

autrepart

Revue de sciences sociales au Sud



**CIRCULATION
DES SAVOIRS ET ESPACES
D'APPRENTISSAGE AU SUD**

autrepart

ISSN
1278-3986

ISBN
978-2-7246-3535-5

Prix
25 €

Rédaction
19, rue Jacob
75006 Paris - France

Périodicité
Revue trimestrielle

© 2018
Presses de la Fondation nationale
des sciences politiques/IRD

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

Illustration de couverture :
Un groupe de femmes pendant
un cours d'écriture, Sénégal, Diokoul

© Bastien Defives/Transit

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)
Arlette Gautier (Université de Brest)
Charlotte Guénard (Université Paris I-IEDES)
Christophe Z. Guilmoto (IRD)
Nolwen Henaff (IRD)
Marie-José Jolivet (IRD)
Marc-Antoine Pérouse de Montclos (IRD)
Pascale Phélinas (IRD)
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 Salvert

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

SciencesPo
LES PRESSES

IRD
Éditions

Indexé dans / Indexed in

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

Derniers numéros parus

- | | | |
|------|-------|--|
| 2006 | 40 | Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales, <i>Anne Doquet et Sarah Le Menestrel</i> |
| 2007 | 41 | On dirait le Sud..., <i>Philippe Gervais-Lambony et Frédéric Landy</i> |
| | 42 | Variations |
| | 43 | Prosperité des marchés, désarroi des travailleurs ?, <i>Laurent Bazin et Pascale Phélinas</i> |
| | 44 | Risques et microfinance, <i>Éveline Baumann et Jean-Michel Servet</i> |
| 2008 | 45 | La ville face à ses marges, <i>Alexis Sierra et Jérôme Tadié</i> |
| | 46 | Restructurations agricoles au Sud et à l'Est, <i>Alia Gana et Michel Streith</i> |
| | 47 | Variations et dossier « dynamiques urbaines » |
| | 48 | Les mondes post-communistes. Quels capitalismes ? Quelles sociétés ?, <i>Cécile Batisse et Monique Selim</i> |
| 2009 | 49 | La fabrique des identités sexuelles, <i>Christophe Broqua et Fred Eboko</i> |
| | 50 | Les produits de terroir au service de la diversité, <i>Marie-Christine Cormier-Salem et Bernard Roussel</i> |
| | 51 | Variations |
| | 52 | Régulation de naissances et santé sexuelle : où sont les hommes ?, <i>Armelle Andro et Annabel Desgrées du Loû</i> |
| 2010 | 53 | Vieillir au Sud, <i>Philippe Antoine et Valérie Golaz</i> |
| | 54 | Éducation et conflits, <i>Magali Chelpi-den-Hamer, Marion Fresia et Éric Lanoue</i> |
| | 55 | Variations |
| | 56 | Migrations et transformations des paysages religieux, <i>Sophie Bava et Stephania Capone</i> |
| 2011 | 57-58 | La Famille transnationale dans tous ses états, <i>Élodie Razy et Virginie Baby-Collin</i> |
| | 59 | Inégalités scolaires au Sud, <i>Nolwen Henaff et Marie-France Lange</i> |
| | 60 | Variations |
| 2012 | 61 | Les nouvelles figures de l'émancipation féminine, <i>Agnès Adjamagbo et Anne-Emmanuèle Calvès</i> |
| | 62 | Quel avenir pour la petite agriculture au Sud ?, <i>Valéria Hernández et Pascale Phélinas</i> |
| | 63 | Les médicaments dans les Sud, <i>Carine Baxerres, Emmanuelle Simon</i> |
| | 64 | Variations |
| 2013 | 65 | Savoirs sur l'eau : techniques, pouvoirs, <i>Olivia Aubriot et Jeanne Riaux</i> |
| | 66 | Variations |
| | 67-68 | L'argent des migrations : les finances individuelles sous l'objectif des sciences sociales, <i>Isabelle Chort et Hamidou Dia</i> |
| 2014 | 69 | L'industrialisation au Sud, <i>Xavier Richet et Jean Ruffier</i> |
| | 70 | Les droits reproductifs 20 ans après Le Caire, <i>Ariette Gautier et Chrystelle Grenier-Torres</i> |
| | 71 | Les jeunes du Sud face à l'emploi, <i>Florence Boyer et Charlotte Guénard</i> |
| | 72 | L'enfant du développement, <i>Charles-Édouard de Suremain et Doris Bonnet</i> |
| 2015 | 73 | Parler pour dominer ? Pratiques langagières et rapports de pouvoir, <i>Sandra Bormand, Alice Degorce et Cécile Leguy</i> |
| | 74-75 | Variations |
| | 76 | Quand les Sud investissent dans les Sud, <i>Géraud Magrin, Évelyne Mesclier, Alain Piveteau</i> |
| 2016 | 77 | De l'Europe vers les Suds : nouvelles itinérances ou migrations à rebours ?, <i>Sylvie Bredeloup</i> |
| | 78-79 | Construire des patrimoines culturels en mobilité, <i>Anaïs Leblon et Aurélie Condevaux</i> |
| | 80 | Variations |
| | 81 | Savoirs autochtones et développement, <i>Mina Kleiche-Dray</i> |

Sommaire

Circulation des savoirs et espaces d'apprentissage au Sud : acteurs, hybridations, pratiques

Éditrices scientifiques : Sophie Lewandowski, Frédérique Jankowski

Frédérique Jankowski, Sophie Lewandowski, Apprendre, se positionner, créer : l'hybridation des savoirs au Sud	3
Martina Bassan, Jean-Jacques Gabas, L'évolution des savoirs chinois sur l'Afrique : internationalisation des espaces d'apprentissage et transformation des objets de recherche	17
Delphine Burguet, Apprendre à soigner en période coloniale. De la transmission formelle des savoirs biomédicaux à la pratique hybride des soins (Madagascar, Imerina)	35
Christine Douxami, Circulation et transmission des savoirs issus des patrimoines immatériels : le cas afro-brésilien	51
Antonin Adam, Geneviève Michon, Jean-Michel Sorba, Lahoucine Amzil, Lieux d'apprentissage et dynamiques des savoirs apicoles au Maroc	69
Cristiano Lanzano, Luigi Arnaldi Di Balme, Des « puits burkinabè » en Haute Guinée : processus et enjeux de la circulation de savoirs techniques dans le secteur minier artisanal	87
Isabelle Gobatto, L'erreur médicale comme apprentissage. Le rôle des conditions d'exercice clinique à Abidjan (Côte d'Ivoire)	109
Ève Bureau-Point, Joël Candau, Leang Sim Kruy, « Il tête, mais il n'y a pas de lait ». Hiérarchisation et hybridation des savoirs sur le colostrum au Cambodge	125
Nicolas Faynot, Déjouer la « drague intéressée » à Dakar : homosocialité, masculinité et circulation des savoirs	147
Kenza Afsahi, Ketama et Amsterdam : passeurs et développeurs de savoirs dans la production de haschich	161
Notes de lecture :	
Oana Marina Panait : Pascale Moity-Maïzy, 2015, <i>Savoirs et reconnaissance dans les sociétés africaines</i> , Paris, Karthala	179
Suzanne Chazan-Gillig : Ferdinando Fava, 2014, <i>Qui suis-je pour mes interlocuteurs ? L'anthropologue, le terrain et les liens émergents</i> , Paris, L'Harmattan	181
Résumés	185
Abstracts	188

Apprendre, se positionner, créer : l'hybridation des savoirs au Sud

Frédérique Jankowski, Sophie Lewandowski***

La circulation et la rétention des savoirs constituent l'une des pierres angulaires des sociétés, tant dans leur structuration socioéconomique que dans leurs rapports à l'extérieur. Depuis une vingtaine d'années, la circulation des savoirs s'accroît dans les pays du Sud et le processus d'internationalisation des savoirs se constate dans tous les lieux d'apprentissage au Sud : écoles, espaces familiaux et communautaires d'éducation, centres de formation ou ateliers d'échange de savoirs pour adultes. Les espaces dont il sera question ici représentent des situations d'apprentissage inscrites dans des lieux et des temps structurés, impliquant un ensemble d'acteurs, d'artefacts, de dispositifs, de contenus, de modes de communication.

Certains travaux se sont déjà attelés à l'analyse des mécanismes de circulation des savoirs, notamment au travers de l'étude des porteurs de savoirs. D'autres se sont intéressés à la propension de certaines sociétés ou de certains États du Sud à se restructurer en « société des savoirs » dans un contexte où l'économie mondiale est davantage fondée sur la connaissance. Mais le lien spécifique entre circulation des savoirs et apprentissage a fait l'objet d'une moindre attention. La circulation des savoirs induit une mise en présence de savoirs d'origines diverses, en particulier de savoirs scientifiques, de savoirs dits locaux ou autochtones, et de savoirs acquis d'expérience. Ce numéro entend examiner les processus d'hybridation à l'œuvre du fait de cette rencontre dans les lieux d'apprentissage. Il cherche à éclairer les conditions, les processus et les effets de l'hybridation des savoirs dans l'apprentissage en saisissant les acteurs impliqués, leurs rapports de force, les objets et les outils de communication utilisés, les processus cognitifs à l'œuvre.

Pour ce faire, trois axes ont été proposés aux contributeurs pour alimenter la réflexion. Le premier, porte sur l'identification de la diversité des acteurs impliqués dans la circulation des savoirs dans les lieux d'apprentissages avec un focus

* Anthropologue, CIRAD, UPR Green, ISRA-BAME (Dakar-Sénégal), université de Montpellier, Montpellier, France.

** Sociologue, laboratoire Population Environnement Développement, UMR 151 AMU-IRD, Aix-Marseille Université, Institut de recherche pour le développement.

sur leurs dimensions individuelles, mais aussi collectives : les acteurs impliqués sont-ils étrangers au pays concerné ? Ont-ils des trajectoires et des réseaux transnationaux ? En quoi cela a-t-il un impact sur la circulation des savoirs et la configuration des lieux et modes d'apprentissage ?

Le deuxième axe propose de s'interroger sur les processus d'hybridation des savoirs et leur caractérisation dans ces lieux : quels en sont les supports matériels, les modes de communication ? De quelle manière les rapports de force influencent-ils le processus ? Quelles sont les caractéristiques des savoirs hybridés ? Les cadres cognitifs sous-jacents sont-ils mis en jeu ?

Enfin, dans le cadre du troisième axe, il s'agit d'observer dans quelle mesure et selon quelles modalités les savoirs ainsi mis en circulation, articulés, hybridés sont concrètement mobilisés par les acteurs, selon quelles conditions et pour quels enjeux : dans leurs mobilisations, ces savoirs sont-ils juxtaposés, hybridés, revendiqués par les acteurs comme « purs » dans leur autochtonie ou dans leur scientificité selon les cas ? Quelles sont les raisons cognitives et les causes sociales qui président à l'usage des savoirs acquis ? Quels sont les ajustements nécessaires pour qu'ils soient en accord avec les systèmes de valeurs de ceux qui les utilisent ? Sont-ils légitimes à mobiliser dans les contraintes sociales, économiques et politiques liées à certaines situations ?

Transnationalisation et porosité des lieux d'apprentissage

Nous définirons ici les lieux d'apprentissage *formels* (pour enfants ou adultes) comme les systèmes de scolarité et de formation reconnus par les ministères des pays concernés et/ou les systèmes de certification internationaux. Les lieux d'apprentissage *non formels*, quant à eux, peuvent être organisés par des acteurs reconnus dans des structures officialisées (comme des centres de formation d'ONG), mais les diplômes et les compétences qui y sont obtenus ne sont pas reconnus à l'échelle nationale et internationale. Les lieux d'apprentissage *informels* recouvrent l'ensemble des savoirs que l'individu ou le groupe acquiert tout au long de sa trajectoire (en famille, dans des groupes de pairs, dans ses expériences personnelles ou professionnelles, etc.) sans qu'il y ait une structuration institutionnalisée des apprentissages.

Dans les trois cas, les acteurs, les artefacts, les dispositifs, les contenus et les modes de communication sont de plus en plus diversifiés et, dans une certaine mesure, transnationalisés. En effet, l'internationalisation des politiques publiques d'éducation ; l'éducation familiale et l'éducation communautaire bouleversées par les mobilités de migrants ; les formations investies par des mouvements internationaux ; le développement de plateformes multiacteurs de savoirs constituent autant d'espaces d'apprentissages qui se caractérisent aujourd'hui par une multiplicité d'éléments de plus en plus « transnationaux ».

Dans le cas des politiques publiques d'éducation et de formation au Sud par exemple, les années 1990 ont marqué un tournant dans le passage de politiques extérieures des États (*international politics*) à l'élaboration de politiques internationales (*international policies*). Dans la plupart des pays non hégémoniques, les systèmes de scolarisation et de formations étaient marqués par une exogénéité historique dont les prémices trouvent leurs racines dans les premiers temps de la colonisation. La conférence de Jomtien en 1990 qui a lancé les politiques internationales d'éducation pour tous (EPT) pour les enfants, adolescents, jeunes et adultes a marqué un pas vers des politiques internationalisées présentant une grande diversité d'acteurs aux trajectoires transnationales. Les interpénétrations entre les États, des bailleurs de fonds et la « société civile » se réalisent au travers de circulation de finances, de savoirs, de personnes, ainsi que par la constitution d'espaces de réseaux, d'institutions et d'espaces de décision mixtes. Ces interpénétrations rendent caduques les distinctions entre public et privé, mais aussi les échelles étatique, supra-étatique et infra-étatique au profit d'une nouvelle catégorie d'acteurs. Ces derniers sont désormais eux-mêmes transnationaux, car leurs trajectoires (formation, profession, résidence, famille, réseaux, mobilité) se fondent de plus en plus hors de leur pays d'origine ou en lien avec l'étranger. Ils construisent de nouvelles normes globales : « les acteurs participant à la construction des matrices cognitives globales se réfèrent de moins en moins à un statut étatique : réseaux d'entreprises et financiers, institutions internationales comme la Banque mondiale, le FMI ou l'OMC, réseaux de la "société civile" (églises, ONG), réseaux scientifiques : les forums de production des idées globales sont désormais transnationaux » [Muller, 2009, p. 66].

Les lieux d'apprentissage (qu'ils soient formels, non formels ou informels) sont constitués par des passeurs de savoirs (*knowledge brokers*), ainsi que des modes de communications identifiés dans une partie de la littérature scientifique comme des « acteurs artéfactuels » également transnationalisés tels que les sites internet¹ et les émissions télévisuelles. Ils sont « composites », comme c'est le cas par exemple de certains MOOC qui allient des cours en présentiel et des cours informatisés à distance. Les savoirs véhiculés par les différents acteurs de ces lieux d'apprentissage proviennent tantôt de sources très localisées (comme les savoirs autochtones dont la validité peut être reconnue mondialement, mais dont la sphère de production est souvent très localisée), de création et légitimations nationales ou internationales (comme c'est le cas de savoirs académiques, par exemple), de sphères mondialisées (comme les politiques internationales d'éducation), etc. Le caractère multiscalaire et/ou transnational de ces espaces favorise ainsi des processus d'hybridations cognitives.

1. Le rôle des nouvelles technologies dans les lieux d'apprentissage est moins important au « Sud » que dans les pays occidentaux. Cependant, il semble que les apprentissages « nomades » ou « au-delà des frontières » [Charlier, 2013] qui ont été conceptualisés au travers des formes mobiles d'apprentissage dans nos sociétés, peuvent caractériser les formes d'apprentissage des adultes au « Sud » et sa dimension « composite » ; les espaces informels/non formels étant très nombreux.

Ces derniers sont également promus par une certaine porosité entre les espaces de formation formels, non formels et informels, du fait de structures mixtes d'une part, et du parcours des apprenants, d'autre part. Selon Leander, Phillips, Taylor [2010] et Charlier [2013], la définition d'espaces et de formes d'apprentissage a été établie « d'une part, par les modes d'appréhension académiques de l'éducation (division des recherches et des spécialités selon les périodes de la vie : enfants, adolescents, adultes), selon les lieux d'apprentissage (institution, hors institution, loisirs, etc.), selon les ressources utilisées (numérique ou non), mais aussi, d'autre part, par les conceptions naïves des individus eux-mêmes concernant leurs apprentissages » [Charlier, 2013, p. 65]. Des chercheurs ont ainsi développé des approches qui s'inscrivent dans une perspective d'écologie de l'apprentissage : « *That stipulates that (a) individuals are simultaneously involved in many settings, (b) individuals create learning contexts for themselves within and across settings, (c) the boundaries among settings can be permeable, and (d) interest-driven activities can span contextual boundaries and be self-sustaining given adequate time, freedom, and resources* » [Barron, 2006, p. 199-201 in Charlier, 2013]. Dans une logique proche, Attwell [2007] propose le concept « d'environnement personnel d'apprentissage » (EPA) pour désigner un ensemble d'applications, de services et d'autres types de ressources d'apprentissage réunis par l'apprenant. Cet ensemble est construit par un individu et utilisé dans la vie quotidienne dans une dynamique d'apprentissage continu. Tout au long de sa trajectoire, l'individu procède à un « assemblage » original de connaissances dont la constitution échappe aux institutions. Cette construction est tantôt consciente et intentionnelle, avec une composante de motivation importante [Cosnefroy, 2011], tantôt fortuite et implicite [Cristol, Muller, 2013]. Elle fait appel de manière holistique à la personne à la fois dans son cheminement cognitif, affectif, psychologique, physique et social. Cristol et Muller [2013] proposent comme principale clé de compréhension des apprentissages informels, la notion d'hybridation, « fixant ainsi la signification de ces apprentissages, au regard de leurs situations d'emploi sur un continuum entre formel, non formel et informel ; c'est cette hybridation qui confère un positionnement épistémologique bâtard aux apprentissages informels » [Boutinet, 2013, p. 8]. Les savoirs qui sont transmis dans les lieux d'apprentissages formels, non formels et informels proviennent de logiques et d'ontologies différentes, de registres de savoirs variés, d'échelles d'émission et de légitimation hétérogènes, etc. La circulation de ces savoirs entre ces espaces d'apprentissages – du fait de leur porosité, comme des trajectoires des apprenants – favorise des processus d'hybridation de savoirs qu'il convient maintenant de caractériser.

Processus d'hybridation et hiérarchisation des savoirs

Le concept d'hybridation des savoirs est mobilisé par des chercheurs de disciplines très diverses : sociologie, anthropologie, sciences agronomiques, sciences environnementales, socioanthropologie de l'alimentation, de la médecine, sciences de l'éducation, sciences de l'information et de la communication, sciences

artistiques, etc. Il est particulièrement utilisé dans le cadre des travaux portant sur les processus de globalisation qui entraîne avec lui une circulation importante d'objets de natures diverses. Il reste cependant souvent peu conceptualisé. L'une des définitions de l'hybridation les plus citées est celle donnée en 1991 par Rowe et Shelling [1991, p. 231] : « *the ways in which forms become separated from existing practices and recombine with new forms in new practices* ». Frank et Stollberg [2004] proposent un cadre conceptuel pour définir et distinguer différentes formes d'hybridation. Leur proposition s'appuie sur l'étude de la diffusion des savoirs médicaux asiatiques dans la médecine conventionnelle en Allemagne. Ils posent la question des différentes combinaisons observables entre les concepts issus de la médecine asiatique, biomédicale et d'autres médecines hétérodoxes, ainsi que de l'émergence de nouvelles manières de penser la médecine issue de ces processus d'intégration. Ils mettent en exergue les questions suivantes : dans quelle mesure les connaissances ou objets sont-ils adoptés dans leurs formes originales, puis contextualisés dans un cadre particulier de signification ? Les éléments initiaux sont-ils dès le début modifiés et transformés ? Selon les contextes, les deux processus peuvent être observés. Par exemple dans ce numéro, le texte de Cristiano Lanzano et Luigi Arnaldi di Balme montre un exemple de savoirs (miniers) importés dans leurs formes originales, tandis que le texte de C. Douxami souligne comment des savoirs (de la Samba de Roda) sont transformés dès le moment où ils sont sélectionnés et légitimés pour être transmis.

Frank et Stollberg distinguent deux formes d'hybridation : l'hybridation transformative et l'hybridation contextuelle. Pour la première, la diffusion d'éléments doit être adaptée à des conditions locales et une adaptation importante de ces éléments est nécessaire pour rendre cette diffusion possible. Dans le second cas, les composantes restent inchangées, mais sont incorporées dans de nouveaux usages, significations et références sociales. Les auteurs soulèvent également un ensemble de questions liées à l'intensité de l'hybridation : « *Second, an important criterion for hybridity is the intensity with which the constituents fuse. Hybridization as a melting-pot or salad bowl ? To what degree are the ingredients merging, or are they merely coexisting in unconnected forms ? Third, this leads to the question of the gravitational centre of the newly created form. Which elements are dominating ? Are they just complemented by other components ? What are the results of either intense or weak degrees of hybridization ?* » [Frank, Stollberg, 2004, p. 76]. Ils distinguent ainsi quatre types d'hybridation de la biomédecine selon un degré plus ou moins important d'hybridation et un centre gravitationnel de celle-ci situé plutôt du côté de la biomédecine ou de médecines hétérodoxes. Lorsque le degré d'hybridation est faible, on observe surtout l'inclusion d'un nombre plus ou moins important d'éléments exogènes dans un système dominant dont les critères d'évaluation (et donc de signification) se trouvent inchangés. Lorsque le degré est important et que le centre gravitationnel est positionné au niveau de la médecine hétérodoxe, l'hybridation prend la forme d'une fusion de tous les ingrédients conceptuels dans un modèle universel de théories et de pratiques médicales. En d'autres termes, une métathéorie médicale émerge de la

fusion de différents systèmes médicaux. La validation des théories et des pratiques mises en œuvre ne relève plus de l'un des systèmes fusionnés : elle ne se rapporte plus, notamment, exclusivement aux critères scientifiques de la biomédecine. De la même manière, dans le recueil de textes présenté ici, Antonin Adam, Geneviève Michon, Jean-Michel Sorba, Lahoucine Amzil explicitent que les savoirs relatifs à l'apiculture ne sont pas tous hybridés (parfois superposés, parfois abandonnés), tandis que Nicolas Faynot relève la manière dont les savoirs de genre constituent une synthèse qui confirme et renouvelle la métadonnée (en l'occurrence l'identité masculine).

Frank et Stollberg n'énoncent que brièvement quelques-unes des contraintes structurelles des hybridations observées et de la mobilisation effective des savoirs hybridés, comme la difficulté d'obtenir des produits utilisés dans la médecine asiatique et leur conservation sur de longues périodes ou encore la reconnaissance des nouvelles pratiques par le système allemand de santé et de remboursement des soins. Or, les contraintes ou cadres définissant l'orientation possible des hybridations peuvent être de diverses natures : sociaux, économiques, cognitifs, symboliques. Ainsi que Bastide [1967, 1970] l'a développé, en reprenant l'idée de « bricolage » de Levi-Strauss [1962], les mélanges ne sont jamais réellement distincts ou indépendants de la forme des éléments qui les composent. Les précontraintes de la matière symbolique, voire cognitive, dessinent les contours des recompositions possibles. Il rend compte ainsi de « bricolages en train de se faire » en examinant le cas des cultures afro-américaines. Mary [2000, in Bernand *et al.*, 2001] distingue quatre paradigmes utilisés pour l'analyse des logiques du travail syncrétique qu'il semble intéressant de considérer plus largement pour analyser les processus d'interactions, recompositions et transformations cognitives : *la réinterprétation, l'analogie, le principe de coupure, la « dialectique de la matière et de la forme »*. La réinterprétation serait constitutive de toute forme de syncrétisme. Il y aurait toujours « appropriation des contenus culturels exogènes par le biais des catégories de pensée de la culture native » [Mary, 2000, p. 32, in Bernand *et al.*, 2001]. Le paradigme de l'analogie correspond à une activité de mise en correspondance d'éléments de sa culture avec des éléments de la culture exogène. Cela s'accompagnerait d'un processus de réinterprétation de sa propre culture à partir des catégories de l'autre. Le principe de coupure « permet l'alternance ou la cohabitation, chez un même individu ou au sein d'une même culture, de logiques ou de catégories en elles-mêmes incompatibles et irréductibles »² [Mary, 2000, p. 37]. Le dernier paradigme renvoie à la notion de précontrainte des éléments nouvellement introduits qui conservent inévitablement des traces de leurs usages antérieurs. Selon Mary [*op cit.*], l'analyse du syncrétisme peut éclairer les procédés d'un certain type de travail symbolique. Nous pouvons également, par analogie, avancer que la caractérisation des processus d'hybridation/articulation des savoirs

2. Pour Bastide, il y a opposition entre le syncrétisme en mosaïque, au sein duquel le principe de coupure est à l'œuvre (*salad bowl*), et le syncrétisme fusionnel, qui lui, au contraire, est condamné au mélange (*melting pot*).

permet de rendre compte d'un certain type de travail sociocognitif. Dans ce numéro, par exemple, Ève Bureau, Joël Candau, Kruiy Leang Sim rendent compte de la manière dont l'adhésion à des savoirs exogènes (biomédicaux) permet d'assurer le respect de croyances et de pratiques dites traditionnelles. La mobilisation de nouveaux savoirs répond et contribue ainsi à un cadre de signification préexistant et au renouvellement de certaines pratiques sociales.

L'hybridation de savoirs et/ou la mobilisation de nouveaux savoirs sont donc définies par un ensemble de « précontraintes » de nature diverse. De même, ces processus répondent à des enjeux sociopolitiques – de légitimation, de pouvoir, etc. – qui dessinent également leurs contours. Le savoir représente un marqueur d'identité important. Les contextes d'initiation constituent des exemples types du lien intime existant entre l'acquisition de savoirs et la définition de nouveaux rapports entre les individus [Déléage, 2009 ; Adell, 2008]. Plus largement, de précédentes études ont décrit, tant dans le cadre de formations non formelles [Jankowski, 2012 ; Jankowski, Le Marec, 2014] que celui de l'éducation formelle [Lewandowski, 2012 ; 2016], des processus d'hybridation des savoirs par des procédés – plus ou moins conscients – tels que l'ignorance, le rejet ou l'instrumentalisation. Comme le souligne Darré [1999], les processus de hiérarchisation cognitifs induits par ces procédés, ne sont que des répliques ou contre-répliques des hiérarchies sociales. Mais ces dernières peuvent être en mouvement : ainsi, ces procédés peuvent renforcer la légitimité d'individus, soutenir des revendications collectives [Carneiro da Cunha, 2010] ou encore contribuer à la légitimation de nouveaux modèles de sociétés. Dans le cadre de ce numéro, plusieurs contributions décrivent les enjeux stratégiques/politiques auxquels répondent les hybridations de savoirs. Par exemple, Delphine Bruguet décrit la manière dont ces hybridations sont produites « par et dans le rapport colonial ». Jean-Jacques Gabas et Martina Bassan, quant à eux, soulignent les enjeux politiques et les rapports de force qui président la circulation des savoirs à l'échelle internationale.

Continuums d'apprentissage et création de savoirs

L'ensemble des contributions de ce numéro met en perspective des situations observées dans des contextes géographiques différents : au Maghreb ; en Afrique subsaharienne, en Afrique australe, en Asie, en Europe et en Amérique latine. Les disciplines de référence des différents auteurs sont également très diverses (géographie, sociologie, anthropologie, agrotechnologie et économie), montrant l'intérêt de la thématique pour une grande variété de champs scientifiques. Les lieux d'apprentissages sont variés : formels (master et doctorat, école coloniale de médecine), non formels (formations apicoles, écoles de samba), informels dans la sphère professionnelle (dans les secteurs médical et minier), hospitalière et familiale (soin à l'enfant), sociale (savoirs comportementaux de genre). Dans les espaces formels et non formels, les auteurs montrent également les processus d'apprentissage informels à l'œuvre. De la sorte, nous verrons ci-dessous et dans l'ensemble du dossier que si les textes se réfèrent généralement plus spécifiquement à un type de lieu

d'apprentissage, ils présentent tous des caractéristiques d'apprentissages variées et montrent souvent comment les apprenants passent d'un type de lieu à l'autre parfois au cours d'une même journée.

Lieux formels d'apprentissage

En Chine, Jean-Jacques Gabas et Martina Bassan analysent l'internationalisation des formations et des recherches africanistes. Les auteurs décrivent des espaces formels de formation d'étudiants africains de master et de doctorat en Chine, mais aussi des parcours de formation d'étudiants et chercheurs chinois dans des institutions étrangères. Ils montrent comment la porosité des sphères scientifiques et politiques en Chine, conjuguée à l'internationalisation de la formation et de la recherche, induit une évolution des thèmes de recherche chinois sur l'Afrique. L'article souligne comment des enjeux politico-économiques (implantation commerciale, politiques étrangères) influencent la circulation internationale des savoirs. Même s'ils n'utilisent pas ce terme, les auteurs montrent également que la co-publication scientifique constitue un objet-frontière qu'il serait intéressant d'analyser plus en détail pour saisir les processus d'hybridation des savoirs (impositions de cadres cognitifs ou non, processus de transformation des connaissances).

À Madagascar, Delphine Burguet propose une lecture historique des manières dont les savoirs biomédicaux ont été reçus par les étudiants malgaches en médecine pendant la période coloniale. L'auteur décrit ainsi les aménagements, hybridations et ruptures dans l'application concrète des savoirs que sont amenés à réaliser les apprenants indigènes. Cet article met en lumière la manière dont les ruptures politiques modifient la façon d'apprendre, d'acquérir ou de mobiliser les savoirs. L'auteure souligne comment la légitimité de savoirs médicaux et des savoirs hybridés évolue selon les périodes et les politiques. La non-transmission stratégique de certains savoirs participe également indirectement des reconfigurations possibles des savoirs et de leur légitimation.

Lieux non formels d'apprentissage

Au Brésil, Christine Douxami examine la transmission de la samba de roda (labellisée « savoir patrimonial » par l'Unesco) auprès de jeunes dans les écoles de samba et du grand public au travers des travaux scéniques. L'article montre que les programmes de sauvegarde nationaux et certains détenteurs des savoirs cherchent à les sauvegarder sans les modifier pour préserver une supposée pureté et authenticité. Mais il souligne aussi que les plans de sauvegarde opèrent à une sélection et favorisent une transmission porteuse d'hybridation. Les jeunes et les artistes associent ces savoirs sélectionnés à des savoirs artistiques issus de cultures diverses (des cultures urbaines à la culture européenne classique en passant par des innovations personnelles), ainsi qu'à des savoirs propres aux jeux scéniques et la production (lumière, son, mise en scène, production, etc.) procédant ainsi à une hybridation des savoirs et des pratiques. L'article insiste sur le fait que la

question du statut artistique et de la véritable reconnaissance de ces patrimoines (qu'ils soient plus ou moins hybridés) reste non résolue. Il analyse les liens entre circulation des savoirs (transmission, diffusion) et problématique de reconnaissance (définition du patrimoine et de l'artistique, processus de légitimation). Entre lutte des « subalternes » et carrières individuelles, la transmission des savoirs est ici aussi en lien étroit avec les structures de pouvoir.

Au Maroc, Antonin Adam, Geneviève Michon, Jean-Michel Sorba et Lahoucine Amzil décrivent la rencontre d'une diversité d'acteurs et de savoirs sur l'apiculture. Ils se proposent d'étudier les conséquences de cette rencontre sur les lieux d'apprentissage, les réseaux socioprofessionnels, les enseignements dispensés sous l'égide des institutions agricoles et entre pairs. Les auteurs décrivent la manière dont l'ensemble des savoirs ainsi mis en circulation ne s'hybrident pas systématiquement ; certains se superposent, d'autres sont délaissés. Cette étude décrit ces processus dans le cadre d'une transformation à long terme des pratiques et bien au-delà d'une transformation des systèmes de production.

Lieux informels d'apprentissage dans la sphère professionnelle

En Guinée, Cristiano Lanzano et Luigi Arnaldi Di Balme analysent la transformation des savoirs liés à l'extraction artisanale de l'or en Guinée, du fait de l'arrivée d'orpailleurs burkinabé sur les sites guinéens. Ils montrent comment des savoirs techniques (comme creuser et traiter le minerai), des savoirs sociomagiques (comme la divination pour trouver des sites à creuser) et un mode de régulation sociale (contrôle intersite) sont bouleversés par l'arrivée des orpailleurs burkinabé, dont les puits de filons activent d'autres savoirs techniques (creuser profond, faire des échafaudages, utiliser des procédés chimiques d'extraction, etc.), une autre approche magico symbolique et une autre organisation sociale (nécessité d'un investisseur). L'apprentissage se fait de manière informelle dans la sphère professionnelle : sur les sites miniers, dans des équipes mixtes d'orpailleurs burkinabés, guinéens et maliens, avec des accords d'extraction commune... La transformation des savoirs est ici intimement liée au pouvoir (économique d'investissement et politique de régulation des sites), à l'identité (avec les changements de savoirs sociosymboliques).

En Côte d'Ivoire, Isabelle Gobatto analyse un espace d'apprentissage singulier : celui de l'erreur médicale. S'appuyant sur une recherche menée à Abidjan, l'auteure décrit la manière dont les conditions matérielles et sociales d'exercice redéfinissent des savoirs et les catégories du travail qui leur sont associées. Elle met ainsi en exergue le rôle du lieu dans la reconfiguration des savoirs, leur validation et leur légitimité. Des contraintes économiques, des dimensions politiques et juridiques (et déontologiques), des valeurs culturelles et des règles sociales dessinent un cadre pour les savoir-faire et les savoir-être des praticiens de la médecine.

Lieux informels d'apprentissage dans la sphère familiale et les réseaux

Au Cambodge, Ève Bureau, Joël Candau, Sim Kruey Leang documentent les savoirs en co-présence circulant sur le colostrum et les pratiques qui en découlent dans une maternité de Phnom Penh. Des savoirs d'origine biomédicale, sociofamiliale, expérientielle et mercantile circulent dans l'enceinte de la clinique. Les auteurs décrivent certains enjeux mercantiles associés à ces processus d'hybridation. Des mécanismes de hiérarchisation et d'hybridation se produisent, contribuant à des pratiques recomposées, inspirées par la multiplicité des savoirs en circulation. Les auteurs montrent l'effet des mises en situation dans les hiérarchisations opérées par les jeunes mères entre ces divers savoirs. Cet article souligne également la manière dont les croyances anciennes sont conservées grâce/au travers de l'adoption de nouveaux savoirs pratiques biomédicaux : en d'autres termes la manière dont sont intégrés des savoirs exogènes dans une rationalité « traditionnelle ».

Au Sénégal, Nicolas Faynot nous emmène dans des espaces d'homosocialités masculines de Dakar. Ces espaces sont analysés comme des lieux d'apprentissage et de partage d'une multiplicité de savoirs émanant de pairs, de migrants sénégalais, de séries télévisées, pour déjouer les ambitions matérialistes que les hommes attribuent aux femmes dans leurs relations sentimentales. Cette circulation et cet apprentissage de nouveaux savoirs apparaissent ici constitutifs du maintien d'une identité masculine. L'auteur décrit une reconfiguration quasi permanente des savoirs qui doivent sans cesse s'ajuster aux nouvelles « stratégies » féminines.

Entre le Maroc et les Pays-Bas, Kenza Afsahi décrit le rôle d'acteurs transnationaux porteurs et passeurs de savoirs sur la culture du cannabis. Hippiers, *breeders* de variétés de cannabis, inventeurs de machines d'extraction de haschich alimentent un réseau de circulation et de définition de nouveaux savoirs (agricoles, économiques, techniques, de sélection variétale...) de part et d'autre de la méditerranée. Ces processus s'inscrivent dans des lieux singuliers d'échange et d'expérimentation qui se trouvent interconnectés ; tels des *coffee shops* hollandais et des champs d'agriculteurs marocains. L'auteur souligne également la manière dont le cadre légal différentiel entre les deux pays (tolérant *versus* répressif) permet ou, au contraire, contraint l'émergence de nouvelles connaissances et participe d'une hiérarchisation entre celles-ci au sein du réseau d'acteurs.

Ce numéro n'a pas la prétention d'apporter une série exhaustive de réponses aux questions soulevées autour de l'hybridation des savoirs dans les divers lieux d'apprentissage et de leurs mobilisations sociales. Il propose au travers de différentes contributions, un ensemble de réflexions sur la manière de définir et caractériser ces processus et ces lieux en soulignant les échelles multiples à considérer pour rendre compte des contraintes (cognitives, économiques, sociales, symboliques, etc.), des enjeux (de légitimation, de pouvoir, identitaires, de productivité, etc.) et des dynamiques (de circulation-continuum entre espaces-temps) auxquels ils répondent.

Les textes montrent l'importance grandissante de la variété des acteurs impliqués ; ils insistent sur le rôle des médiateurs ou passeurs de savoirs et soulignent les rapports entre savoirs et pouvoir. Si les échelles locales, nationales et internationales sont généralement explicitées, les contributions montrent que ces échelles s'estompent pour laisser place à une certaine transnationalisation.

Les natures des lieux d'apprentissage considérés sont multiples. Ils renvoient pour la plupart des textes à des contextes et des situations mixtes : public et privé, formel, non formel et informel, physique et dématérialisé, local et transnationalisé, etc. Ils peuvent même être constitués par un espace-temps qualifié socialement comme dans l'article sur la médecine à Abidjan qui montre que l'erreur peut être appréhendée comme un espace d'apprentissage en tant que tel. L'erreur est généralement considérée dans les espaces formels et non formels comme l'opposé de l'apprentissage ; mais dès lors que l'on considère l'apprentissage comme un processus continu et hybride, l'erreur en fait partie intégrante.

La posture d'apprentissage des acteurs est également variable selon les études de cas, mais la plupart des articles soulignent en filigrane les « environnements personnels d'apprentissage ». Certains textes mettent en exergue la complexité et la richesse de ces postures d'apprentissage. Ils soulignent que le non-apprentissage – tout comme le rejet ou le non-usage de certains savoirs – fait partie des stratégies des apprenants qu'elles soient conscientes ou non.

Les temps d'apprentissages sont variables selon les situations définies. Mais il s'agit globalement de processus qui s'inscrivent sur des temps longs de transition (d'un système de production, d'une politique...) et qui sont insérés dans un système itératif d'apprentissage sans cesse remodelé.

Les contributions soulignent l'importance des cadres cognitifs sous-jacents aux savoirs. Mais tout comme dans la littérature mentionnée précédemment, elles montrent également la difficulté de les caractériser, d'analyser les interactions entre acteurs, cadres cognitifs et savoirs, et de qualifier les processus de changements. Ceci constitue ainsi toujours une piste de recherche à approfondir dans le cadre des systèmes d'apprentissage.

Au Sud, apprendre c'est se positionner, hybrider et créer des savoirs. Du fait de leur position longtemps subalterne, les pays du Sud ont vécu une exogénéité forcée dans la circulation des savoirs, d'abord avec la colonisation, ensuite avec les systèmes de dépendances politico-financières mis en place, les migrations de masse, etc. Il en résulte un brassage de savoirs accrus, avec des systèmes exacerbés de hiérarchisation des savoirs et de leurs porteurs. Par ailleurs, l'isolement géographique de certaines zones, la fracture infrastructurelle et numérique, ainsi que les revendications sociales, politiques et culturelles ont permis à différentes sociétés du Sud de conserver des spécificités en termes de connaissances et de cadres logiques, davantage que d'autres régions insérées depuis plus longtemps dans une association homogénéisante à la mondialisation. Cette double caractéristique (exogénéité imposée et conservation) crée également dans les pays décrits

par les présentes études de cas, une capacité développée de création de nouveaux savoirs au cœur de processus d'hybridation.

Bibliographie

- ADELL N. [2008], *Des hommes de devoir. Les compagnons du Tour de France (xviii-xix siècle)*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- ATTWELL G. [2007], Personal learning environments, the future of eLearning ?, *eLearning Paper*, vol. 2, n° 1 : www.elearningeuropa.info/files/media/media11561.pdf (consulté le 17 janvier 2017).
- BARRON B. [2006], « Interest and self-sustained learning as catalysts of development : a learning ecology perspective », *Human development*, n° 49, p. 193-224.
- BASTIDE R. [1967], *Les Amériques noires*, Paris, L'Harmattan.
- BASTIDE R. [1970], « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, vol. 21, p. 65-108.
- BERNARD C., CAPONE S., LENOIR F., CAMPION F. [2001], « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 114, p. 61-66.
- BOUTINET J-P. [2013], « Introduction. Les apprentissages informels dans la formation pour adultes », *Savoirs*, n° 32, p. 7-9.
- CARNEIRO DA CUNHA M. [2010], *Savoir traditionnel, droits intellectuels et dialectique de la culture*, Paris, Éditions de l'Éclat.
- CHARLIER B. [2013], « Apprendre au-delà des frontières : entre nomadismes et mobilités », *Savoirs*, vol. 2, n° 32, p. 61-79.
- COSNEFROY L. [2011], *L'apprentissage autorégulé : entre cognition et motivation*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- CRISTOL D., MULLER A. [2013], « Note de synthèse. Les apprentissages informels dans la formation pour adultes », *Savoirs* n° 32, p. 11-59.
- DELEAGE P. [2009], « Les savoirs et leurs modes de transmission dans le chamanisme Sharanahua », *Cahiers d'anthropologie sociale*, n° 5, p. 63-85.
- FRANK R., STOLBERG G. [2004], « Conceptualizing hybridization. On the diffusion of asian medical knowledge to Germany », *International sociology*, vol. 19, n° 1, p. 71-88.
- JANKOWSKI F. [2014], « Diffusion de savoirs agroécologiques dans l'État de Oaxaca (Mexique). Efforts de traduction et espaces d'incommensurabilité », *Revue d'anthropologie de la connaissance*, vol. 8, n° 3, p. 619-641.
- JANKOWSKI F., LE MAREC J. [2014], « Légitimation des savoirs environnementaux dans un programme de recherche participative au Sénégal », *Nature Sciences Sociétés*, vol. 22, n° 1, p. 15-22.
- LEANDER K. M., PHILLIPS N. C., TAYLOR K. H. [2010], « The Changing social spaces of learning : mapping new mobilities », *Review of research in education*, vol. 34, n° 1, p. 329-394.
- LEWANDOWSKI S. [2012], « Les savoirs locaux face aux écoles burkinabé. Négation, instrumentalisation, renforcement », *L'Homme*, n° 201, p. 85-106.
- LEWANDOWSKI S. [2016], *Savoirs locaux, éducation et formation. Les enjeux des politiques internationales en Afrique*, Paris, Karthala.

MARY A. [2000], *Le Bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf.

MULLER P. [2009], *Les politiques publiques*, Paris, PUF.

ROWE W., SHELLING V. [1991], *Memory and modernity : popular culture in Latin America*, London, Verso.

L'évolution des savoirs chinois sur l'Afrique : internationalisation des espaces d'apprentissage et transformation des objets de recherche

Martina Bassan, Jean-Jacques Gabas***

L'histoire de la production de savoirs en Chine sur l'Afrique a été traitée dans plusieurs articles dans les années 2000 [Bassan, 2014 ; 2011 ; Li, 2005 ; Gabas *et al.*, 2013 ; Hurity, 2011 ; Pan, 2011 ; Zheng, 2012a]. Ces travaux ont eu le mérite de fournir une première périodisation des études africaines en Chine et de donner un aperçu de l'évolution historique du contenu des productions scientifiques dans le champ large des sciences sociales (histoire, économie, droit, relations internationales, agroéconomie).

Les études systématiques sur l'Afrique en Chine remontent aux premières années de la République populaire de Chine¹ ; elles correspondent à une initiative avant tout politique, à la suite de la conférence de Bandung (1955)² et du voyage du Premier ministre Zhou Enlai en Afrique (1963-1964). Dans les années 1960, à l'Académie des sciences sociales de Chine (ASSC) et dans les universités de Pékin et de Nankin, les études privilégient l'histoire et la géographie africaines à partir des traductions d'ouvrages russes, anglais et français. Pendant toute la période maoïste, la priorité des recherches dans ce domaine est celle de mieux connaître le continent africain et d'y soutenir les mouvements de libération. Par conséquent, les activités de recherche se concentrent sur la collecte d'informations concernant des questions d'actualité et d'ordre immédiatement pratique comme les mouvements d'indépendance nationalistes sur le continent africain.

* SciencesPo Paris ; CERI (Centre de recherches internationales).

** SciencesPo Paris ; CIRAD (Centre de coopération internationale en recherche agronomique pour le développement).

1. Les premiers écrits sur l'Afrique en Chine sont toutefois antécédents à cette période : des récits relatifs au commerce d'esclaves, d'ivoire, d'ambre, ainsi qu'aux routes maritimes entre l'Afrique et la Chine remonteraient aux VIII^e et IX^e siècles [Reischauer, 1940].

2. À la suite de la conférence de Bandung, en 1956 un groupe de recherche sur l'Afrique et l'Asie Occidentale est créé au sein de l'Institut des relations internationales sous la tutelle du ministère chinois des Affaires étrangères. Ce groupe sera suivi par la création d'une « direction des affaires africaines » au sein du ministère.

La Révolution culturelle marque une interruption temporaire des activités de recherche dans ce domaine³. Les études africaines reprennent avec plus de vigueur dans les années 1980 et s'ouvrent à de nouveaux sujets et de nouvelles thématiques : les disciplines principales demeurent l'histoire et la géographie, mais les questions économiques commencent à être de plus en plus traitées dans les universités comme dans des *think tanks* ou des laboratoires d'idées liés à des ministères. Plusieurs travaux sont publiés et des associations de chercheurs se constituent. L'élargissement progressif de la communauté de chercheurs aux questions africaines se traduit, dans la décennie qui suit, par une intensification des études générales sur l'Afrique et des publications scientifiques dans la plupart des domaines des sciences sociales. Les questions de coopération économique et commerciale, le plus souvent en rapport avec la politique de coopération voulue par le gouvernement chinois, se font aussi de plus en plus abondantes et vont nourrir la production intellectuelle chinoise concernant l'Afrique de ces dernières années.

Dans cet article, nous tracerons dans un premier temps une cartographie de la production scientifique actuelle sur l'Afrique en Chine dans le champ des sciences humaines et sociales, en présentant les principaux centres de recherches et leurs axes de travail. Ensuite, nous nous concentrerons sur les dynamiques d'apprentissage sur l'Afrique en Chine, en soulignant à la fois l'intégration croissante des chercheurs chinois dans les réseaux internationaux et la multiplication des espaces d'apprentissage pour les élites⁴ africaines en Chine. Enfin, nous analyserons les productions scientifiques chinoises en langue anglaise et en mandarin, en nous concentrant en particulier sur les productions récentes relatives aux questions de développement et de coopération entre la Chine et l'Afrique⁵.

Il ne s'agira pas de dresser un panorama exhaustif de cette recherche, l'ambition de cet article est d'avancer l'hypothèse que nous assistons à une forte dynamique de circulation et d'internationalisation des idées et des hommes sur la coopération au développement avec l'Afrique. Les réflexions sur le développement et la coopération internationale, qu'elles soient scientifiques ou bureaucratiques, sont produites dans des mondes de plus en plus interconnectés, poreux. Ces espaces de rencontres et lieux de débats caractérisent cette double porosité aussi bien au plan national en Chine que dans de multiples enceintes à l'échelle internationale.

3. Pendant la révolution culturelle, la collecte d'informations et l'analyse de données demeurent l'apanage de l'Institut de recherche sur l'Asie et l'Afrique (IWAAS) de l'ASSC, et cela en raison de son lien avec le Département central de liaison internationale du Parti communiste chinois (PCC), dont la mission était de fournir des informations à la section d'études sur l'Afrique du ministère des Affaires étrangères (MAE). À partir de 1971, les activités de recherches sur l'Afrique reprennent dans les universités, mais celles-ci restent toutefois très limitées jusqu'à la mort de Mao Zedong.

4. Par élites, nous entendons : chercheurs, experts, fonctionnaires, cadres, etc. De nombreux fonctionnaires et experts africains relevant des ministères de l'Agriculture ou des instituts de recherche agronomique ont aussi bénéficié de stages de formation en Chine (ceux-ci ne sont pas recensés dans le cadre de cet article).

5. Ce travail porte sur les sciences humaines et sociales en général. Toutefois, plusieurs exemples présentés concernent l'agroéconomie du fait de l'importance des enjeux de développement agricole auxquels l'Afrique est confrontée. Nous ne traitons pas des activités scientifiques liées aux sciences de l'ingénieur, de la médecine, de la biologie, etc.

Paysage de la recherche chinoise sur l'Afrique et l'internationalisation des formations supérieures

La production actuelle de savoirs en Chine sur l'Afrique est très éclatée. Elle se situe dans des universités, des associations ou des centres de recherches dont les liens hiérarchiques avec l'Administration laissent à ces différentes institutions une autonomie plus ou moins forte dans leur production scientifique. Ce paysage de la recherche est effectivement assez large tant du point de vue des objets d'études que des disciplines mobilisées : histoire, relations internationales, science politique, sciences économiques, sciences de gestion, agroéconomie, pour ne citer que les principales.

D'un côté, plusieurs centres que l'on pourrait comparer à des laboratoires d'idées [Kellner, Bondiguel, 2010] sont fortement imbriqués dans l'Administration centrale et participent à des groupes de travail au plan international comme le groupe de travail Chine/OCDE/CAD, créé en 2009 sur la politique de coopération à l'égard de l'Afrique [The China-DAC study group, 2011]. On trouve sous la tutelle du ministère du Commerce (MOFCOM), institution centrale dans la politique de coopération de la Chine, le China-Africa research center au sein de la Chinese academy of international trade and economic cooperation (CAITEC). Les travaux de ses chercheurs sont directement liés à la production de la politique de coopération de la Chine à l'égard de l'Afrique, en particulier à travers l'élaboration du « Livre blanc » et à la publication de statistiques relatives aux échanges commerciaux entre la Chine et l'Afrique. Plus précisément, quatre priorités sont dans le champ de travail du CAITEC : étudier les pays dans lesquels la Chine intervient ; approfondir les analyses relatives aux politiques d'aide dans les domaines de la santé, de l'éducation et de l'agriculture ; partager les expériences chinoises de coopération avec d'autres bailleurs de fonds et construire un système de suivi statistique de l'aide chinoise.

Le *China institute of international studies* (CIIS), sous la tutelle du ministère des Affaires étrangères (MAE), a été créé en 1956 et produit à la fois des études et des recommandations en matière de diplomatie chinoise à l'égard de l'Afrique, d'aide publique au développement, d'intégration régionale en Afrique en tenant compte des aspects économiques, commerciaux, et infrastructurels régionaux⁶. Tout comme le CAITEC, les travaux du CIIS les plus importants concernent les relations de la Chine avec les grandes puissances : États-Unis, Japon, Inde, Russie ou encore Europe, dans une optique géopolitique où les questions de sécurité internationale sont largement abordées.

Directement rattaché à l'ASSC, l'Institute of West Asian and African studies (IWAAS) fondé en 1961 et dirigé par Yang Guang regroupe plus de quarante

6. En 2014, au CIIS il n'y avait qu'un seul chercheur, Wang Hongyi, qui travaillait spécifiquement sur l'Afrique. Wang a quitté le CIIS en 2015 pour intégrer l'équipe de l'IWASS. Depuis, les recherches sur l'Afrique au CIIS sont assurées par d'autres chercheurs qui travaillent plus généralement sur la diplomatie multilatérale, sur la coopération Sud-Sud, ou bien les pays en voie de développement.

personnes⁷. Ses travaux portent essentiellement sur les relations sino-africaines, les relations de la Chine avec l'Afrique dans le cadre des BRICS ainsi que sur les questions de *soft power*. Les chercheurs de l'IWAAS sont à la fois impliqués dans la production de savoirs pour le MOFCOM ou pour le MAE en tant que conseil pour la politique chinoise de coopération internationale. Certains de ses chercheurs, comme He Wenping, sont très actifs dans la formulation de recommandations concernant la politique chinoise en Afrique ou les relations de coopération entre la Chine, l'Afrique et les autres bailleurs de fonds bilatéraux et multilatéraux.

D'autres centres de recherches ou organismes officiels tels que l'*Asia-Africa development research institute* qui est un laboratoire d'idées du *Development research center* (DRC) placé sous la tutelle du Conseil des affaires de l'État, dont les travaux portent en particulier sur les questions de stratégies de développement ; ou encore, le *China institute of contemporary international relations* (CICIR) et le *Shanghai institute for international relations* (SIIS). Ces derniers privilégiant les questions de diplomatie sont de plus en plus actifs depuis ces dernières années dans les recherches sur l'Afrique. Au sein du SIIS est d'ailleurs hébergé *The Global governance institute*, dont un programme est mené conjointement avec l'OCDE.

D'un autre côté, les universités comme celle de Tsinghua à Pékin ou plus ponctuellement l'*university of international business and economics* (UIBE) travaillent davantage sur les processus de production des politiques publiques sans être *a priori* des laboratoires d'idées ou répondant aux demandes du monde politique ou de l'Administration. Au *college of humanities and development studies* (COHD) à la *China agricultural university*, Li Xiaoyun est aussi impliqué dans la définition de la politique extérieure chinoise grâce à ses travaux et à ceux du *China international development research network* (CIDRN), dont l'un des conseillers est Richard Carey, l'ancien président du CAD/OCDE.

Le *Centre for african studies* (CASPU) et l'*Institute of Afro-Asian studies*, tous deux rattachés à l'université de Pékin et sous la direction de Li Anshan, historien, et de Liu Haifang, ancienne chercheuse à l'IWAAS, réfléchissent surtout à la politique africaine de la Chine et aux relations sino-africaines. Leurs publications les plus récentes montrent bien leurs deux objectifs : accumulation de données et de faits historiques relatifs à l'Afrique et études des relations sino-africaines en réponse aux demandes du monde politique sur la coopération avec l'Afrique. Enfin, loin des grandes villes de Pékin et de Shanghai, l'Institut d'études africaines à la *Zhejiang normal university* (IASZNU), inauguré en septembre 2007, regroupe à présent le plus grand nombre de chercheurs travaillant sur les questions africaines en Chine et se spécialise dans trois domaines : l'éducation, l'économie et la politique africaines.

7. Dont seulement une vingtaine s'occupe de questions africaines, les autres étant spécialistes du Moyen-Orient.

Une intégration internationale croissante des chercheurs chinois : réseaux et formations

Une des caractéristiques des activités de ces groupes de recherche, que celles-ci soient du domaine de la recherche fondamentale, appliquée ou de l'expertise, est leur ouverture au monde extérieur mesurée à la fois par les collaborations et les partenariats, institutionnels ou individuels, ainsi que par les projets de recherche conjoints et les échanges de chercheurs et d'étudiants. Les institutions chinoises citées sont sollicitées par une pluralité d'universités étrangères, de fondations, de réseaux et d'organisations internationales. Elles ont souvent des programmes avec des fondations, des centres de recherche ou des universités européennes, américaines ou africaines. Tsinghua, par exemple, a développé un programme de recherche avec le MIT et le Centre international de recherche sur l'environnement et le développement (CIRED) sur le changement climatique : ce programme est financé en partie par l'Agence française de développement (AFD). Les chercheurs de l'IWAAS tissent de nombreuses collaborations avec leurs homologues étrangers du *German development institute* qui financent souvent des terrains de recherche, le *JICA research institute* au Japon, mais aussi avec plusieurs universités aux États-Unis, en particulier avec Johns Hopkins et la *Stellenbosh university* en Afrique du Sud qui accueille régulièrement des chercheurs invités de l'IWAAS. Enfin, des ONG comme *Oxfam China* ou *Saferworld* proposent aussi différentes formes de collaboration avec les chercheurs chinois en offrant des soutiens financiers pour des terrains de recherche dans des équipes mixtes⁸.

La constitution de ces multiples réseaux d'échanges entre chercheurs chinois et chercheurs étrangers autour de la recherche sur l'Afrique est un phénomène de plus en plus visible qui est en partie la conséquence du processus d'internationalisation de la recherche dans ce domaine qui remonte aux années 1980. L'ouverture graduelle de la Chine au monde extérieur et le processus parallèle de réhabilitation des intellectuels et de l'expertise qui ont pris forme dans le pays à partir de cette période ont eu des retombées significatives sur les modalités d'apprentissage et de construction des savoirs sur l'Afrique en Chine. La première génération de chercheurs sur l'Afrique qui avait fait son apparition dans la période maoïste était une génération d'autodidactes : historiens ou linguistes, ils avaient étudié l'Afrique en traduisant ou en lisant des traductions d'ouvrages majoritairement soviétiques et français ou des intellectuels panafricanistes. Ceux qui se sont formés dans les années 1980 ont eu, par rapport à la génération qui les a précédés, la possibilité d'étudier et de se former dans des institutions étrangères, de visiter l'Afrique, d'apprendre et de maîtriser des langues étrangères (notamment l'anglais et le français). Ce sont ces mêmes jeunes chercheurs chinois partis étudier pour la première fois à l'étranger dans les années 1980 que l'on retrouve,

8. Saferworld a par exemple financé les terrains de recherche au Soudan de Jiang Hengkun, spécialiste du pays au IASZNU. Ces terrains ont fait l'objet d'une publication en anglais et en chinois sur le rôle croissant de la Chine au Soudan du Sud intitulée « Oil, security and community engagement », Saferworld, août 2013.

aujourd'hui, à la tête des institutions de recherche mentionnées. Li Anshan, par exemple, directeur du CASPU à l'université de Pékin a commencé à se former sur l'Afrique au département d'histoire de l'ASSC avant de partir au Canada en 1987, où il a obtenu un doctorat à l'université de Toronto sur le nationalisme en Afrique. Liu Hongwu, directeur de l'IASZNU, après un diplôme en histoire mondiale à l'université de Yunnan, a passé un an à l'université de Lagos au Nigeria grâce à une bourse d'études du gouvernement chinois et là-bas, il a commencé à s'intéresser à l'histoire et à la culture africaines (entretien, 25 juin 2013, Jinhua). Xu Weizhong, à la tête de l'institut de recherche sur l'Afrique au CICIR, est parti aussi dans les années 1980, mais aux États-Unis, en bénéficiant d'un programme d'échange sino-américain sur les études africaines financées par la Fondation Ford, avec Yang Guang, actuel directeur de l'IWAAS (entretien avec George T. Yu, Beijing, 3 juillet 2015). Les parcours de formation de ces chercheurs sont particulièrement représentatifs de cette dynamique d'internationalisation dans la construction des savoirs sur l'Afrique en Chine et en même temps de l'intégration des chercheurs chinois aux réseaux de recherche internationaux. La multiplication des espaces d'apprentissage a permis au cours de ces dernières années de briser le mur existant entre chercheurs et experts chinois, occidentaux, et africains, mais aussi avec le reste de l'Asie (Japon notamment). Cette diversification de l'accès aux savoirs sur l'Afrique pour les chercheurs chinois a favorisé la création de liens entre diverses institutions du monde.

Durant les deux dernières décennies, l'évolution des relations sino-africaines, célébrées désormais régulièrement depuis 2000 avec le Forum on China Africa cooperation (FOCAC), a contribué à accentuer davantage cette tendance à la porosité entre les mondes de la recherche. L'émergence du facteur économique et l'importance attribuée au *soft power* dans le cadre de la politique chinoise à l'égard de l'Afrique ont amené le gouvernement à mettre en place de nouvelles plateformes d'échanges dans le domaine académique, en particulier entre institutions chinoises et africaines afin de favoriser « la connaissance mutuelle ». Le *China Africa joint research and exchange program* et le « Programme de coopération entre 20 universités chinoises et 20 universités africaines du système éducatif supérieur »⁹ lancés en 2009, ainsi que le *China-Africa think tank forum* en 2011, ont constitué pour les chercheurs et les jeunes étudiants chinois qui s'intéressent aux questions africaines de nouvelles sources de financements pour des terrains de recherche à l'étranger ou pour des études de spécialisation. Ces initiatives ont également multiplié les collaborations avec les institutions africaines sur des projets d'intérêts communs : à titre d'exemple, dans le cadre du projet 20+20 l'université d'agriculture de Nankin et la Egerton university au Kenya ont établi une « expert workstation » et un centre de formation agricole sino-kenyan ; il en est de même avec l'université de Yangzhou et celle de Khartoum au Soudan qui ont créé un « Centre d'échanges et de coopération sino-africain sur la technologie agricole » [Niu, 2014].

9. Le projet a été annoncé à la conférence ministérielle du FOCAC en Égypte en 2009 et est financé par le ministère chinois de l'Éducation.

Une multiplication d'espaces d'apprentissage pour les élites africaines en Chine

Aux dynamiques d'intégration internationale de chercheurs chinois correspondent des dynamiques d'accueil et de formation de chercheurs et d'étudiants étrangers, surtout africains, en Chine. Les échanges d'étudiants et l'organisation de programmes d'études ouverts ou réservés aux étrangers, que ce soit au niveau master ou doctorat¹⁰, sont plutôt communs dans les institutions que nous avons citées et concernent souvent un nombre élevé d'étudiants africains dont une bonne partie peut profiter de bourses d'études mises à disposition par le gouvernement chinois¹¹. Cette pratique, qui n'est ni récente ni nouvelle¹², a connu un développement significatif dans les dernières années, et en particulier à partir de l'année 2000. En effet, lors de la première édition du FOCAC, un projet de coopération dans le domaine de l'éducation entre la Chine et l'Afrique visant à renforcer les échanges et les programmes de formations pour des étudiants africains a été formellement lancé. Depuis, ce phénomène est devenu de plus en plus institutionnalisé [Bodomo, 2009]. Niu Changsong (qui ne cite pas ses sources) estime que de 79 000 étudiants africains¹³ se seraient rendus en Chine pour leurs études entre 2000 et 2011 [Niu, 2014] et selon le ministère de l'Éducation chinois, pour la seule année 2012 les universités chinoises auraient accueilli 27 052 étudiants africains. La plupart d'entre eux s'orientent vers des programmes de formation au niveau master en anglais, comme ceux en administration publique proposés à l'université de Pékin, Tsinghua et Sun Yat-sen, en éducation à la East China normal university, ou encore en relations internationales à la China foreign affairs university [Niu, 2012]. Depuis quelques années, l'étude de l'Afrique ou plus précisément des relations sino-africaines attire également un certain nombre d'étudiants africains. La School of international studies (SIS) à l'université de Pékin offre des programmes réservés aux étudiants étrangers au niveau master (2 ou 3 ans) ou doctorat (5 ans), au sein desquels ils peuvent choisir de suivre, parmi les cours optionnels, ceux concernant les « relations de la Chine avec le Moyen-Orient et l'Afrique », les « études générales sur l'Afrique » ou encore l'« histoire de l'Afrique ». En 2015, parmi les quinze étudiants en master à la SIS ayant obtenu leur diplôme après la rédaction d'un mémoire sur des questions africaines, deux étaient africains. L'IASZNU, la East china normal university et la Fudan university accueillent aussi des étudiants africains qui souhaitent se spécialiser dans ce domaine.

10. Toutes les universités n'ont pas l'autorisation d'ouvrir des programmes doctoraux, c'est le cas par exemple de l'IASZNU.

11. Il vaut la peine de souligner aussi que de plus en plus d'étudiants africains se rendent en Chine pour leurs études sans bourses d'études, car ils sont motivés par de futures opportunités professionnelles liées à la maîtrise du mandarin ou en raison de la réputation positive de certaines universités chinoises, notamment en ce qui concerne les études d'économie. C'est en suivant cette tendance que des « agences internationales » spécialisées en admission aux collèges et aux universités chinoises pour les étrangers comme la China university admission agency (CUCAS) sont récemment apparues.

12. L'arrivée de premiers étudiants africains en Chine date de l'année 1956.

13. Sans que l'on sache précisément la durée de présence de ces étudiants ni les cycles de formation auxquels ils étaient inscrits.

Si le nombre d'étudiants africains se spécialisant sur l'Afrique ou sur les relations sino-africaines en Chine est encore limité, il est intéressant de souligner l'apparition d'une nouvelle dynamique qui se structure autour de la rencontre entre une demande africaine de formation sur ces sujets et une offre de formation chinoise de plus en plus variée. Cela est d'autant plus évident dans les programmes de formation des élites, dans lesquels certaines des institutions déjà citées sont aussi actives. La Zhejiang normal university (ZNU) organise depuis 2002, grâce au soutien financier du ministère de l'Éducation, des séminaires pour des enseignants et des présidents des universités africaines et a tenu en 2006 le premier « Forum des présidents des universités chinoises et africaines » [Li A., 2008]. Après sa création au sein de cette université, l'IASZNU s'est davantage engagé dans un projet de séminaires de formation des élites du système éducatif supérieur provenant de quarante pays africains. Depuis, une vingtaine d'universités africaines ont signé des accords de coopération interuniversitaire. La ZNU a aussi ouvert, dans cet esprit, en novembre 2010, la *China-Africa international business school* (CAIBS), dont le directeur, Liu Guijin, est l'ancien envoyé spécial du gouvernement chinois au Soudan. La CAIBS offre un large éventail de parcours de formation (*undergraduate*, *postgraduate*, écoles d'été, MBA) de deux à quatre ans, à temps plein ou à mi-temps, afin de former des experts de la coopération sino-africaine, principalement dans les secteurs du commerce et de l'économie, mais aussi de l'éducation et des ressources humaines, en d'autres termes, des « experts chinois sur l'Afrique » et des « experts africains sur la Chine ». L'université de l'éducation et de technologie de Tianjin a été également désignée en 2003 par le ministère de l'Éducation comme une des institutions sélectionnées pour former des professeurs africains.

Entre la Chine, l'Afrique et le reste du monde, les lieux d'échanges et d'apprentissage se diversifient de plus en plus et les échanges de savoirs (scientifiques, mais aussi dans le domaine des expertises) s'intensifient. La multiplication des rencontres et plus généralement, des lieux de débats, encourage la diffusion d'approches et de perspectives « autres » parmi les chercheurs du monde entier sur des questions précises concernant l'Afrique. Dans quelle mesure l'intégration progressive aux réseaux internationaux et les échanges favorisent-ils le brassage d'idées ? Ces phénomènes peuvent être instruits en analysant la production scientifique des chercheurs chinois.

Productions scientifiques et circulation des idées

Afin de fournir des éléments de réponse à cette question, nous avons analysé plusieurs types de travaux produits par des chercheurs exerçant en Chine : en premier lieu, ceux publiés en mandarin dans les diverses universités et les centres de recherche présentés dans la partie précédente ; en second lieu, les productions sous forme d'ouvrages, de chapitres d'ouvrages collectifs le plus souvent écrits en anglais et publiés en Europe ou aux États-Unis ; enfin, des articles publiés en anglais et qui sont référencés dans la base de données Web of Science (WoS). Le

champ de ce travail étant les études sur le développement et la coopération avec l'Afrique subsaharienne, notre attention s'est portée sur les disciplines suivantes : économie, relations internationales, sciences politiques, géographie, histoire, agroéconomie. Compte tenu de l'importance des enjeux agricoles pour le continent africain, nous avons choisi plusieurs exemples sur la manière dont les savoirs sont construits en agroéconomie, sur la période de l'année 2010 à la fin de l'année 2015.

Une production scientifique chinoise croissante sur l'Afrique

Une première observation nous permet de constater que la production scientifique chinoise sur l'Afrique est en croissance constante depuis les années 1980 : d'après la base de données chinoise CNKI, les publications sur l'Afrique en mandarin recensées sous forme d'ouvrages et d'articles et portant sur les sciences sociales et de gestion sont passées en moyenne annuelle de 300 dans les années 1980 à 600 dans les années 1990, à plus de 2 500 dans les années 2005-2010 et à environ 3 300 au cours de la période 2010-2015. Cette tendance se confirme aussi pour les publications en anglais : l'exploitation de la base WoS¹⁴ nous indique que 80 % des articles publiés entre 1984 et 2015 par des chercheurs chinois dans les domaines de l'économie, du droit, des sciences politiques et des relations internationales et concernant les questions de développement en Afrique datent des cinq dernières années (2010-2015).

Si l'analyse des deux bases de données montre bien le dynamisme qui caractérise la production scientifique chinoise, elle nous fournit d'autres indications, car elle nous permet d'établir une première comparaison des travaux publiés en anglais ou en mandarin. Il en ressort que les productions scientifiques en mandarin concernent surtout la coopération sino-africaine [Xu J., Qin L., 2011 ; Li J., 2012 ; Zhao X., 2011] avec un accent assez marqué sur le transfert d'expérience entre le développement de la Chine et celui de l'Afrique [Tang L., Zhao L., Wang H., 2011 ; Qi G., Luo J., 2011 ; Xu X., Yuan X., 2014]. Nous constatons de même un intérêt pour les modalités d'aide du Japon [Lu J., Wang Y., 2015 ; Xu J., Luo J., Gu Y., 2014] ainsi que pour l'analyse de l'efficacité du modèle d'aide de la Chine [Li J., 2015 ; Jiang H., 2013 ; Gao G., Zhu Y., Zhou D., 2014]. Peu de travaux sont publiés à partir d'études de terrain, à l'exception de ceux développés par Zhu Yueli, Zhou Deyi et Wang Puqing [2015] portant sur les centres de démonstration agricole (cas du Mozambique), par Zhu Yueli, Zhou Deyi et You Liangzhi sur les systèmes d'activités des exploitations agricoles en Éthiopie [Zhu Y., Zhou D., You L., 2015], et ceux de Zhang Zhe et Gu Lihong [2015] qui étudient l'aide chinoise à partir du projet agricole à N'sele, au Congo. Peu d'études concernent aussi les processus de développement en Afrique, à l'exception de ceux d'An Chunying qui a mené des travaux sur une approche de la croissance pro-pauvre [2010a, 2010b]. Quant aux chercheurs chinois dont les publications

14. Cette exploitation réalisée par les auteurs en septembre 2015 n'a pas tenu compte des chercheurs et des institutions de Hong Kong, Macao et de Taïwan, ainsi que des articles écrits par des chercheurs d'origines chinoises, mais d'autres nationalités.

sont recensées dans la base de données WoS, leurs thématiques reprennent celles précédemment citées dans la China academic journal (CNKI), mais ils abordent des sujets davantage techniques tels que les analyses de filières ou mènent des analyses de terrain en Afrique. Ce dernier aspect s'explique assez aisément du fait des partenariats croissants avec des équipes de chercheurs aussi bien aux États-Unis qu'en Europe (cf. 1^{re} partie).

Les travaux en économie du développement : priorité aux analyses de filières et de la politique chinoise de coopération

Les thématiques les plus fréquemment abordées sont celles de l'industrialisation de l'Afrique et de l'analyse des processus productifs en termes de répartition de valeur ajoutée au sein des filières, d'intégration régionale et du rôle des infrastructures dans un processus de développement. Les filières agricoles (coton, textiles, cuirs et chaussures) sont étudiées en analysant la répartition de la valeur ajoutée entre les acteurs selon la méthode des effets largement utilisée dans l'évaluation des projets en France notamment [Hugon, 1993]. Ce sont plutôt des études d'évaluation *ex ante* de projets d'investissements chinois dans ces filières qui ont comme fonction de montrer que ces investissements permettent de sortir les économies africaines d'une spécialisation primaire héritée de la période coloniale. Toujours en agroéconomie, on retrouve les travaux d'évaluations sur les centres de démonstration agricoles¹⁵ [Zhu Y., Zhou D., Wang P., 2015 ; Bräutigam D., Tang X., 2012a, 2012b], sur les systèmes d'activités des exploitations agricoles [Zhu Y., Zhou D., You L., 2015 ; Guo Z., Li X., Qi G., 2012] et sur le rôle joué par les entreprises publiques chinoises de l'industrie agroalimentaire en Afrique. En ce qui concerne ce dernier sujet, Xu Xiuli, Qi Gubo et Li Xiaoyun [2014] ont enquêté sur les pratiques quotidiennes dans les fermes chinoises. À partir d'une étude sociologique, en utilisant l'approche de « farm as business borderland », ils ont essayé de démonter les mythes dominants en Occident sur ces entreprises publiques chinoises de l'industrie agroalimentaire en Afrique. Les mêmes auteurs ont étudié dans d'autres articles les similitudes et les divergences entre les expériences chinoise et africaine, afin de mieux définir « ce que l'Afrique peut apprendre du miracle agricole chinois » [Li X., Tang L., Qu G., Wang H., 2013 ; Li X., 2013].

Plusieurs travaux publiés en partenariat avec l'IFPRI insistent également sur les présences chinoises en Afrique dans le secteur agricole afin d'anticiper les critiques occidentales d'une présence massive chinoise souvent largement surdimensionnée, en particulier sur un sujet très sensible qu'est celui des acquisitions foncières [Bräutigam D., Tang X., 2012a, 2012 b]. D'autres portent sur les grandes perspectives agricoles et alimentaires mondiales et leurs implications sur les

15. Vingt-cinq sont déjà opérationnels ou en cours de construction sur le continent. L'État chinois finance l'investissement initial sous forme de dons et le projet doit ensuite être viable économiquement. Pour cela, une entreprise publique chinoise sera chargée de l'exploitation de ce centre qui sera géré ultérieurement par les autorités nationales lors du retrait des acteurs chinois.

thématiques de recherche futures : impacts des changements climatiques, conséquences de l'introduction de nouvelles technologies agricoles [You L., Johnson M., 2010]. De même, la question du risque en agriculture est abordée dans le cadre de symposiums internationaux, avec des exemples de certains pays d'Afrique (dont le Malawi)¹⁶ ; ici, les travaux des équipes chinoises sont proches de ceux de l'IFPRI, en utilisant le plus souvent des méthodes quantitatives dont des modèles d'équilibre général calculable.

Certains sujets d'économie du développement sont abordés partiellement : la question centrale de la sécurité alimentaire, bien que traitée dans certains articles [Zhang Y., Hu L., 2010] est d'abord une question d'offre agricole, et peu de sujets sont traités sur les dysfonctionnements de marchés : accessibilité, incertitudes, volatilité des prix, etc. Les approches en termes de politiques agricoles au-delà des mesures techniques préconisées et présentées ci-dessus sont absentes, car les chercheurs chinois tout comme les membres de l'Administration estiment que ces questions sont du domaine de la liberté des États africains : tout conseil est considéré comme une ingérence dans les affaires intérieures. Ces analyses ne mobilisent pas, par exemple, les travaux d'économie institutionnelle, ceux relatifs aux incertitudes, à la coordination des acteurs, à l'imperfection des marchés, aux coûts de transactions. Les questions de développement territorial, d'enjeux démo-économiques sont rarement prises en compte comme objet de recherche.

L'évolution des objets de recherche

Des questions plus spécifiques concernant la coopération Chine-Afrique sont traitées dans le cadre d'une coopération Sud-Sud et souvent mises en relation avec l'aide au développement [Li X., Lu J., 2013 ; Xu X., Xu L., 2011]. Une étude menée par Li Xiaoyun, Tang Lixia et Jin Wu (CAU) et Dan Banik (Centre de développement et environnement d'Oslo) et financée par le UK economic and social research council et par le Research council of Norway [Li X., Banik D., Tang L., Jin W., 2014] illustre bien cette thématique. À partir de terrains de recherche conduits au Malawi, en Tanzanie et au Zimbabwe, les auteurs concluent que bien que l'aide chinoise au développement soit très différente de celle des bailleurs traditionnels, la Chine poursuit néanmoins les mêmes objectifs de développement international que ceux des pays occidentaux et qu'en se focalisant sur une coopération Sud-Sud, elle offre « un paradigme d'aide alternatif qui a le potentiel de faire une différence dans les modalités à travers lesquelles les pays en développement poursuivent leurs stratégies de développement » [*ibid.*, p. 25]. En général, les auteurs chinois s'accordent pour dire que la Chine « [...] a offert à l'Afrique une alternative dans son choix de partenaires de développement » [He W., 2013, p. 5] et que l'apparition sur la scène internationale de « donateurs émergents » du Sud et leur engagement croissant en Afrique a changé le paysage

16. International conference on agricultural risk and food security (ARFS), June 10-12, 2010, Beijing, China, organisée par l'Agricultural information institute of chinese academy of agricultural sciences, IFPRI, UK Department for international development (DFID).

de l'architecture de l'aide mondiale [*ibid.*, p. 9]. Ils soulignent les différences par rapport à l'Occident dans les modalités, mais encouragent en même temps à voir les complémentarités des deux modèles et à envisager « un effort global collectif pour atteindre la réduction de la pauvreté en Afrique » [*idem*], une « force développementale conjointe sur le terrain afin de promouvoir le développement économique et de réduire la pauvreté dans bon nombre de pays en développement » [Li X., Banik D., Tang L., Wu J., 2014, p. 25]. Si les chercheurs de l'*International poverty reduction centre* en Chine envisagent une coopération sino-africaine pour la réduction de la pauvreté en Afrique [Chen K., Hsu C., Fan S., 2014] par le biais de bourses d'étude, de formations courtes pour le transfert de connaissances et un soutien financier et technique dans les projets agricoles [Wu Z., Cheng E., 2010], Luo Jianbo de l'*Institute for international strategic studies* de l'École centrale du Parti et Zhang Xiaomin de la *Beijing foreign studies university* vont plus loin en soutenant l'idée de la mise en place d'un mécanisme de coopération multilatérale Chine-Afrique-Occident finalisé pour la promotion de la paix et du développement en Afrique dans les domaines de l'environnement, de l'énergie et de la sécurité [Luo J., Zhang X., 2011].

En science politique, des travaux relativement novateurs portent sur l'analyse des politiques publiques. Les recherches de Mei Ciqi et Zhilin Liu (School of public policy and management, Tsinghua university) concernent l'analyse des politiques publiques en Chine dans le secteur urbain, mais aussi une analyse comparée des politiques publiques [Mei C., Liu Z., 2014]. La politique chinoise de coopération comme construction d'une politique publique à part entière (dans son processus de production interne, dans ses jeux entre acteurs – MOFCOM, MAE notamment) devient, certes timidement, objet de recherche. D'autres travaux encore plus nouveaux en Chine, à la frontière de la recherche et de l'expertise se confirment aussi et résultent tant de l'insertion des chercheurs chinois aux réseaux internationaux que des difficultés auxquelles est confrontée la politique chinoise en Afrique. Lors d'une conférence tenue en 2013¹⁷, des chercheurs ont émis l'hypothèse que trois problèmes entravaient le développement de l'Afrique : la sécurité, le manque d'infrastructures régionales (routes, télécommunications, énergie, etc.) et le faible développement de nouvelles technologies appliquées aux différents secteurs (santé, éducation ou agriculture). La note conceptuelle orientant les travaux de cette conférence a mis en avant les interactions entre la sécurité et le développement, en soulignant que « la coopération est un élément clé pour la stabilité et le développement de l'Afrique » et que « [...] la fragmentation économique actuelle du continent est un obstacle vers un avenir de prospérité et de sécurité pour la population de l'Afrique [...] ». La plupart des problèmes et conflits en Afrique ont encore des origines régionales et nécessitent donc des solutions régionales. Le conflit au Mali est un cas

17. La quatrième conférence « Africa : 54 countries, one union » qui s'est tenue les 24 et 25 octobre 2013 à Pékin et qui était co-organisée par l'IWAAS, la Foundation for world wide cooperation (présidée par Romano Prodi), l'université John Hopkins et The Wilson center.

d'espèce, qui bien que localisé au Mali, a des origines et des répercussions qui ont une dimension beaucoup plus large ».

Conclusion

La production de savoirs en Chine sur les questions de développement et de coopération en lien avec le continent africain s'inscrit dans une dynamique forte. Dans les dernières années, le paysage institutionnel de production des savoirs sur l'Afrique en Chine s'est élargi assez rapidement, encouragé par le développement des relations sino-africaines, en particulier depuis le FOCAC de 2000. Les équipes chinoises qui se construisent dans les universités et dans les centres de recherches peuvent désormais s'appuyer sur des ressources financières venant de différents ministères et de différentes académies, tout en étant sollicitées dans le même temps, aussi bien par des universités et des fondations étrangères que par des initiatives internationales (CAD-OCDE, G20, etc.). La porosité entre les espaces institutionnels au plan national (connexion entre recherche et décision politique) et international (connexion de ces centres de recherches avec le monde scientifique principalement américain) s'amplifie au fur et à mesure que les chercheurs et les enseignants se retrouvent dans des espaces de production des savoirs (laboratoires d'idées, groupes de travail, coordinations interministérielles) où des expertises internationales se rencontrent et se construisent. Le processus d'internationalisation de la formation et de la recherche, démarré en Chine il y a à peu près trente ans, est à présent régulièrement renforcé par un nombre croissant de publications conjointes et de collaborations avec des chercheurs du monde entier, ainsi que par l'intégration croissante des dernières générations de chercheurs et d'universitaires chinois dans les réseaux internationaux. Ces dynamiques favorisent un brassage d'idées et de réflexions transversales autour de différentes approches et de leur pertinence et sont à l'origine d'échanges de savoirs et d'une diversification des contenus des productions scientifiques chinoises. Les recherches chinoises sur les questions de développement en Afrique concernant l'agroéconomie sont particulièrement représentatives de cette tendance : à côté des sujets abordés en économie du développement à l'image de ceux traités par les « économistes ingénieurs » [Hugon, 1993, p. 52] et intimement liés à la politique chinoise de coopération, de nouvelles thématiques apparaissent et plusieurs travaux de recherche évoluent dans leur objet, comme dans le cas des analyses des politiques publiques ou de l'intégration des questions de sécurité dans une politique de coopération pour le développement. Si la diversification des objets de recherche à laquelle on assiste durant ces dernières années est une réalité, il faut souligner qu'elle ne semble cependant pas aller dans le sens d'une perte de spécificité chinoise, mais plutôt d'un enrichissement mutuel : tout en insistant sur la spécificité de l'approche chinoise, les chercheurs chinois étudient les autres modèles et sont ouverts à la confrontation ; ils soutiennent à la fois l'idée de flexibilité et de complémentarité dans les différentes approches. Dans quelle mesure l'accumulation et les échanges de savoirs sont-ils réellement porteurs d'innovations à l'échelle internationale ?

Conduiront-ils à des changements de paradigmes en ce qui concerne les questions de développement et de coopération internationale ? Les réponses à ces questions demeurent pour le moment ouvertes. L'enjeu à terme est celui de comprendre les métissages qui vont se construire, car, dans les prochaines années, les circulations de savoirs vont sans aucun doute se poursuivre et s'intensifier.

Bibliographie

- AN C. [2010a], « Le Paradoxe de la croissance économique africaine et de la réduction de la pauvreté : la transition de l'Afrique d'une croissance caractérisée par la paupérisation à une croissance *pro-poor* », *West Asia and Africa*, n° 3, p. 20-26.
- AN C. [2010b], « Une étude comparative des concepts de développement à travers la réduction de la pauvreté en Chine et en Afrique », *Journal of Shanghai Normal University*, n° 5, p. 90-96.
- BASSAN M. [2014], « Expertise chinoise et recherche sur l'Afrique », *Afrique contemporaine*, n° 250, p. 105-117.
- BASSAN M. [2011], « Principaux centres et instituts chinois de recherche sur l'Afrique », n° 30, *Outre-Terre*, p. 379-392.
- BODOMO A. [2009], « Fresh faces for future africa-china relations : a note on the experiences of newly arrived african students in China on FOCAC Funds », communication à la Conférence *reviews and perspectives of Afro-Chinese relations*, organisée par l'Institute of African and west Asian studies/ASSC, Pékin, octobre 2009.
- BRÄUTIGAM D., TANG X. [2012a], *An overview of chinese agricultural and rural engagement in Ethiopia*, IFPRI discussion paper 01185, 19 p. : www.ifpri.org/publication/overview-chinese-agricultural-and-rural-engagement-ethiopia (consulté le 27 mars 2018).
- BRÄUTIGAM D., TANG X. [2012b], *An overview of chinese agricultural and rural engagement in Tanzania*, IFPRI discussion paper 01214, 23 p. : www.ifpri.org/publication/overview-chinese-agricultural-and-rural-engagement-tanzania (consulté le 27 mars 2018).
- CHEN K. Z., HSU C., FAN S. [2014], « Steadying the ladder China's agricultural and rural development engagement in Africa », *China Agricultural Economic Review*, vol. 6, n° 1, p. 220.
- GABAS J. J., GOULET F., ARNAUD C., DURAN J. [2013], *Coopérations Sud-Sud et nouveaux acteurs de l'aide au développement agricole en Afrique de l'Ouest et australe. Les cas de la Chine et du Brésil*, Montpellier, AFD-CIRAD, p. 156-168.
- GAO G., ZHU Y., ZHOU D. [2014], « Difficultés, statut et solutions de la coopération agricole sino-africaine », *China Soft Science*, n° 1, p. 36-42.
- GUO Z., LI X. QI G. [2012], « Une Analyse comparative des processus d'organisation de la production entre foyers agricoles de petite échelle africains et chinois : une investigation dans trois villages africains », *Journal of Guangxi University for Nationalities*, n° 2, p. 84-89.
- HE W. [2013], « New actors in international development : the case of China in Africa », *A Trilateral Dialogue on the United States, Africa and China*, conference paper, p. 49 : www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/All-Trilateral-Compilation.pdf (consulté le 27 mars 2018).
- HUGON P. [1993], « Les trois temps de la pensée francophone en économie du développement », in CHOQUET C., DOLLFUS O., LE ROY E., VERNIÈRES M. (dir.), *État des savoirs sur le*

développement, Trois décennies de sciences sociales en langue française, Paris, Gemdev-Karthala, p. 43-74.

- HURITY R.-P. [2011], « Les Chinois et la recherche chinoise sur l'Afrique », n° 30, *Outre-Terre*, p. 393-396.
- JIANG H. [2013], « L'aide agrotechnique à l'Afrique (1971-1983) : une étude du modèle chinois d'aide au développement à l'Afrique et de ses résultats », *Foreign affairs review*, vol. 30, n° 1, p. 30-49.
- KELLNER T., BONDIGUEL T. [2010], « Chine : l'impact des think tanks chinois spécialisés en relations internationales sur la politique étrangère de Pékin », *La revue géopolitique*, 9 juin 2010 : www.diploweb.com/Chine-L-impact-des-think-tanks.html (consulté le 29 septembre 2015).
- LI A. [2008], « China's new policy toward Africa », in ROTBERG I. R., *China into Africa. Trade, Aid, and Influence*, Washington (D. C.), Brookings Institution Press, p. 21-49.
- LI A. [2005], « African studies in China in the twentieth century : a historiographical survey », *African studies review*, vol. 48, n° 1, p. 59-87.
- LI J. [2012], « Modalités et résultats de la coopération agricole entre Chine et Afrique », *World agriculture*, n° 12, p. 8-12.
- LI J. [2015], « Problèmes et contremesures dans l'expansion des centres de démonstration agrotechniques dans le cadre de l'aide au développement à l'Afrique », *World Agriculture*, n° 1, p. 148-149.
- LI X. [2013], « What can Africa learn from China's agricultural miracle ? », in *Development co-operation report 2013 : ending poverty*, Paris, OECD Publishing, p. 87-94.
- LI X., BANIK D., TANG L., JIN W. [2014], « Difference or indifference : China's development assistance unpacked », *IDS Bulletin*, vol. 45, n° 4, p. 22-35.
- LI X., LU J. [2013], « Les caractéristiques de l'aide au développement international du Brésil », *International economic cooperation*, n° 5, p. 77-81.
- LI X., TANG L., QU G., WANG H. [2013], « What can Africa learn from China's experience in agricultural development ? », *IDS Bulletin*, vol. 44, n° 4, 24 p. : www.future-agricultures.org/ssc-supporting/1561-what-can-africa-learn-from-china-s-experience-in-agricultural-development/file (consulté le 24 avril 2016).
- LU J., WANG Y. [2015], « Caractéristiques de l'aide japonaise à l'agriculture africaine et inspiration pour la Chine : l'exemple de la Tanzanie », *World agriculture*, n° 7, p. 13-17.
- LUO J., ZHANG X. [2011], « Multilateral cooperation in Africa between China and Western Countries : from differences to consensus », *Review of International Studies*, n° 37, p. 1793-1813.
- MEI C., LIU Z. [2014], « Experiment-based policy making or conscious policy design ? The case of urban housing reform in China », communication présentée à l'*International conference on public policy*, Grenoble, 27-28 juin 2013, *Policy sciences*, n° 47, p. 321-337 : <https://link.springer.com/article/10.1007/s11077-013-9185-y> (consulté le 27 mars 2018).
- NIU C. [2014], « China and Africa : a post-2015 focus on higher education ? », *Norrag News*, n° 51 : www.norrag.org/de/publications/norrag-news/online-version/education-and-skills-post-2015-and-the-global-governance-of-education-agendas-and-architecture/detail/china-and-africa-a-post-2015-focus-on-higher-education.html (consulté le 14 janvier 2016).
- NIU C. [2012], « China-Africa education cooperation under the framework of FOCAC », présentation au *Open seminar on China-Africa education cooperation* à la Graduate School of International

- Development, Nagoya university, 27 mars 2012 : http://www.gsid.nagoya-u.ac.jp/syamada/link-pages/openseminar/20120327_drniu_presentation.pdf. (consulté le 27 mars 2018).
- PAN H. [2011], « Les études africaines en Chine contemporaine », communication présentée à l'université Mohammed V-Soussi (Maroc), 10 mai 2011.
- QI G., LUO J. [2011], « Coopération agricole entre Chine et pays africains : histoire et inspirations », *Journal of Social Sciences Edition*, vol. 28, n° 4, p. 11-17.
- REISCHAUER E. O. [1940], « Notes on T'ang dynasty sea routes », *Harvard journal of Asiatic studies*, vol. 5, n° 2, p. 142-164.
- TANG L., ZHAO L., WANG H. [2011], « Ce que l'Afrique peut apprendre du développement agricole chinois », *China Agricultural University Journal of Social Sciences Edition*, vol. 28, n° 4, p. 18-25 : <http://cohd.cau.edu.cn/module/download/downfile.jsp?classid=0&filename=1608121816042404815.pdf> (consulté le 27 mars 2018).
- THE CHINA-DAC STUDY GROUP [2011], *Economic transformation and poverty reduction : how it happened in China, helping it happen in Africa*, OECD : [www.oecd.org/officialdocuments/publicdisplaydocumentpdf/?cote=DCD\(2011\)4&docLanguage=En](http://www.oecd.org/officialdocuments/publicdisplaydocumentpdf/?cote=DCD(2011)4&docLanguage=En) (consulté le 29 septembre 2015).
- WU Z., CHENG E. [2010], « Poverty alleviation in the people's Republic of China : the implications for Sino-African cooperation in poverty reduction », *African development review*, vol. 22, n° S1, p. 629-643.
- XU J., LUO J., GU Y. [2014], « Une comparaison de l'aide à l'agriculture africaine de la Chine et du Japon », *World Agriculture*, n° 6, p. 39-44.
- XU J., QIN L. [2011], « Situation actuelle, problèmes et recommandations concernant la coopération agricole entre Chine et Afrique », *World agriculture*, n° 8, p. 32-36.
- XU X., QI G., LI X. [2014], « Business borderlands : China's Overseas State Agribusiness », *IDS Bulletin*, vol. 45, n° 4, p. 114-124.
- XUX., XU L. [2011], « Refaçonner le discours sur le développement international : les modalités de la coopération agricole entre Chine et Afrique et ses implications », *Journal of China Agricultural University*, n° 12, p. 26-33.
- XU X., YUAN X. [2014], « L'expérience du développement agricole chinois et son inspiration à l'égard de la coopération agricole sino-africaine », *Journal of Anhui Agricultural Sciences*, n° 6, p. 1886-1890.
- YOU L., JOHNSON M. [2010], « Exploring strategic priorities for regional agricultural R & D investments in East and Central Africa », *Agricultural Economics*, n° 41, p. 177-190.
- ZHANG Y., HU L. [2010] « L'impact de la politique d'aide alimentaire des États-Unis et de l'Europe vis-à-vis de la sécurité alimentaire en Afrique », *World Agriculture*, n° 2, p. 812.
- ZHANG Z., GU L. [2015], « Étude d'un projet d'aide chinoise à l'agriculture à la RDC : le centre de démonstration de dry-farming N'sele », *Journal of Zhejiang Normal University*, vol. 40, n° 2, p. 16-21.
- ZHAO X. [2011], « Une étude de la situation agricole au Nigeria et de la coopération agricole sino-africaine », *Asia Africa Review*, n° 2, p. 51-57.
- ZHENG Q. [2012 a], « Production de savoirs sur l'Afrique en Chine », in GABAS J.-J., CHAPONNIÈRE J.-R., *Le Temps de la Chine en Afrique. Enjeux et réalités au sud du Sahara*, Paris, Karthala, p. 77-91.
- ZHU Y., ZHOU D., WANG P. [2015], « Situation, problèmes et contremesures concernant les centres de démonstration agrotechniques dans le cadre de l'aide agricole à l'Afrique : l'exemple

des centres de démonstrations agrotechniques sino-mozambiquais », *World agriculture*, n° 9, p. 64-69.

ZHU Y., ZHOU D., YOU L. [2015], « Impact du don des ressources agraires, de l'adoption de technologie et des perceptions : investigation des foyers paysans dans la région Oromia, Éthiopie », *Resources science*, vol 37, n° 8, p. 1629-1638.

Sitographie

AFRICA AND ASIA : Doshisha GRM international conférence, « Africa and Asia, Entanglements in Past and Present », 26-27 juillet 2014, Japan : <http://grmconference2014.blogspot.fr/p/speakers.html> (consulté le 27 août 2015).

AFRICA AND ASIA : ICAS, « Conférence inaugurale du réseau A-Asia, Études asiatiques en Afrique : opportunités d'un nouvel axe d'échanges intellectuels » : www.africas.asia (consulté le 15 septembre 2015).

AFRICA DILIGENCE «Tsinghua university, la fabrique de l'élite chinoise, se mondialise », 1^{er} novembre 2012, <http://www.africadiligence.com/tsinghua-university-la-fabrique-de-lelite-chinoise-se-mondialise/> (consulté le 26 août 2015).

AFRICAN ECONOMIC RESEARCH CONSORTIUM, « China-Africa Studies » : <http://aercafrica.org/index.php/china-africa-studies> (consulté le 28 août 2015).

CENTRE FOR AFRICAN STUDIES (CASPU université de Pékin en chinois) : <http://caspu.pku.edu.cn/Pages/Default.aspx?id=b666eff9-c079-462e-a492-9a60f2bd7cfe> (consulté le 26 août 2015).

CENTRE FOR CHINESE STUDIES (CCS), Stellenbosch University : www.ccs.org.za (consulté le 28 août 2015).

CHINA-AFRICA INTERNATIONAL BUSINESS SCHOOL (CAIBS) : Zhejiang Normal university : <http://caibs.zjnu.edu.cn/?action-channel-name-en> (consulté le 26 août 2015).

CHINA-AFRICA KNOWLEDGE PROJECT RESOURCE HUB : <http://china-africa.ssrc.org/about/> (consulté le 27 août 2015).

CHINA INSTITUTE OF CONTEMPORARY INTERNATIONAL RELATIONS (CICIR) : www.cicir.ac.cn/english/organView.aspx?cid=371 (consulté le 24 avril 2016).

CHINA INSTITUTE OF INTERNATIONAL STUDIES (CIIS) : www.ciis.org.cn/english/node_521155.htm (consulté le 24 avril 2016).

CHINESE ACADEMY OF INTERNATIONAL TRADE AND ECONOMIC COOPERATION (CAITEC) : www.caitec.org.cn/en/recent/RStud.html (consulté le 24 avril 2016).

CHINA-NETHERLANDS-AFRICA : « Trilateral collaboration ? », 21 avril 2014 : www.eufrika.org/wordpress/china-netherlands-africa-trilateral-collaboration (consulté le 27 août 2015).

FORUM SUR LA COOPÉRATION SINO-AFRICAINE (FOCAC en anglais) : « Déclaration du sommet de Johannesburg du forum sur la coopération sino-africaine » : www.focac.org/fra/ltada/tsjxstieit/t1324348.htm, décembre 2015 (consulté le 15 avril 2016).

FORUM SUR LA COOPÉRATION SINO-africaine (FOCAC en anglais) : « Forum on China-Africa Cooperation Sharm el Sheikh Action Plan (2010-2012) » : www.focac.org/eng/ltada/dsjbjzjhy/hywj/t626387.htm (consulté le 14 janvier 2016).

FORUM SUR LA COOPÉRATION SINO-africaine (FOCAC en anglais) : « La Politique de la Chine à l'égard de l'Afrique », www.focac.org/fra/zfgx/dfzc/t1321596.htm (consulté le 15 avril 2016).

- FRENCH.CHINA.ORG.CN : « Le volume des échanges commerciaux Chine-Afrique atteindra un nouveau record en 2010 », *Xinhua*, 15 octobre 2010 : http://french.china.org.cn/business/txt/2010-10/15/content_21130179.html (consulté le 24 avril 2016).
- INSTITUTE OF WEST ASIAN AND AFRICAN STUDIES (IWAAS) : <http://iwaas.cass.cn/xzfc/zzyjry/2013-03-07/2525.shtml> (consulté le 24 avril 2016).
- PEKING UNIVERSITY : « African Students Get Real-Life Experience » : http://english.pku.edu.cn/News_Events/News/Media/10069.htm (consulté le 21 janvier 2016).
- RESEARCH CENTER FOR INTERNATIONAL DEVELOPMENT : <http://rcid.cau.edu.cn/col/col11129/index.html> (consulté le 24 avril 2016).
- SAFERWORLD : « Oil, security and community engagement. A Collection of essays on China's growing role in South Sudan » : www.saferworld.org.uk/resources/view-resource/754-oil-security-and-community-engagement (consulté le 27 août 2015).
- SHANGHAI INSTITUTE FOR INTERNATIONAL RELATIONS (SIIS) : « Former director of department of development cooperation of OECD Visits SIIS », 12 octobre 2013 : <http://en.siis.org.cn/index.php?m=content&c=index&a=show&catid=1&id=1340> (consulté le 26 août 2015).
- SOUTH AFRICAN INSTITUTE OF INTERNATIONAL AFFAIRS (SAIIA) : www.saiia.org.za (consulté le 28 août 2015).
- THE NORDIC AFRICA INSTITUTE : « Emerging powers – BRICS and Africa engagements » : www.nai.uu.se/research/finalized_projects/emerging-powers-brics-and/?__toolbar=1 (consulté le 27 août 2015).
- THE STATE COUNCIL INFORMATION OFFICE OF THE PRC : « La coopération commerciale et économique entre Chine et Afrique » : www.scio.gov.cn/zfbps/ndhf/2010/Document/846840/846840.htm (consulté le 24 avril 2016).
- THE STATE COUNCIL INFORMATION OFFICE OF THE PRC : « Livre blanc sur la coopération commerciale et économique sino-africaine 2013 » : www.scio.gov.cn/zxbd/wz/Document/1344818/1344818.htm (consulté le 24 avril 2016).
- ZHEJIANG NORMAL UNIVERSITY (IASZNU en français) : <http://ias.zjnu.cn/fr/> (consulté le 24 avril 2016).

Apprendre à soigner en période coloniale. De la transmission formelle des savoirs biomédicaux à la pratique hybride des soins (Madagascar, Imerina)

*Delphine Burguet**

Lorsqu'on s'attarde sur les questions qui traitent de la santé et du médical dans un pays du Sud et anciennement colonisé, on constate que les ruptures politiques modifient la façon d'apprendre, d'acquérir ou de recevoir les savoirs. À Madagascar, elles se rapportent à des événements politiques qui ont, à chaque fois, partiellement redistribué les cartes du jeu stratégique du pouvoir et du savoir. La biomédecine, vue comme la science occidentale porteuse de l'élan civilisateur (surtout aux XIX^e siècle et première moitié du XX^e siècle) a joué un rôle considérable dans cet espace politisé où les savoirs et savoir-faire ont été mobilisés en fonction du contexte.

Alors que l'enseignement supérieur colonial¹ se développe en France dans les grandes écoles tout au long du XIX^e siècle, l'enseignement supérieur dans les colonies reste un projet de formation initiale timide. Ceci étant, l'État français ouvre tout d'abord des écoles de médecine et des écoles normales, puis des centres universitaires à Alger, Hanoï, Tunis et Dakar. Notons que ce sont les écoles de médecine indigènes qui bénéficient d'un développement plus rapide que les autres formations. Celle qui nous intéresse, l'école de médecine de Tananarive, est créée en 1896². L'enseignement dispensé associe théorie et pratique comme l'enseignement au lit du malade, l'étude de dossiers de patients et la formation continue [Singaravélou, 2009a].

Dès ses débuts, en 1865, l'apprentissage de la médecine à Tananarive est à considérer comme une formation élitiste inscrite dans des rapports de force propres à ce contexte, mais les pratiques de soins appliqués par les médecins indigènes,

* Anthropologue, Institut des mondes africains, EHESS, Paris.

1. Ensemble des cours dits coloniaux des universités et des grandes écoles avec de nouvelles disciplines, les sciences coloniales qui comprennent l'histoire et la géographie coloniales, la législation et l'économie coloniales, la psychologie coloniale, l'agronomie coloniale, la médecine coloniale, l'ethnologie [Singaravélou, 2009a ; 2009b].

2. Celle d'Alger est fondée en 1857, celle de Pondichéry est créée en 1863, celle d'Hanoï en 1902, celle de Dakar en 1918 et celle de Phnom Penh en 1946.

ceux sortis de cette même école, qui sont les purs produits de cette formation, sont, elles, en partie dépréciées par les médecins coloniaux. Ces médecins malgaches qui sont des auxiliaires possédant une position « d'entre-deux », développent une expérience spécifique de l'Afrique coloniale. Lauwrance, Osborn et Roberts [2006] montrent d'ailleurs que ces indigènes formés par les états coloniaux sont des « cross-cultural brokers ». Ils sont ces intermédiaires culturels que l'on trouve aussi sur le continent africain, médiateurs locaux dans le gouvernement colonial, situés au centre de la production du savoir local et colonial. L'étude présentée se situe dans la lignée des analyses historiques concernant les médiations opérées par le médical et s'inscrit dans une connaissance produite par et dans le rapport colonial [Delaunay, 2005].

Après l'étude de l'enseignement de la médecine qui reprend les bases de la formation initiale mise en place par les Anglais précédemment implantés dans la capitale malgache, il s'agit de montrer comment les jeunes médecins indigènes mobilisent, sur le terrain, les savoirs médicaux acquis à l'école. Une fois l'apprentissage fait dans un cadre formel et institué, la question est de repérer les ajustements opérés entre des concepts occidentaux et des normes culturelles autochtones ainsi que les hybridations à l'œuvre dans les pratiques médicales. Pour mettre en lumière ces situations de bricolage, portées par un monde hybride construit autour d'adaptations et de rejets, il est aussi question d'évoquer les savoirs autochtones, ceux tirés d'un fonds ancestral local, soutenus historiquement par des acteurs locaux de prestige, les devins-guérisseurs.

L'étude s'appuie essentiellement sur des documents de l'administration coloniale française conservés aux Archives de la République de Madagascar (ARM) à Antananarivo et au Centre des archives d'outre-mer (CAOM) à Aix-en-Provence. Un travail de recherche a été mené sur ces deux sites afin de récolter des données produites en période coloniale par les médecins coloniaux en poste dans les institutions de santé, dans les services de l'Assistance médicale indigène (AMI).

L'enseignement médical à l'anglaise

D'emblée, il semble nécessaire d'annoncer la première rupture politique qui déstabilise fortement le modèle sociétal, matérialisée par une conversion religieuse, celle de la reine Ranavalona II (1868-1883) qui adopte le protestantisme et le proclame culte religieux officiel du royaume. Il faut considérer ce changement comme un événement majeur par le fait qu'il questionne les statuts anciens faisant figure d'autorités.

En effet, avant cette conversion, le modèle ancestral prévaut dans toutes les régions du pays. Ce ne sont pas les quelques tentatives d'installation médicales de missionnaires et médecins-chirurgiens occidentaux sur les côtes de l'île aux XVII^e et XVIII^e siècles qui ont une quelconque influence sur l'organisation des

communautés locales et le système de croyances. Ainsi, le devin-guérisseur³, maître rituel du culte ancestral et gardien des traditions, possède une notoriété et un pouvoir d'action tant au plan local que national et ce, jusqu'à la fin du règne de Ranavalona I^{re} (1828-1861) qui ne veut pas d'Européens sur ses terres. Précisons que les maîtres rituels, les gardiens des *sampy* (charme collectif), les devins, les conseillers et chefs de guerre représentent des *olo-manga*, « Personne-bleue » (ou noire), terme qui renvoie par la symbolique de la couleur à la beauté et, par extension, à toute personne suscitant l'admiration, le respect. Ces *olo-manga* sont des personnes d'élite dont les jugements renvoient à des compétences et se distinguent par l'art militaire, la connaissance des traditions, le déchiffrement des signes du destin ou encore, par la maîtrise de la « grande écriture », le *sorabe* [Rajaonah, 2003].

À la mort de la reine Ranavalona I^{re} (1861), les missionnaires catholiques et protestants développent leur évangélisation aidée de la tolérance du roi Radama II (1861-1863), même si ce changement politique provoque un mécontentement d'une partie de la population, qui se traduit par des séances de transe de possession collective, manifestées à travers une grande partie du pays. Les esprits qui habitent les possédés sont ceux du roi Andrianampoinimerina (1787-1810), du roi Radama I^{er} (1810-1828) et de la reine Ranavalona I^{re}, dont les règnes reconnaissent la prééminence du culte et de ses officiants.

Malgré cette résistance populaire à la politique du royaume et au christianisme, cette période reste propice aux Occidentaux. De fait, des frères et des sœurs catholiques français soutiennent la mission de leur Église⁴, à travers l'enseignement, une de leurs préoccupations majeures. Très brièvement, concernant les autres missions chrétiennes étrangères, c'est en 1864 que l'Église établie d'Angleterre fonde les commencements d'une colonie spirituelle. La société missionnaire de l'Église (*Church Missionary Society*) y envoie Campbell et Moudrell. Une autre société anglicane, la Société pour la propagation de l'Évangile (*Society for the propagation of the Gospel*), avec Hey et Holding, s'installe à Tamatave en août 1864. De leur côté, les luthériens de Norvège envoient leurs premiers missionnaires vers la fin de l'année 1865. Enfin, les derniers, les Quakers, arrivent en 1867. Leur société missionnaire, l'Association des Missions étrangères des amis (*Friends' foreign mission association*) s'intéresse aux œuvres d'enseignement et de bienfaisance.

Vient alors le règne de Ranavalona II (1868-1883) et l'adoption du protestantisme comme religion officielle du pouvoir royal. À la suite de ce changement, la reine établit une ordonnance datée du 8 septembre 1869, prescrivant l'incinération des talismans ou charmes collectifs appelés *sampy*. Les devins-guérisseurs et les

3. Terme générique qui regroupe plusieurs spécialités et savoir-faire comme l'astrologie, la divination, la thérapie, la transe de possession, etc.

4. Il s'agit des Jésuites, des Frères des écoles chrétiennes, des Lazaristes, des Spiritains, des Salettins et des Frères Maristes. Les congrégations féminines sont représentées par les Sœurs de Cluny, les Franciscaines Missionnaires de Marie et les Filles de la Charité.

propriétaires de *sampy* détruisent les documents et les objets pouvant les faire soupçonner de fidélité au culte ancestral. De fait, leur destruction et l'organisation du protestantisme concernant le pouvoir royal provoquent une redistribution des fonctions rituelles et la nécessité pour les officiants des rites de s'insérer dans ce nouvel ordre religieux⁵ [Esoavelomandroso-Rajaonah, 1985]. La nouvelle coalition entre le pouvoir royal et l'Église modèle un statut illégitime au devin-guérisseur.

C'est en 1863 que le projet de fonder un hôpital s'ébauche avec le docteur Davidson et la *London missionary society* (mission protestante). Dès son arrivée en 1862, il ouvre un dispensaire à Tananarive, qui sert à accroître l'influence des missionnaires protestants. Le premier hôpital de Tananarive est donc ouvert le 25 juillet 1865. Dispensé en anglais, l'enseignement médical forme des praticiens indigènes parmi les adeptes de la mission protestante. Les disciplines étudiées sont l'anatomie, la physiologie, la chimie, l'algèbre, la géométrie, la physique, l'anglais et l'histoire nationale. Les premiers élèves sont recommandés par les dirigeants, ils sont leurs proches, leurs enfants. Les autres élèves recrutés doivent être protestants et faire preuve d'un engagement certifié par un rapport écrit de la congrégation [Tsehenoarison, 1985].

Parallèlement à cet enseignement médical, Davidson développe les infrastructures médicales selon des points stratégiques : il implante des dispensaires là où le culte ancestral est le plus marqué, à Ambohimanga, Ambohidratrimo et Ifafy, sites faisant partie des douze collines sacrées de l'Imerina, région centrale des Hautes terres qui abrite la capitale Antananarivo. Par-là, Davidson veut montrer la domination du protestantisme sur l'organisation territoriale merina fondée sur une conception ancestrale du pouvoir relié à la présence de tombeaux royaux. Il ouvre aussi une école en pays tañala (région sud-est) où la population n'est pas encore en contact avec le christianisme et dans la région de Fianarantsoa (région betsileo⁶) qui, paraît-il, est encore une région « très païenne » : les mesures gouvernementales y seraient peu suivies, la consommation d'alcool très répandue et la pratique du culte traditionnel fortement influente [*Ibid.*].

De leur côté, les missionnaires norvégiens fondent en 1865 un hôpital à Tananarive et forment également des élèves. Puis un troisième hôpital consacré aux accouchements est ouvert à Avaradrova, au nord de l'enceinte du Palais de Tananarive, sous la direction du docteur Peake, puis du docteur Rajonah. En ce qui concerne l'action médicale française, ce sont principalement les Pères Jésuites aidés par les sœurs hospitalières de Saint-Joseph de Cluny qui mettent en œuvre un projet d'assistance médicale. Mais les Anglais et les Norvégiens se distinguent

5. Précisons que le culte des esprits n'a pas disparu. Les *sampy* consumés en 1869 sont rétablis et vénérés en secret, les devins-guérisseurs poursuivent les rituels et les cultes de possession reprennent chaque année au moment de la maturité du riz. Notons, par exemple, qu'en 1883-1885, lors d'une grave épidémie et d'une menace d'invasion étrangère, le phénomène d'abandon des églises est le plus important, ceci au profit du culte traditionnel [Ellis, 1998].

6. Le Betsileo est la région sud des Hautes Terres centrales. Il désigne également la population et la langue régionale.

en matière d'enseignement avec la fusion en 1885 de leur école en Académie médicale, une institution officielle qui délivre des diplômes de médecin et dont la validité est reconnue par le gouvernement malgache.

L'apprentissage colonial de la médecine

Le deuxième changement politique majeur qui restructure profondément le pouvoir politique de Madagascar arrive lors du protectorat français de 1885, effectif en 1895, puis lorsque le pays est proclamé colonie française le 6 août 1896. En cette période de tensions où des insurrections éclatent dans diverses régions, le Général Gallieni décide du transfert des reliques royales d'Ambohimanga (ancienne capitale religieuse et politique) à Tananarive, le 14 mars 1897, après avoir exilé en Algérie la reine Ranaivalona III (1883-1897) et aboli la monarchie malgache. Il prend en compte la dimension religieuse de la résistance : « Certaines tribus peuvent [...] devenir plus facilement accessibles aux excitations de quelques anciens chefs, à la fois militaires et religieux » [Gallieni cité *in* Spindler, 2011, p. 141].

Dans cette période de changement politique, la santé devient l'affaire de l'État colonial, qui enclenche une séparation de plus en plus nette entre les actions religieuses et politiques. C'est également la volonté de promouvoir une approche rationnelle de la maladie, détachée de son contexte social, qui inscrit mieux le pouvoir institutionnel dans le champ de la santé. L'amélioration de l'état sanitaire du pays devient l'objectif principal de la politique de santé, afin de faire progresser la situation démographique. Les administrateurs coloniaux en poste dans le pays constatent des taux de morbidité très élevés, bien plus que dans les autres colonies françaises, en Afrique et en Asie. Dans cet élan, Gallieni inscrit l'assistance médicale dans son programme de colonisation et compte sur les services sanitaires pour freiner la mortalité excessive. La pratique médicale coloniale est présentée comme une science auxiliaire de la colonisation française, ce qui implique une aventure coloniale associant la médecine, l'administration et l'enseignement [Monnais-Rousselot, 1999]. À ses débuts, le service d'hygiène publique indigène vise particulièrement la lutte contre les grandes endémies et l'alcoolisme.

L'enseignement de la médecine s'intègre dans le système très large de la formation professionnelle destinée aux indigènes⁷. En 1896, par un décret daté du 11 décembre, est créée l'école de médecine dont le support hospitalier est l'hôpital indigène situé à Tananarive, dans le quartier d'Ankadinandriana. Pour cela,

7. Parallèlement aux écoles de médecine, des écoles normales et des centres universitaires sont ouverts. Aussi, les administrations coloniales favorisent la création de nombreux instituts afin d'encourager les universitaires métropolitains à effectuer des recherches *in situ* [Singaravélou, 2009a, p. 72]. À la même période, des œuvres privées et confessionnelles contribuent également à étendre la formation des jeunes populations indigènes : l'association féminine PAX d'Ambositra (région betsileo) fait effectuer aux jeunes filles des stages d'instruction pratique à l'hôpital et à la maternité avec la collaboration du médecin-inspecteur de la circonscription médicale ; l'orphelinat des sœurs de la Providence qui recueille des petites filles donne une éducation ménagère avec l'apprentissage de la couture et de la broderie.

Gallieni reprend l'idée de l'enseignement médical entrepris par le Docteur Davidson rattaché à la *London missionary society* pour former très rapidement des médecins malgaches.

Les formateurs de la nouvelle école de médecine constatent que l'enseignement qu'ont reçu les élèves de l'ancienne école de la LMS est peu approfondi : aucun exercice de laboratoire ou d'amphithéâtre ne figure dans leur programme, de peur d'éloigner les étudiants « par suite de leur respect superstitieux pour les morts » [Brau, 1931, p.185]. Malgré les critiques émises par le corps de santé coloniale dont certains membres sont les formateurs, il existe tout de même un premier groupe d'une cinquantaine d'élèves qui sont répartis dans les cinq années de médecine. Cette année-là, l'enseignement est laborieux, car les étudiants ne parlent pas le français, des traducteurs sont nécessaires. Et l'un des formateurs, le médecin Rasamimana dispense le cours d'ostéologie en langue malgache [Ralandison, 2003, p. 14]. Quant aux médecins français, ils procèdent tout simplement à des démonstrations lors de travaux pratiques. Les années suivantes, les élèves sont recrutés par concours au sortir de l'école Le Myre de Villiers à Tananarive.

L'école de médecine est destinée à former les médecins auxiliaires des postes sanitaires en milieu rural. Le premier corps de médecins indigènes de colonisation est créé en 1900, celui des sages-femmes en 1903. Et une seconde école de sages-femmes fonctionne à Fianarantsoa (région betsileo) de 1905 à 1909. À chaque promotion, une poignée de nouveaux médecins malgaches est envoyée pour procéder à un travail de terrain et assister les médecins français. Ils sont appelés médecins mobiles [Brau, 1931].

Quant aux sages-femmes diplômées, elles se chargent de donner des soins et d'accoucher les femmes indigènes. Elles initient également les femmes enceintes et les nourrices aux règles d'hygiène et, au besoin, les conduisent auprès du médecin. Il faut préciser que la principale formation proposée aux femmes malgaches en période coloniale est celle de devenir des mères et des maîtresses de maison. Elle leur donne la possibilité d'être identifiées selon un statut social respectable et d'éviter d'être classées comme « sans profession ». En Afrique, les colonisateurs et les missionnaires chrétiens ont tenté de fabriquer un modèle de femme africaine vouée aux soins de sa maison, de son mari et de ses enfants, un apprentissage de la domesticité. Hugon précise que la domestication des femmes indigènes est associée aux « valeurs familiales et à l'espace de la maison, dans un rapport de hiérarchie où le pouvoir et la chose publique sont réservés aux hommes » [Hugon, 2005, p. 215]. Dans ce modèle social à l'Occidental appliqué en Afrique et à Madagascar, les institutrices et les sages-femmes sont beaucoup moins nombreuses. Rajaonah [2003] précise que la sage-femme est mieux rémunérée que la maîtresse de couture et que l'institutrice, mais elle obtient peu de considération à Tananarive. Et celle qui exerce en libéral partage la même condition. La profession est délicate, car ces femmes se heurtent à une forte concurrence de médecins accoucheurs et le métier n'est pas toujours bien vu : il renvoie à l'idée de souillure physique et suppose la capacité de nuisance de la sage-femme.

Aussi, la sage-femme traditionnelle (matrone) garde une notoriété importante du fait que les femmes refusent d'accoucher à l'hôpital [Burguet, 2014a].

Au début du ^{xx} siècle, ce sont les Hautes Terres centrales qui bénéficient de ce réseau médical. Bien que le développement de l'Assistance médicale indigène (AMI) permette peu à peu d'améliorer l'hygiène en général et, plus tard, la croissance démographique, l'extension de l'AMI reste faible dans certaines provinces. Son organisation privilégie ainsi le Betsileo et l'Imerina, les deux régions proches du pouvoir central, pour des raisons de natures diverses : manque de personnel médical ; ressources budgétaires limitées ; population merina estimée plus apte à accepter la médecine. Cette politique de santé est dénoncée par les colons qui résident dans les régions côtières, car elle privilégie certains territoires et en délaisse d'autres⁸ et la population se rend compte que le paiement de la taxe spéciale de l'AMI (due par tous les hommes adultes) ne lui donne pas accès à une assistance gratuite [Esoavelomandroso-Rajaonah, 1981].

Les habitants de l'Imerina et du Betsileo sont alors privilégiés à tous les niveaux et, ceci, pendant de longues années : en 1930, Berthier parle d'une implantation et d'une réalisation réussie du gouvernement colonial en général en Imerina, non seulement dans le domaine médical, mais aussi dans l'enseignement [1930, p. 128]⁹ :

« Tananarive a été doté, depuis notre prise de possession du pays, d'une école normale qui donne de bons instituteurs, puis d'une école de médecine où sont formés des praticiens instruits et des sages-femmes qui, réparties dans la colonie, rendent des services excellents et ont permis la création d'une œuvre d'assistance médicale remarquable. Enfin, une école administrative assure le recrutement des autres fonctionnaires. Un certain nombre de Hova¹⁰ ont fait leurs études en France et Tananarive possède une douzaine de docteurs en médecine diplômés à Paris et à Montpellier et deux chirurgiens – dentistes qui exercent [...] »

Le diplôme est un certificat d'aptitude de praticien indigène, à valeur administrative, mais non universitaire, valable dans la colonie [Singaravéλου, 2009a]. Tout comme dans les autres grandes villes coloniales qui abritent des écoles de médecine, l'enseignement forme des médecins auxiliaires, des officiers de santé et des vaccinateurs. Cette indépendance vis-à-vis des institutions universitaires suscite d'emblée des critiques concernant la valeur du diplôme, car certains souhaitent délivrer un diplôme équivalent à celui du doctorat de médecine reconnu en France, et d'autres pensent qu'il est imprudent de confier la santé à des professionnels recrutés après le brevet et dont la formation est plutôt courte. Ce

8. *Tribune de Madagascar* (journal d'opposition au Gouverneur général Picquié, édité à Tananarive), le mardi 8 avril 1913, n° 602, article écrit par un Français vivant chez les Betsimisaraka.

9. Je renvoie aux articles de Rajaonah sur l'enseignement et sa décentralisation, en période de politique des races [Esoavelomandroso-Rajaonah, 1977 ; 1983-1984].

10. Le terme *hova* recouvre plusieurs sens. À l'époque royale, il faisait référence au terme « roturier », mais il comportait des statuts particuliers qui supposaient parfois de grands privilèges. Quelquefois, le terme était utilisé pour désigner plus largement les Merina, surtout durant la période coloniale. Mais chez les Betsileo (région sud des Hautes Terres), par exemple, le terme signifie « noble » (*andriana* chez les Merina).

contexte s'explique par le faible taux d'alphabétisation du pays et par le peu d'écoles publiques dans les premières années de la colonisation. Car en fait, le niveau d'instruction scolaire conditionne les programmes de l'enseignement supérieur ; mais il a suffisamment progressé pour valoriser, plus tard, le diplôme de médecine et augmenter l'effectif des élèves indigènes. Pour compléter leur formation initiale, certains d'entre eux partent en France pour obtenir le diplôme en médecine français ou de docteur d'université¹¹.

Même si la profession de médecin indigène est valorisée bien plus que le métier d'instituteur du public¹², tout comme en France où les professions médicales sont considérées prestigieuses [Rajaonah, 2003], ces médecins sont considérés par les administrateurs coloniaux comme des cadres intermédiaires indigènes qui ne peuvent accéder à des responsabilités, qui ne reviennent qu'aux médecins français. L'étude de la formation des indigènes en Afrique montre que les administrateurs préfèrent encourager la formation des auxiliaires, notamment à l'école de médecine [Singaravélou, 2009a]. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, l'accès à la formation professionnelle demeure sélectif et, dans le même temps, constitue l'un des vecteurs de promotion sociale pour les populations autochtones. La principale raison de la sélection s'explique par la crainte de former des intellectuels et nourrir une élite susceptible de déstabiliser la domination occidentale [Singaravélou, 2009a]. Boulinier [1995] indique une exception : le gouverneur Augagneur, ancien professeur à la faculté de médecine de Lyon, accorde le titre et les avantages d'un médecin de colonisation « à titre européen » au Docteur Ramisiray, une disposition en principe illégale, puisqu'elle est prise avant que sa naturalisation française entre en vigueur. À cette période, Ramisiray, en poste à Mayotte, est victime de l'hostilité des administrateurs coloniaux.

L'image dépréciée du médecin malgache par les administrateurs est aussi entachée par les difficultés politiques que rencontre la France. Pendant la période tourmentée de la Première Guerre mondiale, les approvisionnements sanitaires s'épuisent et la relève médicale n'est plus assurée. Les quelques médecins de réserve comblent à peine le manque d'effectifs et ignorent la médecine tropicale. Concernant les médecins malgaches, mobilisés, ils partent pour la France. Pendant quelques années, une formation d'infirmiers principaux de l'AMI recrute de jeunes gens qui possèdent une instruction primaire et les forme sur deux ou trois ans dans les hôpitaux pour combler rapidement le manque de médecins. Cet enseignement dans l'urgence dévalorise fortement les savoirs médicaux transmis, mais,

11. Voir l'article de Boulinier [1995] qui dresse la liste des médecins indigènes malgaches partis en Europe de 1880 à 1924.

12. Rajaonah [2003] indique que le médecin de l'AMI gagne trois fois plus que l'enseignant et l'obtention du diplôme de docteur d'une université de la métropole rehausse encore l'estime de ce statut. La réussite des praticiens installés en libéral et dirigeant même, pour quelques-uns d'entre eux, de petites cliniques donne une idée de la reconnaissance dont ils bénéficient. À ce propos, sous le gouvernement de Victor Augagneur, les premiers Malgaches admis à la citoyenneté française se recrutent dans le corps médical.

plus encore, l'application de ces savoirs sur le terrain. La formation médicale perd de sa valeur et le statut de soignant faiblit en compétences.

Les pratiques indigènes controversées

Selon les lettres des officiers médecins adressées au Gouverneur, il devient nécessaire de former au plus vite du personnel de santé indigène pour seconder les médecins français sur le terrain, ceci dès la fin du XIX^e siècle. Certains demandent le recrutement de médecins indigènes et de sages-femmes, d'autres sollicitent le gouvernement pour créer des écoles de sages-femmes et d'infirmiers en province. Des initiatives sont prises pour obtenir une assistance technique afin d'assurer le suivi des soins, comme un médecin, chef de bataillon, qui décide de créer une école d'infirmiers volontaires¹³. Ces médecins qui expriment un besoin en termes de main-d'œuvre, espèrent aussi mieux comprendre les populations locales par l'intermédiaire d'un interprète diplômé en médecine. À ce propos, des circulaires du Gouverneur sont adressées aux chefs de service pour qu'ils apprennent le malgache afin d'obtenir une influence plus importante¹⁴ ; une façon aussi de leur dire de ne pas compter sur des médecins auxiliaires indigènes pour les seconder.

Ceci étant, les médecins coloniaux qui ont besoin d'une main-d'œuvre médicale jugent les diplômés indigènes incompetents. Par exemple, un médecin capitaine, installé dans le district de Miarinarivo, dans la province de Tananarive, se plaint, dans une lettre datée de 1900, de n'avoir aucun médecin indigène à sa disposition à l'hôpital, alors qu'il tente d'enrayer une épidémie d'influenza. *A contrario*, dans la même lettre, il dénonce le manque de compétences du médecin indigène installé à Mandridrano¹⁵. Il en est de même des rapports administratifs de l'AMI où les administrateurs émettent des commentaires critiques sur les états de service de ces médecins mobiles et consignent les difficultés qu'ils rencontrent sur le terrain. Trop peu expérimentés ou pas assez professionnels, ils n'arrivent pas à mettre en confiance les patients. Jugés simples techniciens, on leur reproche de ne pas intervenir auprès de la population pour qu'elle respecte les règles d'hygiène et qu'elle ne fasse plus appel au devin-guérisseur. Prenons des extraits d'un article de presse paru dans le journal *Tribune de Madagascar* de 1913 qui en fait état¹⁶ :

« Ces temps derniers, plusieurs articles ont paru concernant certains médecins indigènes, que l'on impose, paraît-il, à une population dont le mécontentement, et pour cause, est manifeste. [...] Des agents médiocres et sans volonté aucune, dépourvus la plupart du temps d'initiative, incapables de raisonner avec un de leurs chefs, de faire-valoir une raison, de fournir un argument capable d'éclairer ceux-ci. [...] Le rôle du médecin indigène, de celui qui comprend sa mission, qui la veut remplir avec conscience, n'est pas seulement de donner de la quinine aux malades, de jouer

13. Anom 5(6) D1. Lettre d'un chef de bataillon s'adressant à son colonel dans une lettre manuscrite datée du 18 juillet 1899 à Miarinarivo.

14. Anom 5(6) D1. Lettre-circulaire du Général commandant en chef du Corps d'occupation et Gouverneur général Pennequin, datée du 21 septembre 1899.

15. Anom, MAD GGM D/5(6)/1.

16. *Tribune de Madagascar*, septembre 1913.

du bistouri, ou pratiquer d'heureux accouchements. Il doit encore autour de lui veiller à ce que soient mises en pratique les règles les plus élémentaires de l'hygiène, en prêchant d'exemple tout d'abord. Il doit en outre ne jamais hésiter à pénétrer dans les habitations, donner des conseils dont il est toujours besoin, ne point laisser construire autour de lui ces cases mal aérées [...] Ils doivent s'efforcer de persuader ces peuplades rebelles à notre influence, quoi qu'on en dise, n'acceptant encore que difficilement de rompre avec le vieux *fomba gasy* (coutume malgache), n'échappant pas, tant s'en faut, à l'influence néfaste de l'*ombiasy* [devin-guérisseur] ».

Ne sachant pas se positionner entre la prophylaxie de la médecine et les valeurs ancestrales malgaches, les médecins indigènes rencontrent de grandes difficultés d'appréciation de la part de leurs supérieurs, durant les périodes d'épidémies. Pendant l'épisode de peste dans les années 1920, les Malgaches sont marqués par les exigences de la prophylaxie qui interdit toute cérémonie funéraire. Sur ce point, le Docteur Girard parle d'un manque de « *connaissance de la psychologie des autochtones* » [1964, p. 12]. En cas de diagnostic positif de peste, des agents sanitaires ou des prisonniers procèdent à la mise en bière du défunt et à son inhumation au cimetière spécial de Tananarive. En campagne, la collectivité villageoise *fokonolona* se charge de l'inhumation, idée peu acceptée par les familles des défunts. L'exhumation du corps qui permet aux familles de les inhumer dans les caveaux ancestraux est tout d'abord interdite. À partir de 1930, l'exhumation du cimetière spécial peut avoir lieu après trois ans. Malgré la présence d'une police sanitaire, les gens mettent en place des procédures de subterfuges pour pouvoir respecter les rites funéraires : ils refusent de fournir les renseignements demandés sur les défunts, égarent les recherches par de fausses explications et fuient l'administration en quittant leur village. Les médecins indigènes paraissent jouer un rôle de premier ordre, en délivrant des certificats de décès sans diagnostic [Esoavelomandroso-Rajaonah, 1981]. Certaines familles s'endettent pour payer les infirmiers, les médecins et les bourjanés (porteurs) afin d'obtenir un diagnostic favorable, c'est-à-dire sans déclarer les maladies contagieuses. La non-déclaration des affections et des maladies contagieuses amène alors un double questionnement : il y a, d'une part, cette difficulté à traiter les corps des défunts sans le respect des règles cérémonielles et, d'autre part, la remise en question de la compétence des médecins indigènes à établir le bon diagnostic¹⁷.

Parallèlement à cette réticence d'examiner un cadavre, il est également dit que le médecin indigène pratique peu ou pas l'auscultation, afin d'éviter le contact physique avec le patient, le diagnostic se limitant à un interrogatoire. Il exercerait également avec « nonchalance », « trop bien assis devant son cahier de consultation ». Ainsi, les techniques médicales appliquées par les médecins indigènes sont critiquées par le Corps de santé coloniale et associées au charlatanisme¹⁸, un terme réservé généralement aux devins-guérisseurs pour dénoncer les aspects considérés néfastes de leurs techniques thérapeutiques [Burguet, 2010 ; 2014a].

17. Anom, 5(5) D52, Rapport de la santé, bureau municipal d'hygiène.

18. Anom, 5(6) D33, Considération générale sur le fonctionnement de l'Assistance médicale indigène pendant l'année 1924.

Si les médecins indigènes tentent d'appliquer au mieux les enseignements appris à l'école de médecine, les pratiques controversées viennent plutôt du manque d'une posture professionnelle à l'occidentale où le médecin mobilise des savoir-faire techniques thérapeutiques et des valeurs médicales. La fonction de médecin répond à des besoins en termes de soins, mais elle fait aussi appel à une dimension sociale de la profession. À ce propos, on parle de la « culture médicale » que les médecins mobiles n'ont pas acquise¹⁹. Ceci rejoint la difficulté qu'ils ont à manipuler un cadavre, qu'il soit à l'école ou sur le terrain, et l'idée qu'ils se font des conséquences funestes de la transgression des rites funéraires en période d'épidémies.

L'intérêt des médecins indigènes pour les simples

En Asie, avant la création de l'École de médecine de Hanoï, l'administration française coloniale pense recourir à des « praticiens » locaux pour la promotion des pratiques médicales occidentales. C'est surtout le cas lors des campagnes de vaccination antivariolique qui exigent une main-d'œuvre importante. On espère aussi que cette collaboration amène la population à mieux accepter la médecine occidentale, mais les médecins français n'ont pas jugé l'expérience satisfaisante pour la diffusion de la vaccination et ont estimé que la pratique des vaccinateurs indochinois nuirait à l'image de la vaccination ayant déjà mauvaise presse [Guenel, 1996]. À Madagascar, tout comme à Hanoï, l'Occident impose une « suprématie scientifique » qui a pour conséquence de dévaloriser le savoir local en matière de soins détenu par le devin-guérisseur [Burguet, 2014a ; 2014b]. Cependant, à partir des années 1930, un doute s'installe concernant la toute-puissance de la médecine occidentale. Après avoir constaté certains échecs de l'AMI, les administrateurs coloniaux cherchent une nouvelle orientation prenant en considération le savoir thérapeutique local afin d'améliorer le système de soins [Burguet, 2013]. La nature est mise en valeur par les botanistes sous la gestion de l'entreprise coloniale, ce qui enclenche une « domestication coloniale » de la flore par sa manipulation dite rationnelle [Balard, 2005].

L'étude scientifique des simples progresse avec le botaniste Boiteau [1993]. Il reçoit d'un guérisseur des plantes dont l'une possède une activité cicatrisante (le *talapetraka* ou *Centella asiatica*). Cette découverte stimule la recherche en botanique, en ethnologie et en chimie ainsi que l'inventaire des plantes médicinales et l'identification de leurs produits actifs. De leur côté, l'administrateur et ethnologue Decary et le médecin Rajaonarivo [1926] étudient la médication anti-rabique chez les Antandroy (région sud) et tentent de montrer à l'occasion d'une conférence faite à l'Académie malgache, l'importance thérapeutique concernant la santé publique que peuvent avoir certaines plantes prises en compte scientifiquement. Après avoir constaté la persévérance de la médecine locale, les

19. Anom, 5(6) D33, Considération générale sur le fonctionnement de l'Assistance médicale indigène pendant l'année 1924.

scientifiques proposent de prendre en compte le savoir phytothérapeutique autochtone pour améliorer le système de soins. Notons qu'elle est une initiative nouvelle puisque les autorités politiques et médicales en Afrique comme à Madagascar poursuivent leur projet de prévention et de guérison sans la prise en compte des savoirs autochtones [Dozon, 1987]. Ainsi, l'efficacité des simples est en partie reconnue et l'intérêt de les utiliser dans le traitement de certaines maladies prend une valeur commerciale [Burguet, 2013]. Cette approche naturaliste entreprise dès le *xvi*^e siècle par les botanistes, voyageurs, missionnaires et médecins trouve un nouvel élan dans ce contexte colonial avec l'apparition d'une catégorie de médecins ayant des connaissances naturalistes, souvent des médecins militaires, qui jouent un « rôle important dans la constitution de l'érudition africaniste » [Juhé-Beaulaton, Lainé, 2005, p. 52], mais avec l'aide technique des médecins indigènes.

Cette réappropriation du savoir autochtone des simples est en grande partie effectuée par les médecins indigènes, principaux acteurs de terrain de cette approche hybride des soins. Les médecins malgaches en affectation en milieu rural dans le cadre de l'AMI récoltent les recettes médicinales auprès des populations locales et des guérisseurs afin d'inventorier ce patrimoine et appliquer des soins à base de plantes répertoriées. On peut retenir deux cas parmi d'autres : il s'agit de l'histoire familiale du directeur général adjoint actuel du laboratoire pharmaceutique Homéopharma, un laboratoire de remèdes à base de plantes médicinales locales, qui a hérité des recettes recueillies par ses aïeux durant leurs affectations en période monarchique et sous la colonisation en tant que médecins indigènes. C'est aussi le cas du fondateur de l'Institut malgache de recherches appliquées (IMRA), le docteur Ratsimamanga, qui recueille des savoirs traditionnels liés aux plantes auprès des guérisseurs betsimisaraka, dans la région est, où il est affecté à la fin des années 1920 [Corrèges, 2014]. Ces parcours individuels montrent la circulation et la connexion entre des savoirs autochtones et des savoirs étrangers. La réappropriation du savoir historiquement détenu par les devins-guérisseurs, par les médecins auxiliaires indigènes, diplômés de l'école de médecine, amène par leurs flux une hybridation des soins. Aussi, la transmission du savoir des simples valorise, aux yeux de la population, le statut du médecin indigène puisqu'il devient à son tour détenteur de recettes à base de plantes phytothérapeutiques qu'il délivre sous forme d'ordonnance. Ainsi, il pratique une médecine plus en adéquation avec son propre environnement et il expérimente une nouvelle culture médicale construite à la fois sur des apports étrangers et autochtones. Les premiers rapports administratifs de l'AMI ne consignent pas cette pratique spécifique et hybride des médecins indigènes, qui consiste à utiliser les plantes comme remèdes et à les intégrer dans un corpus de savoir plus large, fondé sur l'enseignement de la médecine occidentale, ce qui peut révéler une absence de remontée des informations à l'administrateur colonial et ainsi traduire un manque de contrôle institutionnel sur ces médecins auxiliaires. Ce n'est que très progressivement que ce type de conduites se développe et se formalise, parallèlement à l'essor de la recherche ethnopharmacologique. Ceci pose la question de la transmission de l'information entre le colonisé et le colonisateur, entre le médecin auxiliaire et le médecin blanc.

Il apparaît que la non-transmission d'un savoir est une décision d'ordre politique, une façon de résister à la domination coloniale [Schiebinger, 2004]. De fait, les sources qui montrent ces pratiques hybrides sont issues de témoignages d'acteurs des savoirs, résultant de leur parcours individuel et familial, comme les deux cas évoqués précédemment.

Conclusion

Les savoirs scientifiques se sont imposés dans le champ de la santé à travers la politique de santé publique en contexte colonial. De fait, l'enseignement médical a mis en place un cycle de formation menant à la délivrance d'un diplôme administratif donnant accès à la pratique des soins aux indigènes. Cette formation médicale institutionnalisée, en partie simplifiée, montre que la circulation des savoirs du colonisateur à l'indigène a pour effet de structurer une élite socialement valorisée en fonction d'une hiérarchie de pouvoir dont le contrôle revient aux médecins coloniaux. Il est question de la notion de légitimité quand on parle de la mise en pratique des savoirs et de l'application des soins dans un contexte colonial, un espace qui pose sans détour la question du pouvoir légitime. En ce sens, est-ce que les médecins indigènes se sentent légitimes à « éduquer » leurs compatriotes selon des principes de santé publique à l'occidentale ? Les critiques soulignent leur manque de dynamisme, leur trop grande timidité, leur nonchalance. Elles appuient aussi leur manque de professionnalisme, d'initiatives et de posture professionnelle. C'est l'autorité qui paraît leur faire défaut, ce trait qui caractérise les agents coloniaux ainsi que la culture médicale, une posture propre aux médecins « blancs ». Bien que la formation médicale de cinq années réponde à des besoins de main-d'œuvre auxiliaire, elle est souvent initiée dans l'urgence et dans un temps raccourci ; ces conditions d'apprentissage n'amènent pas à acquérir ce que les médecins coloniaux appellent la culture médicale. Ces apprenants indigènes se situent alors de façon confuse dans le champ des savoirs devant adopter la culture médicale ainsi que ses postures de base. Cette ambiguïté enclenche des rapports de force entre les détenteurs de savoirs étrangers et autochtones et mobilise une catégorisation des pratiques associée au charlatanisme²⁰.

C'est avec l'utilisation des recettes recueillies auprès des guérisseurs que les médecins auxiliaires adoptent une double posture en décontextualisant certaines techniques de soin. D'un côté, ils utilisent les modalités techniques et scientifiques apprises à l'école de médecine et d'un autre, une partie des connaissances autochtones apprises sur le terrain. Ce double registre de réappropriation les reclasse

20. D'autres pratiques médicales étaient associées au charlatanisme : le barbier, utile de manière courante pour tous les soins de chirurgie élémentaire, possède une popularité et un statut reconnu par la population, fournissant un accès aux soins. Mais sa figure est ambiguë comme celle du « guérisseur ambulant » [Bouteiller, 1966]. Ils sont traités de charlatans par les chirurgiens diplômés des universités. Goubert fait le lien entre la nomination « charlatan » et la fonction du chirurgien-barbier ou « petit » chirurgien, typique du XVII^e, « proches aussi de leurs confrères empiriques », ces « chirurgiens de campagne » qui ne savent que « saigner et purger » [1979, p. 337-338].

comme des détenteurs d'un savoir adoptant une posture professionnelle spécifique au contexte politique colonial. En rejetant l'aspect magico-religieux de l'utilisation des simples, ils justifient leur utilisation dans la sphère médicale et cautionnent la scientificité de leurs usages, ce qui est une façon de distinguer les bons et les mauvais savoirs.

Ce double positionnement politiquement construit à travers la formation médicale dispensée à l'école de médecine montre les stratégies de pouvoir symbolique qui se manifestent dans la circulation des savoirs entre les étrangers et les autochtones ainsi que les réajustements possibles des champs d'application. Cependant, cette ambiguïté du statut d'intermédiaire ou de « *cross-cultural brokers* » nourrit la question du bricolage, bien plus que celle d'une dichotomie entre la résistance et la collaboration. Pour revenir aux travaux qui portent sur le continent africain [Lauwrance, Osborn, Roberts, 2006], des zones floues se caractérisent par des pratiques (ré) ajustées en fonction des intérêts de ces intermédiaires. Ces pratiques naissantes en période coloniale correspondent à celles des médecins auxiliaires sur la Grande île : ils évaluent et manipulent les savoirs pour qu'ils deviennent des avantages.

Ces pratiques médicales hybrides ont connu un développement important au moment des indépendances. En ethnopharmacologie, se développe une recherche sur les savoirs thérapeutiques afin d'exploiter de nouvelles substances et fabriquer de nouveaux médicaments en fonction de leurs propriétés pharmacologiques [Desclaux, Lévy, 2003]. On a vu que les médecins indigènes sont des acteurs locaux de la circulation des savoirs et des usages bricolés de la médecine en fonction d'un modèle culturel autochtone. Dans d'autres sociétés, en Asie, Raj [2007] met en avant le rôle déterminant des intermédiaires culturels dans la construction d'un savoir bricolé et montre que ces indigènes sont des acteurs du savoir, bien plus que des passeurs d'informations, tout comme à Madagascar, où les médecins indigènes, auxiliaires médicaux, sont non seulement des acteurs, mais aussi des producteurs de savoir, situés en des espaces politiques de production des connaissances.

Bibliographie

- ALLIBERT C., VERIN F. [1991], *Deux voyages inédits sur Madagascar et les Comores autour de 1840. J.-S. Leigh et J. Marshall*, Paris, Institut des langues et civilisations orientales.
- BALARD M. [2005], « La botanique, la pharmacopée et le système colonial (Madagascar, 1942 : état des lieux) », in FUMA S., MANJAKAHERY B. (dir.), *Pharmacopée traditionnelle dans les îles du Sud-Ouest de l'océan Indien*, Actes du colloque international, 10-13 décembre 2005, Tuléar (Madagascar), université de la Réunion, p. 11-21.
- BENYOWSKY M. A. [1790 ; 1999], *Mémoires et voyages*, tome III, Montricher, Éditions Noir sur Blanc.
- BERTHIER H. [1930], *Droit civil à Madagascar*, Tananarive, Imprimerie officielle.

- BOITEAU P., ALLORGE-BOITEAU L. [1993], *Plantes médicinales de Madagascar*, Paris, Karthala.
- BOULINIER F. [1995], « Ramisiray : un des premiers docteurs en médecine malgaches », *Histoire des sciences médicales*, vol. 23, n° 4, p. 347-354.
- BOUTEILLER M. [1966], *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose.
- BRAU P. [1931], *Trois siècles de médecine coloniale française*, Paris, Vigot frères, 208 p.
- BURGUET D. [2014a], *Figures des maîtres rituels. Les devins-guérisseurs dans l'histoire et aujourd'hui : savoir, action et pouvoir à Madagascar*, thèse de doctorat en anthropologie sous la direction de Philippe Beaujard, Paris, EHESS.
- BURGUET D. [2014 b], « Médecins blancs et sorciers en pays colonisé : politiques de santé, modes d'influence et oppositions », *Health, culture and society*, n° 7, p. 38-49.
- BURGUET D. [2013], « La graine et l'apéritif ou l'indigène et le savant », *Tsingy*, n° 15, p. 125-136.
- BURGUET D. [2010], « L'approche de l'Autre sacré par les observateurs étrangers : explorateurs, scientifiques et ethnologues à Madagascar (XVII^e siècle-début XX^e siècle) », *Théorèmes*, n° 1 : <http://theoremes.revues.org/71> (consulté le 10 mai 2016).
- CORRÈGE D. [2014], *Intégrer la médecine traditionnelle à Madagascar. Institutions, acteurs et plantes au prisme de la mondialisation*, thèse de doctorat en anthropologie sous la direction de Philippe Beaujard, Paris, EHESS.
- DECARY R., RAJAONARIVO J. [1926], « La médication antirabique chez les Antandroy », *Bulletin de l'académie malgache*, Tananarive.
- DELAUNAY K. [2005], « Introduction. Faire de la santé un lieu pour l'histoire de l'Afrique : essai d'historiographie », *Outre-mers*, n° 346-347, p. 7-46.
- DESCLAUX A, LÉVY J-J. [2003], « Présentation : cultures et médicaments. Ancien objet ou nouveau courant en anthropologie médicale ? », *Anthropologie et sociétés*, n° 2, p. 5-21.
- DOZON J.-P. [1987], « Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire », *Politique africaine*, n° 28, p. 9-20.
- ELLIS S. [1998], *L'insurrection des menalamba*, Paris, Karthala, Tananarive, Ambozontany.
- ESOAVELOMANDROSO-RAJAONAH F. [1977], « Politique des races et enseignement colonial (jusqu'en 1940) », *Omalý sy anio*, n° 5-6, p. 245-256.
- ESOAVELOMANDROSO-RAJAONAH F. [1981], « Résistance à la médecine en situation coloniale : la peste à Madagascar », *Mondes dominés*, n° 2, p. 168-190.
- ESOAVELOMANDROSO-RAJAONAH F. [1983-1984] « La région de Port-Bergé dans les années 1930 », *Omalý sy anio*, n° 17-18-19-20, p. 461-482.
- ESOAVELOMANDROSO-RAJAONAH F. [1985], « Résistance et rébellion. Une lecture de l'insurrection menalamba », *Cahiers d'études africaines*, n° 99, p. 443-446.
- GIRARD G. [1964], « La santé publique et ses problèmes à Madagascar entre les deux guerres mondiales (1917-1940) », *Bulletin de l'Académie malgache*, n° 42, p. 1-17.
- GOUBERT J.-P. [1979], « Les marginaux de la thérapeutique en France à la fin du XVIII^e siècle », *Les marginaux et les exclus dans l'histoire*, *Cahiers de Jussieu*, n° 5, p. 333-353.
- GRANDIDIER G. [1928], *Éthnographie de Madagascar*, vol. 4, n° 4, livre septième, Paris, Imprimerie nationale.
- GUENEL A. [1996], « Entre Chine et Occident : place et rôle de la médecine traditionnelle au Viêt Nam », *Médecines et santé*, Paris, Orstom, p. 177-192.

- HUGON A. [2005], « L'historiographie de la maternité en Afrique subsaharienne », *Clio*, n° 21, p. 212-229.
- JUHÈ-BEAULATON D., LAINÉ A. [2005], « Processus d'acquisition et de transmission des ressources africaines dans les sources européennes du XVII^e au XIX^e siècle », *Outre-mers*, n° 346-347, p. 47-78.
- LAWRANCE B., OSBORN E. L., ROBERTS R. L. [2006], *Intermediaries, Interpreters, and Clerks. African Employees in the Making of Colonial Africa*, Madison (Wis.), University of Wisconsin press.
- MONNAIS-ROUSSELOT L. [1999], *Médecine et colonisation*, Paris, CNRS.
- PAILLARD Y.-G. [1987], « Les recherches démographiques sur Madagascar au début de l'époque coloniale et les documents de l'AMI », *Cahiers d'études africaines*, n° 105-106, p. 17-42.
- RAJ K. [2007], *Relocating Modern Science : Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- RAJAONAH F. [2003], « Prestige et métier dans la société malgache. À Tananarive aux XIX^e-XX^e siècles », *Le Mouvement social*, n° 204, p. 65-79.
- RALANDISON D. S. [2003], *Bilan des efforts dans l'amélioration de la formation médicale à Madagascar*, thèse de la faculté de médecine de l'université d'Antananarivo.
- SCHIEBINGER L. [2004], « Chiebinger, Plants and Empire. Colonial Bioprospecting in the Atlantic World », Cambridge (Mass.), Londres, Harvard university press.
- SINGARAVELOU P. [2009a], « "L'enseignement supérieur colonial". Un état des lieux », *Histoire de l'éducation*, n° 122, p. 71-92.
- SINGARAVELOU P. [2009 b], « Le moment "impérial" de l'histoire des sciences sociales (1880-1910) », *Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle*, n° 27, p. 87-102.
- SPINDLER M. [2011], « L'antiprotestantisme à Madagascar, 1895-1913 », in ZORN J.-F. (dir.), *Concurrences en mission : propagandes, conflits, coexistence, XVI^e-XX^e siècle*, p. 139-156.
- TSEHENOARISON R. [1985], *Le début de l'enseignement médical à Madagascar ou le Docteur Andrew Davidson et le MMC (1862-1876)*, Antananarivo, université de Madagascar.
- VALETTE M. J. [1971], « Étude sur le service de santé de Sainte-Marie de 1821 à 1823 », *Bulletin de Madagascar*, n° 299, p. 299-350.

Circulation et transmission des savoirs issus des patrimoines immatériels : le cas afro-brésilien

*Christine Douxami**

Au Brésil, les groupes dits « minoritaires » – amérindiens et afro-brésiliens – sont engagés depuis les années 1930 dans la revalorisation des pratiques et des savoirs de leurs communautés. Dans les années 2000, ils se sont emparés des plans de sauvegarde de leur patrimoine immatériel lancés par différents acteurs transnationaux comme l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (Unesco). Cette dernière souligne le bénéfice de l'adoption de la convention du patrimoine immatériel, tant pour les pays du Nord que du Sud : « Cette transmission du savoir a une valeur sociale et économique pertinente pour les groupes minoritaires comme pour les groupes sociaux majoritaires à l'intérieur d'un État, et est tout aussi importante pour les pays en développement que pour les pays développés » [Unesco, sans date]. Elle définit le Patrimoine culturel immatériel (PCI) dans la convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel d'octobre 2003, comme une entité mouvante :

« On entend par "patrimoine culturel immatériel" les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire – ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés – que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine. Aux fins de la présente Convention, seul sera pris en considération le patrimoine culturel immatériel conforme aux instruments internationaux existants relatifs aux droits de l'homme, ainsi qu'à l'exigence du respect mutuel entre communautés, groupes et individus, et d'un développement durable » [Unesco, 2003, article 2].

Pour l'Unesco, le PCI touche différents domaines qui sont tous liés à des cultures vivantes considérées comme sources de renouveau des sociétés contemporaines. Il est garant du maintien de la diversité culturelle et d'un sentiment

* Anthropologue, membre titulaire de l'IMAF-UMR 8171 (CNRS)/243 (IRD) et MCF HDR en arts du spectacle à l'université de Franche-Comté.

d'appartenance sociale, et par conséquent, générateur d'un développement politique et économique durable. Lorsque les politiques publiques nationales s'attachent à la création de *plans de sauvegarde* de savoirs issus des patrimoines immatériels auparavant niés, car considérés comme minoritaires ou subalternes, elles créent pour ces savoirs une nouvelle légitimité dans la société dans laquelle elles s'insèrent, en se détachant lexicalement de ce qui se pratiquait auparavant (savoirs populaires, folkloriques) et en se référant à un « label » internationalement reconnu.

Ce label « patrimoine immatériel » n'est pas politiquement neutre puisqu'il met en jeu les identités nationales (en permanente élaboration) et la construction de la mémoire collective à l'aune d'un regard transnationalisé. Nora, dans son ouvrage *Les Lieux de mémoire*, est particulièrement attentif à cette question qui constitue l'un des enjeux du débat autour du concept de patrimoine culturel immatériel [Nora, 1984 ; 1986 ; 1992]¹. Différents sens peuvent être appliqués aux concepts d'identité, d'histoire et de mémoire dans la définition du PCI, en fonction du contexte ethnique ou national au sein d'un monde contemporain globalisé. De nombreux auteurs, tant au Brésil qu'en Europe se sont penchés sur les ambiguïtés du PCI telles que l'Unesco les définit [Nas, 2002 ; Claessen, 2002 ; Jeudy, 2001 ; Jolher, 2002 ; Stoczkowski, 2009 ; Leimgruber, 2010 ; Bortolotto, 2011 ; Capone, Ramos de Moraes, 2015 ; Tornatore, 2010 ; Sant'Anna, 2001 ; Telles, 2007 ; Alencar, 2010 ; Taylor, 2008 ; Smith, Akagawa, 2008 ; Smith, 2006]. Mais les questions suscitées par le PCI préexistent à la notion elle-même, tout comme les politiques publiques qui leur ont été associées [Abreu, Chagas, 2003 ; Belas, 2004 ; Gonçalves, 1995 ; Telles, 2007]. Elles se réfèrent à la place des productions culturelles des populations catégorisées comme subalternes – pour des raisons sociales, raciales, politiques, économiques – au sein des États-nations [Cavalcanti, 2001]. Elles interrogent de nouveau la classification de la production issue des classes dites subalternes à l'intérieur d'une hiérarchisation sociale de ce qui est considéré, ou non, comme « artistique ». Historiquement, la classification de ces objets ou de ces manifestations culturelles a relevé d'un choix idéologique marqué par les conquêtes coloniales.

Nous verrons ici que la notion de PCI telle que diffusée par l'Unesco ne répond pas à la question cruciale du statut artistique de ces manifestations. Elle permet la valorisation « en bloc » de ces expressions culturelles en se détachant d'un débat épistémologique et idéologique qui reste cependant sous-jacent. Cette controverse ressort très nettement dans la société au moment de l'application des plans de sauvegarde, comme nous le voyons pour le Brésil où les maires « blancs » issus des élites traditionnelles refusent souvent de collaborer à la mise en place de plans de sauvegarde de patrimoines immatériels afro-brésiliens, leur refusant tout statut d'œuvre d'art [Douxami, 2015]². D'ailleurs, le gouvernement Temer,

1. Au sujet de la construction de la mémoire et de l'oubli à l'échelle de la nation, voir Ciarica Gaetano [2016].

2. Ce qui nous intéresse ici est cette puissance fédératrice de la notion de patrimoine immatériel qui permet, par le biais de plans de sauvegarde, la valorisation concrète de pans entiers de la société et de leurs productions de savoirs spécifiques. En ce sens, les plans de valorisation du patrimoine immatériel sont

composé exclusivement d'hommes blancs, a supprimé dès son arrivée en 2016 le ministère de la Culture³ et celui des Femmes, de l'Égalité raciale et des Droits humains et tente d'inverser le processus de reconnaissance des PCI issus des minorités mis en place par le Parti des travailleurs. Se joue au Brésil, à travers le PCI, la question de la reconnaissance de la place des populations dites minoritaires au sein d'un discours de construction nationale.

Nous traiterons donc, dans un premier temps, de la complexité du statut artistique des savoirs issus des patrimoines immatériels. Puis, dans un second moment, nous aborderons comment s'effectuent la reconnaissance du savoir issu du PCI et la transmission par « l'éducation patrimoniale ». Enfin, nous traiterons du lien entre création artistique et diffusion-transmission du PCI.

La complexité du statut artistique des savoirs issus des patrimoines immatériels

À la suite d'un long débat datant des années 1930 autour de ce que serait un « objet ethnographique », Jean-Marie Shaeffer interroge le statut des objets du musée du Quai Branly issus, pour leur majorité, de sociétés non occidentales. Il s'interroge sur le fait qu'ils n'aient souvent pas accès au statut d'œuvres d'art ; or ceci recoupe les questions plus amples posées sur le statut des savoirs issus des patrimoines immatériels. Pour Shaeffer, il faut préalablement distinguer la réaction du spectateur face à l'objet présenté (sa réception esthétique) et la volonté du créateur au moment de réaliser sa production (sa création artistique). Il met l'accent sur la nécessité de dissocier l'acte cognitif d'attention du spectateur de l'acte créatif. Un objet peut être réalisé sans aucune velléité artistique et provoquer pourtant une émotion esthétique chez le spectateur. Ainsi, au Brésil, les participants des *Autos* (danse-théâtre liée à une liturgie religieuse, catholique initialement) se considèrent comme des « joueurs » *brincantes*, ils déclarent qu'ils « s'amusent » et non comme des artistes et pourtant le spectateur peut vivre une émotion artistique⁴. Shaeffer [2008] s'exprime en ces termes :

« Bien que sous le terme d'“esthétique” nous englobions souvent la création des œuvres et leur “contemplation”, il faut, bien entendu, dissocier les deux. On peut rappeler à ce propos qu'Alexander G. Baumgarten (l'inventeur de la notion) avait défini le terme “esthétique” explicitement en termes d'attention cognitive et non pas en termes de création (de *tecknè*). Kant, de même, avait insisté sur le fait que la relation esthétique ne se définissait pas par un certain type d'objets, mais par une visée attentionnelle particulière. Il importe plus que jamais de revenir à ces conceptions : si l'on ne distingue pas d'entrée de jeu la problématique esthétique

éminemment politiques et dépendent d'une vision globale de l'État-nation concerné et ont un impact concret tant sur la vie des détenteurs de ce savoir immatériel que sur la transmission de ce savoir. Au sujet du rapport du politique à la nation voir [Bortolotto, 2007 ; 2011, particulièrement l'introduction de son ouvrage collectif ; Capone, Ramos de Morais, 2015 ; Goncalves, 2002 ; Penteado, 2015 ; Douxami, 2015].

3. Le ministère de la Culture a été rétabli à la suite de l'occupation des différents lieux, mais non celui des Femmes, de l'Égalité raciale et des Droits humains.

4. Pour une définition des *Autos*, voir Douxami [2010].

de la problématique artistique, on se condamne à une confusion analytique majeure. D'abord, les ressources mentales mises en œuvre dans un acte de création et dans un acte d'attention ne coïncident pas. Ensuite, la relation esthétique n'implique aucune contrainte objectale : n'importe quoi peut être investi esthétiquement. De même, la création artistique n'implique pas par essence une finalité esthétique. Enfin, la réception d'une œuvre d'art, quelle qu'elle ait été la finalité de cette création, n'est pas nécessairement de nature esthétique. » [Shaeffer, 2008, p. 173]

Pour permettre d'avancer dans ce débat et pour faire suite à l'impossible définition de ce que serait une « œuvre d'art », Schaeffer [2008] propose la notion de « signal à coût élevé » :

« Mon hypothèse est que les "œuvres d'art" constituent une des cristallisations d'une classe plus vaste d'entités et d'événements qui renvoient à une constante fonctionnelle transculturelle et transhistorique, à savoir ce qu'en biologie et en sociologie on appelle la production de signaux à coût élevé. Par signal à coût élevé, on entend tout signal qui prend le contre-pied du principe d'économie régulant en général la signalisation humaine et animale. [...] Les signaux coûteux d'ordre artistique se rencontrent surtout dans des situations où les humains, que ce soit comme individu ou comme groupe, entrent en rapport avec une altérité, par exemple avec des esprits ou avec les ancêtres ou les morts, et plus fondamentalement encore, lorsqu'ils se trouvent face à l'énigme de leur propre identité existentielle à l'intérieur du monde social, naturel et cosmique, etc. Bref, chaque fois que nous sommes pris dans un réseau interhumain et cosmique qui ne va pas de soi et qui nous amène à nous interroger sur nous-mêmes » [Shaeffer, 2008, p. 174×175]

À partir de cette amplification de ce que serait une œuvre d'art selon Shaeffer qui renverse la définition des « Beaux-Arts » telle que créée à la Renaissance, Carlo Célius, en vient à déterminer ce qui serait de l'ordre de « domaines de créations plastiques » et qui correspondrait à différentes matérialisations de la « cristallisation » comme elle est définie par Shaeffer. Pour Carlo Célius [2015] :

« La création plastique comprendrait une classe d'objets résultant de la matérialisation de l'imaginaire à partir de quelques éléments de base, dont le trait (le dessin), la forme, la couleur et le volume. Le traitement technique de ces éléments, leur combinaison, les matériaux utilisés, les types d'objets qui en résultent, leurs fonctions, leur mode de valorisation varient d'une société à une autre, d'une époque à l'autre et, possiblement, d'une entité sociale à l'autre, dans une même société pour une période déterminée. Ce sont ces formes d'organisation des pratiques de création plastique que j'appelle *domaines de création*. C'est à ce niveau que se constituent des normes, des conventions, des genres ; c'est là que s'établissent la nature et les critères de jugement, que se définissent les types de discours, les fonctions des objets et leur mode de circulation. Les relations entre les domaines varient selon les périodes en raison de circonstances particulières. » [Célius, p. 111]

Dans le cas de Haïti, auquel se réfère Carlo Célius, cette notion de domaine de création permet d'inclure à la fois le domaine de création propre au Vaudou en tant que rituel et le domaine de création de l'acte artistique qui s'en inspire. Un PCI, quel qu'il soit, peut appartenir à un « domaine de création » tel que défini par Carlo Célius, en tant que « cristallisation d'un signal à coût élevé » et ce, de façon horizontale vis-à-vis d'autres domaines de création habituellement reconnus

comme tels, car issus des « Beaux-Arts »⁵. De même, certains créateurs, appartenant à d'autres domaines de création peuvent s'inspirer d'un PCI et l'inclure dans leur création artistique et participent à la diffusion des savoirs issus du dit PCI. Le candomblé a beaucoup été évoqué par la scène artistique brésilienne depuis le début du xx^e siècle : qu'il s'agisse du domaine de création plastique ou chorégraphique, nous y reviendrons.

Dans le cas plus spécifique des arts de la scène, pour reprendre le cadre mis en place ci-dessus, il nous semble donc pertinent de déterminer la création scénique qui comprendrait une classe de représentations spectaculaires, correspondant à une matérialisation de l'imaginaire à partir de quelques éléments de base, dont la présence corporelle, le geste, l'adresse à un public. Il existerait alors plusieurs domaines de créations scéniques dans lesquels, pour le Brésil, les autos liturgiques seraient un domaine, les danses rituelles un autre, la chorégraphie contemporaine un autre encore, etc. Ceci permet d'éviter une hiérarchisation des manifestations.

La question du statut des savoirs touchant aux domaines de la création plastique issus des populations subalternes, notamment dans les sociétés postcoloniales, a été largement abordée, mais fort peu d'écrits ont traité des arts de la scène sur cette problématique, mis à part Victor Turner [1974 ; 1987] et Richard Schechner [1985 ; 1988] au sein des *Performance studies* américaines qui cherchent à valoriser, sans en spécifier toujours clairement les contours, un « autre théâtre »⁶. Cependant, les problématiques se recoupent quant aux statuts de ces productions culturelles : comme il n'y a pas d'arts plastiques « primitifs » il n'existe pas de « préthéâtre », mais différents domaines de créations au sein d'une même société, sur un pied d'égalité. Sous cette optique, les PCI se rattachant tant au domaine de création plastique qu'à celui de la création scénique sont alors susceptibles d'obtenir une même reconnaissance que d'autres patrimoines. Ainsi, dans le cas du Brésil, l'Iphan (*Instituto do patrimônio histórico e artístico nacional*, organe relatif au patrimoine lié au ministère de la Culture brésilien) a pendant des années reconnu le patrimoine comme étant avant tout matériel (architectural notamment), et portait aux nues principalement l'architecture baroque qui correspondait aux goûts des élites brésiliennes [Capone, Ramos de Moraes, 2015 ; Pinheiro Bressan, 2006 ; Veloso, 1992 ; Vianna, 2004 ; Chuva, 2009 ; Falcão 2001]. L'Iphan est aujourd'hui, avec la reconnaissance du PCI, dans l'obligation de mettre sur un pied d'égalité ces réminiscences architecturales baroques coloniales et des PCI tels que la Samba de Roda. L'enjeu soulevé ici traite de la « colonisation des imaginaires » [Célius, 2015] et de la posture ambiguë des élites nationales depuis les indépendances, qui cherchent à se distinguer des anciens colons tout en restant profondément attachés aux codes, notamment artistiques, de ces derniers.

Ainsi, une fois ces éléments clarifiés sur le plan épistémologique, nous pouvons utiliser la notion de « patrimoine immatériel » pour ce qu'elle est : un outil pour

5. Pour un complément autour d'Haïti, lire également Célius Carlo [2005].

6. Voir à ce sujet la revue : *The Drama review* dirigée par Schechner.

la valorisation de domaines de créations généralement exclus de ce qui est de l'ordre des beaux-arts, car issus de classes subalternes. Les beaux-arts, tels que diffusés dans le monde et particulièrement pendant la période de la colonisation, correspondent, en effet, à des « éléments de l'appareillage symbolique de domination » [Célius, 2015]. Cet outil conceptuel qu'est le PCI passe par le biais d'un dispositif concret : les plans de sauvegarde des PCI qui viabilisent leurs transmissions.

La reconnaissance du savoir issu du patrimoine immatériel (PCI) et la transmission par « l'éducation patrimoniale »

Outre la question artistique liée au concept de PCI qui complexifie la diffusion de son savoir, la notion de PCI est nécessairement ambivalente et a pu être comprise de façons très diverses quant à la mise en place des politiques publiques et des plans de sauvegarde y afférents. Les définitions prennent en compte des catégories telles que l'identité, la mémoire et la notion de communauté⁷. Or ces notions se situent dans un processus dynamique sujet à transformation. Comment cet état de flux permanent est-il envisagé par les politiques publiques au sein des plans de sauvegarde ? S'agit-il de figer une manifestation dans un état donné au moment de sa patrimonialisation ou au contraire de la vivifier par une nouvelle transmission des savoirs issus de ce PCI ? Comment se choisit le savoir au sein même d'une manifestation ? Par exemple : si le *maracatu rural*, danse-théâtre populaire afro-brésilienne de Pernambuco au Brésil, se fait depuis quelques années avec des lunettes de soleil et des basquets pour chaque figurant, les acteurs de la patrimonialisation vont-ils décider qu'il faut revenir à une certaine « authenticité » de la manifestation et retirer les lunettes et les basquets dans une optique « primitiviste » ?

Choisir de valoriser, ou non, un PCI est un choix politique, éthique, dans une logique générale de « dominant dominé ». Or, qui détient le pouvoir de légitimation si ce n'est des « experts » issus de classes, *a priori*, dominantes ? Qui peut déterminer qu'un savoir est en voie de disparition, ce qui constitue une des consignes de l'Unesco quant à la patrimonialisation d'un bien immatériel ? *A priori*, la communauté détentrice du PCI devrait être à même de le faire. Cependant, pour mettre en place le dossier de demande de sauvegarde du PCI, la procédure est complexe, souvent en ligne sur internet et nécessite que les personnes concernées soient suffisamment organisées pour mener le processus à bien, qu'il s'agisse d'une demande de reconnaissance nationale (auprès de l'Iphan au Brésil ou internationale auprès de l'Unesco). Ainsi, la manifestation de danse-théâtre afro-amérindienne du *Guerreiro* de Alagoas avait été choisie comme PCI de l'État d'Alagoas par le ministère de la Culture brésilienne et le groupe *Treme Terra Mundial da cidade de Atalaia* devait être à la tête d'un *ponto de cultura* (le « point de culture » correspond au financement sur projet d'une association choisie comme

7. Au sujet de la communauté, voir Maguet [2011].

fer de lance de la culture pendant un temps donné, généralement quatre ans) [Barbosa, Calabre, 2011 ; Fonseca, 1997]⁸. Mais l'organisateur du groupe, Ozeas Bomfim, analphabète, nous expliqua en 2013 « qu'il n'y avait rien compris » et n'avait finalement rien reçu⁹.

Cependant, certains parviennent à s'approprier cet outil tant pour la reconnaissance de leur PCI que pour la bonne gestion de leur plan de sauvegarde et à terme de la réussite de la passation des savoirs. Comme l'explique Laure Empereire, lorsque les populations Enawene-Nawe du Mato Grosso parviennent à une reconnaissance patrimoniale par l'Iphan en 2010 du rite Yaokwa, ils le font dans un objectif politique assumé. Ce rite, « au cours duquel un immense barrage temporaire de bois est construit pour une pêche collective [...] La mobilisation de l'instrument patrimonial avait pour ambition de faire reconnaître à l'échelle nationale la richesse culturelle portée par ce rituel et d'assurer sa sauvegarde face aux plans de construction de barrages sur le Jurueña » (cf. Empereire, note 8). Ici, le « dominé » s'empare du processus de patrimonialisation pour la sauvegarde du savoir présent dans cette région¹⁰. Les populations de cette région, organisées, au sein d'une problématique plus ample de revendication militante d'autochtonie, sont parvenues à leurs fins : éviter le barrage et se faire connaître. Ce type d'action se situe dans le cadre d'une société préalablement organisée et particulièrement auprès des groupes revendiquant une autochtonie comme les Amérindiens ou une reconnaissance au sein de la nation comme les Afro-brésiliens.

L'exemple de la Samba de Roda permet de comprendre les processus de fonctionnement d'un plan de sauvegarde d'un PCI et de sa transmission. La Samba de Roda du Reconcavo de Bahia a été reconnue par l'Iphan en 2004 et par l'Unesco en 2005 et se caractérise par une performance jouée, dansée et musiquée. Une partie de ses participants était issue des mouvements post-dictature de revendication identitaire afro-brésilienne [sur la Samba de Roda, voir Sant'Anna, Sandroni, 2007 ; Amoroso, 2009 ; 2011 ; Sandroni, 2011 ; 2010 ; Douxami, 2015 ; Asseba, 2015]. Ayant déjà une relative connaissance préalable des enjeux de pouvoirs liés aux politiques publiques, ces derniers se sont organisés en association autogérée [Asseba, 2015] leur permettant une grande autonomie de gestion créant ainsi une jurisprudence de gestion patrimoniale. En effet, les autres patrimoines immatériels brésiliens ont généralement une gestion mixte. Par exemple, le Cirio de Nazaré (à Belem) est géré par l'Église catholique et par le Département de la culture du Para, le Jongo du Sudeste était administré jusqu'en 2013 par l'université fédérale

8. La gestion de Gilberto Gil et l'invention des « points de culture » [*pontos de cultura* 4204 de 2005 à 2014 selon le site du ministère de la Culture] ont permis le développement de manifestations culturelles à travers des appels à projets ouverts. Sur les *pontos de cultura*, voir Douxami [2015].

9. Entretien avec Ozeas Bomfim, 2 février 2013, municipalité de Arapiraca.

10. Information fournie lors du panel « Nouveaux acteurs, vieilles stratégies ? Conflits, médiations, alliances et recompositions autour de grands aménagements du Sud » (S. Benabou, S. Duvail, C. Médard, O. Evrard, L. Empereire, P. de Robert, Ph. Léna) aux journées d'étude « Mondialisation et nouvelles dynamiques Sud-Sud, le développement en question », IRD-université Paris-Diderot, les 6 et 7 octobre 2015.

Fluminense (UFF) puis par l'Iphan¹¹. Le Carimbó reconnu en septembre 2014 a été en contact avec l'Asseba pour suivre un modèle associatif.

L'Asseba a ainsi pu développer, certes avec des fonds publics et un appui technique et consultatif de l'Iphan, un réseau de quinze maisons (*casas do samba*) sur tout le territoire du Recôncavo, avec une maison principale à Santo Amaro. Ce réseau lui permet de mieux développer ses stratégies politiques et l'organisation de la passation de son savoir. Des réunions sont organisées par la maison principale à Santo Amaro et à une plus petite échelle, avec les participants de trois ou quatre « maisons de la samba ». En effet, chaque maison possède un référent de l'association, un budget de fonctionnement, une salle informatique reliée à internet et organise des ateliers de transmission. Les ateliers proposés dans ce cadre, le plus généralement aux enfants ou aux adolescents, parfois hebdomadaires, parfois occasionnels en fonction des possibilités financières et du calendrier des maîtres de Samba de Roda, sont des cours variés dont l'objectif touche à la fois à l'approfondissement de la connaissance de la Samba de Roda au travers d'enseignements de sa musique, de son chant, de sa danse, de la fabrication de ses instruments (la machete notamment, petite guitare traditionnelle de la Samba de Roda) et la prise en main des outils permettant la pérennisation de ce savoir.

Ces outils visent l'apprentissage de notions de production musicale, à la fois en ce qui concerne les multiples appels à projets (internationaux, nationaux, régionaux, municipaux, publics ou privés), la négociation des cachets des participants, mais également le passage à la scène qui implique un changement dans la forme de la manifestation avec des costumes, un son non acoustique, une chorégraphie distincte liée à l'éloignement du public. Un studio d'enregistrement à la maison principale de Santo Amaro permet une autoproduction de CDs pour les groupes et une diffusion du savoir exogène à la communauté. Un autre outil proposé aux détenteurs est l'accès à l'université, permettant par la suite une meilleure gestion du PCI, mais également une mobilité sociale ascendante pour ses participants.

Création artistique et diffusion du patrimoine immatériel

Certains jeunes issus de la communauté de la Samba de Roda se désignent à une carrière artistique. Par le biais d'ateliers organisés par la Casa do samba, les jeunes apprennent à jouer de la Samba de Roda. Certains deviennent parfois des musiciens professionnels d'autres types de musiques plus « commerciales ». En dehors du fait qu'ils déçoivent ce faisant quelque peu leurs maîtres de samba, le plan de sauvegarde du savoir patrimonial a – en un sens – bien fonctionné. À titre individuel, ils acquièrent, en effet, un métier, et d'autre part, ils n'abandonnent pas totalement la Samba de Roda et créent des formes musicales hybrides. En d'autres termes, ces jeunes introduisent, au sein même de la musique

11. Informations fournies par Edivaldo Bolagi, un des fondateurs de l'Asseba, entretien à Salvador le 4 février 2014.

contemporaine, des thèmes musicaux issus de la Samba de Roda, qu'ils croisent avec ceux de la musique actuelle.

Or il s'agit d'une démarche que nous avons évoquée plus haut : l'appropriation, par les artistes – originaires ou non de la manifestation de PCI – des différentes formes musicales, chorégraphiques et théâtrales issues des manifestations du PCI au sein de créations artistiques exogènes à la manifestation. Il existe un phénomène d'aller-retour entre des artistes endogènes à la manifestation qui introduisent leur art au sein de créations contemporaines et des artistes exogènes à la manifestation du PCI qui s'inspirent de ce dernier dans leurs pratiques artistiques, au sein d'autres « domaines de création artistiques » pour reprendre le schéma de Carlo Célius évoqué plus avant.

Cette tendance a été initiée dès les années 1920-1930 dans de nombreux pays d'Amérique latine et des Caraïbes, dans la volonté de créer, à la suite des récentes indépendances, un art national nourri aux sources indigènes et populaires. Des poètes, plasticiens, metteurs en scène, chorégraphes cherchèrent dans ces manifestations, une source d'identité et d'inspiration à même de donner une « originalité nationale et personnelle » à leurs travaux artistiques, tout en participant à la transmission et à la valorisation de ces dernières.

Dès les années 1920, il exista concomitamment un élargissement du champ de l'art, plus particulièrement avec le mouvement Dada qui « libère » l'artiste et « l'autorise » à se pencher sur d'autres matériaux, qu'il soit plasticien ou metteur en scène. De plus, des mouvements, tels que le primitivisme, ont parallèlement intégré d'autres horizons culturels dans leurs œuvres et ont décloisonné l'art. Les artistes du Sud souvent au contact de leurs pairs du Nord par le biais de différents « allers-retours » transocéaniques, incorporent cette transformation au cœur même de la définition, imposée à l'époque coloniale, de ce qui serait ou non, une « œuvre d'art ». On l'a vu, la notion d'œuvre d'art qui serait réservée à l'art des colonisateurs est remise en question [Célius, 2015]. Ainsi, Blaise Cendrars, immergé dans la diffusion de « l'art nègre » en France, partage ces idées avec Mario de Andrade [2002], futur instigateur du mouvement « anthropophagique » au Brésil et surtout précurseur dans la législation de reconnaissance et de valorisation de l'art populaire et du folklore dans les années 1930¹². Mario de Andrade était d'ailleurs en lien avec son homologue haïtien, Jean Price-Mars, comme le soulignent Normélia Parise [2014] et Myriam Mompoin [2008].

À cette même période, en Europe, des anthropologues, pionniers, à l'instar de Michel Leiris, Marcel Griaule, Georges Balandier, puis de Jean Laude [2006], croisent des données dites ethnographiques et artistiques, donnant une nouvelle lecture des savoirs issus des patrimoines rencontrés lors d'expéditions de terrain [Sylla, 1999, p. 302]. Pourquoi, comme le rappelle Jean-Loup Amselle, « un objet

12. L'action de Mario de Andrade est comprise jusqu'à aujourd'hui comme le point de départ de la réflexion brésilienne autour du patrimoine culturel immatériel, qui a permis au Brésil de mettre en place une législation favorable dès sa constitution de 1934.

ethnographique serait-il dénué d'esthétique »¹³ ? Jean-Loup Amselle interroge l'idée même « d'objet ethnographique », lui-même très discutabile comme nous l'avons envisagé avec Shaeffer [2008]. Dès les années 1970, Michel Leiris contestait le statut primitiviste réservé à « l'objet ethnographique », au sein du musée de l'Homme, mais également plus généralement dans le milieu du marché de l'art. Il dénonce le fait que « l'objet ethnographique » ne soit envisagé que comme le « témoin d'un mode de vie » et ne puisse acquérir un statut d'œuvre d'art.

Le processus de valorisation du PCI par l'Unesco en 2003 a relancé ce questionnement d'inclusion, ou non, du savoir artistique issu du PCI au sein des créations artistiques contemporaines, et ce, dans un marché de l'art mondialisé dans lequel les stéréotypes de « l'ethnique » et de « l'authentique » apparaissent comme des critères à la fois de valeurs ou de non-valeurs tant symboliques que marchandes. Qu'il s'agisse d'un pas dans une chorégraphie, d'un personnage dans une dramaturgie ou d'un thème dans une œuvre plastique, le PCI devient potentiellement « incorporable » dans une œuvre contemporaine, modifiant par effet de réflexion le statut même du PCI appartenant potentiellement au domaine de l'art. De plus, ces œuvres participent à la transmission du savoir issu du PCI par le biais de la scène artistique.

Lorsque le curateur de la biennale de Bahia de 2015, Ayrson Heracito, décide d'inviter des maîtres de manifestations de patrimoines immatériels dans le musée d'Art moderne de Bahia, les nommer performeurs, leur permettre de donner des ateliers aux côtés d'autres artistes chorégraphes *performers* et les placer en ouverture de la biennale, il s'agit d'un changement de statut de ce savoir dans cette ligne de reconnaissance initiée au début du xx^e siècle. Le savoir des détenteurs de PCI est alors transmis avec le même statut artistique que celui des autres artistes présents à la Biennale de façon horizontale, comme le suggère la non-hiérarchisation des « domaines de création » issus d'une même « cristallisation d'un signal à coût élevé ». Il n'est plus ni « primitif » ni « folklorique » ou « ethnographique » et il acquiert le statut d'art contemporain. De plus, c'est Edivaldo Bolagi, qui appartenait parallèlement à l'équipe dirigeante de l'Asseba (on l'a vu : l'association qui gère le plan de sauvegarde de la Samba de Roda), qui a chorégraphié la performance d'ouverture de la biennale du 29 mai 2014 avec 33 *alabês* (individus dans le candomblé chargés de chanter en hommage aux *orixás*) des principaux lieux de culte du candomblé (Terreiros) et avec la présence de la chanteuse Inaicyra Falcão fille de feu Mestre Didi, grand officiant du candomblé¹⁴. Ainsi, en étant inclus dans la Biennale, le chant des officiants du candomblé et les danses d'autres patrimoines immatériels acquièrent un statut

13. Intervention de J.-L. Amselle au séminaire « Supports et circulation des savoirs et des arts », EHESS, du 13 novembre 2015.

14. Stefania Capone et Mariana Ramos de Morais [2015] soulignent d'ailleurs qu'il reste étonnant que le candomblé soit patrimonialisé uniquement sous sa forme matérielle, *les terreiros* (les lieux de culte) et non sous sa forme immatérielle. Selon nous, lors de cette Biennale, il s'agissait de valoriser la tradition du candomblé sous sa forme immatérielle.

d'œuvre d'art. La question du rapport entre art et religion tout comme celle du secret est, elle aussi, complexe, mais ne sera pas abordée ici.

Par ailleurs, des metteurs en scène et chorégraphes contemporains s'approprient des formes du PCI au sein de leur création ce qui devient une des possibilités de passation du savoir issu de ces manifestations. Ce dernier est transmis à d'autres publics, tant nationalement qu'internationalement, qui n'auraient pas, en temps normal, accès à ces manifestations. Lorsque la compagnie de Danse *SeraQ*, de Belo Horizonte (Minas Gerais, Brésil), menée par Rui Moreira se présente à Dakar au Festival mondial des arts nègres de 2010 avec son spectacle *Q eu isse*, qui réinterprète une manifestation de PCI du village d'Acupe (Bahia) le *Nego Fugido*¹⁵, non encore reconnue nationalement, elle permet à un public non initié de s'approcher de l'esthétique de cette manifestation. Rui Moreira reprend, en effet, la jupe faite de feuilles de bananier séchées et tressées, le torse nu, la langue rouge de colorant, propres au *Nego Fugido*, qu'il revisite sur une musique de samba sur laquelle se meuvent ses danseurs dans un décor très contemporain. Cette installation plastique faite d'un amoncellement labyrinthique de cartons en équilibre instable accueille la transe de Rui Moreira, qu'il reprend également de la manifestation. Tel un Derviche Tourneur, Rui tourne et « s'envole » au milieu des cartons et s'arrête enfin plaqué au sol. Il le fait sur la musique de la samba de Rio de Janeiro, reconnue PCI national par l'Iphan depuis 2007¹⁶. Souhaite-t-il de cette manière rendre cette musique décalée en présence de représentations du *Nego Fugido*, pour faire un parallèle politique entre la lutte des anciens esclaves et la situation des Afro-Brésiliens en homogénéisant une situation à tout le Brésil, ou pour interroger cette mainmise de la samba sur l'identité nationale ?

Une autre artiste, performeuse, Maria-Eugenia Vitali Manfredini, à l'inverse, utilise au sein de sa performance « Marias, Maria, ou Joana ? » de la musique classique de Tchaïkovsky *Le lac des cygnes*, dans une panoplie complète de danseuse de samba, incluant plumes, talons hauts, string, paillettes, diadème. Elle s'est présentée en France en octobre 2015 et interroge tout d'abord la domination de la danse classique en arts chorégraphiques au Brésil, dans les écoles de danse et même à l'université. En effet, dans les départements de danse et de théâtre des universités brésiliennes, il existe très peu de cours de manifestations issues des différents patrimoines immatériels, ce qui porte préjudice à la transmission de ces savoirs auprès des nouvelles générations d'artistes. De plus, Maria-Eugenia s'interroge sur le lien « race genre » au travers de la samba. Elle considère la samba

15. Le *Nego Fugido* a lieu chaque année à Acupe, en juillet, durant trois week-ends et se joue dans les rues du village. La manifestation réinterprète l'esclavage et son abolition en 1888 par la Princesse Isabelle. Les anciens esclaves ont le visage peint en noir, les gardiens d'esclave ont la jupe en feuille de bananier évoquée ci-dessus. La musique jouée reprend les rythmes du candomblé, exceptionnellement rendus profanes pour cette manifestation, ce qui favorise, néanmoins, l'induction de la transe. Rui Moreira, en décidant d'extraire certains éléments de cette manifestation donne un contenu engagé en faveur de la revalorisation des Afro-Brésiliens au sein de la société brésilienne, mais permet également de transmettre un savoir, celui de l'esthétique de ce patrimoine immatériel méconnu tant au Brésil qu'à l'étranger.

16. Autour de Rui Moreira, voir : <http://www.centroculturalvirtual.com.br/noticias> (consulté le 10 novembre 2015).

comme une danse stéréotypée concernant la place de la femme afro-brésilienne tant à l'étranger que nationalement : la danseuse de samba mulâtre en tant qu'objet sexuel¹⁷.

Danseuse de formation, elle interprète dans sa performance la musique classique sur des pas de danse de samba, et petit à petit, simule une transe entre possession d'une *orixá* et d'une poule. Puis elle se change derrière un paravent et revient toute vêtue en blanc, tête couverte d'un long tissu blanc, à l'instar des officiants de candomblé, distribuant des œufs durs comme autant d'offrandes rituelles¹⁸. Elle danse au sol et se contorsionne sur un second morceau de musique classique. Elle détourne le savoir chorégraphique dominant lié à la danse classique en se l'appropriant nationalement au travers de la samba carioca, symbole national et PCI reconnu, puis en détournant ce savoir au profit du candomblé, comme véritable représentant de l'identité afro-brésilienne positive, car non-emprunt des stéréotypes de la mulâtre de la samba, mais représentant des « femmes fortes ». Elle se détourne donc des « Beaux-Arts » issus de l'art occidental, pour questionner ici la danse classique, puis interroge le fait que la samba soit, d'une certaine façon, aussi stéréotypée que la danse classique et cherche dans une manifestation immatérielle « afro » un autre visage pour une nouvelle esthétique nationale dans la lignée des pères du mouvement noir dans les années 1940.

Conclusion

La capacité de reconnaissance et d'ascension sociale des détenteurs de patrimoines immatériels rendue possible grâce à une politique publique volontariste initiée par le ministre de la Culture du premier gouvernement Lula, Gilberto Gil, aujourd'hui controversée, est intimement liée à la transmission des savoirs issus de ces manifestations¹⁹. Cette transmission en direction tant du grand public que des communautés détentrices se révèle polymorphe. Elle passe par les différents plans de sauvegarde mis en place par les institutions ou les associations qui en ont la responsabilité et favorisent l'usage des savoirs patrimoniaux par tous et plus particulièrement pour les jeunes générations. Ces dernières les font évoluer, les hybrident et les adaptent au sein, ou non, des communautés.

Pourtant, la question de déterminer à quel public s'adresse le savoir issu du PCI n'est pas clairement résolue ni auprès des détenteurs de ce savoir ni auprès des instigateurs des politiques publiques qui fomentent conjointement les plans de sauvegarde et gèrent les subventions. Pour les promoteurs des plans de sauvegarde, il n'existe pas, *a priori*, de savoir endogène à la communauté détentriche du PCI. Si des CDs de musique – enregistrements par les détenteurs des patrimoines

17. Entretien avec M. E. Vitali Manfredini, à Besançon, le 10 novembre 2015.

18. Les œufs crus sont très présents dans le candomblé.

19. Il reste à déterminer quelle sera la pérennité de cette impulsion politique à la suite du durcissement des politiques publiques depuis 2016 et quels moyens les communautés détentrices parviendront à mettre en œuvre pour la substituer.

immatériels eux-mêmes – circulent, si des personnes extérieures à la communauté s'approprient la musique ou la danse grâce à des cours distillés par les communautés, une limite à la transmission du savoir et une échelle hiérarchique des groupes fondée sur leur « authenticité » semblent peu pertinentes pour les instigateurs des plans de sauvegarde. Le succès de telles politiques semble – à termes – transformer un PCI en un « savoir commun » à tous, « un bien commun » au risque d'une sensation de perte de légitimité pour ses premiers détenteurs vis-à-vis du reste de la société. Faut-il que les détenteurs du PCI déterminent eux-mêmes les règles de transmission de leur savoir au public exogène à la communauté ? La volonté de contrôle du savoir de la part de la communauté détentrice du PCI est une tentation tant sur le plan symbolique que sur le plan matériel puisque ces communautés tirent une partie de leurs ressources de ce PCI.

Néanmoins, malgré ces appréhensions émanant des communautés détentrices du savoir, la transmission s'opère également par une nouvelle relation au monde de l'art. D'ailleurs, ce rapport à l'art s'est peu à peu mis en place depuis les années 1930. Il est à la fois lié aux nouvelles revendications nationales en Amérique latine, mais également aux questionnements touchant l'ensemble de l'art contemporain à cette période, à l'instar du mouvement primitiviste. Ainsi, les savoirs des patrimoines immatériels en tant que « signaux à coût élevé » sont transmis par le biais d'une appropriation de ces savoirs au sein d'autres domaines de création contemporaine ou bien sont eux-mêmes hissés au statut d'œuvre d'art. Une telle pratique d'appropriation des savoirs des PCI au sein des créations contemporaines semble favoriser la pérennisation des savoirs immatériels, mais peut nuire à la créativité des artistes si cette démarche devient systématique. En effet, les artistes risquent de limiter leur horizon créatif à une demande d'exotisme stéréotypé, souvent associé à un PCI et potentiellement réducteur, de la part du marché de l'art. Ce dernier, ainsi que l'institution muséale constituent bien souvent une « usine à clichés » [Vincent, 2015, p. 203].

Mais comme le montre Dominique Malaquais²⁰ – au sujet du sculpteur camerounais Hervé Youmbi – il est possible de faire du « faux traditionnel » en reprenant la technique de perles des masques du Grassfield du Cameroun, qui est un PCI très prisé sur le marché de l'art, et d'y inscrire le logo de Nike ou la marque de Superman. Peuvent-ils encore être identifiés comme des masques du Grassfield ? Ils sont simplement des créations plastiques contemporaines, mais qui mobilisent et hybrident des savoirs patrimoniaux de telle sorte qu'ils en proposent une forme de vie. De la même manière, lorsque dans les années 1990, Chico Science (*Nação Zumbi*) intègre le rythme du maracatu et qu'il crée le *Mangue Beat*, il s'approprie les racines de ce patrimoine afro-brésilien et le transforme en une musique contemporaine. Le maracatu, malléable, semble ici être devenu un bien commun, véritablement populaire. Chico Science a permis, jusqu'à

20. Conférence de D. Malaquais au sein du séminaire « Supports et circulation des savoirs et des arts », EHESS, le 27 mars 2015.

aujourd'hui, un renouveau de la musique du Nordeste (Pernambuco notamment dont il était originaire) et une forte collaboration entre jeunes musiciens et maîtres de patrimoines immatériels.

Bibliographie

- ALENCAR R., BANDEIRA R. [2010], *O Samba de Roda na gira do patrimonio*, doctorat en anthropologie, Unicamp, Brésil.
- ABREU R., CHAGAS M. (dir.) [2003], *Memória e patrimônio*, Rio de Janeiro, Lamparina.
- AMOROSO D. [2011], « O samba de roda enquanto obra-prima do patrimônio cultural imaterial : questões, impactos e perspectivas », conférence au *VII Cinecult*, Salvador, Bahia, 3 au 5 août 2011.
- AMOROSO D. [2009], *Levanta mulher e corre a roda : dança, estética e diversidade no Samba de Roda de São Felix e Cachoeira*, doctorat en arts scéniques, universidade federal da Bahia, Salvador.
- ANDRADE M. (de) [2002], « Anteprojeto para a criação do serviço do patrimônio artístico nacional » (datant de 1936), *Patrimônio histórico e artístico nacional*, n° 30, p. 129-136.
- ASSOCIAÇÃO DOS SAMBADORES E SAMBADEIRAS DO ESTADO DA BAHIA (ASSEBA) [2015], *As mulheres do Samba de Roda* (documentaire), Rede do Samba de Roda do Recôncavo Baiano, chegada dos marujos fragata brasileira, IPAC-Fundo de Cultura-Governo da Bahia, Salvador.
- BARBOSA F., CALABRE L. (dir.) [2011], *Pontos de cultura : olhares sobre o programa cultura viva*, Brasília, Ipea.
- BELAS C. A. [2004], « Aspectos legais do instituto do inventario nacional de eferências culturais (INRC), Relação com legislações nacionais e acordos internacionais », *Patrimônio histórico e artístico nacional-Iphan*, n° 31, 27 p.
- BELAS C. A. [2004], « A Propriedade intelectual no âmbito dos direitos difusos », in TEIXEIRA J. G. L. C., GARCIA M. V. C., GUSMAO R. (dir.), *Patrimônio imaterial, performance culturale e (re) tradicionalização*, Brasília, ICS-UnB.
- BORTOLOTTI C. [2007], « From objects to processes : Unesco's intangible cultural heritage », *Journal of Museum Ethnography*, n° 19, p. 21-33.
- BORTOLOTTI C. (dir.) [2011], *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- CAPONE S., RAMOS DE MORAIS M. [2015], « Afro-patrimoines, cultures afro-brésiliennes et dynamiques patrimoniales », *Les cahiers du Lahic*, n° 11, 303 p.
- CAVALCANTI M. L. [2001], « Cultura e saber do povo : uma perspectiva antropologica », *Tempo brasileiro*, n° 147, p. 69-78.
- CIARCIA G. [2016], *Le revers de l'oubli. Mémoires et commémorations de l'esclavage au Bénin*, Paris, Karthala.
- CELIUS C. A. [2015], « Quelques aspects de la nouvelle scène artistique d'Haïti », *Gradhiva*, n° 21, p. 104-129.
- CELIUS C. A. [2005], « Cheminement anthropologique en Haïti », *Gradhiva*, n° 1, p. 47-55.
- CLAESSEN H. J. M. [2002], « "Comments" on Nas' article », *Current anthropology*, vol. 43, n° 1, p. 144.

- CHUVA M. [2009], *Os arquitetos da memória : sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*, Rio de Janeiro, université fédérale de Rio de Janeiro.
- DEACON H., LUVUYO D., MBULELO M., PROSALENDIS S. [2004], *The subtle power of intangible heritage : legal and financial instruments for safeguarding intangible heritage*, Capetown, HSRC Publishers.
- DE JONG F., ROWLANDS M. (dir.) [2007], *Reclaiming heritage. Alternative imaginaries of memory in West Africa*, Walnut Creek (C. A.), Left Coast Press, 270 p.
- DÖRING K. (dir.) [2014], *Cartilha do Samba chula*, Bahia, UPB-União dos municípios da Bahia.
- DOUXAMI C. [2010], « Danse-théâtre et anthropologie. Un rapport dialogique entre soi et l'autre », *Études théâtrales*, n° 49, p. 191-198.
- DOUXAMI C. [2015], « La politique de patrimoine culturel immatériel au Brésil : une volonté politique de démocratisation et d'inclusion des "minorités" », in CAPONE S., RAMOS DE MORAIS M. (dir.), « Afro-patrimoines. Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales », *Les carnets du Lahic*, n° 11, p. 77-97.
- FALCÃO J. [2001], « Patrimônio imaterial : um sistema sustentável de proteção », *Tempo*, n° 147, p. 163-180.
- FONSECA M. C. L. [1997], *O Patrimônio em processo : trajetória da política federal de preservação no Brasil*, Rio de Janeiro, université fédérale de Rio de Janeiro, ministère de la Culture-Iphan.
- GONÇALVES J. R. S. [1995], *A Retórica da perda : os discursos do patrimônio cultural no Brasil*, Rio de Janeiro, université fédérale de Rio de Janeiro, Iphan.
- HAFSTEIN V. T. [2007], « Claiming culture : intangible heritage Inc., folklore, traditional knowledge », in HEMME D., TAUSCHEK M., BENDIX R. (dir.), *Prädikat "Heritage" – Perspektiven auf Wertschöpfungen aus Kultur*, Münster, Lit Verlag.
- HYLLAND ERIKSEN T. [2001], « Between universalism and relativism : a critique of the Unesco Concept of Culture » in COWAN J. K., DEMBOUR M. B., WILSON R. A., *Culture and Rights : Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 127-148.
- JEUDY H. P. [2001], *La Machinerie patrimoniale*, Paris, Sens & Tonka.
- JOLHER R. [2002], « The EU as manufacturer of tradition and cultural heritage », in KOCKEL U. (dir.), *Culture and Economy : Contemporary Perspectives*, Ashgate, Aldershot.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT B. [2004], *From ethnology to heritage : the role of the Museum*, Marseille, Sief Keynote.
- LAUDE J. [2006], *La peinture française et « l'art nègre » (1905-1914). Contribution à l'étude des sources du fauvisme et du cubisme*, Paris, Klincksieck.
- LEIMGRUBER W. [2010], « Switzerland and the Unesco convention on intangible cultural heritage », *Journal of Folklore Research*, vol. 47, n° 1-2, p. 161-196.
- MAGUET F. [2011], « L'image des communautés dans l'espace public », in BORTOLOTTI C. (dir.), *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- MINISTERIO DE CULTURA [S. D.], Plano nacional de cultura : <http://pnc.culturadigital.br/metas/15-mil-pontos-de-cultura-em-funcionamento-compartilhados-entre-o-governo-federal-as-unidades-da-federacao-ufs-e-os-municipios-integrantes-do-sistema-nacional-de-cultura-snc/> (consulté le 2 mai 2015).

- MOMPOINT M. [2008], *Symbolic exchanges : Haiti, Brazil and the Ethnopoetics of Cultural Identity*, open access dissertations, paper 108, University of Miami : https://scholarlyrepository.miami.edu/oa_dissertations/108 (consulté le 2 mai 2015).
- NAS P. J. M. [2002], « Masterpeaces of oral and intangible culture : reflexions on the Unesco world heritage list », *Current Anthropologie*, vol. 43, n° 1, p. 139-148.
- NORA P. [1984], *Les Lieux de mémoire, La République*, tome 1, Paris, Gallimard.
- NORA P. [1986], *Les Lieux de mémoire, La Nation*, tome 2, Paris, Gallimard.
- NORA P. [1992], *Les Lieux de mémoire, Les France*, tome 3, Paris, Gallimard.
- PARISE N. [2014], « Rencontre de Macunaïma et de l'Oncle », in PICARD BYRON J. (dir.), *Production du savoir et construction sociale, l'ethnologie en Haïti*, Québec/Port-au-Prince, Presses de l'université Laval/Presses de l'université d'État de Haïti, p. 181-197.
- PENTEADO W. J.-R. [2015], « Entre voix, énigmes et regards : le processus de reconnaissance patrimoniale du jongo et la "nation brésilienne" », in CAPONE S., RAMOS DE MORAIS M., « Afro-patrimoines. Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales », *Les carnets du Lahic*, n° 11, p. 119-138.
- PINHEIRO BRESSAN M. L. [2006], « Origens da noção de preservação do patrimônio cultural no Brasil », *Risco*, n° 3, p. 4-14.
- SANDRONI C. [2011], « L'ethnomusicologue en médiateur du processus patrimonial : le cas de la Samba de Roda » in BORTOLOTTI C. (dir.), *Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- SANDRONI C. [2010], « Samba de roda, patrimônio imaterial da humanidade », *Estudos avançados*, vol. 24, n° 69, p. 9.
- SANT'ANNA M. [2001], « Patrimônio imaterial do conceito ao problema da proteção », *Tempo brasileiro*, n° 147, p. 151-161.
- SANT'ANNA M., SANDRONI C. [2007], *Samba de Roda no recôncavo bahiano*, Brasília, Iphan.
- SHAEFFER J.-M. [2008], « Le musée du quai Branly entre art et esthétique », *Le Débat*, n° 148, p. 170-178.
- SCHNEIDER R. [1988], *Performance Theory*, New York, London, Routledge.
- SCHNEIDER R. [1985], *Between Theatre and Anthropology*, Philadelphia (Pa.), University of Pennsylvania press.
- STOCZKOWSKI W. [2009], « Unesco's Doctrine of Human Diversity : a Secular Soteriology ? », *Anthropology Today*, vol. 25, n° 3, p. 7-11.
- SMITH L. [2006], *Uses of Heritage*, London, Routledge.
- SMITH L., AKAGAWA N. (dir.) [2008], *Intangible heritage*, Oxford, Routledge.
- SYLLA A. [1999], « Présence africaine et art nègre », *Présence africaine*, 50^e anniversaire, numéro spécial, p. 291-325.
- TAYLOR D. [2008], « Performance and intangible cultural heritage », in DAVIS T. C., *The Cambridge companion to performance studies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TELLES M. F. de P. [2007], « O registro como forma de proteção do patrimonio cultural imaterial », *Revista CPC*, n° 4, p. 40-71.
- TORNATORE J.-L. [2010], « L'esprit du patrimoine », *Terrain*, n° 55, p. 106-127.
- TURNER V. [1974], *Dramas, fields, metaphors. Symbolic action in human society*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press.
- TURNER V. [1987], *The Anthropology of performance*, New York, PAJ Publication.

- UNESCO [2003], Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage, General provisions, Paris, Unesco.
- UNESCO [S. D.], *Samba de Roda of the Recôncavo of Bahia* : www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00011&RL=00101 (consulté le 4 novembre 2016).
- VELOSO M. M. S. [1992], *O tecido do tempo : a ideia de patrimônio cultural no Brasil, 1920-1970*, thèse d'anthropologie, université de Brasília, Brasília.
- VIANNA L. [2004], « Patrimônio imaterial : legislação e inventários culturais », in LONDRES C., CARVALHO L., PACHECO G., NOGUEIRA V., DINA M., MENDONÇA E., TRAVASSOS E., CARVALHO (de) J. J., *Celebrações e saberes da cultura popular : pesquisa, inventário, crítica, perspectivas*, Rio de Janeiro, Funarte, Instituto do Patrimônio histórico e artístico national (Iphan), Centro nacional de Folclore e Cultura populaire (Cnfc), encontros e estudos n° 5.
- VINCENT C. [2015], « Réinventer le musée : interactions et expérimentations », *Perspective*, n° 1, p. 199-206.

Lieux d'apprentissage et dynamiques des savoirs apicoles au Maroc

*Antonin Adam**, *Geneviève Michon***, *Jean-Michel Sorba****,
*Lahoucine Amzil*****

Partout où elle est présente, l'abeille *Apis mellifera* fait l'objet d'un élevage riche de savoirs. À la diversité des milieux où cet élevage est pratiqué se combine une variété de cultures techniques, au Nord comme au Sud. Il implique de maîtriser toute une série d'opérations visant à orienter la colonie, dans son environnement de l'habitat aux floraisons, vers la production de miels et d'autres produits de la ruche. Ces opérations mettent en œuvre différents types de savoirs dont l'ensemble a fait, depuis longtemps, l'objet de formalisations diverses : depuis les érudits¹ qui ont, dans l'histoire, érigé et diffusé les bases d'un savoir apicole universel jusqu'à la consignation par certains apiculteurs², sous des formes variées et avec une visée universaliste, de leur expérience et de leurs « méthodes ».

Cette longue histoire faite d'innovations et d'échanges d'expériences sur la pratique apicole a vu émerger à la fin du XIX^e une apiculture dite « moderne » qui impose une norme d'élevage à partir de la diffusion de plusieurs standards de ruches aux dimensions précisément codifiées.

L'avènement de l'apiculture moderne transforme en profondeur les traditions apicoles locales. Alors que ces dernières employaient des ruches à rayons fixes (d'où l'appellation d'apiculture « fixiste », même si les ruches sont parfois déplacées à l'intérieur des territoires concernés), et donnaient une place importante aux savoirs empiriques liés aux territoires villageois, l'apiculture moderne, qualifiée de « mobiliste », car elle utilise des ruches à cadres amovibles, parvient en partie à s'extraire des conditions locales et autorise la mécanisation des méthodes d'extraction. Le succès de la diffusion et de l'adoption de ce modèle apicole dans

* Doctorant en géographie, UMR GRED, LMI MediTer, IRD.

** Ethnobotaniste, université Paul-Valéry Montpellier 3, IRD, UMR GRED 220

*** Sociologue, LRDE, INRA-Corte.

**** Géographe, E3R, LMI MediTer, université Mohammed V-Rabat.

1. Aristote, Virgile, Columelle, Ibn Al-Âwwâm, etc. [Crane, 1999 ; Marchenay, 1979].

2. Voir infra I-2.

le monde entier a laissé dans l'ombre les apicultures traditionnelles et les savoirs qui leur sont liés. Elle a aussi bouleversé les modes anciens d'apprentissage.

Les menaces sanitaires et écologiques qui pèsent actuellement sur l'abeille et l'intensification de l'activité font de l'apiculture un problème public et global qui ne peut plus ignorer l'extrême diversité des contextes de production ni la multiplicité des savoirs apicoles. Se pose alors la question de la coexistence de ces contextes et de ces savoirs, mais aussi de leur possible hybridation et de leur transmission.

Dans le cas du Maroc, ces deux apicultures, fixiste et mobiliste, coexistent sans qu'il soit possible de juger des dynamiques respectives des savoirs qui leur sont attachés. Historiquement, l'élevage des abeilles repose sur un modèle fixiste, marqué, au-delà de constantes universelles, par des particularités locales fortes aussi bien en ce qui concerne des types de ruche que des miels, ou encore des savoirs et des pratiques et de leur transmission. La ruche à cadres mobiles, introduite par les colons lors du protectorat [Crane, 1999, p. 441] est aujourd'hui multipliée à travers les projets de développement agricole portés par l'État marocain, ou par diverses organisations non gouvernementales (ONG). La rencontre d'un modèle à vocation universelle et d'une apiculture dont les savoirs sont à la fois situés et distribués constitue le cœur de notre questionnement sur les modalités et les conditions d'apprentissage, ainsi que sur la circulation et l'hybridation des savoirs.

Le caractère central de la ruche, habitat de la colonie d'abeilles et objet technique, dans l'histoire des changements de l'apiculture constitue une entrée particulièrement pertinente pour identifier et comprendre les dynamiques des savoirs apicoles. La ruche, par les médiations qu'elle rend possibles, constitue à la fois le point de départ et le point d'arrivée des apprentissages. C'est à partir d'elle, sa configuration et ses déplacements qu'il est possible d'appréhender de façon tangible les savoirs liés aux milieux-ressources (la lecture de la miellée) et c'est à partir d'elle que s'opère l'évaluation de la production. Aussi, nous abordons les dynamiques des savoirs apicoles en prenant pour centre la ruche considérée comme un objet technique au sens du programme de la sociologie des techniques. Loin d'être seulement le support de savoirs, empiriques ou académiques, la ruche participe à leur constitution en même temps qu'elle les oriente et les transforme [Akrich, 1987]. Tout comme cela a été dit au sujet des outils [Mahias, 2002], l'objet technique est, particulièrement dans le cas de l'apiculture, un moyen de transmission de savoirs.

La présente contribution expose dans une première partie les fondements cognitifs et techniques des apicultures fixistes (aussi qualifiées dans ce texte de « locales », « traditionnelles », « villageoises », ou « domestiques ») et mobilistes (« modernes »), ainsi que les conséquences de ces deux modèles sur les apprentissages. Une deuxième partie interroge, à partir du cas de l'apiculture marocaine, la façon dont ces modèles coexistent et agissent sur la manière d'apprendre l'élevage d'abeille. Une troisième partie s'intéresse aux dispositifs d'apprentissage dans toute leur étendue, depuis les transmissions familiales jusqu'aux enseignements formels ou aux formations liées à l'expérience pratique « au rucher ». Une

quatrième partie s'interroge sur l'émergence de savoirs hybridés, et sur les conditions de circulation et de transmission de ces derniers. Il s'agira enfin de discuter du devenir, c'est-à-dire la transmission et la durabilité, d'une activité apparemment peu stabilisée, reposant sur des savoirs et des transmissions multiples.

Cette recherche³ est issue de travaux menés par une équipe⁴ pluridisciplinaire, entre 2012 et 2015, qui associent l'ethnographie (description des ruchers et des pratiques associées, appréhension des savoirs), l'anthropologie des techniques (analyse des outils et des modes de conduite des ruchers), la géographie (études sur les relations entre ruchers et végétations, analyse de la transhumance), la sociologie (caractérisation des acteurs et de leurs interactions), incluant de nombreuses enquêtes et observations sur la transmission et l'apprentissage⁵. Les résultats présentés ici reposent sur plusieurs campagnes d'observations et des études « en immersion » longues sur divers terrains marocains, entre Rabat au nord et Guelmim au sud.

De l'élevage domestique des abeilles à « l'apiculture moderne »

Le rucher domestique : la cueillette des essaims et du miel

Dans la plupart des pays européens de tradition apicole, il ne reste plus que des traces de l'élevage d'abeilles traditionnel. Même s'il arrive encore de voir sur les marchés et dans les campagnes les anciennes ruches (ruche-tronc, en liège, etc.) celles-ci sont souvent utilisées par des amateurs ou comme argument commercial. Si ce mode d'élevage a presque disparu d'Europe, il est encore très présent dans les autres régions du monde de tradition apicole. Il s'agit d'une activité le plus souvent domestique qui s'inscrit dans un calendrier de travail aux côtés d'autres activités à caractère vivrier. Dans la plupart des cas, l'apiculture traditionnelle consiste à fournir aux abeilles un habitat favorable à la production et à la récolte du miel, à proximité des ressources mellifères et pollinifères. Pour conduire un rucher de petite taille, l'éleveur s'efforce de maintenir captive la colonie « dans un lieu qui favorise son utilisation » et de l'entretenir « dans une situation semblable à celle où elle se trouve à l'état sauvage » [Tétart, 2001, p. 179]. Cette apiculture repose à la fois sur des savoirs génériques attachés à l'abeille, sur des savoirs empiriques qui mobilisent, entre autres, l'écologie des lieux et permettent au système apicole de fonctionner dans son milieu, et des savoir-faire particuliers à chaque apiculteur.

3. Cette recherche a bénéficié du soutien de l'Agence nationale de la recherche (France) dans le cadre du projet MedInnLocal (2013-2017, ANR-12-TMED-0001).

4. 4 chercheurs, 1 doctorant (commencé en 2014) et 4 stages de master (2012 et 2014).

5. Entretiens variés et observations chez plus d'une cinquantaine d'apiculteurs, entretiens avec trois chercheurs et deux responsables de la filière. Participation à trois sessions de formation apicole. Suivi sur le temps long (depuis 2012) avec observations participantes chez 6 apiculteurs de la zone.

La ruche à rayons fixes ne donne pas à l'apiculteur d'accès visuel direct sur ce qui se passe au cœur de la colonie et limite les possibilités d'intervention à l'intérieur de la ruche, car le risque de mettre en péril l'intégralité de la colonie, en particulier en tuant la reine par les manipulations, est grand. Néanmoins, même si l'apiculteur est limité dans ses observations, les savoirs génériques développés dans ce modèle sont riches. Ils incluent des savoirs sur la structure et le fonctionnement de la colonie, le comportement des abeilles à la fois à l'intérieur de la ruche et dans les activités de butinage, autant que sur la fonction symbolique de l'insecte. Ils incluent aussi des savoirs sur les interactions entre l'environnement (vents, sécheresse, etc.) et la ruche, et des savoirs techniques qui intègrent les objets de l'apiculture (ruche, enfumoir, etc.), ainsi que des savoirs liés à l'organisation et à la conduite du rucher (c'est-à-dire de l'ensemble des ruches), qui sous-tendent les pratiques apicoles. La richesse de ces savoirs environnementaux et techniques se traduit par une grande variabilité des formes de ruches utilisées (allant des ruches en joncs tressés (figure 1.1), à celles en écorce et tronc d'arbre ou à d'autres encore, en poterie), qui illustre à quel point ces apicultures locales se sont adaptées à leur environnement. Ces savoirs se construisent et s'enrichissent de manière dynamique, au fil des générations, dans une histoire apicole et sociale de portée à la fois globale et locale.

Les savoirs portent d'abord sur le milieu dans lequel l'apiculture s'inscrit, en relation avec la production apicole et le bien-être de la colonie : il s'agit de connaître les floraisons sur lesquelles les abeilles vont butiner (pour être capable d'évaluer la qualité et l'importance des « miellées » et des autres produits de la ruche), le comportement particulier des abeilles en fonction de ces floraisons afin de pouvoir anticiper les réactions de la colonie (essaimage⁶) ou réagir à celles-ci, ainsi que les substances végétales susceptibles de soigner la colonie ou bien de lui nuire [Simenel *et al.*, 2015]. Les savoirs sur la conduite annuelle et interannuelle du rucher sont stratégiques, en particulier dans les milieux arides : ils visent à gérer les incertitudes sur des pas de temps différents de façon à produire, à préserver ou à renouveler les colonies d'une année sur l'autre. Ils s'expriment dans : (1) la manipulation des essaims sauvages, dont la capture permettra de peupler les ruches ; (2) le choix de l'emplacement du rucher qui vise à minimiser autant que faire se peut les « nuisances » climatiques (vent, pluies, températures extrêmes) ; (3) le pilotage des abeilles sur le territoire villageois, au gré des floraisons (placement, voire déplacement, des ruches) ; (4) le choix de récolter le miel ou de nourrir les abeilles, qui permettra de tamponner les fluctuations saisonnières ou interannuelles entre les périodes d'abondance et les périodes de raréfaction des ressources et (5) l'aménagement et une gestion particulière du terroir agricole autour du rucher de manière à maximiser les chances de production, la santé des abeilles et leur survie [Simenel *et al.* 2015].

6. L'essaimage naturel constitue le principal moyen d'accroître le cheptel et de renouveler les colonies, il importe donc de bien connaître sa dynamique.

Ces savoirs liés à l'apiculture villageoise sont représentatifs d'une tradition et d'une identité apicole autant individuelle que collective, aussi universelle que localisée. Leur transmission est assurée soit au sein de la famille, soit, de façon plus diffuse, par la communauté villageoise. Elle opère à la fois entre générations, et au sein d'une même génération. Elle passe autant par des enseignements directs que par des adages ou des proverbes.

La révolution mobiliste et ses conséquences sur la diffusion des savoirs : la force du modèle

L'avènement des ruches à cadres amovibles découle d'une série d'inventions débutée par l'adaptation, par l'abbé Della Rocca, d'une ruche crétoise à barrettes supérieures datant du XVIII^e siècle. Relayée par d'autres⁷, dans une perspective de découverte de l'abeille, l'idée va s'achever en 1852 par le dépôt d'un brevet par le révérend Langstroth [Marchenay, 1979 ; Crane, 1999]. De nombreux apiculteurs reprendront l'idée⁸, mais le concept ayant fait son œuvre, aujourd'hui encore, il est considéré comme une véritable révolution dans l'univers de l'apiculture (figure 1.2).

Dans ce modèle mobiliste, les possibilités d'intervention sont décuplées et non destructrices, d'où son lien avec les objectifs d'observation de plusieurs de ses inventeurs. Outre les cadres, c'est aussi la ruche, avec ses abeilles, qui devient transportable. Avec ces formats standardisés (des « boîtes » carrées et empilables), il devient possible pour l'apiculteur de déplacer les ruches en nombre et sur de longues distances afin de suivre les miellées en s'adaptant aux aléas interannuels des floraisons, diminuant ainsi en partie la dépendance à un territoire floral donné. Mais ce qui va faire de ce changement technique l'établissement et la force d'un nouveau modèle de production tient à la possibilité de mécaniser l'extraction du miel. La séparation du compartiment où se fait la ponte (le corps de ruche) d'un autre compartiment consacré exclusivement au stockage du miel (la hausse), couplée à la mobilité des cadres permet d'intensifier le processus de production.

C'est ainsi que ce changement qui porte sur la « boîte » s'apparente à un véritable changement de paradigme. C'est, de fait, un opérateur puissant qui engendre la diffusion de conceptions nouvelles de l'apiculture. Il permet l'accès direct à la colonie : la ruche à cadres amovibles constitue un véritable laboratoire d'observation scientifique sur le comportement des abeilles, ce qui permet d'élaborer des savoirs plus précis sur le fonctionnement de la colonie et d'améliorer le contrôle de cette dernière⁹. Cette invention permet aussi l'universalisation de ces savoirs. Dans l'esprit des concepteurs et conformément aux acquis de la science expérimentale, l'apiculture doit se libérer de toute contingence locale et des aléas

7. Essentiellement des intellectuels férus d'apiculture : François Huber, naturaliste suisse ; Dzierzon, prêtre naturaliste allemand ; Debeauvoys, médecin français.

8. Dadant, Blatt, Voironot, de Layens, pour ne citer que les plus connus.

9. L'élevage des reines, qui permet d'éviter l'essaimage naturel et de sélectionner les caractères appréciés de l'abeille, n'aurait pas été possible sans cette nouvelle ruche.

liés aux milieux naturels. Ce qui mérite d'être appris et enseigné est abstrait des savoirs naturalistes et des croyances, la connaissance fine des relations entre l'abeille et son milieu diminue au profit d'un pilotage de la ruche, basé sur des savoirs sur la biologie de l'abeille et l'écologie de la ruche (une des principales innovations pratiques issues de ces savoirs consiste à élever des reines pour peupler de nouvelles ruches). La codification de ces savoirs affranchit l'apiculture des formes traditionnelles d'apprentissage et des transmissions communautaires et familiales. Une transmission réalisée à partir de l'établissement d'énoncés enseignables rend possible la mise en place d'une didactique générique réputée transposable à toutes les apicultures.

Cette nouvelle ruche est associée à de nouvelles techniques qui nécessitent des investissements conséquents sur le plan de l'apprentissage : traitements contre les parasites de la ruche, renouvellement artificiel des essaims, utilisation de matériel (extracteur, fûts, cadres, chasse-abeille, grille à reine), réutilisation des rayons et gestion cyclique du stock de cire, etc. Conçue pour abriter des colonies de grosse taille, cette ruche est aussi potentiellement plus productive que les modèles villageois, ce qui participe à la professionnalisation du métier d'apiculteur. Mais, ce faisant, le modèle formate l'exercice du métier. La recherche de la performance quantitative rend nécessaires les investissements techniques et transforme les modes de conduite du rucher : la pratique de la transhumance est non seulement possible, elle devient nécessaire pour maximiser les chances de produire du miel sur différentes floraisons au cours d'une même année.

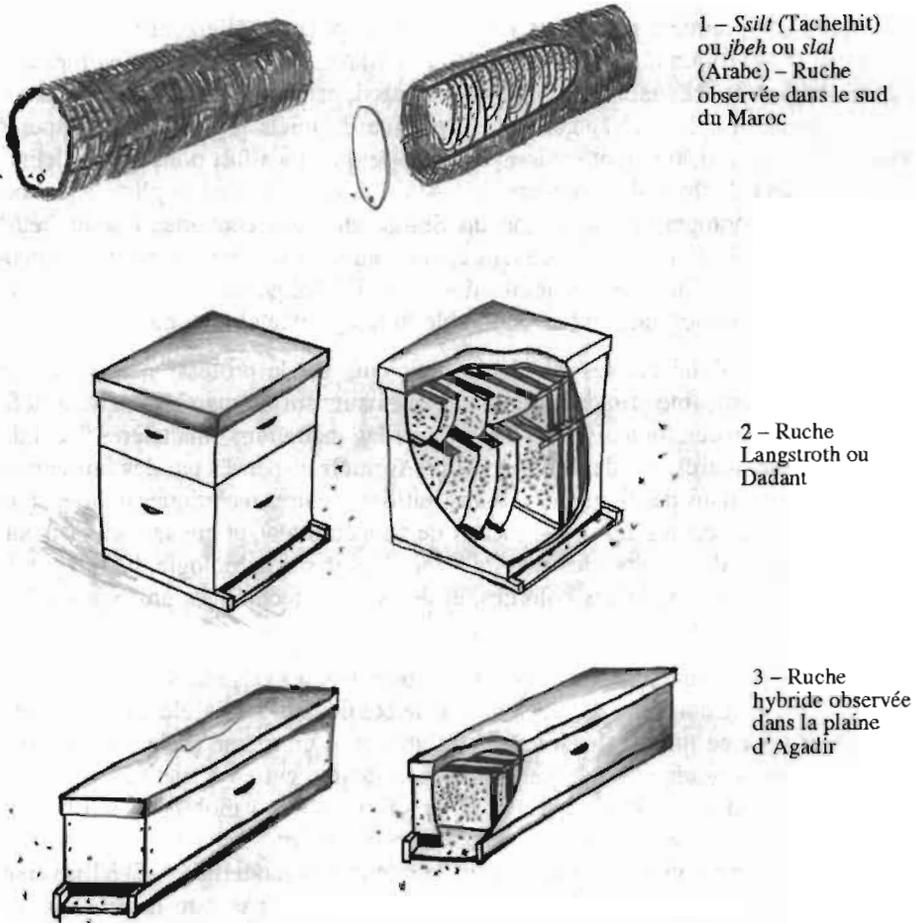
Très attractifs, ces modèles de ruche se diffusent rapidement à l'échelle mondiale. Les pères fondateurs ayant ouvert la voie à une nouvelle discipline scientifique, l'apiculture peut faire l'objet d'un enseignement formel accessible à tous.

La recomposition de l'apiculture marocaine et la difficile catégorisation des apiculteurs

Comme dans le reste du pourtour méditerranéen, l'apiculture marocaine est depuis des siècles une composante essentielle des cultures rurales. Inscrite jusqu'à il y a peu dans une économie vivrière et intégrée aux calendriers des activités agricoles, elle jouit également d'une valeur religieuse et symbolique.

Traditionnellement, la majorité des éleveurs d'abeilles a une activité apicole occasionnelle, en particulier dans les zones prédésertiques du sud du pays où la variabilité interannuelle des pluies et des floraisons rend l'apiculture toujours incertaine. Dans ces conditions, il est difficile de dégager un profil type d'apiculteur villageois. Les plus chevronnés ont une activité régulière, car ils ont appris à « conserver » leurs abeilles en année difficile en déplaçant les ruches dans des zones plus humides et ombragées [Simenel *et al.*, 2015], ou en nourrissant les abeilles de miel, de thé, de dattes ou encore de lait. Ils sont considérés par le reste de la population comme les vrais dépositaires des savoirs apicoles et forment souvent eux-mêmes leurs successeurs. D'autres, plus nombreux, pratiquent

Figure 1 – Trois types de ruches utilisées au Maroc. Fermées et en coupe



Source : Dessins d'Antonin et de Louis Adam.

l'apiculture en s'appuyant sur une forme d'« opportunisme climatique » : si les pluies sont favorables, ils réhabilitent quelques ruches, les peuplent en allant chasser des essaims sauvages, et reconstituent un rucher de manière à profiter d'un potentiel floristique abondant, mais éphémère. Cette pratique dénote la présence de ce que M. N Chamoux a qualifié de « compétences sans performance » [2010, p 145] : il existe indéniablement des savoirs apicoles largement partagés dans la population, constitués sur le temps long, et reflétant l'adaptation à des conditions de vie particulières dans lesquelles il faut savoir faire confiance à la nature pour assurer sa survie et celle de ses abeilles. Mais ces savoirs ne sont mobilisés que lorsque les conditions sont favorables, et les conditions de leur acquisition sont multiples, nous y reviendrons dans la troisième partie.

Cet élevage traditionnel et domestique fait aujourd'hui face au nouveau modèle d'apiculture.

Après une première phase très lente de développement, l'apiculture mobiliste est aujourd'hui fortement soutenue par le Plan Maroc Vert (PMV) et son pilier 2¹⁰. Outre son potentiel économique, elle permet aussi, par le biais de la transhumance, l'accès généralisé à des végétations à l'origine de miels réputés : les steppes à euphorbe du grand sud, dont est issu un miel « piquant » à fort pouvoir médicinal, les formations de thym des hauteurs de l'Atlas, dont le miel est le plus recherché, les vergers d'orangers de la plaine du Souss, etc. Des centaines d'apiculteurs venant de tout le Maroc se retrouvent chaque année sur ces végétations particulières, qui constituent en même temps des lieux d'échange de savoirs et d'apprentissages dont l'importance est considérable, nous y reviendrons aussi.

L'objectif affiché par les décideurs nationaux est la professionnalisation de l'apiculture marocaine afin de la rendre performante sur un marché intérieur déficitaire. Cette professionnalisation repose sur des incitations financières¹¹ conditionnées, entre autres, par des apprentissages formels dispensés par des formateurs professionnels, dans des lieux liés aux institutions (centres techniques du ministère de l'Agriculture, écoles agricoles, locaux de coopératives), et qui se focalisent sur deux catégories de savoirs : les savoirs scientifiques sur la biologie, l'écologie de l'abeille et la dynamique des colonies, et des savoirs techniques uniformisés liés à la ruche moderne.

L'essor remarquable de cette apiculture mobiliste n'a pas fait disparaître l'apiculture fixiste, au contraire. La coexistence de ces deux modes d'élevage est observable tant pour ce qui est des localités qu'au sein d'un même rucher. Il est donc illusoire de vouloir catégoriser les apiculteurs entre « traditionnels » et « modernes » ou de façon plus neutre, entre « fixistes » et « mobilistes ». En effet, de nombreux apiculteurs villageois chez lesquels domine la ruche dite « traditionnelle » intègrent à leur rucher une ou plusieurs ruches « modernes ». Et à l'inverse, dans les ruchers des « nouveaux » apiculteurs, il n'est pas rare de trouver des ruches traditionnelles (voir infra IV). On ne peut qu'essayer de décrire, rapidement et de façon un peu caricaturale, les profils les plus fréquemment rencontrés parmi ceux qui utilisent la ruche mobiliste. Les premiers sont des apiculteurs villageois qui ont suivi les apprentissages traditionnels, puis ont peu à peu, massivement ou non, adopté la ruche à cadres mobiles, et se sont parfois mis à transhumer leurs ruches. À côté de ces apiculteurs souvent illettrés, on trouve de grands propriétaires (ils possèdent plusieurs centaines de ruches), professeurs ou industriels issus des classes urbaines aisées. Ces grands propriétaires confient la garde de leurs

10. Le Plan Maroc Vert, qui date de 2008, pose le cadre et les grandes orientations du développement agricole porté par l'État. Le pilier 2 correspond à un développement agricole dédié aux zones « difficiles », fondé sur la spécificité des produits locaux, dont le miel fait partie.

11. La ruche à cadres mobiles atteint au Maroc environ 500 dh (45 €), sans compter l'acquisition de l'équipement nécessaire à son exploitation, une ruche « traditionnelle » coûte entre 20 et 50 dh (2-5 €) et nécessite très peu de matériel supplémentaire.

ruchers, dispersés sur plusieurs sites de transhumance, à des villageois qui n'ont aucune formation de base à cette apiculture, mais vont souvent l'adopter. D'autres aujourd'hui, parfois à la tête de gros ruchers, ont fait leur apprentissage comme auxiliaires chez des apiculteurs professionnels, parfois à l'étranger, et forment à leur tour de jeunes apprentis. On trouve également des amateurs, urbains en grande majorité, actifs ou retraités, qui ont commencé leur formation par la lecture de manuels apicoles, et consolident leur apprentissage par des formations, ou leur expérience empirique.

Modes d'apprentissages, profils d'apprenants

Apprendre en « abeillant » : acteurs, lieux et rites d'apprentissage de l'apiculture domestique

L'apprentissage de l'apiculture villageoise et domestique se fait selon trois voies complémentaires : l'imprégnation (au sens de Chamoux [2010]), l'observation et l'expérience empirique.

L'imprégnation lente par les discussions, les histoires, les échanges constitue la base de la diffusion de ce savoir apicole générique qui est ici à la fois commun à l'aire culturelle maghrébine et enrichi de particularités liées aux localités. Cet apprentissage par imprégnation commence dès le plus jeune âge. Les enfants-bergers âgés de 4 à 12 ans, parcourant les espaces fleuris, apprennent à reconnaître les espèces recherchées par l'abeille, à observer et à comprendre l'insecte et son comportement. Dans l'espace domestique, et petit à petit au sein du rucher, l'enfant apprend, toujours par l'observation et l'écoute au sein du groupe, et parfois par de menues actions : surveiller l'essaimage ou amener de l'eau au rucher par exemple. Cette imprégnation constitue les premières bases de l'acquisition d'un savoir sur l'abeille et son environnement. Parallèlement, l'enfant s'essaie à l'expérimentation, et certains jeux viennent renforcer l'apprentissage dans ce jeune âge¹² [Salzar, 2012].

La maison et le territoire villageois ne sont pas les seuls lieux de circulation de ce savoir diffus. Les *mousses*¹³ ou les *souks*¹⁴ sont aussi des endroits où les plus âgés échangent sur l'apiculture à travers des récits d'expériences, des anecdotes et des proverbes.

L'apprentissage par observation directe est essentiellement intergénérationnel : les jeunes apprennent de leur père, de leur oncle ou de leur grand-père, mais dans un premier temps sans agir directement sur le rucher. Ils surveillent l'essaimage

12. Les enfants capturent des abeilles sauvages (du genre *Osmia* : *berraziz* ou *bakenziz* en tachelhit). En leur fournissant pour abri une coquille d'escargot vide, ou une partie de canne de Provence (*Arundo donax*), frottée avec une fleur, ils espèrent se régaler du petit amas de pollen que l'abeille aura récolté pour ses larves. Ce jeu constitue une forme d'apiculture enfantine.

13. Fêtes rituelles.

14. Marchés villageois.

et observent la visite des ruches pour les travaux d'entretien, ainsi que les gestes de récolte. Puis, viens le temps où le jeune est apte à pratiquer, en « abeillant » sa première ruche, c'est-à-dire en allant lui-même collecter un essaim sauvage pour le placer dans un contenant dont il sera responsable. Le premier abeillage est souvent vécu et raconté comme une expérience inoubliable. Le jeune apiculteur débute donc « équipé » des savoirs concernant l'abeille, les techniques apicoles et la conduite du rucher, mais ces savoirs restent pour lui essentiellement théoriques, car il n'a que rarement eu l'occasion de pratiquer sur le rucher de son aîné. Son propre savoir utile se constituera véritablement par son expérience empirique. Cette phase est toujours la plus longue, car, disent-ils (comme la plupart des apiculteurs du monde) « avec l'abeille, on ne finit jamais d'apprendre ». Les jeunes apiculteurs « inventent » ainsi leur propre pratique à partir de ce fond commun de savoirs légué par leur culture et d'autres plus poussés transmis par leurs aînés.

Les relations familiales occupent une place fondamentale dans ces modes d'apprentissage. Bien que l'apiculture ne représente en rien une « profession », il se constitue dans les villages des lignées d'apiculteurs réputés, et c'est souvent dans ces familles de « gardiens d'abeilles » que sont recrutés les jeunes apprentis.

Les apiculteurs expérimentent souvent sur leurs ruches (en essayant d'y intégrer des éléments découverts ailleurs : voir supra III.2), ou sur le butinage (en allant installer une ou deux ruches sur des végétations mellifères inconnues). Cette curiosité pour l'innovation est constante. Elle est d'ailleurs un élément-clé de l'activité apicole. Dans ce contexte, l'arrivée d'un nouveau modèle technique (la ruche à cadres mobiles) ne peut laisser indifférente.

Des enseignements formels

Avec l'apiculture mobiliste, l'acquisition des savoirs n'est plus dépendante d'une immersion culturelle et villageoise, mais fait intervenir des ouvrages scientifiques ou de vulgarisation et des formations en salle souvent dispensées par des spécialistes étrangers [Schweitzer, 2010] ou par des scientifiques marocains formés à l'étranger. Ces derniers, parfois apiculteurs eux aussi, vont avoir une influence déterminante sur la diffusion du modèle en se positionnant comme les traducteurs, dans les divers sens du terme, des savoirs formels.

Du côté des apprenants, plusieurs profils peuvent être identifiés.

Certains, diplômés et proches du monde urbain, vont puiser de façon autodidacte les bases de leurs savoirs dans ce corpus étranger, parfois traduit en arabe, d'ouvrages savants, de manuels de vulgarisation¹⁵ ou de sites internet dédiés. D'autres, en plus grand nombre, plutôt issus du monde rural, vont bénéficier, au sein de coopératives ou d'associations, de formations officielles codifiées par le PMV et dispensées par des formateurs plus ou moins professionnels. Ces formations sont à la fois « collectivisantes » et diffusionnistes (J.-P. Darré, dans

15. Citons par exemple P. Jean-Prost et son « Apiculture : connaître l'abeille, conduire le rucher ».

[Saussey, 2011]) : elles ne cherchent pas à s'adapter aux apprenants ni à leurs besoins et visent surtout à propager les techniques standardisées de l'apiculture moderne.

Certaines organisations ne vont pas se contenter des formations étatiques, mais vont, à l'aide de subventions, faire appel à des spécialistes, apiculteurs ou scientifiques, souvent originaires du Nord avec lesquels elles montent des partenariats pour des formations précises.

Les apprentissages formels sont ensuite soumis au filtre de l'expérience individuelle sur le rucher et dans son environnement. Ils prennent parfois dans un premier temps la forme d'un véritable apprentissage de pair à pair sur un rucher « école ». Ce dernier aura une influence majeure sur la pratique apicole, mais n'apportera que très peu d'informations sur le territoire d'intervention du nouvel apiculteur. C'est ensuite par l'expérience et l'échange que les savoirs pourront être élaborés par chaque apiculteur.

L'apprentissage au contact des ruchers

De nombreux apiculteurs « mobilistes » ne suivent pas d'enseignement formel, mais acquièrent leurs savoirs au fur et à mesure de leur pratique. Deux profils vont retenir notre attention.

Le premier concerne des apiculteurs ayant commencé comme « bergers d'abeilles » sur les sites de transhumance. Recrutés sur place, ils ont commencé par surveiller et entretenir les ruches d'apiculteurs transhumants. Ces gardiens, de tous âges, sont issus des classes rurales pauvres. Certains ont été sensibilisés à l'apiculture fixiste dans leur village. Ils vont apprendre « sur le tas » les rudiments nécessaires à leur travail, dans un premier temps en observant l'apiculteur ou d'autres gardiens plus chevronnés, puis en participant à certaines opérations (essaimage et division des ruches, récolte). Ils suivent ensuite le rucher sur le reste de son parcours de transhumance et affinent alors leurs savoirs et leur pratique, jusqu'à être capables de réunir quelques ruches dont ils s'occuperont entièrement eux-mêmes¹⁶. L'indépendance se gagne peu à peu, jusqu'à l'installation définitive, soit en reprenant le schéma acquis par expérience, soit en ayant essayé et muri leur propre pratique.

Le second profil représente les apiculteurs villageois dotés des savoirs et des savoir-faire de l'apiculture fixiste, qui adoptent la ruche carrée, souvent parce que le modèle offert par les transhumants arrivant avec leur rucher moderne les a séduits. Cette adoption peut être progressive et partielle (les ruches traditionnelles sont peu à peu remplacées par des ruches carrées). Elle peut aussi être rapide et massive lorsque l'apiculteur se décide à transhumer vers d'autres régions. Cette dynamique est parfois soutenue par un apprentissage auprès d'un transhumant,

16. Ils demandent à se faire payer en essaims, ou achètent en bonne et due forme des ruches peuplées à leur employeur et commencent, à côté de leur travail salarié, leur activité personnelle.

mais rarement par un apprentissage formel, car ces apiculteurs « en reconversion » restent à l'écart des organisations qui offrent l'accès aux formations. Ils vont donc inventer leur propre itinéraire d'apprentissage en réunissant de l'information ici et là, en travaillant (seul ou en petit groupe) à déchiffrer la nouvelle ruche pour se l'approprier. Les savoirs apicoles de base étant maîtrisés, c'est surtout l'expérimentation qui sera la clé de l'adaptation et, *in fine*, de l'adoption du nouveau modèle.

L'apprentissage à l'apiculture, qu'elle soit domestique ou moderne, montre ainsi une permanence irréductible : il ne peut s'envisager sans une étape, souvent longue, de consolidation « sur le rucher ». Il s'agit d'ailleurs, plus de formation que de consolidation : les savoirs et les gestes acquis « au fur et à mesure », par expérience empirique sur le rucher, sont ceux qui vont faire le succès (ou l'échec) d'un apiculteur.

La coopérative, une figure du projet de « professionnalisation »

Dans les villages, les apiculteurs interagissent par l'intermédiaire de réseaux informels, constitués et entretenus notamment lors des *souks* et des *mousses* diffusant ainsi leurs savoirs sur une aire géographique qui peut être très étendue. Par contre, les « nouveaux apiculteurs » sont fortement incités par l'État à s'organiser en coopératives : c'est à cette condition qu'ils ont accès aux formations et aux aides financières. Le pouvoir prescriptif de ces coopératives est important, car les apprentissages qu'elles ouvrent et les outils qu'elles distribuent, outre le fait qu'ils sont standardisés, s'adressent à des collectifs pensés comme homogènes (socialement, économiquement, du point de vue des compétences). Cette façon de faire est à l'opposé de l'apprentissage pensé dans un cadre villageois ou familial, fortement personnalisé, dans lequel le formateur et l'apprenant sont dans des relations souvent intimes, et bénéficient d'une connaissance, elle aussi intime des lieux apicoles.

Par ailleurs, des associations locales proposent leurs propres formations, parfois fort différentes de celles de l'État. On en donnera pour exemple les associations formées autour de personnages charismatiques (Pierre Rabbi qui intègre l'apiculture dans ses modèles de permaculture) ou d'apiculteurs « alternatifs » (Maurice Chaudière, apiculteur ardéchois qui diffuse un modèle de ruche en argile).

Circulation et hybridation des savoirs – nouveaux lieux, temps, modes, formes, et acteurs de l'apprentissage

Différentes formes de circulation des savoirs qui se complètent

La circulation des savoirs apicoles au Maroc est intense et emprunte plusieurs voies, parallèles ou complémentaires. On a pu distinguer des circulations : (i) verticales, intergénérationnelles comme dans l'apiculture traditionnelle, ou entre

« experts » (maîtres ou formateurs), et apprenants ; (ii) horizontales, entre pairs : les enfants des villages apprennent entre eux à attraper l'abeille solitaire ou à collecter les essaims sauvages, les apiculteurs échangent des informations sur les types de ruches, les floraisons ou les transhumances, les gardiens de ruchers partagent leurs savoirs sur les lieux de transhumance ; (iii) circulaires : les apprenants deviennent formateurs en transmettant leur propre expérience, soit à des pairs, soit dans le cadre de formations.

La circulation des savoirs n'est pas un phénomène nouveau. Ce qui est en train de changer, c'est l'ampleur, la vitesse et le contenu de ces circulations : autrefois restreintes par les aires culturelles et les conditions du milieu naturel, elles sont aujourd'hui généralisées dans l'espace et entre catégories d'apiculteurs. Dans cette amplification des circulations, trois facteurs sont à considérer, car ils sont lourds de conséquences pour l'avenir de l'activité. Le premier concerne l'importance grandissante des formateurs opérant dans les apprentissages formels. Venant souvent de loin avec un savoir standardisé qui se pose comme dominant par rapport aux savoirs des apprenants, ils véhiculent peu à peu auprès des apiculteurs l'idée que le modèle fixiste (et tous les savoirs qui l'accompagnent) est un modèle archaïque et révolu. Le second se rapporte aux transhumances, qui procurent à des apiculteurs venant de régions éloignées l'occasion de rencontres et d'échanges d'informations ou d'expériences. Le troisième concerne la généralisation de l'utilisation des nouveaux modes de communication (internet en particulier) pour l'acquisition ou l'échange de savoirs. Se pose alors la question de leur homogénéisation et de celle des pratiques : la diffusion, lente, mais sûre, du modèle mobiliste ne va-t-elle pas peu à peu, comme cela s'est passé en Europe, effacer les spécificités des savoirs locaux, la diversité des formes de ruche et de modes de conduite des ruchers ?

Pour l'heure, cependant, la coexistence domine encore. La diffusion constante de savoirs entre l'apiculture fixiste et mobiliste constitue même une originalité de l'apiculture marocaine : les fixistes apprennent des mobilistes l'intérêt qu'il y a à ouvrir une ruche et à disposer des rayons à volonté, ou l'art de manipuler la ruche carrée, de diviser les colonies, de transhumer. En retour, ils infusent dans l'apiculture mobiliste leurs savoirs sur l'écologie de l'abeille et sa relation particulière à l'écosystème. C'est cette diffusion à double sens qui donne lieu, souvent, à des hybridations à la fois techniques et cognitives.

Coexistence ou hybridation ?

Un premier exemple d'hybridation technique se situe au niveau des ruchers. L'équation « ruches traditionnelles = ruchers fixes, ruches modernes = ruchers transhumants » est mise à mal par la pratique apicole marocaine. Certains apiculteurs transhument les ruches traditionnelles alors que d'autres remplacent, sur le rucher fixe, leurs ruches traditionnelles par des ruches modernes qui ne seront jamais déplacées. Par ailleurs, on peut observer sur un même rucher les deux modèles de ruche : la ruche traditionnelle, véritable « fabrique à essaim », va

permettre, sur les lieux de transhumance, de peupler les ruches modernes sans que l'apiculteur ait recours aux techniques de division de la colonie. Ces deux formes de ruches vont aussi être destinées à des productions différentes. Par un nourrissage continu au sucre, les ruches traditionnelles produiront, en plus des essaims, un « miel » de faible coût destiné aux pâtisseries, et les ruches modernes seront consacrées à la production de miels floraux, plus chers, mais plus irréguliers, et plutôt destinés à une consommation à vocation médicinale. La coprésence des ruches traditionnelles et modernes, dont le fonctionnement très différent est ici mis à profit, conduit à un rucher hybride dans sa forme et dans son mode de conduite, plus souple et plus performant, à la fois dans sa dynamique et dans ses productions.

Le second exemple concerne la ruche elle-même : certains apiculteurs « traditionnels » modifient leurs ruches de manière à y insérer des cadres mobiles [Adam, 2012], produisant ainsi une ruche hybride, dont la forme et les matériaux restent traditionnels, mais dont la structure est pensée sur le mode mobiliste. La figure 1.3 est un exemple de cette hybridation entre la figure 1.1 et la figure 1.2.

Comment cette hybridation, visible sur le plan technique, se traduit-elle au niveau des catégories de savoirs ? C'est-à-dire par la constitution des savoirs nouveaux qui emprunteraient aux deux modèles ?

Nous avons vu que les savoirs « traditionnels » se forgent dans une perspective écologique, au sens d'une inscription dans l'environnement proche de la ruche et de son milieu [Simenel *et al.* 2015] et d'une longue pratique du terroir. Les savoirs « modernes » mettent l'accent sur le pilotage de la ruche et l'utilisation de matériel spécialisé. La mise à profit de la capacité d'essaimage des ruches traditionnelles pour le peuplement des ruches modernes met en évidence un « nouveau » savoir en construction, résultat de l'hybridation entre savoir traditionnel (sur la dynamique des colonies dans les ruches traditionnelles en lien avec les conditions du milieu) et savoir moderne (dynamique des colonies dans les ruches carrées et lien avec la production). Ce savoir hybride présente plusieurs avantages : pour ceux qui sont venus à l'apiculture par tradition villageoise, il évite l'apprentissage des techniques délicates de division des colonies ou d'élevage de reine spécifiques à la ruche carrée. Pour les apiculteurs qui ont appris la division par des apprentissages formels, il permet de maintenir des colonies vigoureuses et productives, et, ainsi, de ne pas mettre en danger les abeilles et leur production.

L'hybridation concerne aussi l'élaboration de savoirs « relationnels » en marge des associations formelles ou des cercles villageois. La production d'une gamme de miels diversifiés est directement liée à la connaissance des flores locales, de leur temporalité et des conditions optimales de floraison. Les « nouveaux » apiculteurs manquent d'information en ce domaine : leur apprentissage formel ne dit rien des différents terroirs mellifères du pays, et les mobilités généralisées des ruchers interdisent aux apiculteurs de connaître parfaitement les flores des différents lieux de transhumance. Ce défaut d'information est compensé par les relations qu'établissent les transhumants, d'abord avec les apiculteurs des terroirs

concernés (qui ont, eux, un savoir intime des flores locales), puis entre eux, de façon à s'échanger les savoirs forgés peu à peu sur les lieux de transhumance. On voit ainsi se constituer des réseaux qui font circuler de façon large des informations sur les potentiels mellifères locaux, et d'autres plus ponctuelles sur les floraisons du moment. L'usage du téléphone portable, qui permet de transmettre et d'obtenir ces informations dans des lieux éloignés, est ici stratégique.

Cette hybridation résulte d'une double dynamique.

La première est inhérente à la situation marocaine contemporaine. Celle-ci met en présence deux modèles d'apiculture, mais pas deux catégories étanches d'apiculteurs, au contraire : nombre d'apiculteurs villageois et de nouveaux apiculteurs ont bien compris l'intérêt qu'il pouvait y avoir à combiner les savoirs et les techniques issus des deux modèles. Certains de ces savoirs sont immédiatement complémentaires. D'autres vont devoir être affinés par une mise à l'épreuve d'un modèle par rapport à l'autre, c'est là qu'on trouve tous les savoirs hybrides. D'autres encore remettront en cause tout ou partie du modèle. Enfin, quelques-uns ne resteront dévolus qu'à des techniques particulières. Cette diversité d'articulation des savoirs va placer les apiculteurs qui empruntent aux deux modèles apicoles dans des positions qui pourraient être considérées comme particulièrement viables, car elles permettent de tirer le meilleur parti de chacun de ces modèles. Ce n'est pas par hasard que l'on retrouve à ces places ceux que l'on a considérés comme les dépositaires des savoirs traditionnels. Ces apiculteurs spécifiques continuent à représenter des relais essentiels dans la transmission des savoirs issus de l'un et de l'autre modèle, et des savoirs hybrides qui résultent de la confrontation de ceux-ci. Leur place dans la profession est unique, de même que celle qu'ils occupent dans le territoire.

La seconde dynamique consiste en une innovation permanente, qui semble être une caractéristique fréquente chez les apiculteurs. Cette innovation tient sans doute à la nature particulière de l'« animal » (l'abeille) qui reste peu domestiquée et aux nombreuses formes que peut revêtir son habitat : chacun doit inventer sa propre façon de traiter cet animal, à partir des outils techniques et cognitifs qui lui ont été transmis par sa famille, son maître, ses pairs ou ses formateurs. L'innovation résulte aussi de la grande place donnée, dans les apprentissages, à l'expérience empirique. On ne devient pas apiculteur en un jour, et aucun apprentissage formel ne peut remplacer la formation par la pratique, sans cesse répétée et améliorée, sur le rucher.

Conclusion

L'apprentissage apicole au Maroc existe sous des formes multiples (familiales, villageoises, formelles, sur des « ruchers-écoles »), qui s'avèrent plus complémentaires que concurrentielles. Mais, quelle que soit sa forme, il ne se substitue pas à une lente édification des savoirs et des « coups de main » individuels :

l'apiculture est (pour combien de temps ?) un « métier » où l'expérience empirique reste fondamentale.

L'apprentissage sous des formes modernes (enseignement en salle dispensé par des formateurs professionnels) de savoirs et de pratiques formalisés et uniformisés, et la circulation généralisée des savoirs, ne conduisent pas à une forme unique d'apiculture. L'hybridation entre apicultures villageoise et moderne semble être la caractéristique majeure de l'apiculture marocaine nous laissant avec plus de questions en suspens que de réponses.

Est-ce lié aux spécificités générales de l'apiculture que nous avons relevées tout au long de ce texte ? On retrouverait dans ce cas cette caractéristique en Europe. Tel n'est pas le cas. Bien que l'on dispose de peu d'études sur la question, il semble que l'apiculture fixiste et l'apiculture mobiliste aient longtemps coexisté, mais en restant confinées à deux catégories distinctes d'apiculteurs (les agriculteurs d'une part, les apiculteurs « éclairés », amateurs ou professionnels de l'autre) [Marchenay, Bérard 2007] et sans hybridation visible ou pérenne entre les deux systèmes. Le système ancien a d'ailleurs aujourd'hui totalement disparu.

Est-ce alors lié au contexte marocain ? À savoir une combinaison particulière entre (1) une population rurale encore forte ; (2) des conditions climatiques difficiles, extrêmes, irrégulières ; (3) des apprentissages modernes plaqués sur un système traditionnel encore vivace ; (4) une utilité fonctionnelle (essaimage) ou économique (miel de Ramadan) du système traditionnel ; (5) le fait que les « grands » miels ne sont pas un produit de consommation courante, mais restent liés à des usages médicinaux et aux fêtes religieuses ; (6) une diversité des acteurs. Si tel est le cas, l'hybridation va-t-elle perdurer et se constituer comme une nouvelle forme de savoir, en construction permanente, qui peut s'installer dans la durée ?

Se pose alors la question de l'apprentissage de ces savoirs hybrides qui font référence à des représentations, des pratiques et des formes sociales parfois très différentes, et qui sont souvent issues d'innovations individuelles et se répandent de façon diffuse. Au-delà de l'apprentissage, c'est aussi l'avenir de ces savoirs qui pose question. S'ils restent pour l'instant performants, on ne saurait minimiser le fait qu'ils existent dans une certaine tension (ils tentent la synthèse improbable entre savoir empirique et savoir codifié, entre savoir localisé et savoir global) qui pourrait à terme remettre en cause leur devenir.

L'incitation forte des politiques publiques (formations professionnalisantes, organisation des producteurs, spécialisation) et du système économique global (consommation de masse, circulation généralisée et standardisation des produits) vers une « rationalisation » de l'activité apicole ne va-t-elle pas au contraire effacer cette hybridation ? La question reste ouverte.

Bibliographie

- ADAM A. [2012], *Vers la fin de la diversité séculaire d'une apiculture traditionnelle ? Étude d'une transition en cours dans la région du Souss Massa Draa, Maroc*, mémoire de fin d'études, Istom.
- AKRICH M. [1987], « Comment décrire les objets techniques ? » *Techniques & Culture*, n° 9, p. 49-64.
- CHAMOIX M.-N. [2010], « La transmission des savoir-faire : un objet pour l'ethnologie des techniques ? », *Techniques & Culture*, n° 54-55, p. 139-161.
- CRANE E. [1999], *The World history of beekeeping and honey hunting*, Routledge, 704 p.
- MAHIAS M. C. [2002], *Le barattage du monde. Essais d'anthropologie des techniques en Inde*, Paris, Maison des sciences de l'Homme.
- MARCHENAY P. [1979], *L'homme et l'abeille*, Paris, Berger-Levrault.
- MARCHENAY P., BÉRARD L. [2007], *L'homme, l'abeille et le miel*, Romagnat, De Borée.
- SALZARD M. [2012], « L'apprentissage de l'apiculture : à savoir-faire traditionnel, apprentissage traditionnel ? », document de travail non publié, stage de master Supagro-Montpellier, 13 p.
- SAUSSEY M. [2011], « "Le barattage des savoirs". Circulations des ressources et apprentissages des artisanes burkinabè dans un contexte de mondialisation », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 5, n° 3, p. 551-572.
- SCHWEITZER P. [2010], « Année internationale de la biodiversité : un programme pour sauver l'abeille saharienne, *Apis mellifera sahariensis* », *Abeille de France*, n° 969-970-971-972-973-974, 15 p.
- SIMENEL R., ADAM A., CROUSILLES A., AMZIL L., AUMEERUDDY-THOMAS Y. [2015], « La Domestication de l'abeille par le territoire : un exemple d'apiculture holiste dans le Sud marocain », *Techniques and culture*, n° 63, p. 258-279.
- TÉTART G. [2001], « L'abeille et l'apiculture. Domestication d'un animal cultivé », *Techniques and culture*, n° 37, p. 173-196.

Des « puits burkinabè » en Haute Guinée : processus et enjeux de la circulation de savoirs techniques dans le secteur minier artisanal

*Cristiano Lanzano**, *Luigi Arnaldi di Balme***¹

Avec l'augmentation du cours de l'or, dont le pic a été atteint en 2011, dans toute l'Afrique de l'Ouest des millions d'hommes et de femmes se sont orientés vers l'activité extractive artisanale. Ce phénomène a impliqué une intensification extraordinaire de la mobilité des personnes entre différents sites miniers et différents pays. Le thème de la mobilité transfrontalière des orpailleurs est devenu central dans la production socioanthropologique récente sur le secteur minier artisanal. Dans un article précédent [Arnaldi di Balme, Lanzano, 2013], nous nous étions appuyés sur la thèse de la frontière interne de Igor Kopytoff [1987], pour mettre en perspective la relation entre mobilité et construction sociopolitique. Kopytoff proposait une analyse de la construction des sociétés africaines précoloniales en termes de processus de colonisation des frontières internes ou « interstitielle », opérant aux marges des entités sociopolitiques déjà constituées [Chauveau, Jacob, Le Meur, 2004]. Nous avons souligné la contribution essentielle de Tilo Grätz, qui a été le premier à voir la portée heuristique de la thèse de Kopytoff pour analyser le processus de construction sociopolitique qui s'opère sur les sites d'extraction artisanale en Afrique de l'Ouest [Grätz, 2004 ; Werthmann, Grätz, 2012]. Son travail permet en effet d'appréhender le contexte de l'orpaillage comme un environnement politique et institutionnel en construction. Dans cet article, nous proposons d'alimenter le débat autour de la structuration politique liée à la mobilité entre sites d'extraction artisanale, en nous focalisant sur un aspect peu documenté jusqu'à aujourd'hui. Nous traiterons de la circulation des savoirs techniques qui accompagne

* Anthropologue, The Nordic Africa Institute, Uppsala (Sweden).

** Anthropologue, Institute for Social Research in Africa (IFSRA), Ouagadougou (Burkina Faso).

1. Les données présentées et traitées dans cet article ont été produites au cours de trois missions de terrain en Guinée, réalisées entre 2013 et 2014, dans le cadre des études socioéconomiques menées par le bureau Insuco dans les sous-préfectures de Kintinian et de Doko, pour le compte de la société minière AngloGold Ashanti. Nous remercions Jason Peirce (AngloGold Ashanti), David Leyle, Florian Schaller, Ibrahima Diawara et Sekou Bereté (Insuco) pour la collaboration sur le terrain. Nous tenons aussi à remercier Sabine Luning et Katja Werthmann, qui ont partagé avec nous leurs observations sur ce travail, ainsi que les relecteurs anonymes qui ont commenté des versions préliminaires de ce texte.

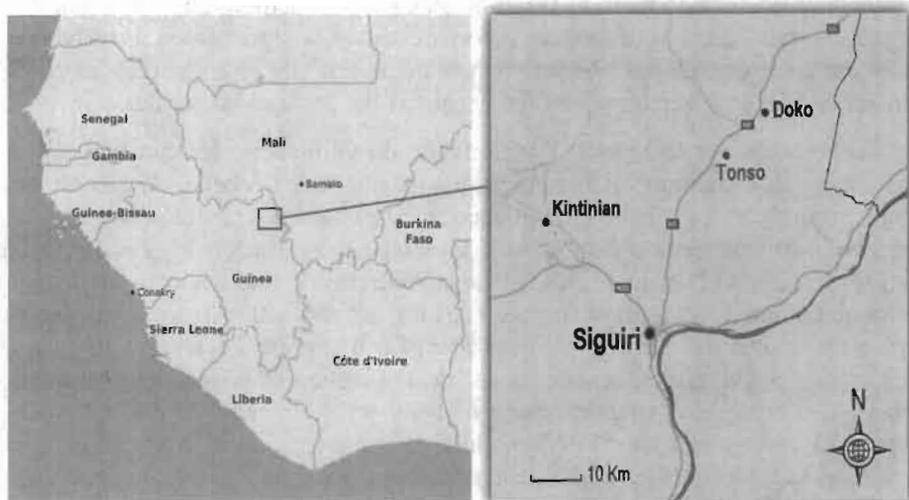
le déplacement des orpailleurs d'un pays à l'autre en Afrique de l'Ouest. En particulier, nous verrons comment l'installation d'orpailleurs étrangers (pour reprendre le langage de Kopytoff, *latecomers*) est à l'origine d'une dynamique de repositionnement des institutions locales. La diffusion de nouvelles connaissances sociotechniques est l'un des mécanismes clés qui expliquent ce processus.

Nous verrons le cas des orpailleurs – pour la plupart d'origine burkinabè – installés dans le Bouré et dans le Séké, en Haute Guinée. Les techniques amenées depuis le Burkina Faso permettent d'extraire le minerai filonien, plus en profondeur, et de le traiter avec des procédés mécaniques et chimiques. Mais surtout, elles impliquent un modèle différent d'organisation du travail et des relations entre opérateurs. Le travail de Madeleine Akrich sur les systèmes socio-techniques nous aide à encadrer la notion de technologie comme une construction sociale, qui n'obéirait pas à une rationalité purement technique [Akrich, 1989]. Nous mettrons l'accent aussi bien sur les différences entre les procédures techniques qui caractérisent le système traditionnel pratiqué en Haute Guinée et le système introduit par les orpailleurs étrangers, que sur les différences entre les systèmes d'organisation du travail et des relations entre opérateurs. Nous considérons, avec Pfaffenberger [1992], que la description d'un système socio-technique intègre nécessairement la coordination sociale du travail. Et surtout, que la construction d'un système socio-technique est créatrice de relations sociales.

Notre intention est de discuter des constats suivants : d'une part, les caractéristiques géologiques de la ressource imposent des techniques spécifiques d'exploitation et chaque technique implique des savoirs. D'autre part, ces savoirs sont ancrés dans un dispositif politique et institutionnel. Dans quelle mesure et à quelles conditions la circulation de nouvelles connaissances qui permettent de renégocier l'objectif d'exploitation peut-elle influencer aussi l'architecture politique locale ? Et à l'inverse, quelles sont les conditions politiques qui permettent la pénétration et l'intégration de connaissances nouvelles, susceptibles de changer de manière quasi radicale l'organisation technique de l'exploitation artisanale ?

L'article est structuré comme suit. Dans un premier temps, nous exposerons les principaux éléments du *bè*, le modèle traditionnel autour duquel s'est longtemps organisé l'orpaillage dans les régions du Bouré et du Séké (Haute Guinée). Dans un second temps, nous décrirons les innovations techniques récentes qui ont amené une transformation productive et sociale dans le site minier de Tonso. Ensuite, nous discuterons des caractéristiques de l'espace territorial de Tonso et des recompositions institutionnelles générées localement par ces innovations. Enfin, en conclusion, nous développerons une réflexion sur les conditions de la transmission des savoirs dans notre étude de cas, en insistant particulièrement sur le rôle du savoir technique – relatif à l'extraction minière – dans la construction du statut d'« étranger » et de la polarité entre autochtones et allochtones.

Carte 1 – Position de la zone d'étude



Source : élaboration des auteurs à partir de OpenStreetMap.org et de Google Maps, 2016.

L'exploitation de l'or dans le Bouré et le Séké (Haute Guinée) : le modèle du *bè*

Avec les dénominations historiques de Bouré et de Séké, on indique des entités territoriales qui correspondent aujourd'hui respectivement aux sous-préfectures de Kintinian et de Doko, dans la préfecture de Siguiri, en Haute-Guinée (voir carte n° 1). L'histoire de ces deux régions est fortement liée à la présence d'importantes ressources aurifères, qui étaient exploitées bien avant l'époque coloniale et grâce auxquelles le Bouré a probablement acquis une position importante dans les échanges commerciaux transsahariens². La dimension historique de l'exploitation de l'or est importante pour comprendre comment, au fil des siècles, l'activité extractive a structuré les institutions politiques et économiques des régions du Bouré et du Séké. La description du système traditionnel d'exploitation artisanale de l'or montre en effet les mécanismes au travers desquels les institutions locales organisent l'exploitation et veillent sur les principes qui la régissent.

2. En s'appuyant plus ou moins explicitement sur les textes des chroniqueurs et des géographes arabes entre le x^e et le xvii^e siècle (comme Al Bakri, Ibn Hawkal ou Al Idrisi), plusieurs auteurs tels que Goerg [1986] ou N'Diaye [2006] identifient les régions minières du Bambouck, du Galam et du Bouré comme les réserves principales d'or pour les empires médiévaux du Ghana (Wagadu) et du Mali. Cependant, l'interprétation des indications géographiques de ces premières sources ne fait pas l'unanimité [voir par ex. Keech McIntosh, 1981 ; Devisse, 1988 ; Fauvelle, 2013]. La documentation des activités minières dans ces régions devient plus précise à partir de l'âge moderne et, pour le Bouré et le Séké, surtout du xix^e siècle, grâce aussi aux récits de René Caillié, Joseph Gallieni et Maurice Delafosse [voir, entre autres, Goerg, 1986 ; Luning, Jansen, Panella., 2014 ; Niang, 2014].

Les réserves aurifères se présentent sous forme de gisements alluvionnaires. Les pépites d'or sont extraites dans la couche de gravier qui se trouve à une profondeur de 12 à 15 mètres. Traditionnellement³, l'activité de l'extraction est organisée de manière extrêmement précise, codifiée et réglementée. L'extraction n'est pratiquée que sur des sites strictement délimités – les *bè* – identifiés et tracés chaque année, sous l'autorité des représentants des institutions locales.

Du point de vue technique, l'exploitation du *bè* présente les caractéristiques suivantes⁴. L'extraction est organisée annuellement, à l'échelle villageoise ou, dans certains cas, à l'échelle intervillageoise⁵. Les autorités coutumières décident du site et du calendrier d'exploitation. Le Conseil des Anciens – présidé par *le soti kémo*, qui est l'homme le plus âgé de la génération la plus ancienne du lignage reconnu comme fondateur, et composé des doyens des autres lignages majeurs – opère les divinations nécessaires pour identifier l'aire de creusage et se charge des sacrifices qui garantissent le succès de l'opération et la sécurité des opérateurs⁶. Ces procédures rituelles visent à opérer un choix entre les différents placers, déjà connus et souvent déjà exploités auparavant, qui se trouvent dans le territoire villageois. Elles établissent également un principe d'alternance dans l'exploitation, pour éviter l'épuisement total des réserves et pour permettre une « rotation » des placers qui semblerait suggérer un parallèle avec la pratique de la jachère en agriculture [Insuco, 2013]⁷.

Le Conseil des Anciens met en place un *tomboloma* : il s'agit de l'institution coutumière en charge de tous les aspects de l'organisation et de la régulation des activités sur le *bè* [voir aussi, à propos de la même institution : Grätz, 2007 ;

3. Nous qualifions de « traditionnel » ce système d'extraction, tout en reconnaissant les ambiguïtés du concept et les reformulations dont il a été l'objet, tant pendant l'époque coloniale que depuis l'indépendance. D'abord, cette position se justifie puisque d'après les sources historiques les grands principes du système n'ont pas subi de changements de taille depuis au moins la moitié du *xx^e* siècle [Balandier, 1957] et probablement bien avant, si l'on se réfère à certains passages des récits de René Caillié [1830]. Ensuite, nous relevons qu'il s'agit d'une organisation dont le système de régulation est entièrement régi par les autorités coutumières locales (ce qui n'est pas le cas pour d'autres techniques d'extraction introduites tout récemment ; voir à ce sujet Insuco, [2013]).

4. Nous nous appuyons ici sur les données issues d'investigations conduites en 2013 à Kintinian (site de Bekono) et Balato, préfecture de Siguiri.

5. Sans entrer dans le détail de l'organisation spatiale du peuplement de la région, rappelons que dans le Bouré et le Séké le territoire est divisé en fédérations de villages, qui partagent une histoire et des institutions coutumières communes.

6. On choisit en règle générale un animal au manteau rouge : normalement un bœuf, sinon une chèvre. L'animal est égorgé par le doyen du segment de lignage qui est en charge du domaine sur lequel le *bè* est ouvert, qui a le titre de « chef de mine ». À propos de cette procédure rituelle, George Balandier écrit : « Le chef de mine [...] demande aux *jinné* gardiens de l'or le droit de capturer le métal, puis récite trois sourates du Coran que reprend le chœur des assistants. Il doit encore accomplir le sacrifice de fondation : celui d'un coq rouge, ou d'un bouc roux, ou d'un taureau roux – ce qui rappelle les liaisons existant entre l'or, le feu et l'apparence rouge des phénomènes » [1957, p. 75].

7. L'idée de l'or comme matière vivante, qui peut donc se reproduire, est témoignée par différents auteurs [voir surtout Mégrét, 2008, à propos des Lobi dans le sud-ouest du Burkina Faso]. En racontant son passage dans le Bouré, Balandier cite les récits de chroniqueurs arabes, qui « voient, bizarrement, dans le métal convoité, une matière végétale. Ainsi, pour Ibn el Faqih, les Soudanais pratiquent dans le sable des plantations d'or comme les paysans, d'habitude, cultivent les légumes » [Balandier, 1957, p. 75]. Dans le système du *bè*, ce parallèle avec l'agriculture est en effet visible dans les pratiques de gestion de la ressource.

2011 ; Panella, 2007 ; Niang, 2014]. Le mot *tomboloma* peut se traduire par « ceux qui veillent sur les interdits », « ceux qui font respecter la loi ». Il est composé de membres de tous les lignages du village (lignages fondateurs et lignages alliés installés successivement). Le *tomboloma* est divisé en commissions qui prennent en charge chaque aspect de l'organisation du site. Sur indication des autorités villageoises, le *tomboloma* trace les limites du *bè*, marque les points où seront creusés les trous et trace un plan d'aménagement du site. Le *bè* est divisé en deux parties : d'un côté, il y a les trous attribués d'office aux membres du Conseil des Anciens, aux membres du *tomboloma*, fonctionnaires et autres personnalités et notables. De l'autre côté, il y a les trous ouverts au public : un ressortissant du village est associé à chacun de ces trous ; il a le titre de *nyado* et en reçoit une rente, selon des modalités et des clés de distribution finement codifiées⁸.

Pour chaque trou, une équipe de quinze personnes est composée, formée d'opérateurs privés en association libre (« creuseurs » avec différentes spécialisations) et prestataires de services (tels par exemple les propriétaires de motopompes et de pulvérisateurs d'air). La présence de ces derniers sur le site est strictement réglementée par le *tomboloma*, qui en autorise l'accès et gère leur affectation aux trous, ainsi que tous les aspects de contractualisation avec les autres opérateurs.

L'exploitation du trou prévoit deux phases : la première est le creusage, en vertical. Une équipe de quatre « creuseurs », sous la supervision du *nyado*, creuse un puits d'environ un mètre de diamètre et de douze mètres de profondeur, avec de petites pioches au manche court, jusqu'à atteindre la couche de gravier aurifère. La terre creusée est remontée avec des seaux, fabriqués avec des bidons en plastique de 20 litres coupés en deux. Ces bidons sont appelés *dakan* et constituent une unité de mesure. L'eau qui envahit le puits lors du creusage est évacuée à l'aide de motopompes. La terre qui est sortie est estimée pauvre en or. Elle n'est pas lavée et est laissée sur place. Après la fermeture du *bè*, au cours de la saison pluvieuse, il est fréquent que les femmes viennent retrouver ces tas de terre pour les laver. La deuxième phase est le creusage, en horizontal, de tunnels dans la roche aurifère. Cette opération est réalisée par une autre équipe de « creuseurs » spécialisés, appelés *kaladjanti* : ceux-ci opèrent avec des pioches au manche plus long, connues comme *kaladjan*, pour couper la roche plus dure. Dans chaque trou, les *kaladjanti* travaillent en équipes de cinq personnes ; chacun d'eux est pourtant recruté de manière individuelle et verse un montant de 5 000 FG (francs guinéens), l'équivalent d'environ 50 centimes d'euros, au *tomboloma* en guise de droit d'installation sur le *bè*. Les *kaladjanti* interviennent uniquement lorsque la couche de gravier avec la plus haute concentration en or est atteinte, généralement à une profondeur d'au moins douze mètres. Ils réalisent de petites infrastructures en bois pour la mise en sécurité des tunnels et ils « coupent le gravier ». Cette expression est utilisée pour décrire l'opération de

8. Voir le système *niaro* décrit par Grätz [2004] à propos du système de rentiers locaux dans le site de Kobadan au sud-ouest du Mali.

prélèvement de la couche la plus riche. Les seaux de gravier extrait sont partagés selon une clé de répartition hautement codifiée parmi tous les opérateurs qui ont participé à l'entreprise⁹.

De manière générale, chaque opérateur se charge personnellement du lavage de sa partie de gravier. Le lavage se fait par la technique du « pannage » : le gravier est remué dans une calebasse avec de l'eau. La poudre d'or, plus lourde, tend à rester sur le fond de la calebasse, où elle est ensuite récupérée. Contrairement à d'autres procédés, cette technique ne demande aucun recours au mercure. Le lavage se fait parfois dans des bassins creusés dans la terre, à proximité du puits. Dans d'autres cas, le gravier est transporté à domicile pour être lavé à la calebasse. Normalement, l'or produit par les orpailleurs est vendu à des acheteurs privés qui disposent d'une patente ministérielle : leur présence sur l'aire du *bè* est autorisée par le *tomboloma* contre le paiement d'un droit.

Nous avons vu jusque-là que, dans le système sociotechnique du *bè*, l'extraction artisanale s'organise selon un certain nombre de principes. D'abord, toute étape du processus décisionnel et opérationnel est clairement réglementée. Les institutions coutumières locales encadrent toute forme de transaction et de contractualisation. Aussi, la distribution des ressources et des bénéfices est hautement codifiée. Ce système de régulation de l'accès aux ressources permet de créer des conditions attractives pour les opérateurs, afin de mobiliser leur travail et de garantir un certain niveau d'activité dans le site. Les mécanismes de fiscalité informelle appliqués à toute activité et transaction permettent d'alimenter des investissements collectifs au niveau du village¹⁰. Surtout, ce système permet d'encadrer le statut de l'étranger dans un dispositif de qualification et de contrôle. Tous les migrants saisonniers, orpailleurs et prestataires de services originaires d'autres régions ou d'autres pays, sont en effet insérés dans un système de droits et d'obligations clairement défini.

En général, le modèle du *bè* semble conjuguer un accès relativement ouvert à la ressource avec une réglementation centralisée de son exploitation. Comme d'ailleurs soulignés par les théoriciens des « systèmes sociotechniques » et par l'anthropologie de la technologie en général [Pfaffenberger, 1992 ; Coupaye, Douny, 2009], les aspects purement techniques d'un système de production ne peuvent jamais être dissociés de l'organisation du travail en son sein, et de sa dimension

9. D'après les données collectées à Kintinian en 2013, les *dakan* sont partagés comme suit : 6 *dakan* pour le *kaladjanti* qui a « coupé le gravier » ; 6 *dakan* pour le *nyado* et ses creuseurs (5 personnes qui partageront entre-eux) ; 3 *dakan* pour le propriétaire de la motopompe qui a évacué l'eau du trou ; 3 *dakan* pour la femme qui a aéré le trou avec son atomiseur mécanique ; 2 *dakan* pour les deux *samanina* (hommes ou femmes chargés de remonter la terre) ; 2 *dakan* pour le *fidila* (personne qui vide les seaux qui lui sont passés par les *samanina*) ; 4 *dakan* sont encore attribués aux quatre creuseurs, pour couvrir leurs dépenses journalières. La règle générale peut évidemment connaître des exceptions.

10. Pour avoir une idée de l'ordre de grandeur des recettes, nous avons estimé que sur les deux sites ouverts à Kintinian en 2013, le *tomboloma* arrive à collecter au moins 600 millions de francs guinéens, correspondant à environ 60 000 euros. Ces fonds sont déposés sur un compte au Crédit rural et remis au *soti kèmo*, qui décide avec les sages de leur affectation. Chaque année, des œuvres et infrastructures d'intérêt public sont financées avec les revenus perçus [Insuco, 2013].

sociopolitique. Le système du *bè* mobilise donc deux types de savoirs. D'un côté, les savoirs techniques associés aux différentes tâches des processus d'extraction et de traitement : l'accès à ce type de savoirs ne présente pas de barrières significatives, si l'on met à part celles liées à la division genrée du travail¹¹. Les jeunes orpailleurs commencent normalement leur carrière en participant à la tâche considérée comme la moins « spécialisée », celle du creusage en vertical. De manière graduelle, ils peuvent assister les *kaladjanti*, jusqu'à être associés pleinement à leur équipe – et ensuite, éventuellement, en former une autre – une fois qu'ils auront montré leur habileté avec les pioches aux manches longues (*kaladjan*). Les tâches liées au traitement de la roche – concassage manuel et pannage ou autres formes de lavage – sont souvent effectuées à proximité des habitations ou dans l'enceinte même de la concession : les membres plus jeunes de la famille peuvent donc observer dès leur bas âge ces opérations, et sont parfois appelés à assister les adultes.

Par contre, le deuxième type de savoirs mobilisés par le système du *bè* est d'ordre sociopolitique, organisationnel et moral. Les divinations liées au choix des zones à exploiter, et la sélection des membres du *tomboloma* sont opérées par le Conseil des Anciens et les autorités coutumières, dont les membres individuels acquièrent leur rôle politique en fonction de leur âge et leur position au sein des lignages fondateurs du village. À leur tour, les membres du *tomboloma*, chargés d'organiser la production sur le site et de veiller au respect des principes qui régissent le système, sont choisis surtout en fonction de leur réputation et de leur moralité. Leur « expérience » dans le domaine de l'orpillage, souvent mise en avant lors des entretiens, indique moins une compétence strictement technique qu'un ensemble de qualités personnelles (entre autres, l'honnêteté et la neutralité). Ces qualités sont reconnues en principe par tous ceux qui participent au travail minier, qui légitiment leur autorité dans l'application des règles et la résolution des controverses.

Le modèle du *bè* tel que nous l'avons décrit ci-dessus reste une référence importante sur laquelle se fonde la légitimité des institutions locales impliquées dans la gestion des activités extractives dans toute la région. Nous verrons maintenant les conséquences au plan économique, politique et social, de l'introduction de nouvelles connaissances techniques dans le domaine de l'exploitation minière artisanale, venant des pays voisins.

11. Le travail d'excavation accompli dans les trous est très fortement associé à la masculinité, et aux caractéristiques de ruse, force physique et agilité censées être les conditions fondamentales pour une réussite des opérations d'extraction. Les femmes ne descendent jamais dans les trous, mais elles participent souvent au processus d'extraction en accomplissant des tâches considérées comme collatérales (bien qu'également fatigantes), telles que le remontage des seaux et le transport de la terre (*samanina* et *fidila*). Les propriétaires des motopompes et des pompes pour l'air, qui vendent leur service aux équipes d'orpailleurs, sont aussi souvent des femmes. Les femmes sont aussi actives dans le traitement de la roche, notamment dans le lavage et le concassage manuel.

Figure 1 – Autour des trous dans le *bè* de Kintinian

Source : Stéphane Bouju, 2013.

Un exemple d'innovation sociotechnique : les « puits burkinabè » à Tonso

À Tonso – préfecture de Siguiri, sous-préfecture de Doko – l'économie locale est largement fondée sur l'extraction artisanale de l'or. L'organisation selon le modèle du *bè* prévalait dans la zone jusqu'à une époque très récente. Ce n'est qu'à partir de 2012 et 2013 que les activités extractives ont connu une rapide transformation, désormais évidente tant dans la démographie et l'habitat du village, que dans l'organisation du *damanfé* – l'aire d'extraction minière située à proximité du village.

Le nombre de travailleurs migrants a augmenté considérablement : les centaines d'orpailleurs en provenance d'autres régions guinéennes, mais surtout de pays voisins, changent rapidement le paysage local. Le village connaît une

expansion extraordinaire, avec l'installation de nouvelles activités commerciales et de logements temporaires des opérateurs attirés par l'intensification de l'extraction artisanale. Cette dynamique est commune aussi à d'autres localités du Séké, impulsée par l'augmentation des activités du secteur industriel, dont les concessions s'étendent à proximité de la zone de Tonso.

Le changement le plus radical concerne l'organisation du travail autour de l'extraction minière, et surtout les techniques employées dans le forage des puits et le traitement du minerai extrait. Les orpailleurs étrangers, venant pour la plupart du Burkina Faso, introduisent en effet des techniques – largement répandues dans le pays d'origine – qui permettent d'atteindre les réserves aurifères filoniennes. Ces réserves sont généralement situées à une profondeur plus importante par rapport à la couche de gravier aurifère autour de laquelle le système technique du *bè* était organisé. Dès que ce type d'extraction a commencé à se diffuser, les habitants de Tonso ont pris l'habitude d'appeler les nouveaux sites d'extractions les « puits burkinabè » ou les « trous burkinabè », et parfois les « trous mossi », en référence à l'ethnie *moaga* (ou mossi) du Burkina Faso, qui est largement représentée dans les zones d'excavation. Surtout, le vocabulaire adopté localement identifie clairement l'origine externe de ces connaissances en techniques de creusage¹².

Le creusage du minerai filonien pose les opérateurs devant des enjeux techniques et organisationnels de taille. Dans les gisements filoniens profonds, l'or est emprisonné dans une roche-mère dure. Les orpailleurs doivent creuser généralement au-delà des trente mètres pour atteindre le minerai. Cette opération implique une organisation relativement complexe et demande un investissement financier dans la phase de prospection et d'extraction. Les puits nécessitent un échafaudage en bois, ce qui requiert des compétences techniques et de la disponibilité en ressources ligneuses de bonne qualité.

À Tonso, les zones d'excavation où se concentrent les puits dits « burkinabè » sont situées à environ quatre kilomètres du village. Un groupe d'orpailleurs étrangers a été le premier à découvrir qu'il y avait des réserves filoniennes. À partir de 2013, ils ont commencé le creusage des puits. Dès le début, le travail est organisé selon les principes typiques de l'extraction artisanale pratiquée sur les sites de l'ouest et du sud-ouest du Burkina Faso.

Le travail d'excavation est conduit en deux phases. Une équipe initiale de creuseurs, composée en moyenne de 15 à 20 personnes par puits, travaille seule dans un premier temps et creuse jusqu'à la profondeur nécessaire pour atteindre le filon. Dans un deuxième temps, lorsque la roche filonienne est dégagée et peut être extraite, intervient une deuxième équipe moins nombreuse (5 personnes en moyenne), spécialisée dans le creusage en profondeur. L'extraction de la roche filonienne est en effet une opération délicate, qui requiert la compétence

12. Pour une documentation plus fine sur les techniques d'extraction artisanale pratiquées au Burkina Faso, nous renvoyons à Mégret [2008], Luning [2010], Werthmann [2001], Ouédraogo [2014], ainsi qu'à nos travaux précédents [Arnaldi di Balme, Lanzano, 2013 ; 2014].

d'orpailleurs expérimentés. Ces creuseurs sont appelés *tegelela* (« ceux qui coupent »), ou parfois *kaladjanti* comme leurs homologues qui travaillent dans les puits « traditionnels », bien qu'ils utilisent plus souvent des marteaux et des burins que des *kaladjan*¹³. Les équipes des creuseurs sont généralement mixtes, composées par des orpailleurs burkinabè comme guinéens, et maliens en moindre mesure ; dans le cas des *tegelela*, qui maîtrisent les techniques d'extraction de la roche filonienne inconnues dans le *bè*, la proportion des Burkinabè est parfois plus importante. Le caractère mixte de ces équipes favorise l'apprentissage des nouvelles techniques par le partage des espaces.

Une autre équipe spécialisée intervient au cours de la phase de creusage : il s'agit des « caleurs », chargés de la pose du bois (localement appelée « calage ») pour les soutènements internes des puits. Dans des puits qui peuvent atteindre une profondeur de plusieurs dizaines de mètres, les structures internes en bois sont censées faciliter la descente des creuseurs et minimiser les risques d'effondrement. L'équipe des caleurs travaille aussi en rotation sur les différents puits où son service est demandé.

Le forage d'un puits est une opération qui dépend des décisions et des capacités d'investissement d'un entrepreneur, généralement individuel. Localement, ce dernier est appelé le « financeur ». Du point de vue économique, il s'agit d'une entreprise risquée, car, à la différence de l'extraction sur les *bè* – où la donnée géophysique est plus ou moins maîtrisée (au sens où la profondeur du gravier aurifère est connue) – la recherche du filon présente dans ce cas-ci des aspects bien plus aléatoires. Les tentatives de recherche de la roche filonienne peuvent facilement se solder par des échecs. Au cours du creusage, le financeur prend en charge la totalité des frais : les outils, la nourriture et les frais médicaux de l'équipe de creuseurs, le bois pour échafauder le puits, les différents services nécessaires au cours de l'opération. L'institution du *nyado* est conservée : pour chaque puits, plusieurs hommes du village – jusqu'à 4 ou 5 – sont associés en tant que *nyado* et perçoivent une portion du minerai extrait. Une fois que les fournisseurs de services ont été rémunérés et que les *nyado* ont reçu leur part, le minerai est partagé à moitié entre le financeur, d'un côté, et l'ensemble des creuseurs, de l'autre.

Le profil du financeur peut varier. Il s'agit en général d'orpailleurs non autochtones, expérimentés dans les techniques pratiquées à l'étranger, qui ont travaillé comme creuseurs auparavant et ont ensuite accumulé une somme d'argent qu'ils réinvestissent dans de nouveaux puits. Parfois, des orpailleurs expérimentés s'associent à un entrepreneur ou à un fonctionnaire (basé souvent à Siguiro ou à Bamako, plus rarement à Conakry) qui dispose des liquidités nécessaires et qui assume le

13. La confusion des termes employés montre que les nouvelles techniques s'insèrent dans un imaginaire du travail minier dont la référence est le *bè*, et tendent donc à en emprunter le vocabulaire. Cependant, les compétences des *tegelela* dans les puits burkinabè, qui travaillent en alternance à dégager le « filon » d'or de la roche autour et à creuser directement le filon, sont plutôt différentes de celles des *kaladjanti* du *bè*.

rôle de financeur sans que l'orpaillage ne devienne pour autant sa profession principale.

C'est dans la phase de traitement que le circuit technique devient plus complexe, du moins par rapport au simple panning pratiqué pour dégager les pépites d'or du gravier aurifère. La spécificité du minerai filonien, où les particules d'or sont emprisonnées dans la roche, implique l'usage d'équipements mécaniques et de produits chimiques. L'ensemble de ces procédés implique l'organisation et la coordination d'un espace de services sur le site, avec des principes et des règles de contractualisation entre opérateurs. La roche extraite dans les puits est transportée à Tonso, où se concentrent les équipements et les prestataires de services spécialisés dans le traitement du minerai.

Après un premier broyage effectué manuellement, le minerai est écrasé au moulin. Grâce aux différents passages – jusqu'à trois – par des meules métalliques d'épaisseur variable, le minerai est finement pulvérisé et ensuite acheminé vers le « lavage ». Le mécanisme du *sluice box* fonctionne à travers une simple planche en bois inclinée, sur laquelle on fait couler la poudre de minerai mélangée avec de l'eau. Les parties plus lourdes, avec une teneur en or plus importante, ont tendance à se déposer sur le fond de la planche, qui est entièrement couvert par des morceaux de tissu épongé que l'on rince régulièrement dans des bassines pour mettre de côté la poudre plus précieuse. Le reste du mélange boueux descend jusqu'au sol et tombe dans de petites cuvettes creusées pour accumuler le résidu, qui sert de rémunération au gérant et sera normalement soumis à un nouveau traitement.

Les stations de lavage et les moulins sont situés sous des abris en bois, souvent proches les uns des autres, en marge du village de Tonso. Le développement d'activités commerciales et de petits services – restaurants, ciné-clubs, petits commerces – a contribué à une expansion significative de l'agglomération. Les opérateurs propriétaires des moulins et des *sluice boxes* sont généralement d'anciens orpailleurs qui ont réinvesti leurs profits dans les équipements de transformation. À Tonso, la grande majorité des propriétaires des moulins sont des Burkinabè d'ethnie *bissa*, originaires de la région de Zabré.

Une fois la poudre à plus haut contenu en or isolée à travers le lavage au *sluice box*, du mercure est utilisé pour faciliter la concentration de l'or : le propriétaire en mélange manuellement quelques gouttes avec la poudre jusqu'à obtenir de petites boules, qui sont ensuite brûlées avec un chalumeau à gaz pour obtenir l'évaporation du mercure.

Comme dans le *bè*, le produit final est vendu à des acheteurs individuels présents sur le site. Ce sont ces mêmes acheteurs qui fournissent le mercure aux orpailleurs. Ce sont normalement des Maliens ou des Guinéens. Ils donnent le mercure au demandeur, si celui-ci s'engage en échange à lui revendre l'or après la fin du traitement. Si l'orpailler n'est pas satisfait du prix proposé pour l'achat final, il paye le mercure dont il s'est servi, et s'adresse à un autre acheteur pour vendre son or.

Figure 2 – La zone des « puits burkinabè » dans le site de Tonso



Source : Cristiano Lanzano, 2014.

Les caractéristiques de l'espace territorial de Tonso

Pour comprendre comment ce système a été diffusé et intégré, il est utile de prendre en considération la situation de Tonso dans son espace territorial et politique élargi. Comme nous l'avons indiqué, dans le Séké comme dans le Bouré, l'espace est composé d'entités territoriales qui réunissent plusieurs villages. Ces derniers partagent une histoire commune, des liens de parenté ou d'alliance ; ils reconnaissent une autorité politique coutumière commune, et un système commun de régulation de l'accès aux ressources du territoire. Il ne s'agit cependant pas de circonscriptions ou d'entités reconnues au plan administratif.

La microrégion dont Tonso fait partie est connue sous le nom de Nafadji. Il s'agit d'un groupe de dix-huit villages qui constitue l'un des cinq terroirs inter-villageois qui composent l'entité territoriale historico-culturelle du Séké. La fédération de villages reconnaît un responsable politique – un *soti kèmo* – qui représente l'ensemble du Nafadji. Il est l'homme le plus âgé de la génération la plus ancienne du lignage fondateur, dont l'origine remonte, d'après nos informations, au début du XIX^e siècle. Chacun des dix-huit villages est aussi doté de ses propres autorités coutumières.

Figure 3 – Un *sluice box* pour le lavage du minerai à Tonso

Source : Cristiano Lanzano, 2014.

Sur le territoire du Nafadji, les principes de gestion des ressources naturelles semblent axés sur l'exigence d'un équilibre constant entre l'exercice des droits d'administration sur les ressources au niveau du village et la sécurité de l'accès aux ressources pour l'ensemble des habitants de l'espace intervillageois. Dans le cas des activités extractives, même si l'organisation du site relève de la responsabilité des autorités villageoises, les habitants des autres villages (résidents depuis plusieurs générations) peuvent réclamer le droit de se faire attribuer un puits et d'en devenir le *nyado* (statut qui permet de bénéficier directement de la rente du puits, sans nécessité d'y investir des ressources). Le principe d'une citoyenneté étendue à l'échelle intervillageoise est donc mis en avant par rapport à l'accès aux ressources du sous-sol.

Chacun des dix-huit villages du Nafadji dispose d'un *tomboloma* ; en même temps, existe aussi un *tomboloma* intervillageois, qui représente l'ensemble des dix-huit *tomboloma* auprès du *soti kémo* du Nafadji. Selon les témoignages, le rôle du *tomboloma* a beaucoup évolué dans le temps. Ces changements constituent un indicateur important de la manière dont l'équilibre entre le principe d'un territoire intervillageois fédéré et le principe d'un territoire villageois autonome a été géré au fil du temps. À une époque ancienne, le *tomboloma* était structuré à l'échelle intervillageoise : il contrôlait le fonctionnement de tous les sites miniers de la zone et centralisait les recettes venant des activités extractives au niveau du

soti kέmo du Nafadji. Cette pratique aurait disparu il y a cent ans – il s'agit certainement d'une datation conventionnelle : les informateurs reviennent avec insistance sur la précision de ce chiffre rond. Un système de plusieurs *tomboloma* à l'échelle villageoise aurait été mis en place pour gérer de manière autonome le contrôle des mines. Les *soti kέmo* de chaque village géraient les bénéfices des activités extractives.

La position des institutions locales : de la régulation à la rente

Avec l'ouverture des puits burkinabè de Tonso, de nouveaux enjeux ont fait leur apparition. D'une part, depuis l'introduction de nouvelles techniques d'extraction et de traitement, le site connaît une croissance extraordinaire de son volume d'activité¹⁴. D'autre part, les nouvelles techniques sont régies par un mode de gouvernance qui risque d'échapper au contrôle du *tomboloma*. Dans le système d'orpaillage traditionnel, celui-ci est en charge de la supervision et de la coordination de la totalité des opérations sur le site. Or, avec les nouvelles techniques, le *tomboloma* ne dispose plus de la maîtrise de tous les aspects du processus productif. En réaction à l'ouverture des sites de Tonso, le *tomboloma* intervillageois a obtenu des sages du Nafadji de réinstaurer le principe d'un contrôle intervillageois du site : un quartier général du *tomboloma* intervillageois a été installé au milieu de la zone de traitement et de commercialisation du site. Le *tomboloma* a ainsi pu imposer un système de fiscalité sur les activités d'extraction et de transformation réalisées avec des techniques non traditionnelles.

En particulier, les opérateurs qui creusent les puits à grande profondeur sont tenus de verser chaque jour 1 à 3 mesures de minerai filonien (la mesure est le *dankan*, qui correspond à la moitié d'un bidon de 25 litres). Sans que ceci soit dit de manière explicite, le *tomboloma* intervillageois joue aussi un rôle-clé dans les relations entre les services techniques et les opérateurs. En effet, c'est le *tomboloma* qui centralise les droits réclamés par les services techniques (Mines, Eaux et forêts, Impôts) et qui négocie directement avec les agents. Ceci en fait une institution incontournable dans cette zone grise où se constituent les « normes pratiques » [Olivier de Sardan, 2015] de la gouvernance fiscale locale.

Une crise aiguë caractérisait lors de nos enquêtes sur le terrain (en 2014) les relations entre le *tomboloma* intervillageois présent sur le site de Tonso, d'un côté, et les autres institutions du territoire, de l'autre – en particulier, les autorités coutumières du Nafadji et l'administration du district. Les responsables du *tomboloma* étaient fortement critiqués. La première raison est que leur présence sur le site de Tonso leur permettait de lever des fonds, qu'ils étaient soupçonnés de gérer comme ressources personnelles et qui n'étaient pas mis systématiquement à la disposition

14. Il nous est impossible d'estimer la quantité d'or produite ainsi que l'évolution du chiffre d'affaires. Toutefois, les indicateurs démographiques pointent clairement vers une croissance et une intensification des activités : la superficie de l'habitat de Tonso a été multipliée au moins par trois dans l'espace de deux ans et la densité de la population a certainement augmenté de manière plus importante [Insuco, 2014].

des autorités villageoises. Il s'agit d'une atteinte grave à un principe fondamental : le *tomboloma* est l'institution chargée de réguler l'exploitation des ressources du sous-sol au service d'un projet collectif.

En effet, face aux innovations techniques qui ont révolutionné de manière très rapide l'organisation locale de l'orpaillage, le *tomboloma* risque de perdre sa place prédominante dans la gouvernance locale. La logique des décisions concernant la position géographique et la durée des excavations, les barrières à l'accès liées à la capacité d'investissement initial, ou l'intervention de nouveaux types d'opérateurs, si importants dans la phase de traitement, constituent des facteurs qui remettent en cause sa capacité régulatrice. En réaction, les dirigeants du *tomboloma* installés à Tonso ont misé sur le contrôle économique du site et intensifié la pression fiscale informelle exercée sur les nombreux acteurs de la filière burkinabè. Il s'agit beaucoup moins d'un effort de régulation, que d'une stratégie de positionnement dans la captation de la rente.

Ceci constitue un double problème : d'un côté, ils sont accusés de s'occuper de questions qui ne relèvent pas de leur compétence. En effets, de nombreux témoignages indiquent que les prérogatives historiques du *tomboloma* ne concernaient pas l'ensemble des activités d'extraction du sous-sol, mais étaient strictement liées à l'organisation des relations sur le *bè* : l'extension de ses compétences à d'autres situations d'extraction est considérée comme peu légitime. D'un autre côté, la captation de la rente fait déjà l'objet d'une forte concurrence entre institutions. Ainsi, les bureaux des districts et les bureaux des jeunes – structures de l'administration locale déconcentrée – ont vu dans la diffusion des nouvelles techniques la possibilité de renégocier leurs positions respectives en termes de contrôle et de prélèvement fiscal.

En juillet 2014, les membres du bureau de la jeunesse de Tonso étaient les premiers à exprimer leur mécontentement, en montrant qu'ils disposaient de moyens d'action efficaces et de ressources politiques non négligeables. Ils parviennent à proclamer la fermeture des sites d'orpaillage de Tonso, contraignant les opérateurs à interrompre leurs activités. Ils adressent également une interpellation aux autorités politiques coutumières du Nafadji pour qu'elles sanctionnent la dérive dont le *tomboloma* était accusé. Les autorités du Nafadji se sont montrées, pour leur part, prêtes à soutenir les positions exprimées par les membres des bureaux de la jeunesse. Ce cas d'opposition est significatif du fait que, face au développement rapide de nouvelles techniques et à la remise en cause des principes locaux de gestion et de redistribution, des luttes de légitimité entre institutions concurrentes¹⁵ peuvent se déclencher, s'ajoutant aux conflits intergénérationnels pour l'accès aux ressources locales si communs dans un contexte rural [Chauveau, 2005].

15. Cette compétition est liée à la « porosité » des prérogatives des différentes institutions, dans une situation de pluralisme normatif [Chauveau, Le Pape, Olivier de Sardan, 2001]. Elle se prête également aux stratégies différenciées des acteurs, qui peuvent « jouer » sur ces contradictions dans un mécanisme de forum shopping [voir Luning, 2010, qui reprend Von Benda Beckmann, 1981].

Conclusion. Autochtonie, allochtonie et circulation des savoirs

Dans la zone étudiée, en moins de trois ans, l'apport de connaissances techniques qui permettent d'atteindre le minerai filonien – plus profond – et d'en extraire l'or par un procédé mécanique et ensuite chimique a bouleversé un système sociotechnique installé, aux fortes implications politiques. Nous avons décrit le système de régulation de l'activité extractive artisanale organisé autour du *bè* comme un outil de gestion politique de grande finesse, qui permet de gérer la totalité de la régulation de la ressource : accès, prélèvement, (re)distribution, etc. Lorsque les orpailleurs burkinabè – et des autres pays limitrophes – ont introduit des techniques en mesure d'organiser autrement l'exploitation, ils n'ont pas seulement permis d'augmenter et d'intensifier la production artisanale. Ils ont radicalement modifié un paradigme essentiel du système sociotechnique précédent : la maîtrise de l'espace. Dans le *bè*, le *tomboloma* organise l'accès à la ressource en déterminant préalablement les points physiques où les puits peuvent être creusés. De cette manière, il a le contrôle total de l'affectation des sites et par conséquent le contrôle politique de l'ensemble des activités sur le *bè*. Dans le système des puits « burkinabè », c'est l'emplacement de la ressource qui guide l'investissement humain. Il s'agit de suivre le filon en répétant des essais, des excavations, des explorations. Ces opérations sont typiquement des initiatives d'entrepreneurs individuels, capables de prendre en charge les risques qui y sont liés. La mobilité dans l'espace – suivre le filon – est le seul moyen dont l'entrepreneur dispose pour gérer son risque. Il serait bien difficile, pour une institution locale aux compétences territorialement limitées, de conserver un contrôle serré sur ce type de mobilité. Le lien politique entre l'organisation des droits sur les ressources et l'organisation des relations entre les hommes [Jacob, 2007] perd son effectivité. Le seul moyen qui reste à la disposition des institutions locales pour exercer un contrôle sur les activités est d'essayer d'intensifier le système de prélèvement fiscal. Mais comme nous avons vu dans la deuxième partie de l'article, ceci est désormais déconnecté de la vision politique d'un projet collectif local.

Le cas du site de Tonso, où les innovations introduites par les orpailleurs burkinabè ont été assez rapidement intégrées par la communauté des orpailleurs locaux, ouvre ainsi à une réflexion sur le rôle du savoir et des connaissances techniques dans la construction du statut de l'« étranger ». Depuis quelque temps, l'anthropologie réfléchit sur les « savoirs autochtones » et sur comment le monopole ou la maîtrise des connaissances relatives à l'accès ou l'exploitation des ressources locales est partie intégrante de la construction de l'autochtonie¹⁶. Dans notre cas, il faudrait plutôt parler de « savoirs allochtones » relatifs à l'extraction aurifère.

16. Depuis les premières théorisations au sein de l'anthropologie appliquée, jusqu'aux reconsidérations critiques plus récentes, le débat sur les savoirs « autochtones » (ou plus souvent « indigènes » chez les auteurs anglophones), « traditionnels » ou « locaux » a inspiré une vaste production académique bien au-delà de l'anthropologie et des sciences humaines, pour s'étendre à l'ethnobotanique et les sciences naturelles, et qui inclut aussi des positions critiques [voir, entre autres, Brokensha, Warren, Werner, 1980 ; Agrawal, 1995 ; Sillitoe, 1998 ; Berkes, 1999 ; Moity-Maïzi, 2011].

Une dynamique similaire a été décrite à propos de la diffusion de l'orpaillage dans l'ouest et le sud-ouest du Burkina Faso : en dépit des restrictions symboliques au traitement de l'or en vigueur dans plusieurs sociétés « autochtones » [Mégret, 2008 ; Werthmann, 2003], les sites d'orpaillage ont proliféré pendant les deux dernières décennies, en conséquence des importantes vagues migratoires d'orpailleurs provenant des régions centrales et orientales du pays. Dans ces cas, les autorités coutumières locales ont conservé leurs prérogatives sur les sacrifices destinés à dédommager les esprits de la terre ou à permettre l'ouverture de sites de travail et de résidence temporaire en zone de brousse. Mais l'essentiel du savoir directement lié aux opérations d'extraction et de traitement de l'or, y compris dans sa dimension mystique, est devenu le fait des « étrangers ». Dans la plupart des cas, ces étrangers sont les orpailleurs migrants saisonniers, qui amènent avec eux un patrimoine de connaissances techniques accumulées pendant leur carrière, et qui (re)produisent avec leurs pratiques un ensemble hétérogène de procédures rituelles et « idiomes » [Grätz, 2003] pour traiter la dimension mystique de leur travail. Cette altérité du savoir minier s'associe d'ailleurs à la commune perception des sites d'orpaillage comme des espaces partiellement autonomes [Grätz, 2002], des hétérotopies [Werthmann, 2010] tolérées grâce à leur valeur économique, mais potentiellement perturbatrices de l'ordre social local. Cela n'empêche pas que les résidents autochtones, initialement dépourvus de toute expérience dans l'orpaillage, peuvent devenir actifs dans le secteur et en apprendre progressivement les techniques, souvent prêtant leur main-d'œuvre dans les puits d'un « chef de trou » allochtone. Alors, non seulement le savoir peut être transmis par le partage des espaces de travail, mais des accords d'ordre institutionnel, symbolique ou financier peuvent aussi intervenir pour régler la collaboration entre autochtones et migrants dans le travail minier. C'est le cas, par exemple, des accords informels dits de « sélection » – c'est-à-dire, d'association – entre autochtones lobi et orpailleurs mossi, devenus la norme dans certains sites miniers du sud-ouest burkinabè [Arnaldi di Balme, Lanzano, 2014] : au lieu de se limiter à percevoir une rente, les résidents locaux ont exigé d'être associés aux différentes phases de l'extraction dans chaque trou, souvent en partageant aussi les dépenses. Ce modèle a permis une augmentation de leur participation à l'économie minière locale, et a facilité l'apprentissage des techniques de l'orpaillage chez les jeunes lobi.

En Haute Guinée, comme on l'a vu, l'extraction manuelle de l'or a constitué pendant très longtemps une source majeure de revenus, et elle a été l'objet de modèles complexes de réglementation locale tels que le *bè*. Mais dans le cas de Tonso, avec l'avènement d'un nouveau système sociotechnique, les autorités coutumières et les orpailleurs locaux ont été confrontés à un nouveau « savoir allochtone ». C'est pourquoi, dans ce processus d'apprentissage d'un savoir autre, les modalités d'accueil de ses experts – les orpailleurs migrants – ont joué un rôle important. La mise à disposition d'une vaste aire contiguë au village pour l'emplacement des activités de traitement et des résidences temporaires des migrants, et la naissance de rapports entre autochtones et allochtones qui évoquent les relations

entre *jatigi* (hôtes) et *duna* (étrangers)¹⁷, permettent de dresser un parallèle entre l'intégration d'un nouveau système de connaissances et de modes de production, et l'accueil des « allochtones » ou étrangers selon des modèles que l'on retrouve dans plusieurs sociétés ouest-africaines¹⁸. Bien évidemment, par rapport aux mécanismes d'intégration sur lesquels se fonde la délégation des droits fonciers, il s'agit dans notre cas de relations temporaires et d'un accueil de durée relativement limitée.

Si les informateurs à Tonso sont plutôt unanimes dans la reconnaissance des bénéfices apportés par l'intégration de ce nouveau savoir, à d'autres niveaux on retrouve un discours différent au sujet du statut d'allochtone des orpailleurs migrants. Lors de nos entretiens avec des représentants de l'administration, la question de la souveraineté sur les ressources aurifères du territoire national commençait à être évoquée : la présence d'orpailleurs non guinéens était régulièrement citée comme un facteur de risque pour l'environnement ou la sécurité, souvent avec peu de considération ou d'information sur les évolutions démographiques et socioéconomiques réelles déclenchées à Tonso par l'ouverture des « puits burkinabè »¹⁹. Surtout, à partir de novembre 2015, lors de la rédaction finale de cet article, les médias guinéens et burkinabè ont rapporté des épisodes d'arrestation de plusieurs centaines d'orpailleurs burkinabè, par la suite rapatriés de force vers la ville de Bobo-Dioulasso. Ces épisodes, sur lesquels il est pour l'instant impossible de développer une analyse approfondie, témoignent du désalignement entre, d'un côté, un discours politique officiel axé sur la limitation de l'accès à la ressource et la protection des frontières au sens classique²⁰ ; et de l'autre, des systèmes sociotechniques locaux suffisamment flexibles pour intégrer, non sans contestations, des innovations importantes, tout en garantissant une certaine liberté dans la circulation de la main d'œuvre et l'initiative économique.

Deux idéologies de la frontière s'opposent : d'un côté, l'idée d'une frontière interne, au sens de Kopytoff, comme espace de la construction sociale et politique. Nous avons vu au cours de l'article comment le savoir technique contribue à cette construction, au travers de l'apport des *late comers* ; de l'autre côté, l'idée d'une frontière nationale, fermée, qui définit physiquement les intérêts d'un collectif de citoyens (à l'échelle nationale) au détriment des intérêts des autres. Il s'agit d'un conflit entre deux visions de l'espace, de la mobilité et de la société dont le résultat influencera certainement l'évolution des systèmes sociotechniques de l'extraction de l'or dans la région.

17. Sur ce binôme hôtes/étrangers (ou premiers/nouveaux venus), voir, entre autres [Amselle, 1996 ; Hagberg, 2001 ; ou Lentz, 2006].

18. C'est typiquement le cas de l'institution du tutorat foncier [Chauveau, 2006], dispositif qui « encadre la distribution des droits sur la terre aux "étrangers" en échange de devoirs moraux et collectifs ».

19. Dans d'autres cas, ce sont les politiques des sociétés minières industrielles et leurs pratiques relatives au dédommagement des communautés riveraines, qui peuvent déterminer une réorientation des discours sur l'autochtonie, comme dans la situation décrite par Bolay [2014].

20. Le 7 décembre 2015, le site d'information Guineenews rapporte par exemple la déclaration d'Abdou Kabélé Camara, ministre de la Défense et de l'Intérieur (par intérim) : « Vous savez que les zones de Siguiéri et Mandiana ont été envahies par beaucoup de personnes. Il y avait vraiment un surpeuplement là-bas et une exploitation anarchique et illégale des ressources minières. [...] Ainsi, tous ceux qui n'étaient pas en règle ont été tout simplement reconduits à la frontière » (<http://guineenews.org/rapatriement-de-237-burkinabe-ce-quen-dit-le-ministre-guineen-de-linterieur-exclusif>, consulté le 22 février 2016).

Bibliographie

- AGRAWAL A. [1995], « Dismantling the divide between indigenous and scientific knowledge », *Development and change*, n° 26, p. 413-439.
- AMSELLE J.-L. [1996], « L'étranger dans le monde manding et en Grèce ancienne : quelques points de comparaison », *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, n° 144, p. 755-761.
- AKRICH M. [1989], « La construction d'un système socio-technique. Esquisse pour une anthropologie des techniques », *Anthropologie et sociétés*, vol. 13, n° 2, p. 31-54.
- ARNALDI DI BALME L., LANZANO C. [2013], « "Entrepreneurs de la frontière" : le rôle des comptoirs privés dans les sites d'extraction artisanale de l'or au Burkina Faso », *Politique africaine*, vol. 3, n° 131, p. 27-49.
- ARNALDI DI BALME L., LANZANO C. [2014], *Gouverner l'éphémère. Étude sur l'organisation technique et politique de deux sites d'orpaillage (Bantara et Gombélédougou, Burkina Faso)*, Ouagadougou, Laboratoire Citoyennetés, Étude RECIT n° 37.
- BALANDIER G. [1957], *Afrique ambiguë*, Paris, Plon.
- BERKES F. [1999], *Sacred ecology. Traditional ecological knowledge and resource management*, Philadelphia, Taylor and Francis.
- BOLAY M. [2014], « When miners become "foreigners" : competing categorizations within gold mining spaces in Guinea », *Resources policy*, n° 40, p. 117-127.
- BROKENSHA D., WARREN D., WERNER O. (dir.) [1980], *Indigenous knowledge systems and development*, Lanham (Md.), University Press of America.
- CAILLE R. [1830], *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné, dans l'Afrique centrale, précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et autres peuples ; pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828*, Tome 1, Paris, Imprimerie royale.
- CHAUVEAU J.-P. [2005], « Les jeunes ruraux à la croisée des chemins », *Afrique contemporaine*, vol. 2, n° 214, p. 15-35.
- CHAUVEAU J.-P. [2006], « Transferts coutumiers de droits entre autochtones et "étrangers" », in CHAUVEAU J.-P., COLIN J.-P., JACOB J.-P., LAVIGNE DELVILLE P., LE MEUR P.-Y. (dir.), *Modes d'accès à la terre, marchés fonciers, gouvernance et politiques foncières en Afrique de l'Ouest*, Paris/Londres, GRET/IIED, p. 16-29.
- CHAUVEAU J.-P., JACOB J.-P., LE MEUR P.-Y. [2004], « L'organisation de la mobilité dans les sociétés du Sud », *Autrepart*, vol. 2, n° 30, p. 3-23.
- CHAUVEAU J.-P., LE PAPE M., OLIVIER DE SARDAN J.-P. [2001], « La pluralité des normes et leurs dynamiques en Afrique », in WINTER G. (dir.), *Inégalités et politiques publiques en Afrique : pluralité des normes et jeux d'acteurs*, Paris, Karthala, p. 145-162.
- COUPAYE L., DOUNY L. [2009], « Dans la trajectoire des choses. Comparaison des approches francophones et anglophones contemporaines en anthropologie des techniques », *Techniques & Culture*, n° 52-53, p. 12-39.
- DEVISSE J. [1988], « Trade and trade routes in West Africa », in *General History of Africa III. Africa from the Seventh to the Eleventh Century*, Paris, Unesco, p. 367-435.
- FAUELLE F.-X. [2013], *Le rhinocéros d'or. Histoires du Moyen Âge africain*, Paris, Gallimard.
- GOERG O. [1986], *Commerce et colonisation en Guinée (1850-1913)*, Paris, L'Harmattan.
- GRÄTZ T. [2002], *Gold Mining Communities in Northern Benin as Semi-Autonomous Social Fields*, working paper n° 36, Halle, Max Planck Institute for Social Anthropology.

- GRÄTZ T. [2003], « Les chercheurs d'or et la construction d'identités de migrants en Afrique de l'Ouest », *Politique africaine*, n° 91, p. 155-169.
- GRÄTZ T. [2004], « Les frontières de l'orpaillage en Afrique occidentale », *Autrepart*, vol. 2, n° 30, p. 135-150.
- GRÄTZ T. [2007], « Vigilante groups and the state in West Africa », in VON BENDA-BECKMANN K., PRIE F. (dir.), *Order and disorder : anthropological perspectives*, Oxford, Bergham, p. 74-89.
- GRÄTZ T. [2011], « Orpaillage, droits d'usage et conflits sur les ressources. Études de cas au Bénin et au Mali », in JUL-LARSEN E., LAURENT P.J., LE MEUR P.-Y., LÉONARD E. (dir.), *Une anthropologie entre pouvoirs et histoire : conversations autour de l'œuvre de Jean-Pierre Chauveau*, Paris, Karthala, p. 303-323.
- HAGBERG S. [2001], « À l'ombre du conflit violent. Règlement et gestion des conflits entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul au Burkina Faso », *Cahiers d'études africaines*, vol. 41, n° 161, p. 45-72.
- INSUCO (INTERNATIONAL SUSTAINABLE CONSULTING) [2013], *Étude socioéconomique de base. Projet Anglogold Ashanti. Projet Seguelen, Kintinian-Setiguia, préfecture de Siguiri*, Conakry, rapport d'étude.
- INSUCO (INTERNATIONAL SUSTAINABLE CONSULTING) [2014], *Étude de base sur l'orpaillage artisanal dans la Préfecture de Siguiri*, Conakry, rapport d'étude.
- JACOB J.-P. [2007], *Terres privées, terres communes. Gouvernement de la nature et des hommes en pays winye, Burkina Faso*, Paris, IRD Éditions.
- KEECH McINTOSH S. [1981], « A Reconsideration of Wangara/Palolus, Island of Gold », *Journal of African history*, n° 22, p. 145-158.
- KOPYTOFF I. [1987], « The Internal african frontier : the making of African political culture », in KOPYTOFF I. (dir.), *The African frontier : the reproduction of traditional African societies*, Bloomington and Indianapolis (Ind.), Indiana University Press, p. 3-84.
- LENTZ C. [2006], « First-comers and late-comers : indigenous theories of landownership in West Africa », in KUBA R., LENTZ C. (dir.), *Land and the politics of belonging in West Africa*, Leiden, Brill, p. 35-56.
- LUNING S. [2010], « Beyond the pale of property : gold miners meddling with mountains », in PANELLA C. (dir.), *Worlds of debts. Interdisciplinary perspectives on Gold mining in West Africa*, Amsterdam, Rozemberg publishers, p. 25-48.
- LUNING S., JANSEN J., PANELLA C. [2014], « The *Mise en valeur* of the gold mines in the Haut-Niger, 1918-1939 », *French Colonial History*, n° 15, p. 67-86.
- MEGRET Q. [2008], « "L'or mort ou viF". L'orpaillage en pays lobi burkinabè », in CROS M., BONHOMME J. (dir.), *Déjouer la mort en Afrique. Or, orphelins, fantômes, trophées et fêtes*, Paris, L'Harmattan, p. 15-41.
- MOITY-MAÏZI P. [2011], « Interroger la localisation et la circulation des savoirs en Afrique », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 5, n° 3, p. 473-491.
- N'DIAYE T. [2006], *L'Éclipse des Dieux*, Paris, Éditions du Rocher/Le Serpent à Plumes.
- NIANG K. [2014], *Dans les mines d'or du Sénégal oriental. La fin de l'orpaillage ?*, Paris, L'Harmattan.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [2015], « Practical norms : informal regulations within public bureaucracies (in Africa and Beyond) », in HERDT (DE) T., OLIVIER DE SARDAN J.-P. (dir.), *Real governance and practical norms in Sub-Saharan Africa*, London, Routledge, p. 19-62.

- OUEDRAOGO A. [2014], « "Tanpogse" : les femmes de la colline. Anthropologie de l'orpaillage au féminin (Burkina Faso) », mémoire de Master 2 Recherche, Lyon, université Lumière-Lyon 2.
- PANELLA C. [2007], « L'éthique sociale du *damansen*. Éducation familiale et orpaillage artisanal dans le Basidibé (Wasolon, Mali) », *Cahiers d'études africaines*, vol. 47, n° 186, p. 345-370.
- PFAFFENBERGER B. [1992], « Social anthropology of technology », *Annual review of anthropology*, n° 21, p. 491-516.
- SILLITOE P. [1998], « The Development of indigenous knowledge. A new applied anthropology », *Current Anthropology*, vol. 39, n° 2, p. 223-252.
- VON BENDA BECKMANN K. [1981], « Forum shopping and shopping forums : dispute processing in a Minagkabau Village in West Sumatra », *Journal of Legal Pluralism*, n° 19, p. 117-159.
- WERTHMANN K. [2001], « The President of the Gold Diggers : Sources of power in a gold mine in Burkina Faso », *Ethnos*, vol. 68, n° 1, p. 95-11.
- WERTHMANN K. [2003], « Cowries, gold and "bitter money". Gold-mining and notions of Ill-Gotten Wealth in Burkina Faso », *Paideuma*, n° 49, p. 105-124.
- WERTHMANN K. [2010], « "Following the Hills" : gold mining camps as heterotopias », in FREITAG U., VON OPPEN A. (dir.), *Translocality. The study of globalising processes from a southern perspective*, Leiden, Brill, p. 111-132.
- WERTHMANN K., GRATZ T. (dir.) [2012], *Mining frontiers in Africa. Anthropological and historical perspectives*, Köln, Rüdiger Köpper Verlag.

L'erreur médicale comme apprentissage. Le rôle des conditions d'exercice clinique à Abidjan (Côte d'Ivoire)

*Isabelle Gobatto**

Depuis une quinzaine d'années, j'interroge le travail médical tel qu'il se construit dans ses multiples réalités dans des sociétés ouest-africaines, en particulier au Burkina Faso, en Côte d'Ivoire et au Mali. Ce projet nécessite d'analyser des dynamiques spécifiques aux situations locales dans lesquelles ce travail se déroule. Il implique aussi de considérer des dimensions plus fondamentales et transversales à ces contextes. Il requiert enfin la mise en lumière de phénomènes particuliers et de phénomènes d'ordre plus général qui orientent le travail médical, quels que soient les contextes d'exercice, dans des sociétés du Nord comme du Sud¹. Dans ce registre, les travaux pionniers de l'École de Chicago [Hughes, 1956 ; 1958 ; Becker, 1961 ; Freidson, Rhéa, 1965 ; Freidson, 1984] suivis d'autres contributions majeures, dont celle de Good [1994]², ont problématisé le fait que les entités sur lesquelles porte le travail médical, depuis le corps, socle de ce travail, en passant par les catégories de savoirs (qu'est-ce qu'une maladie, un risque, une douleur, etc.) et les catégories du travail (des principes éthiques, mais aussi l'empathie, la compétence, le secret médical ou encore l'erreur) ne sont en aucun cas des références communément partagées, voire universelles. Au contraire, elles sont le produit de regards collectifs qui se rejouent individuellement dans la pratique [Good, *Ibid.*]. Car le travail médical est combiné à des contraintes économiques, à des dimensions politiques et juridiques, à des valeurs culturelles, à des règles sociales qui dessinent un cadre, toujours localisé, dans lequel se définissent des normes, des fonctions, des significations attribuées à l'exercice médical. Des catégories du travail y trouvent leurs contenus concrets, étayant à leur

* Maître de conférences en anthropologie, directrice de la faculté d'anthropologie sociale-ethnologie, université de Bordeaux, UMR PASSAGES CNRS 5319.

1. J'emploie, dans cet article, les termes « Nord » et « Sud » au singulier bien qu'ils gomment l'hétérogénéité des sociétés qu'ils rassemblent. Rajouter un « s » à ces termes ne me paraît pas répondre au problème. Aussi souvent que possible, j'emploie « sociétés du Nord » et « sociétés du Sud » pour pallier cette invisibilité d'une diversité de situations qu'il n'est pas question d'oublier. En l'état de ma réflexion, ce choix est le moins insatisfaisant.

2. Les références citées dans l'ensemble du texte ne préjugent en rien de l'intérêt porté à d'autres publications, sans omettre l'intérêt de celles dont je n'aurais pas connaissance.

tour des savoir-faire et des savoir-être qui produisent des manières singulières et plurielles de penser son métier et de le traduire en activités quotidiennes. La sociologie et l'anthropologie étudient ce domaine sous des prismes complémentaires.

Dans cette veine, plusieurs recherches documentent la construction du travail médical et l'apprentissage de savoirs sous l'angle des socialisations qui s'effectuent dans différents contextes de travail. Le lieu de l'exercice est questionné en tant qu'élément d'un contexte plus global d'élaboration des pratiques de soin. Des travaux déjà anciens dans la littérature anglo-saxonne [Strauss, Glazer, 1965 ; Strauss *et al.*, 1985 ; Hughes, 1992] ont laissé une empreinte significative en documentant les fonctions et les rôles occupés par les lieux de l'exercice dans l'élaboration de cultures et d'identités professionnelles. Des normes pratiques et des savoir-être s'y constituent, venant poursuivre la formation académique des professionnels. D'autres recherches continuent à enrichir ce point, en France [Baszanger, 1981 ; 1983 ; Egrot, 2001 ; Bloy, Schweyer, 2010] ou dans le cadre de pays d'Afrique [Olivier de Sardan, 2001 ; Jaffré, Olivier de Sardan, 2003 ; Vidal, Fall, Gadou, 2005 ; Vasseur, 2009 ; Tantchou, 2013].

Les réflexions exposées dans cet article se situent dans cette perspective. Il s'agit de discuter l'articulation entre le lieu de l'exercice médical et la construction de conceptions des objets du travail. Plus précisément, il s'agit d'interroger les processus par lesquels un lieu d'exercice et ses spécificités, dont son organisation du travail, constituent un cadre de reconstruction de catégories du travail et, dans ce sillage, un cadre d'organisation de savoirs pragmatiques. Je vais le développer à partir de la question de l'erreur médicale, problématisée depuis un terrain ivoirien. Dans l'ombre d'un discours sur les points saillants de l'exercice médical dans le contexte d'un pays africain, étudier les rapports professionnels qui se tissent à l'erreur médicale offre un contenu exploitable pour la compréhension des normes et du cadre moral de l'exercice. Le registre de la déontologie s'expose alors, en empruntant une voie détournée. Car la notion fondamentale de responsabilité se profile derrière les discours sur l'erreur et derrière les faits relatés. Par conséquent, étudier le vécu de l'erreur médicale par les professionnels de santé ivoiriens à partir de ses définitions, puis de son traitement individuel et collectif, reflète ce monde du travail médical constitué, dans ses spécificités et dans les singularités qui marquent des catégories pourtant transversales à différents contextes.

Mon corpus ethnographique s'ancre dans un programme de recherche intitulé Professionnels de santé, VIH et femmes enceintes. Conceptions professionnelles et processus de prise en charge thérapeutique face à la réduction de la transmission du VIH de la mère à l'enfant à Abidjan. Il s'est déroulé de 2002 à 2004 avec le soutien financier d'Ensemble contre le sida/Sidaction. J'en ai assuré la coordination scientifique. Avec une équipe d'anthropologues³, nous avons souhaité donner

3. Françoise Lafaye, chargée de recherche à l'ENTPE/université de Lyon, Annick Tijou Traoré et Madina Querre, chargées de recherche, Solange Séni Alla et Marie Chantal Koua Akolo, étudiantes à l'Institut des sciences humaines d'Abidjan.

des contenus empiriques à la prévention de la transmission du VIH de la mère à l'enfant à partir d'ethnographies d'activités professionnelles, conduites dans trois types de contexte de travail. Le premier est celui d'une recherche clinique entreprise par des médecins épidémiologistes français. Leur objectif était de mesurer l'efficacité d'un protocole de réduction de cette transmission mère-enfant du VIH réalisable dans un pays à ressources limitées pour proposer, sur la base des résultats obtenus, un protocole généralisable à large échelle. Pour mémoire, la Côte d'Ivoire a bénéficié, dès 1995, de la mise en place d'essais thérapeutiques et de recherches cliniques [Msellati, Vidal, Moatti, 2001 ; Dabis, Ekpini, 2002 ; Nguyen, 2011] soutenus par des fonds de la communauté internationale, dans une dynamique qui se développe depuis ces vingt dernières années dans les pays du Sud [Wenzel Geissler, Molyneux, 2011 ; Couderc, 2011]. Le second type de contexte concerne des structures de santé des secteurs public et semi-privé bénéficiant de programmes d'opérationnalisation de cette forme de prévention. Ces programmes visent l'inscription de la prévention dans l'exercice quotidien des professionnels de santé, avec un soutien logistique. Le troisième type est celui des établissements de santé ne recevant aucun soutien particulier. Dix structures sanitaires publiques et privées ont fait l'objet d'une ethnographie [Gobatto, Lafaye, 2005]. Leur mise en perspective offrait la possibilité d'observer des professionnels de santé censés faire une même action : la prévention de la transmission mère-enfant du VIH. Or ce domaine n'est ni conçu ni investi de façon homogène par les professionnels. Les structures de santé, lieu(x) de l'exercice médical, ont par conséquent été abordées non pas dans leur histoire propre, mais comme l'un des cadres privilégiés d'élaboration de catégories du travail et de conceptions professionnelles mises en jeu derrière ces catégories. Ces lieux de l'exercice ont été examinés au prisme des dynamiques relationnelles qui s'y établissaient, et les contenus de catégories du travail ont été interrogés dans leur perméabilité avec ces dynamiques.

Des catégories du travail perméables aux dynamiques du contexte de l'exercice : réflexion à partir de l'erreur médicale

Divers métiers sont confrontés à l'erreur, ce qui les expose à la question de sa définition et de son traitement au sein du groupe professionnel et en dehors [Hughes, 1951]. Dans le champ du sida en Afrique, les sciences médicales et sociales se sont penchées sur différents types d'erreur, par exemple dans la communication en santé publique. Au début de l'épidémie, les messages de prévention reposaient sur des catégorisations, dont celle de « groupe à risque », incluant des présumés comportementalistes aux conséquences délétères sur la mise en place de la riposte [Benoist, Desclaux, 1996 ; Delaunay, 1999]. La rhétorique des cultures comme obstacle à la prévention [Vidal, 2000] en constitue une autre manifestation. Ces travaux, bien que connexes à la question de l'erreur médicale, présentent l'intérêt de souligner les effets de construction auxquels sont soumises ces erreurs.

Concernant l'erreur médicale et pour l'appréhender, tous les professionnels de santé disposent de cadres déontologiques et juridiques. Les personnels de santé ivoiriens, en particulier les médecins, peuvent se référer à deux dispositifs principaux : le Code de déontologie médicale de la Côte d'Ivoire [2013]⁴, doublé des Codes harmonisés de Déontologie et d'exercice pour les pays de la communauté économique des États d'Afrique de l'Ouest [2013]. Ces ressources posent les devoirs généraux des professionnels et leurs responsabilités. Ainsi, l'article 28 du Code de déontologie médicale indique que « Le médecin doit toujours élaborer son diagnostic avec la plus grande attention, sans compter avec le temps que lui coûte ce travail et, s'il y a lieu, en s'aidant ou en se faisant aider, dans toute la mesure du possible, des conseils les plus éclairés et des méthodes scientifiques les plus appropriées » [2013, p. 25]. L'article 30 des Codes harmonisés de déontologie et d'exercice concerne, pour sa part, les « fautes professionnelles et conduites déshonorantes », et pose un repère saillant, mais assez général, en matière d'erreur et de faute. Ainsi, « La faute professionnelle se définit comme une attitude contraire aux règles professionnelles, aux pratiques professionnellement reconnues et à l'environnement de travail. Les circonstances dans lesquelles un praticien peut être accusé de négligence [...] sont entre autres : a/la non-prise en charge du patient dans un délai raisonnable ; b/l'incompétence dans l'évaluation clinique du patient ; c/la pose d'un diagnostic erroné, en particulier lorsque les signes cliniques sont évidents ; d/l'incapacité à bien conseiller le patient sur les risques liés à sa prise en charge médicale ; e/l'erreur évitable et flagrante en cours de traitement ; f/toute action susceptible de porter préjudice au patient par d'autres professionnels de santé agissant sous sa supervision. » [2013, p. 14] Selon plusieurs juristes ivoiriens spécialisés en droit médical, les textes dans ce domaine sont peu étayés en Côte d'Ivoire. Parmi diverses tribunes sur ce thème dans la presse ivoirienne spécialisée, celle du Docteur en droit Yanourga Sanogo [2013] souligne un vide juridique concernant la responsabilité médicale, aucun texte ne définissant clairement les règles en la matière. Selon ce juriste, le seul texte juridique pouvant être invoqué en matière d'erreur médicale est le Code de déontologie médicale, permettant de prendre des sanctions disciplinaires. Il s'interroge : comment poursuivre un médecin ou un établissement de santé lorsque les textes n'existent pas ?

Ce cadre local des droits et des devoirs étant rappelé, qu'en est-il de ses usages dans les rapports quotidiens que les professionnels de santé construisent à l'erreur médicale et concomitamment à leurs droits, à leurs devoirs et à leur responsabilité ? J'ai sollicité les professionnels, plus particulièrement les médecins, les infirmiers, les sages-femmes rencontrés en Côte d'Ivoire durant la recherche anthropologique mentionnée *supra*, pour s'exprimer sur leurs expériences d'erreurs médicales.

4. Il est issu d'une Loi n° 62-248 du 31 juillet 1962, qui reprend, avec quelques modifications, le texte français instituant un Code de déontologie médicale.

Les contenus émiques de cette catégorie du travail dépeignent l'erreur sous une forme paradoxale, entre crainte et banalisation. Décrite, dans une rhétorique rodée, comme un événement redouté, elle perd ce caractère lorsqu'elle est rapportée à des situations vécues jusqu'à revêtir, quasi systématiquement, une forme banalisée. Un premier élément récurrent, c'est que l'erreur médicale est constitutive de tout apprentissage. Conçue et présentée par mes interlocuteurs comme « inévitable », elle doit, à ce titre, bénéficier d'une « indulgence » collective de la part des autres professionnels, des patients et de leur famille.

Dans ce vaste ensemble des erreurs nommées à travers ce qualificatif d'inévitables, les professionnels interrogés évoquent de manière systématique l'erreur « de jeunesse ». Elle est due à un manque de connaissance et d'expérience face à des situations de terrain qui s'éloignent des cas théoriques abordés en formation. Ces erreurs sont conçues comme « normales » puisqu'elles sont constitutives du processus d'apprentissage. Tous mes interlocuteurs ont le souvenir d'avoir fait une erreur de cet ordre et en dévoilent les types de contenus. Un médecin ivoirien raconte :

« Une grande première erreur est que j'avais une patiente qui avait une tension déjà basse et qui convulsait. On avait appris qu'une personne qui est en train de convulser et avec des réactions bizarres, il faut lui faire une ampoule de valium® ; je le fais en intraveineuse et la personne se calme comme je le souhaitais, et elle reste dans son état jusqu'à rendre l'âme. Alors pour moi c'était la désolation et c'était mon erreur la plus grave. »

Une erreur liée à la prise en charge ici, une erreur de diagnostic pour cette sage-femme en début de carrière :

« Au début de ma carrière en brousse, on ne faisait pas d'échographie. J'ai fait le toucher, j'ai dit que la femme pouvait accoucher alors que l'enfant était de travers. Et quand ça a traîné, il a fallu évacuer, ça, c'est une erreur de diagnostic. »

Ce peut être encore une erreur dans la réalisation d'un geste technique :

« J'étais interne aux maladies infectieuses et les étudiants de 3^e, 4^e année qui sont là, doivent faire des gestes, poser des actes. Il fallait faire une ponction lombaire, j'ai demandé à un étudiant s'il en avait déjà fait, il a dit non et je l'ai laissé faire, et la suite n'a pas été bien. Je me suis dit que c'est dans l'objectif de faire apprendre quelque chose, il fallait le laisser travailler. »

Ces faits, qualifiés par les locuteurs d'erreur d'une part, d'erreur normale d'autre part, suscitent deux réflexions. Très présentes dans les situations évoquées, le manque d'expérience en constitue le terreau. Mais dans le contexte médical ivoirien, le manque de « bonne formation » est aussi systématiquement mis en avant, ce que suggèrent des propos tels ceux de ce médecin en fin de spécialisation en gynécologie :

« Ici, on n'a pas l'habitude de faire de bons stages hospitaliers pendant la formation. Souvent, tu maîtrises théoriquement certaines maladies, mais quand elles se présentent pratiquement, on ne sait pas comment commencer, ni par où terminer, et qui est là pour accompagner ? Est-ce que les erreurs, on les fait ? Les erreurs, on nous oblige à les faire. Parce que tu n'as pas les moyens à ta disposition. »

Cet extrait d'entretien introduit une variable centrale dans le rapport que les professionnels entretiennent à cette catégorie : « faire des erreurs » est conçu comme normal par défaut de moyens disponibles pour travailler, et par défaut d'encadrement, que l'on exerce dans un centre médical isolé ou dans des structures hospitalières *a priori* plus favorisées. Il est alors intéressant de noter, et c'est ma seconde réflexion, que la notion juridique de « faute de service », présente dans le droit médical et administratif français dont la Côte d'Ivoire s'inspire, n'est pas disponible dans ce pays, alors que les contenus relatés pourraient y renvoyer. La faute de service, liée à une défaillance en moyens humains et matériels dans l'organisation et le fonctionnement normal du service public dans lequel le professionnel exerce, renvoie à une responsabilité administrative, ici hospitalière. Elle n'engage pas la responsabilité du médecin soumis à ce défaut de moyen. Concernant les faits relatés par les professionnels ivoiriens, leur responsabilité n'est de leur point de vue pas davantage engagée, ce qui les rapproche du cadre juridique français ; mais c'est bien la signification d'erreur médicale qui est attribuée aux situations qu'ils décrivent. Les normes françaises n'ont, ici, aucune pertinence.

Dans les propos, en particulier des médecins, ce manque de moyens pour exercer est classiquement retenu comme un élément qui conduit à la production d'erreurs et, dans une même logique, à l'échec. Ces situations sont perçues comme inévitables, banales dans un tel environnement. C'est alors une routine de l'erreur qui caractérise, au même titre que l'échec, l'exercice médical en situation de pénurie. L'absence, dans le panel local des ressources normatives, de notions comme « obligation de moyen » et « obligation de résultat », l'absence de régulation collective et de dispositif juridique étayé pour soutenir un régime de sanctions ne permet pas aux professionnels de modifier le sens attribué à ces situations. Or ces notions ouvrent vers l'appréhension de la responsabilité, des droits et des devoirs sous des modalités nuancées dans lesquelles les professionnels, mais aussi les institutions publiques, et en arrière-plan l'État peuvent être considérés.

Ces erreurs inévitables côtoient celles classées en « évitables ». Sont ainsi conçues les « erreurs d'inattention », dues à un état de fatigue, à des problèmes personnels qui perturbent le soignant, à un manque de concentration qui peut conduire à se tromper de produit à injecter, à « mettre le groupe A⁺ dans le carnet quand la femme est A⁻ » (sage-femme), à « ne pas penser à une grossesse extra-utérine si la mère se plaint de douleurs au bas-ventre » (interne en médecine). Dans cette même catégorie d'erreurs évitables, certains contenus décrits engagent la notion de négligence que l'on trouve classée en « conduite déshonorante » dans les Codes harmonisés de déontologie et d'exercice [Sanogo, 2013]⁵. Dans les propos des professionnels interrogés, la négligence est construite autour d'une variable centrale qu'un médecin résume en « ne pas vouloir s'embêter avec ça ». Ainsi « ne pas proposer un test de dépistage VIH à un patient présentant des signes d'appel » sera classé en erreur médicale si les signes d'appel ne sont pas repérés,

5. Une conduite y est dite déshonorante lorsqu'est faite « La preuve d'une négligence grave et/ou prolongée dans sa pratique ».

en négligence si le médecin les repère et ne propose pas le test. Là, le personnel sait qu'il s'écarte de la règle pour son confort personnel. Dans ce cas, dans les propos tenus, la responsabilité du professionnel est engagée et nommée, par les locuteurs, dans sa forme passive d'irresponsabilité. Si l'on refait un parallèle avec le droit français et ses régimes de responsabilité pour faute, ces contenus renvoient à ce qui peut être caractérisé et sanctionné en tant que « faute détachable du service »⁶. Les catégories ivoiriennes du droit, de la pensée et de la pratique médicale s'éloignent de nouveau des normes françaises.

Des situations très diverses sont ainsi réunies dans une même catégorie générique et toute nuance se dilue dans cette catégorie, influençant les constructions locales de la responsabilité. En effet, la responsabilité juridique des institutions, en particulier celle des services hospitaliers et celle de l'État, sont engagées *a minima* dans les raisonnements des soignants : elles sont convoquées pour expliquer que, dans des contextes de travail déliquescents, le professionnel ne peut être accusé de tous les maux, parmi lesquels l'erreur médicale. Concernant leur propre responsabilité précisément, les professionnels interrogés la conçoivent sous une forme ajustée à leurs conditions d'exercice. Dans leurs propos, quand il n'y a pas d'intentionnalité (de considérer son confort avant celui du malade, de nuire, etc.), le sentiment de responsabilité professionnelle n'est qu'exceptionnellement engagé au profit d'un discours qui accuse le collectif : pas assez de moyens en temps, en personnel, en technique pour travailler. Pour ces professionnels, seule une attitude de négligence engage leur responsabilité. La question de la sanction n'est par contre pas évoquée.

Ces conceptions émiqes de l'erreur médicale intègrent les paramètres de leur contexte d'énonciation et d'intelligibilité. Tout d'abord, la rareté des régulations collectives, comme mentionnée *supra*, et corrélativement les carences de contrôle et de sanction par les administrations hospitalières ou par le Conseil national de l'ordre des médecins laissent une grande place à la part personnelle du professionnel dans son rapport à l'erreur. Ceci débute dès les stages en milieu hospitalier. Là, comme pour toute socialisation professionnelle, les étudiants apprennent des facettes de leur métier en acquérant *in situ* des savoirs, des habiletés techniques, des savoir-être sous couvert d'aînés. La présence épisodique sur son lieu de travail, les départs anticipés, les courses personnelles pendant les gardes [Jaffré, Olivier de Sardan, 2003] s'installent chez certains étudiants avant même le diplôme obtenu. Il suffit, m'expliquait-on, de faire signer le papier de présence à un stage, sans vérification par des tuteurs eux-mêmes peu présents dans le service. L'étudiant forge ses savoir-être dans un cadre fréquemment vidé de moyens, mais aussi de routines de réflexivité collective et de régulation disciplinaire. L'invisibilité de la personne qui commet l'éventuelle erreur, particulièrement dans le secteur public, ajoute sa part de flou. Un médecin soulignait que « dans le public, on est tranquille parce qu'on est 20 sur la même chose, personne ne le voit ». La notion de droit

6. Article L.1142-1 du Code de la santé publique. La faute professionnelle du praticien est alors discutée et sa responsabilité évaluée.

des malades ne trouve pas davantage un espace pour se penser. Ces propos illustrent parfaitement cette situation :

« C'était au CHU, à une de mes gardes, je dormais, il y avait un malade qui criait, qui appelait le médecin, j'étais couché, je n'ai pas pu me lever à temps et au moment où je me levais c'était trop tard, le malade était décédé. Je me suis dit que si je m'étais levé plus tôt, peut-être que j'aurais su de quoi il s'agissait, et j'allais peut-être régler son problème. Mais ce n'est pas forcément une erreur, à proprement parler. »

Si le médecin était incertain quant à la catégorisation de son attitude, il relate clairement celle-ci dans une forme ordinaire qui n'engage aucune réflexivité sur les devoirs et les responsabilités professionnelles, pas plus qu'elle n'inclut le malade. En arrière-plan se dessine un système juridique national peu mobilisé par des malades peu au fait de leurs droits et des moyens pour les faire respecter. Ces derniers subissent finalement une triple peine : celle liée à l'absence effective de moyens donnés aux professionnels pour les soigner, celle liée au coût des soins qu'ils doivent supporter, et celle liée au fait qu'ils devraient accepter que les responsabilités professionnelles des soignants soient solubles dans la pénurie.

Qu'en est-il quand les données du contexte de travail des professionnels de santé se modifient ? Pour étayer des éléments de réponse, je propose de considérer le contexte de la recherche clinique ethnographiée dans le programme scientifique mentionné en introduction.

Ethnologie d'une recherche clinique : un cadre d'expérience renouvelé, un contexte de reconstruction de catégories du travail

Il me faut revenir sur les points saillants de l'organisation du travail dans cette recherche clinique. À partir d'une cohorte thérapeutique constituée de mères infectées par le VIH et de leur enfant⁷, les concepteurs et promoteurs de la recherche produisaient des données scientifiques afin de mesurer l'efficacité d'une prise en charge reposant sur une combinaison d'antirétroviraux distribués gratuitement aux femmes incluses dans la cohorte – à prendre au moment de l'accouchement – et donnés au nouveau-né dès sa naissance, jusqu'à ce que son statut sérologique soit connu. S'y associaient des conseils nutritionnels pour choisir une alternative à l'allaitement maternel prolongé : un allaitement maternel exclusif avec sevrage précoce ou une alimentation par des substituts du lait maternel dès la naissance de l'enfant. Un accompagnement était proposé pour la mise en œuvre du mode d'allaitement choisi, car, comme l'ont montré Desclaux et Taverne [2000], une difficulté de la prévention de la transmission du VIH par l'allaitement tient à sa forte charge symbolique, mais aussi au fait qu'en tant qu'acte social, il renvoie à une codification des rapports au sein de la famille, sans se limiter au couple mère-enfant. En cas d'alimentation par des substituts du lait maternel, les femmes

7. J'emploie le singulier malgré quelques cas d'enfants jumeaux inclus dans la cohorte.

recevaient des conseils sur la préparation des biberons et le nécessaire à leur réalisation. Elles bénéficiaient aussi de conseils sur la planification des naissances.

C'est un espace inhabituel par rapport à l'existant dans le système de santé ivoirien qui s'est révélé, à plusieurs niveaux. Tout d'abord dans l'organisation matérielle et physique du lieu abritant la recherche clinique : un espace lui était dédié au sein d'une formation sanitaire de premier recours. À l'intérieur se déroulaient les suivis médicaux, biologiques et diététiques des mères et de leur enfant durant deux ans. Le programme bénéficiait de moyens matériels et humains en faisant, à un second niveau, une exception. Les contraintes financières et matérielles habituelles autour des soins y avaient été temporairement supprimées. Dès leur inclusion, les femmes enceintes avaient droit à un suivi médical gratuit de leur grossesse, puis à une gratuité pour le suivi du nouveau-né (les visites médicales, les examens biologiques, les médicaments, les hospitalisations si nécessaires) jusqu'à ses deux ans. S'y associait la gratuité du lait maternisé et des biberons. Les contraintes financières du personnel pour mettre en œuvre la prévention et le suivi des enfants étaient également considérablement limitées grâce aux financements propres au programme. L'organisation du travail de l'équipe conférait aussi à ce lieu son exceptionnalité. Les infirmières, sages-femmes, assistantes sociales, laborantins, médecins et psychologues constituant l'équipe, sélectionnés sur la base d'une première expérience dans le domaine du sida, devaient organiser leurs activités autour d'un circuit de prévention coordonnant des sphères de travail, ainsi que les tâches et les fonctions de chacun. Ces professionnels étaient par conséquent obligés de faire leur travail et de penser leur rôle et leurs responsabilités par rapport au projet biomédical qui en déterminait l'organisation. Cette articulation de fonctions ne porte pas en elle-même son statut d'exceptionnalité. Ce qui le lui octroie, c'est son effectivité dans le quotidien au travail des personnels de la recherche clinique.

Ceci amène à un dernier caractère d'exceptionnalité, lié à la singularité du fonctionnement de la recherche clinique, que des études renseignent pour le continent africain [Petryna, 2005 ; Egrot, Taverne, 2006 ; Couderc, 2011 ; Wenzel Geisler, Molyneux, 2011 ; Ouvrier, 2014]. Une recherche clinique constitue, entre autres dimensions, un contexte de travail pour des professionnels. En son sein, une attention soutenue est portée à la traduction chiffrée de la recherche et des activités qui s'y rattachent. Dans le contexte étudié, à chaque temps du circuit de prévention, le personnel devait systématiquement consigner certains actes dans un registre : le nombre de tests réalisés durant la journée, le nombre d'inclusions de femmes, le taux d'acceptation d'un sevrage précoce, les tentatives de sevrage réussies ou avortées, etc. Cet ensemble détaillé d'éléments qui se matérialisent et se cumulent par l'écrit permet au savoir scientifique de se constituer, comme les sociologues des sciences l'ont documenté [Latour, Woolgar, 1979]. Par conséquent, une attention pointilleuse est portée à la production de ces chiffres. Essentielles pour les concepteurs de la recherche, ces activités de codage étaient souvent perçues par le personnel paramédical et social comme occupant trop de temps. Mais tous y étaient engagés et assuraient une part de l'élaboration de ces données.

Par ailleurs, des médecins coordonnaient et supervisaient quotidiennement le fonctionnement du programme, en lien avec les promoteurs à distance. Ils veillaient, entre autres, au bon déroulement des activités de l'équipe, en particulier par des réunions hebdomadaires qui permettaient de discuter tous les types de problèmes rencontrés.

Ces différentes composantes produisent, ensemble, la dynamique du programme de recherche clinique. Mais elles produisent aussi des situations de travail nouvelles au regard d'autres contextes d'exercice médical en Côte d'Ivoire. Si une conseillère s'absente de son poste, aucun test de dépistage n'est proposé, aucune femme n'est incluse. Le travail de chaque membre de l'équipe s'en trouve affecté. Par conséquent, la responsabilité du bon déroulement de la recherche et de sa validité scientifique est distribuée et partagée par chaque membre de l'équipe. Et elle se mesure, elle aussi. Car si chaque temps du circuit est traduit en chiffres, chaque professionnel qui en assume la charge est une personne identifiée, et indirectement évaluée dans ce même mouvement. Il en découle une nécessité de présence à son poste et d'accomplissement des tâches attendues. La recherche clinique est alors un contexte d'action et un contexte d'interactions pour une prévention à construire.

Dans ce contexte, et alors que je réalisais des observations du déroulement des activités, une discussion entre deux médecins m'interpella. Elle concernait le décès d'un nouveau-né, survenu quelques heures après sa consultation avec l'un des médecins. L'enfant présentait un ictère qui ne fut pas pris en charge, car il n'avait pas été relevé lors de la consultation. Le médecin aurait-il dû impérativement noter ce symptôme relativement fréquent ? Pouvait-il « passer à côté » ? Le consensus ne fut pas immédiat sur la qualification du décès sous l'angle d'une erreur commise par le médecin, ou pas. Cet épisode mobilisa l'attention de l'équipe et conduisit à la mise en perspective d'opinions divergentes sur le caractère de l'événement et ses propriétés. Il convient d'en isoler les principaux points par le processus qu'ils illustrent.

Tout d'abord, la place de la dynamique des relations entre les personnels dans l'équipe est centrale dans le processus de catégorisation de l'acte ayant mené au décès. Comme décrit *supra*, dans le contexte en question, chaque professionnel constitue un membre d'une équipe avec des fonctions articulées : on sait qui fait quoi, chaque acte posé y est visible. Ici, la pratique « se voit », se discute, se régule en réunions hebdomadaires. Face au décès de l'enfant, il n'y eut pas immédiatement consensus sur une catégorisation sous l'angle d'une erreur ou d'une faute commise par le médecin. Pour le médecin en cause, un généraliste d'origine ivoirienne ayant toujours exercé à Abidjan, le néon de son bureau de consultation éclairant peu et la lumière artificielle ne lui permettaient pas de repérer l'ictère dans le tissu conjonctif de l'enfant. Par conséquent pour lui, il n'avait commis d'erreur ni dans son raisonnement ni dans sa prise en charge. Il avait posé son diagnostic avec les moyens dont il disposait. C'est l'environnement de travail qui était en cause. Pour les médecins coordinateurs et superviseurs, ayant suivi tout

ou partie de leur formation en France et y exerçant de manière régulière ou ponctuelle, ce décès n'aurait pas dû arriver et une erreur d'attitude fut évoquée. Le médecin, lors de sa consultation, aurait dû sortir l'enfant à la lumière du jour s'il avait un doute ou s'il estimait ne pas être dans de bonnes conditions pour l'examiner. Là résiderait l'erreur : celle de ne pas se donner les moyens, pourtant accessibles (le bureau donnant directement sur un patio exposé à la lumière du jour), de contourner un problème. Pour les médecins de l'équipe responsables des consultations, tous d'origine africaine et formés en Côte d'Ivoire, au Bénin, au Sénégal, les discours étaient plus hésitants, mais penchaient vers une absence d'erreur.

Il découle de cette situation une mise en regard d'opinions discordantes, mais surtout, de cultures professionnelles dissemblables, en arrière-plan. Ce sont, en particulier, les socialisations aux régimes de responsabilités et de fautes et à leur caractère contraignant qui me paraissent s'exprimer derrière les opinions individuelles divergentes. Il y a là un second élément essentiel à considérer pour comprendre les différentes conceptions relatives au décès de l'enfant. En effet, il n'y a erreur, et par conséquent perception possible d'un événement en tant qu'erreur, que parce qu'il y a un processus de désignation qui y préside et sur lequel la pensée s'amarre. Comme développé précédemment, ce processus repose sur des logiques et des cadres multiples, dont juridiques et déontologiques. Mais ils ne peuvent, à eux seuls, fonder et résumer la signification d'un événement, et de l'acte qui y a mené, en tant qu'erreur, tant ces repères normatifs sont absents des raisonnements pragmatiques. Pour le médecin directement concerné par ce décès, il n'avait pas à sortir du bureau pour examiner « correctement » l'enfant : son attitude a dans un premier temps épousé le rapport routinier⁸ et répétitif à l'exercice médical et à la responsabilité professionnelle. Mais l'organisation du travail et, plus particulièrement, la place donnée à la circulation de la parole et à la régulation collective de l'exercice sont venues casser cette routine pour lui, comme pour les autres personnels de santé locaux de l'équipe. Le regard des collègues et leurs propos sur les responsabilités du médecin dans ce décès amenèrent, chez ce dernier, de l'incertitude et du doute sur sa manière de considérer la situation.

Cet épisode reflète à quel point les catégories du travail, dont l'erreur médicale est exemplaire, sont des productions articulées à leur contexte, national et local, bien qu'elles les débordent par leur caractère transversal à l'exercice médical, où qu'il s'effectue. Personne ne trancha quant à la catégorisation de ce décès en erreur ou en faute. Les médecins responsables des supervisions furent d'ailleurs, à leur tour, amenés à entendre une autre manière de concevoir la responsabilité, l'erreur médicale, la négligence, la faute, nées de l'expérience de l'exercice dans un environnement structurellement appauvri au regard de leurs propres repères.

8. L'aspect routinier du travail est constitué de tous les actes inscrits dans le savoir-faire d'un métier. Ils sont « incorporés » par le professionnel, c'est-à-dire effectués de manière habituelle, sans être interrogés. Cette routine n'est examinée que lorsqu'un événement vient la fissurer. Je renvoie aux écrits de Strauss cités dans ce texte.

Un dernier élément intervient dans ce rapport à l'erreur sorti de son appréhension routinisée, dans le contexte de cette recherche clinique. La pénurie ne borne plus l'action : la contrainte de moyen est sinon annulée, du moins fortement régulée pour offrir au personnel des conditions d'exercice optimisées. Cette situation propre à la recherche clinique est loin de n'être qu'un contexte de travail plus favorable. Ce n'est pas la même expérience de l'exercice médical qui, ici ou là, s'éprouve. Parmi les professionnels chargés des consultations, le fait de ne plus être soumis à une contrainte de moyen a eu des conséquences sur leur rapport à la compétence, jusqu'alors structurée autour du savoir-faire *avec et malgré* la pénurie. Lorsque les moyens économiques et techniques deviennent disponibles, il s'agit alors de savoir les mobiliser, les intégrer dans des savoir-faire et des savoir-être renouvelés. Il y a là, de nouveau, des routines professionnelles qui se fissurent, et des savoirs soumis à des processus de reconfiguration. En outre, l'erreur ne peut plus être attribuée au manque de ressources, à des carences en moyen, autant d'éléments qui, comme exposé *supra*, justifiaient jusqu'alors le fait, précisément, de faire des erreurs. Le droit à l'erreur devient par conséquent plus limité, entraînant concomitamment un sentiment exacerbé de peur qui fut à maintes reprises évoqué, en particulier dans les semaines qui suivirent le décès relaté. Le lieu de l'exercice est donc aussi à considérer dans son articulation avec le sentiment de vulnérabilité face à l'erreur.

Conclusion

Avec ce regard anthropologique sur l'erreur médicale, complémentaire à des approches médicales et juridiques, je propose d'ouvrir la réflexion sur trois points. Le premier, c'est la plasticité des catégories du travail, y compris celles qui paraissent *a priori* les plus normées et les plus consensuelles, comme l'erreur médicale. Étudier le vécu de l'erreur médicale du point de vue des professionnels, c'est ouvrir le questionnement sur ses définitions plurielles, sur ses contenus et ce qu'ils engagent de rapports aux métiers du soin, aux conceptions des rôles, des responsabilités, des droits et des devoirs qui y sont corrélés. Ces propriétés se révèlent finement dans leur contexte précis de « vie », illustré ici par le programme de recherche clinique. Elles se construisent en tension entre des dynamiques structurelles et conjoncturelles. En effet, elles intègrent une mémoire, un héritage – provenant d'un apprentissage de savoirs, de savoir-faire, de savoir-être qui constituent des ressources collectives. Elles intègrent également des rapports collectifs qui se règlent autour de ressources renvoyant au droit médical et aux vérités juridiques, tout aussi construites que d'autres. Mais cet ensemble complexe, aux temporalités multiples, est également perméable à des effets de contexte, discutés dans cet article autour du lieu de l'exercice. Interroger des contenus de catégories du travail en tant que produit de relations, de situations et de dynamiques situées dans ces contextes, souligne l'intérêt qu'il y a à considérer le lieu du travail comme un outil d'analyse des plus pertinents pour dérouler une anthropologie des savoirs professionnels, parmi lesquels les savoirs médicaux, et plus globalement du travail

et des professions. Cela permet de saisir l'un des processus par lequel les dynamiques sociales et culturelles affectent l'exercice de la médecine et la distribution de soins. Comme le soulignait Freidson [1984], ce que l'on fait est moins le résultat d'intériorisations antérieures à l'action que du poids de la situation. Ainsi, étudier les rapports que chaque professionnel construit aux catégories du travail, c'est accéder à des savoirs pragmatiques sur ces catégories.

Le second point concerne la question de l'apprentissage. Le programme de recherche clinique dont il a été question s'est affiché, dès sa mise en place et très logiquement, comme un lieu de travail non permanent pour le personnel impliqué. C'est une variable commune à différents programmes de recherche, chaque personnel y travaillant pour une durée déterminée par des objectifs et des protocoles. C'est donc un lieu dont la finalité ne renvoie en aucun cas à une production de socialisation professionnelle. Pourtant, cette fonction émerge dès lors que le fonctionnement quotidien du programme est questionné sous l'angle de la mise en dialogue de cultures professionnelles différenciées et de ses effets. Dans le contexte de la Côte d'Ivoire où les lieux d'apprentissage sont, selon les personnels concernés, souvent défailants, la recherche clinique peut alors constituer, parmi d'autres, un cadre pertinent pour la construction de rapports renouvelés à des éléments centraux du travail que l'on aurait pu penser stabilisés. Les rapports individuels et collectifs à l'erreur produisent, me semble-t-il, une illustration de formes d'apprentissage, d'ordre informel, qui peuvent se dérouler, affectant plusieurs strates du métier : la définition de la compétence, des fonctions, du rôle, etc. Rien, par contre, ne peut être dit ici sur l'aspect pérenne des produits de ces apprentissages, une fois les lieux de travail de nouveau restructurés. Ce questionnement ouvre vers une thématique connexe : celle des socialisations professionnelles des étudiants en médecine, en Afrique. Peu de recherches anthropologiques s'y penchent en prenant cette question comme objet principal de la recherche [Wendland, 2010 ; 2012]. Beaucoup reste à faire, en particulier sur l'acquisition de repères collectifs pour penser le rôle, la déontologie, mais aussi les notions de justice, de dignité du métier. Quel médecin apprend-on à devenir ? Comment ce processus de socialisation intègre-t-il certaines dimensions structurelles du métier comme le manque de moyen ou la place ténue accordée aux ressources juridiques, et pour quels effets ? Au-delà, ces interrogations ouvrent vers une approche de l'État, dans ses fonctions, mais aussi dans sa production à travers l'exercice médical. L'anthropologie et les sciences politiques trouvent, ici, matière à dialoguer.

Enfin, les analyses discutées dans cet article, applicables à d'autres contextes contemporains d'exercice de la médecine, ouvrent sur des focales qui rejoignent la question de la circulation de savoirs, de dispositifs normatifs, de cultures professionnelles, sous l'angle de la place qu'y occupent les professionnels de santé. Ces derniers, en participant à leur donner corps avec ce qu'ils sont, professionnellement et socialement, les coproduisent dans leur travail quotidien. Ces propos rencontrent un autre type de recherche anthropologique, qui appréhende les politiques publiques – y compris de santé – par leurs acteurs [Olivier de Sardan,

Ridde, 2014]. Le travail des soignants, les savoirs, les savoir-faire et les savoir-être qu'ils engagent pour l'accomplir ne sont par conséquent pas juste intéressants à comprendre en tant que tel. Ils le sont aussi au prisme de leur participation à l'expression locale de politiques et de défis globaux et, à un autre niveau, parce qu'ils délimitent, pour les malades, un pan non négligeable de leurs expériences de soin.

Bibliographie

- BASZANGER I. [1981], « Socialisation professionnelle et contrôle social. Le cas des étudiants en médecine futurs généralistes », *Revue française de sociologie*, vol. 22, n° 2, p. 223-245.
- BASZANGER I. [1983], « La construction d'un monde professionnel : entrées des jeunes praticiens dans la médecine générale », *Sociologie du travail*, n° 3, p. 275-294.
- BECKER H. (dir.) [1961], *Boys in White. Student Culture in Medical School*, London, Transaction Books.
- BENOIST J., DESCLAUX A. [1996], *Anthropologie et sida. Bilan et perspectives*, Paris, Karthala.
- BLOY G., SCHWEYER F. X. [2010], *Singuliers généralistes. Sociologie de la médecine générale*, Paris, Presses de l'EHESP.
- CODE DE DÉONTOLOGIE MÉDICALE [2013], *Ordre national des médecins de la République de Côte d'Ivoire*, Côte d'Ivoire, Conseil national.
- CODES HARMONISÉS DE DÉONTOLOGIE ET D'EXERCICE POUR LES PAYS DE LA COMMUNAUTÉ ÉCONOMIQUE DES ÉTATS D'AFRIQUE DE L'OUEST [2013], Espace CEDEAO.
- COUDERC M. [2011], *Enjeux et pratiques de la recherche médicale transnationale en Afrique. Analyse anthropologique d'un centre de recherche clinique sur le VIH à Dakar (Sénégal)*, thèse d'anthropologie, université Aix-Marseille III.
- DABIS F., EKPINI E. R. [2002], « HIV-1/AIDS and Maternal and Child Health in Africa », *Lancet*, n° 359, p. 2097-2104.
- DELAUNAY K. [1999], « Des groupes à risque à la vulnérabilité des populations africaines, discours sur une pandémie », *Autrepart*, n° 12, p. 37-51.
- DESCLAUX A., TAVERNE B. (dir.) [2000], *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest. De l'anthropologie à la santé publique*, Paris, Karthala.
- EGROT M. [2001], « Les représentations médicales des risques relatifs à une grossesse en contexte VIH », *Ethnologies comparées*, n° 3 : <http://alor.univ-montp3.fr/cerce/m.e.htm> (consulté le 12 novembre 2014).
- EGROT M., TAVERNE B. [2006], « Essais cliniques, un objet social complexe », *Sciences au Sud*, n° 33, p. 16.
- FREIDSON E., RHEA B. [1965], « Knowledge and Judgement in Professional Evaluation », *Administrative Science Quarterly*, vol. 10, n° 1, p. 107-124.
- FREIDSON E. [1984], *La Profession médicale*, Paris, Payot.
- GOBATTO I., LAFAYE F. [2005], *Professionnels de santé, VIH et femmes enceintes. Conceptions professionnelles et processus de prise en charge thérapeutique face à la réduction de la transmission du VIH de la mère à l'enfant à Abidjan – Côte d'Ivoire*, Rapport final de recherche, ECS/Sidaction, université de Bordeaux 2, Laboratoire ADES.

- GOOD B. [1994], *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGHES E. C. [1951], « Mistakes at Work », *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, vol. 17, n° 3, p. 320-327.
- HUGHES E. C. [1956], « The Making of a Physician. General Statement of Ideas and Problems », *Human Organization*, vol. 14, n° 4, p. 21-25.
- HUGHES E. C. [1958], *Men and their Work*, Glencoe, The Free Press.
- HUGHES E. C. [1992], *Le regard sociologique*, textes réunis par J. M. Chapoulie, traduction française par Jean-Charles Falardeau, Paris, EHESS.
- JAFFRÉ Y., OLIVIER DE SARDAN J.-P. (dir) [2003], *Une médecine inhospitalière, Les difficiles relations entre soignants et soignés dans cinq capitales d'Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.
- LATOUR B., WOOLGAR S. [1979], *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte.
- MSELLATI P., VIDAL L., MOATTI J.-P. (dir.) [2001], *L'accès aux traitements du VIH/Sida en Côte d'Ivoire. Évaluation de l'initiative Onusida/ministère de la Santé publique. Aspects économiques, sociaux et comportementaux*, Paris, ANRS.
- NGUYEN V. K. [2011], *The Republic of Therapy : Triage and Sovereignty in West Africa's Time of Aids*, Durham, Duke University Press.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. [2001], « La sage-femme et le douanier. Cultures professionnelles locales et culture bureaucratique privatisée en Afrique de l'Ouest », *Autrepart*, n° 20, p. 61-73.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., RIDDE V. (dir) [2014], *Une politique publique de santé et ses contradictions*, Paris, Karthala.
- OUVRIER A. [2014], *Faire de la recherche médicale en Afrique. Ethnographie d'un village laboratoire sénégalais*, Paris, Karthala.
- PETRYNA A. [2005], Ethical Variability : Drug Development and Globalizing Clinical Trials, *American Ethnologist*, vol. 32, n° 2, p. 183-197.
- SANOGO Y. [2013], « Traiter efficacement l'erreur médicale en Côte d'Ivoire », *Village de la justice*, 21 août 2013, 3 p. : www.village-justice.com/articles/Traiter-efficacement-erreur-medicale,15021.html (consulté le 10 mai 2016).
- STRAUSS A., GLAZER B. [1965], *Awareness of Dying*, Chicago, Aldine.
- STRAUSS A., FAGERHAUGH S., SUCZEK B., WIENER C. [1985], *Social Organization of Medical Work*, Chicago, University of Chicago Press.
- TANTCHOU J. [2013], « "Dire" la maladie du malade : à propos d'un service de médecine interne au Cameroun (note de recherche) », *Anthropologie et sociétés*, vol. 37, n° 3, p. 269-289.
- VASSEUR P. [2009], « Le travail des sages-femmes, entre savoir technique et normes pratiques » in JAFFRÉ Y., VASSEUR P., GRENIER-TORRES C., *La bataille des femmes. Analyse anthropologique de la mortalité maternelle dans quelques services d'obstétrique d'Afrique de l'Ouest*, Paris, Faustroll.
- VIDAL L., FALL A. S., GADOU D. [2005], *Les professionnels de santé en Afrique de l'Ouest. Entre savoirs et pratiques*, Paris, L'Harmattan.
- VIDAL L. [2000], *Femmes en temps de sida. Expériences d'Afrique*, Paris, Presses universitaires de France (PUF).
- WENZEL GEISSLER P., MOLYNEUX C. (dir.) [2011], *Evidence, Ethos and Experiment. The Anthropology and History of Medical Research in Africa*, New-York (N.Y.), Berghahn.

WENDLAND C. [2010], *A Heart for the Work. Journeys through an African Medical School*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press.

WENDLAND C. [2012], « Animating Biomedicine's Moral Order : the Crisis of Practice in Malawian Medical Training », *Current Anthropology*, vol. 53, n° 6, p. 755-788.

« Il tète, mais il n’y a pas de lait ». Hiérarchisation et hybridation des savoirs sur le colostrum au Cambodge

*Ève Bureau-Point**, *Joël Candau***, *Leang Sim Kruy****

Cet article présente, dans le contexte de médicalisation de la naissance au Cambodge, une réflexion sur l’articulation des savoirs et des pratiques autour de la consommation de colostrum. Le secteur de la santé maternelle et infantile, qui renvoie à une forte charge symbolique dans toutes les sociétés, quelles qu’elles soient, ne se voit pas, au sein de la médicalisation, imprégné par un seul et même savoir biomédical. Des savoirs divers, d’origine biomédicale, sociofamiliale, expérimentielle et mercantile, circulent dans les discours, notamment au travers d’activités de formation professionnelle et d’éducation, de la diffusion de l’information par les médias, de la relation médecin/patient ou encore des interactions sociales.

Comme le souligne Jacob [2011], les sciences au sens occidental du terme constituent une partie importante des savoirs, cependant elles ne sont qu’une composante. Depuis les années 1980, les travaux sur la diversité des savoirs se multiplient, et le courant de l’anthropologie des savoirs, dans lequel s’inscrit l’analyse présentée ici, se constitue depuis les années 2000 [Barth, 2002 ; Jacob, 2011 ; Laplantine, 2001 ; Maury *et al.* 2014]. Ce courant met l’accent sur la part de l’humain dans le savoir, à l’opposé de toute approche positiviste centrée sur l’expérimentation scientifique, les dimensions légitimes, rationnelles et intelligibles du savoir. Selon la définition de Jacob, retenue pour notre analyse, les savoirs constituent « l’ensemble des procédures permettant de donner sens au monde et d’agir sur lui dans la multitude de ses dimensions, qu’il s’agisse du monde matériel ou vivant, du monde visible ou invisible, du temps ou de l’espace, du monde naturel ou vivant » [Jacob, 2011].

Dans ce contexte d’internationalisation des savoirs sur le colostrum, nous décrivons les mécanismes de diffusion et d’appropriation des savoirs biomédicaux par les mères, leur entourage sociofamilial et le personnel de santé, dans le contexte spécifique du Cambodge. Nous porterons notre attention sur la multiplicité des

* Anthropologue, post-doctorante, université Côte d’Azur, LAPCOS (EA 7278).

** Anthropologue, Professeur, université Côte d’Azur, LAPCOS (EA 7278).

*** Ancienne chef de service de la maternité de l’Hôpital de Calmette, Phnom Penh, Cambodge.

savoirs en circulation autour du colostrum, et plus particulièrement sur les mécanismes de hiérarchisation et d'hybridation qui en découlent. La notion de hiérarchisation rend compte de l'autorité de certains savoirs sur d'autres et par conséquent de leur mise en concurrence. Pour Jordan « dans tous les domaines, lorsque plus d'un système de savoirs existe, l'un d'eux prend l'ascendance sur les autres » (traduit par l'auteur [Jordan, 1993 (first ed. : 1978)]). La notion d'hybridation, quant à elle, illustre des savoirs nouveaux fondés sur des paradigmes différents sans pour autant impliquer une rupture irréconciliable [Frank, Stollberg, 2004 ; Micollier, 2011]. Ils traduisent une réinvention d'un savoir ou d'une pratique qui maintient un lien avec ce qui le caractérisait auparavant. Ces deux processus ne s'excluent pas l'un et l'autre et peuvent se produire de façon concomitante pour un même savoir. L'analyse de ces savoirs en coprésence rend compte, à partir d'un exemple précis dans la maternité de l'hôpital Calmette de Phnom Penh, des mécanismes d'appropriation et d'adaptation inhérents à la médicalisation de la société cambodgienne.

Éléments de contexte

Le Cambodge, après avoir été marqué par une période d'isolement total liée à une succession d'événements historiques dramatiques, connaît depuis 1993 une période de mondialisation, de libéralisation et de médicalisation. Si l'on s'appuie sur la définition générale de Conrad, la médicalisation est le fait de « rendre médical ». Elle consiste « à définir un problème dans des termes biomédicaux, à utiliser le langage biomédical pour le décrire, à adopter un cadre biomédical pour le comprendre et utiliser une intervention biomédicale pour le traiter » (traduction de l'auteur [Conrad, 1992]). Avant que le secteur de la santé maternelle et infantile connaisse une profonde médicalisation, les pratiques liées à la grossesse, à l'accouchement, et à la santé de la mère et de l'enfant étaient dominées par un système de savoirs magico-religieux. En 2000, la plupart des accouchements se faisaient à domicile avec l'aide d'une accoucheuse traditionnelle et 11 % se produisaient dans des structures publiques de santé [Liljestrand, Sambath, 2012]. Les forts taux de mortalité infantile et maternelle [CDHS, 2010] ont encouragé le gouvernement cambodgien, avec l'appui des agences onusiennes à consolider sa politique de prise en charge biomédicale de la santé de la mère et de l'enfant. En l'espace d'une dizaine d'années, la situation s'est inversée avec une majorité d'accouchements réalisés dans les structures de santé (80 % en 2014 d'après Schantz *et al.* [2015]).

Dans les politiques publiques internationales adoptées au Cambodge, qu'il s'agisse des objectifs du Millénaire pour le développement [planning, 2003], de l'Initiative BabyFriendly Hospital [Ibfan, 2011] ou de la stratégie mondiale de l'OMS [OMS, 2001], il est recommandé d'allaiter au cours de la première heure après la naissance, et de poursuivre avec un allaitement maternel exclusif pendant six mois. Les études scientifiques sur l'allaitement maternel démontrent dans leur immense majorité que ce mode alimentaire qualifié de « naturel » est plus

favorable à la santé de l'enfant que le lait artificiel de base bovine ou végétale [Edmond *et al.*, 2007 ; Kannan *et al.*, 2004]. Celles sur le colostrum, premier fluide émis par la glande mammaire après l'accouchement¹, montrent qu'il diffère en qualité par rapport au lait dit « transitionnel » puis « mature » [Marcuzzi *et al.*, 2013 ; Morales *et al.*, 2012 ; Playford *et al.*, 2000]. Cette substance est plus riche en protéine, mais plus pauvre en lactose et en lipides. Sa composition semble particulièrement adaptée à l'apport des molécules nécessaires aux défenses anti-infectieuses et au développement du nouveau-né [Chantry, 2002]. Chez les nourrissons qui n'ont pas bénéficié de cet apport, il est noté une morbidité et une mortalité accrues [Huffman *et al.*, 2001].

Sur le plan anthropologique, les données sur la consommation de colostrum sont nettement moins fournies que celles sur l'allaitement maternel [Desclaux, Taverne, 2000 ; Draper, 1996 ; Esterik, 2002 ; Guttman, Zimmerman, 2000 ; Maher, 1992]. Au vu de la maigre littérature sur le sujet, cette substance est parfois considérée comme impure et, par conséquent, malsaine pour l'enfant, la mère différant l'alimentation au sein jusqu'à ce que le lait se substitue au colostrum [Crochet, 2001 ; Thompson, 1996]. Sa couleur jaunâtre, appréhendée avec suspicion, peut être associée au pus [Davis-Floyd, 2003 ; Leféber, Voorhoeve, 1999]. Elle est également mise en rapport avec des notions de purification, de « nettoyage », ou encore avec des croyances médicales (par exemple, le colostrum provoquerait des diarrhées ou des indigestions). Le colostrum ne peut être réduit à sa seule fonction nourricière. Comme le lait, il est toujours mis en relation avec un corps : celui de la mère, celui de la femme, celui du nouveau-né et sans doute aussi tout le « corps » social. Le colostrum, avec la diversité des représentations et des pratiques qu'il suscite à travers le monde, s'érige comme un objet anthropologique à part entière, auquel cette étude apporte des éclairages novateurs.

Méthodologie

L'étude fait partie du premier programme interdisciplinaire et international entièrement consacré à l'alimentation pré lactée du nouveau-né (<http://colostrum.hypotheses.org/>). Ce programme réunit 12 partenaires dans 7 pays correspondant à des contextes sociaux et culturels différents (Allemagne, Bolivie, Brésil, Burkina Faso, Cambodge, France, Maroc) répartis sur 4 continents. Alors que du côté « sociétal », on observe des situations extrêmement contrastées par rapport à l'usage du colostrum, avec de nombreuses sociétés où sa consommation est négligée ou rejetée, l'objectif du programme est d'étudier les investissements culturels dont fait l'objet cette substance, ainsi que les discours et les pratiques qui la concernent.

L'enquête ethnographique réalisée dans les sept pays choisis repose sur des séances d'observation, des questionnaires et des entretiens avec des mères et des

1. La durée de sécrétion se réduit généralement aux 3-5 jours du post-partum.

professionnels de santé (sages-femmes, gynécologues-obstétriciens). Au Cambodge, 100 questionnaires ont été réalisés avec des mères venant d'accoucher (entre le 2^e et le 7^e jour après l'accouchement) et 20 avec le personnel soignant (8 gynécologues-obstétriciens et 12 sages-femmes). Le questionnaire permettait d'explorer huit rubriques : les connaissances sur le colostrum, le rôle de l'entourage professionnel et sociofamilial, la transmission culturelle, la question du genre, les perceptions sensorielles et les techniques du corps. 20 entretiens ont été réalisés avec des accouchées et 4 avec le personnel soignant. Les entretiens avec les mères ont été réalisés en présence des accompagnateurs (mère, belle-mère, tante, sœur, mari), tant et si bien que l'entretien devenait par moment collectif. Les entretiens ont été menés avec des mères ayant également répondu au questionnaire. L'objectif était d'approfondir les thématiques abordées par questionnaire. Le recueil de données a été effectué entre septembre et décembre 2014 avec l'appui du partenaire cambodgien du projet (Professeur Leang Sim Kruy) et d'une assistante de recherche, pour la traduction du khmer au français (Malinda To). L'étude a obtenu l'autorisation du comité d'éthique national de la recherche sur la santé en juin 2014.

Les mères interrogées avaient entre 17 et 44 ans et pour plus de la moitié d'entre elles, il s'agissait de leur premier bébé. Elles étaient originaires de la capitale et des provinces environnantes. Certaines venaient s'installer à Phnom Penh chez une connaissance quelques semaines avant l'accouchement pour pouvoir accoucher dans cette maternité. 97 % étaient d'origine khmère et de confession bouddhiste, 3 % étaient issues des minorités Khmer Islam, Cham (musulmanes) et Tampuan (animistes). Leurs profils socioéconomiques étaient diversifiés : 34 % étaient femmes au foyer, 14 % ouvrières dans le textile, 22 % étaient vendeuses et 4 % agricultrices. 98 % ont été à l'école [26, niveau école primaire ; 54, niveau secondaire et 30, école supérieure]. Elles étaient toutes mariées.

Le service de la maternité de l'hôpital Calmette, où a été menée l'étude, se situe dans un des neuf hôpitaux publics de la capitale. Cet hôpital jouit d'une bonne réputation depuis sa création en 1958 en raison des spécialités présentes, du niveau et de la qualité des formations du personnel soignant, des soutiens internationaux et de l'équipement technique. Entre 1979 et 1991, l'hôpital, surnommé « hôpital de la Révolution », était réservé aux fonctionnaires-cadres. Ensuite, il a accueilli l'ensemble de la population. Actuellement, l'hôpital attire des profils socioéconomiques diversifiés et les personnes se déplacent des provinces pour y être prises en charge. Pour rappel, il s'agit d'un pays rural, classé parmi les pays à faibles revenus, marqué par une urbanisation rapide et une forte croissance économique. Sur les 13 millions d'habitants, 1,5 million vit à Phnom Penh. Une trentaine d'accouchements par jour en moyenne sont réalisés dans cette maternité. Le service dispose de 88 lits, 7 tables d'accouchement, 15 obstétriciens-gynécologues et 62 sages-femmes [Schantz *et al.* 2015]. La maternité est répartie en trois bâtiments, éloignés d'une centaine de mètres. Un des bâtiments propose un service « VIP » dans un cadre climatisé et aseptisé. Différents tarifs sont

appliqués en fonction des bâtiments et du nombre de lits par chambre (de 1 à 4). Le coût de la nuitée varie de 10 \$ à 200 \$. En théorie, le coût d'un accouchement sans complication à Calmette est de 60 \$ et de 10 \$ dans les centres de santé. En pratique, de nombreux frais s'ajoutent (transports, examens médicaux, pourboires pour le personnel, les repas au restaurant pour la mère et plusieurs membres de la famille).

Circulation d'un savoir médical nouveau sur le colostrum

Le colostrum, soit en khmer *teuk doh dambaung*², signifie littéralement « lait du début ». C'est le terme le plus fréquemment utilisé pour évoquer cette substance. Il a une fonction descriptive et ne se réfère pas à une perception locale particulière du colostrum, contrairement à d'autres termes utilisés moins fréquemment et abordés plus loin. Le terme *teuk tla tla* (liquide transparent) est très utilisé également. Par « transparent », les mères entendent « clair comme l'eau ». Dans l'ensemble, ce terme renvoie à une perception du colostrum assez neutre, même si pour certaines mères cet aspect transparent signifie l'absence d'intérêt nutritionnel.

D'après l'ensemble de nos interlocuteurs, un nouveau discours a émergé sur le colostrum entre les années 1990 et 2000. « Avant on ne parlait pas du colostrum [dans ce sens], on en parle à l'époque actuelle », argue l'une d'elle (n° 15, novembre 2014). Un nouveau savoir relevant de la biomédecine circule sur cette substance. Les mères avancent une multitude d'arguments conformes au savoir biomédical : « c'est bon pour la santé ? », « ça donne de la force », « il a plus d'intérêts nutritifs que le lait d'après », « il contient des anticorps », « il rend résistant », « il protège des maladies », « c'est meilleur que le lait d'après ». Elles ont toutes entendu parler des bienfaits du colostrum pour le nouveau-né. Parmi les mères qui ont répondu au questionnaire, la totalité souhaite allaiter. En pratique, 43 % ont donné le sein au cours de la première heure après la naissance et 80 % dans les 24 heures.

Le savoir biomédical sur le colostrum est essentiellement véhiculé par le personnel de santé, les médias et l'entourage sociofamilial. Lors des consultations prénatales dans les structures de santé, les mères visionnent des vidéos d'information dans les salles d'attente. Dans certaines cliniques subventionnées, des organisations non gouvernementales (ONG) distribuent des prospectus sur l'allaitement. D'autres sont informées par le personnel soignant lors de consultations prénatales ou par certains membres de leur famille.

2. Il n'existe pas de système de transcription qui fait l'unanimité pour la langue khmère. Nous avons choisi d'utiliser une transcription libre des termes khmers qui permet au mieux leur prononciation dans la langue française.

Série d'extraits d'entretiens n° 1 – La circulation du savoir sur le colostrum dans les médias

Extrait n° 1

Mère : Je me souviens d'un clip vidéo qui montrait qu'il fallait donner le colostrum dans l'heure qui suivait la naissance. Dans ce clip, il y avait une maman qui venait d'accoucher et elle mettait le bébé tout de suite au sein. À la naissance, on le met au sein.

Père : On disait que le colostrum avait tel ou tel avantage. En fait, c'était une publicité médicale. Il y avait des organisations qui avaient fait des recherches, qui avaient trouvé les avantages du colostrum, et elles aidaient le Cambodge à faire la publicité pour transmettre ces connaissances (n° 6, octobre 2014).

Extrait n° 2

Mère : J'ai entendu parler du colostrum pour la première fois dans une publicité à la télévision. On disait que le colostrum comprenait des avantages, que c'était bien pour le bébé. On disait que le colostrum c'était le meilleur, et qu'à la naissance il fallait donner le colostrum, car il contenait la nutrition venue de la maman (n° 7, octobre 2014).

Extrait n° 3

Mère : J'ai appris ça par la télé, la radio, par les magazines et les journaux. Le lait maternel aide à la prévention des maladies. On disait que ça rend le bébé en bonne santé, ça aide à la prévention des maladies et qu'il fallait donner le sein dès la naissance. Tout de suite, cinq ou dix minutes après la naissance, on met le bébé sur la poitrine, on le met au sein (n° 15, novembre 2014).

Ce nouveau savoir biomédical est mis en exergue par la rupture brutale avec le passé exprimée par les mères et le personnel soignant. Avant/maintenant, tradition/modernité, « vieilles personnes »/nous, sont des entités duelles mises en perspective par les mères pour montrer que le Cambodge a changé et que certaines croyances et pratiques à l'égard de la grossesse, de la naissance et plus généralement de la santé ont été abandonnées. L'une des mères confie : « maintenant on croit la science médicale (*vithyeasas pet*) ». Les interlocutrices veulent rendre compte d'un véritable changement de paradigme où l'interprétation des événements de la vie ne serait plus la même qu'avant. Le savoir biomédical est mis sur un piédestal, il est décrit comme un nouveau système d'explication de l'ordre social auquel les Cambodgiens adhèrent désormais. Pour illustrer la supériorité du savoir biomédical par rapport aux autres savoirs, une des mères dit : « un médecin peut sauver une maman alors qu'un *kru khmer* (médecin traditionnel) lui ne peut pas ». Une autre mère souligne que « tout est mieux maintenant » (n° 15, novembre 2014), se référant aux faits que les femmes n'accouchent plus à la maison, mais à l'hôpital, que l'hygiène est meilleure, et la sécurité renforcée grâce à l'accès à des sages-femmes qualifiées.

Si un discours dominant circule, stipulant qu'il faut allaiter et donner le colostrum, il s'accompagne de discours visant à bannir les savoirs populaires considérés comme arriérés, notamment par le personnel soignant qui met en évidence le caractère antinomique de la biomédecine avec la tradition. Les professionnels de

la santé associent souvent les références aux traditions à un faible niveau d'instruction.

Série d'extraits d'entretiens n° 2 – Rejet de la tradition par le personnel soignant

Extrait n° 1

Personnel soignant : On ne leur conseille pas de faire ce qui concerne la superstition. On leur explique des choses pour promouvoir le discours médical. On leur dit qu'il ne faut pas croire aux croyances comme ça. Il faut croire le discours médical (sage-femme, n° 2, novembre 2014).

Extrait n° 2

Personnel soignant : Après l'accouchement, les mères craignent les *toas*³. Alors, elles ne veulent pas manger de bœuf, de poulet, par exemple. Elles ne mangent que le porc, le poisson... Parce qu'elles pensent sinon que ça peut donner des réactions. Là, c'est la tradition. Mais maintenant, on essaie d'expliquer que ce n'est pas bon de penser comme ça. Même le fait de mettre le bonnet, ce n'est pas bien du tout parce qu'il fait chaud ici. Ça peut faire tomber les cheveux. Aussi, les mères ne se douchent pas. C'est la tradition qui existe depuis longtemps. On essaie de les changer petit à petit. Les jeunes commencent à comprendre, mais parfois, quand je leur demande pourquoi elles font comme ça, elles disent que c'est leur mère, leur grand-mère qui leur disent de faire comme ci comme ça. Donc, elles doivent faire comme ça. Parfois, elles ne mangent pas beaucoup, et le lait ne vient pas du tout. Si elles ne mangent pas bien, elles ne dorment pas bien, la production de lait peut être insuffisante (gynécologue-obstétricien, n° 4, novembre 2014).

Autorité et hybridation des savoirs traditionnels

La fréquentation des maternités permet de se rendre compte que les mères maintiennent un lien fort avec les pratiques associées à la tradition. Une mise au point s'impose sur les perceptions de l'accouchement et de la période post-partum au fondement de la tradition khmère. Cette période est entourée de nombreux symboles et renvoie à un état de vulnérabilité potentiellement dangereux. Les esprits⁴, partie intégrante de la cosmogonie khmère, sont particulièrement présents et peuvent exercer leur colère sur les mères ou les nouveau-nés. Pendant cette période, les mères sont considérées comme « impures », mais aussi « chargées » de magie, car particulièrement « ouvertes » au monde invisible [Ang, 1987]. L'accouchement est censé provoquer un déséquilibre, car la mère perd beaucoup de sang (perçu comme « impur ») et ses « conduits » (vaisseaux, tendons, nerfs, connus sous le nom de *sasai*) sont abîmés et déplacés par les efforts de l'accouchement. Les femmes disent qu'ils sont rendus « immatures » (*sasai khchei*). De

3. Cette notion vernaculaire fait le plus souvent référence aux réactions possibles du corps après l'accouchement, lorsque la mère n'est pas complètement remise des conséquences de celui-ci : diarrhées, douleurs intestinales, crampes dans la poitrine, tremblements, problèmes de vue, enrrouements, sifflements dans les oreilles, peau sèche, raideurs aux mâchoires, manque de lait.

4. Deux esprits féminins sont particulièrement redoutés après l'accouchement, car ils s'attaquent aux accouchées : les *brai krata bhloen* et l'*ap*. Le premier est l'esprit d'une femme morte en couche qui revient pour se venger et faire mourir la mère. L'*ap* est attirée par le sang, elle entre métaphoriquement dans le corps et rend malade la mère [Ang, 1982].

manière générale, la santé au Cambodge est appréhendée selon un système médical syncrétique issu du bouddhisme Theravada, de l'ayurvéda, de la médecine chinoise, de théories animistes et biomédicales [Chhem, 2001]. Les symptômes sont liés à de « mauvais vents » qui bloquent la circulation des fluides dans les conduits. Pendant la période post-partum, les *toas* sont la principale menace qui pèse sur les mères. Pour les éviter, il y a cinq types de prescriptions : alimentaires (éviter la soupe acide, les plats épicés, les choses fermentées, certains fruits comme les oranges et les mangues), éviter de reprendre le travail trop tôt, éviter d'avoir des rapports sexuels trop tôt après l'accouchement, éviter les émotions telles que le stress ou la tristesse, et enfin ne pas marcher sous la pluie ou la rosée du matin [Crochet, 2001 ; White, 2002]. Des médicaments traditionnels (racines, pousses, écorces d'arbres) sont très souvent consommés pour limiter les risques [Ang, 1982]. Des massages traditionnels sont effectués pour éliminer « le mauvais sang » et « vieillir » les conduits. Par ailleurs, les mères pratiquent la technique du « grillage » (*ung plung*) en restant 3 à 7 jours sur un lit sous lequel sont posées des braises afin de retrouver une chaleur perdue pendant l'accouchement. D'après Ang, à travers l'accouchement le corps de la femme redevient « sauvage » et la période du « grillage » représente une période liminaire de réclusion pendant laquelle le corps est « cuit » afin d'opérer une « domestication » [Ang, 1982]. De nombreuses pratiques existent également pour protéger les enfants dans cette période périlleuse. Pour ces derniers, une vieille coutume consiste à poser des ciseaux ou des couteaux près de la tête du nouveau-né pour éviter que la mère originelle tente de le récupérer⁵. Concernant l'allaitement, certaines pratiques ont été décrites dans la littérature [Crochet, 2001 ; Nikles, 2011 ; White, 2002], mais peu de choses sont dites sur le colostrum en lui-même. On apprend cependant dans un court extrait de la thèse de Crochet que les femmes au Cambodge n'allaitent leur bébé que le second jour ou plus tard, certaines disant qu'il n'y a pas de lait avant, d'autres qu'il faut le jeter, car il est impropre à l'allaitement. Elle précise que cette idée est répandue en Asie du Sud-est, notamment en Thaïlande, où l'on juge le colostrum responsable de la diarrhée du nouveau-né [Crochet, 2001].

Les échanges avec le personnel soignant, les mères et leurs accompagnants à la maternité ont confirmé cette attitude de rejet vis-à-vis du colostrum. Ces derniers précisaient régulièrement qu'avant au Cambodge on jetait le colostrum. Si elles s'accordaient pour dire que cette substance était considérée comme « impropre », peu d'entre elles étaient en mesure de donner des explications précises sur cette idée d'impureté. Celles qui se sont prononcées avançaient des raisons hétérogènes : le colostrum était perçu comme sale, inutile, capable de donner une infection ou de faire gonfler le ventre. Les pratiques traditionnelles associées au colostrum apparaissaient également diversifiées. Certaines femmes jetaient les premières gouttes du colostrum avant de mettre leur bébé au sein, d'autres

5. Il s'agit de la mère de l'enfant dans sa vie antérieure (*mdai daeum*) qui n'a pu se réincarner et qui demeure un esprit errant. Soit par jalousie envers la nouvelle mère, soit par amour pour son enfant, elle cherche à récupérer le bébé, mais ne peut y parvenir que lorsqu'il demeure en bas âge [Crochet, 2001].

attendaient l'arrivée du lait, d'autres encore faisaient patienter le nouveau-né en lui donnant de l'eau, parfois sucrée, ou encore du potage. Certains termes, bien que rarement utilisés, permettent de refléter ces perceptions « impures » du colostrum associées au passé. Le terme *Teuk doh prey* ou « eau sauvage », cité par certaines « vieilles personnes » au cours de notre étude, renvoie dans l'imaginaire khmer à la forêt, lieu de tous les dangers, là où se réfugient les esprits [Guillou, 2001], et plus largement à l'anormal et à l'insolite⁶. D'autres « vieilles personnes » appellent le colostrum *Teuk rodney* ou « eau de lymphe », la lymphe étant perçue comme une substance plutôt sale associée aux blessures.

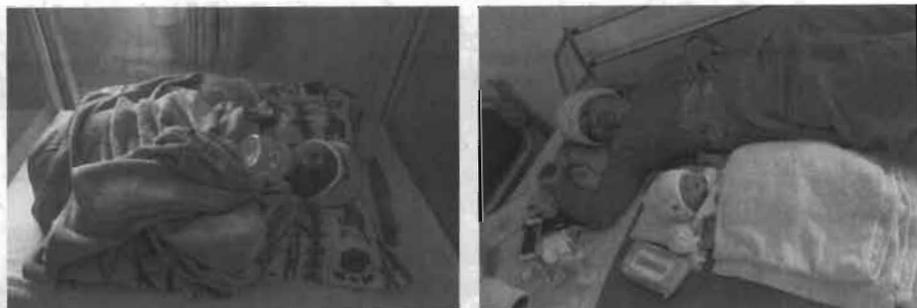
Qu'en est-il de ces perceptions et pratiques associées au passé dans le contexte actuel de notre étude ? Qu'il s'agisse des « vieilles personnes », des jeunes mères ou du personnel soignant (y compris les accoucheuses traditionnelles), toutes insistent pour dire « ce n'est plus pareil maintenant » et toutes déclarent qu'elles ne jettent pas le colostrum. Nous avons pu le vérifier dans le cadre de la maternité, mais cela demanderait à être exploré en zone rurale excentrée des pôles urbains. Lorsque je demandais aux mères pourquoi avant on jetait le colostrum, elles me répondaient que les « vieilles personnes » ne connaissaient pas les propriétés nutritives du colostrum et qu'elles n'étaient pas encore au courant des informations nouvelles circulant à son sujet. Elles expliquent cela en disant qu'avant ces personnes n'étaient pas instruites et que ce nouveau savoir ne circulait pas encore. Les spots d'information et de promotion de l'allaitement diffusés dans les médias insistent sur le fait qu'il ne faut pas le jeter. Les premiers échanges avec nos informateurs sur le colostrum soulignent une forte adhésion aux recommandations biomédicales et un rejet de la tradition. Croisé à nos observations, ce premier état des lieux encourageait, néanmoins, à aller au-delà de ce discours dominant.

Il est frappant pour l'étranger qui pénètre dans une maternité cambodgienne de voir que la majeure partie des mères portent des bonnets, des chaussettes, mettent des cotons dans les oreilles ou encore des bouillottes sur leur ventre, malgré la chaleur tropicale. Par ailleurs, les objets les plus visibles révèlent un assemblage mêlant l'ancien et le nouveau, avec possibilité de voir simultanément des lingettes, des biberons, des ciseaux ou des couteaux pour protéger les nouveau-nés de potentielles interventions de la mère originelle.

Concernant la transmission de ces pratiques et du savoir associé, les mères insistent sur le rôle des « vieilles personnes » (*tchas tchas*) dans la transmission de ce savoir en lien avec la tradition. Même si les mères marquent leur distance, l'influence de ces *tchas tchas* dans le contexte contemporain de la maternité est notoire et les pratiques liées à ces savoirs sont considérables.

6. Communication avec Ang Choulean (2016).

Photos 1 et 2 – Maternité Calmette



Source : Université Sophia Antipolis, Ève Bureau-Point, novembre 2014.

Série d'extraits d'entretiens n° 3 – Transmission du savoir par les « vieilles personnes »

Extrait n° 1

Enquêtrice : En fait, pourquoi vous mettez un bonnet après l'accouchement ?

Mère : C'est le conseil des « vieilles personnes ». C'est pour empêcher l'air d'entrer dans les oreilles pour ne pas avoir mal à la tête.

Enquêtrice : Pourquoi le fait d'avoir accouché peut provoquer le mal de tête ?

Mère : Je ne sais pas. Mais, moi, ça va.

Enquêtrice : Et les chaussettes ?

Mère : Pour ne pas avoir les pieds engourdis.

Sa mère : On fait ça depuis mon époque. [Elle rigole] (n° 8, octobre 2014).

Extrait n° 2

Enquêtrice : Pourquoi vous mettez des ciseaux dans le berceau ?

Mère : Selon les « vieilles personnes », c'est pour éviter que le bébé se réveille brusquement et qu'il pleure. Le ciseau permet de protéger le bébé, car traditionnellement, on dit qu'il peut y avoir des fantômes. C'est une superstition khmère. [...] Je prends des médicaments traditionnels pour favoriser le lait. J'ai appris ça par les « vieilles personnes » (n° 11, octobre 2014).

Dans cet hôpital de la capitale, le savoir des « vieilles personnes » circule et se réinvente dans un nouveau contexte médicalisé. Traditionnellement, pendant le « grillage », les femmes portaient un *krama* (étoffe traditionnelle de coton à damiers) sur la tête. Le bonnet, à base de textiles importés, est venu le remplacer. Si la pratique du « grillage » est totalement mise de côté par ces mères, y compris une fois qu'elles retournent au domicile, on s'aperçoit que d'autres moyens sont utilisés pour restaurer la chaleur perdue à l'accouchement. Les chaussettes et les bouillottes (posées sur le ventre) se sont ajoutées pour apporter davantage de chaleur. Les pratiques sont réinventées dans le contexte contemporain de la maternité. Elles reflètent une hybridation des savoirs dans le sens où tout en s'insérant dans le contexte médicalisé de la maternité et en adoptant un discours d'adhésion au savoir biomédical, les mères assurent par de nouveaux moyens un respect de la tradition. Des représentations révèlent également ce processus d'hybridation des savoirs. Les injections quotidiennes à base d'antibiotiques faites par les

sages-femmes jouent un rôle fondamental pour les mères dans cette phase post-partum. L'une d'elles disait explicitement : « on n'a plus besoin de faire le grilage, maintenant il y a les injections ». Pour les mères, les injections aident à transpirer et à rendre les vaisseaux « matures » (*sasai khchei*). Les sages-femmes sont impatientement attendues le matin pour la réalisation de cet acte médical. C'est d'ailleurs de cette manière que les mères nomment les sages-femmes : « *pet tchet thnam* » (médecins qui font les injections). En outre, après l'accouchement, les mères limitent au maximum leurs efforts et les personnes qui les accompagnent, assurent les soins pour le bébé et les différentes démarches pour la maman. D'après notre entretien, c'est en raison de la crainte des *toas* que les mères limitent les activités physiques.

Série d'extraits d'entretien n° 4 – Des mères au repos

Extrait n° 1

Mère : Comme je viens d'accoucher, je ne dois pas faire grand-chose. Alors, mon mari lave les vêtements et ceux du bébé aussi. Quand il est disponible, il fait aussi la cuisine.

Enquêtrice : Elle va devoir se reposer combien de temps à peu près ?

Mère : La plupart des femmes se reposent trois mois. Plus on peut se reposer, mieux c'est (n° 16, novembre 2014).

Extrait n° 2

Mère : C'est toujours ma grand-sœur qui s'occupe du bébé, moi pas beaucoup, car j'ai mal au ventre. Je reste allongée toujours... C'est ma sœur qui s'occupe de tout. Moi, je reste toujours sur le lit (n° 2, octobre 2014).

L'adoption apparente du discours tout puissant de la biomédecine est remise en question dans les faits, et notamment pour le colostrum. Les nouveaux savoirs véhiculés par les médias et les professionnels de santé demeurent finalement flous dans l'esprit de certaines mères. « Je ne sais pas pourquoi le colostrum est meilleur. J'ai entendu dire que c'était bon et important par la publicité » (n° 12, octobre 2014). Cependant, si la plupart des mères ne savent pas d'où vient le colostrum, une explication récurrente consiste à dire que le colostrum, comme le lait maternel, vient du sang des veines. Cela a déjà été documenté dans d'autres sociétés [Crochet, 2001]. Eisenbruch interprète cela comme une survivance des notions de l'Inde classique [Eisenbruch, 2000]. Les mères donnent pour preuve le fait que le lait devient rougeâtre s'il demeure quelque temps exposé à l'air. Les mères comparent parfois le colostrum au jus de palmier (de couleur rouge). Le sang qui forme le lait n'est pas celui de l'accouchement qui attire les esprits, il est quant à lui perçu positivement. Si le discours biomédical contribue à forger une image positive du colostrum, des explications non médicales imprègnent les discours.

Mise en concurrence des savoirs et hiérarchisation

Les mères rencontrent des difficultés pour mettre en pratique le discours biomédical nouveau sur le colostrum. Au cours des premiers jours après

l'accouchement, malgré une volonté certaine de donner le colostrum de façon exclusive, la majorité d'entre elles estiment que le lait est insuffisant pour nourrir leur enfant. Elles rencontrent des obstacles et des contradictions et elles décident d'attendre la période post-colostrale en complétant avec des substituts au lait maternel.

Série d'extraits d'entretien n° 5 – La crainte des mères de ne pas avoir assez de lait

Extrait n° 1

Il tète, mais il n'y a pas de lait. J'ai donné du lait du commerce sinon, il va mourir parce que moi, la maman, je n'ai pas de lait (n° 2, octobre 2014).

Extrait n° 2

J'ai mis le bébé au sein deux ou trois heures après la naissance. Il y avait un peu de lait qui sortait et ça n'a pas pu rassasier le bébé donc j'ai donné du lait en poudre⁷ (n° 6, octobre 2014).

Extrait n° 3

Les premiers jours, le lait ne suffisait pas. Le bébé pleurait toujours. J'ai décidé de donner le biberon. La plupart font comme ça. En général, les premiers jours on n'a pas de lait alors on donne le lait du commerce pour compléter » (n° 3, octobre 2014).

Extrait n° 4

J'ai donné du lait en poudre la première nuit, parce que je n'avais pas assez de lait et que le bébé pleurait beaucoup. Je pensais qu'il avait encore faim. Alors, je donnais un peu de lait en poudre. Après, il ne pleurait plus et il s'est endormi (n° 7, octobre 2014).

Extrait n° 5

Moi, je ne veux qu'allaiter. Mais au cas où je n'arrive pas à avoir plein de lait, il ne tète pas beaucoup, il pleure, je vais donner le lait du commerce pour compléter (n° 5, octobre 2014).

D'après le personnel soignant, cette attente de la période post-colostrale est courante au Cambodge : « Les mères essaient d'allaiter, quand le bébé crie, elles pensent que le bébé a très faim et que le colostrum ne peut pas nourrir le bébé, le bébé va mourir, donc, elles donnent le biberon tout de suite. Elles attendent un, deux ou trois jours jusqu'à ce que le lait coule, et elles donnent les seins. En gros, elles donnent 3 jours le biberon » (Gynécologue-obstétricien, n° 1). Ces différents témoignages montrent que durant les premiers jours l'allaitement maternel exclusif est loin d'être la norme. Les résultats de cette étude l'attestent : si 80 % des mères disent avoir donné le colostrum dans les 24 heures, il est important de noter que 70 % ont également donné des substituts au lait maternel au cours des premiers jours après la naissance. L'introduction de compléments diminue la quantité du

7. Les mères utilisent le terme *teuk doh kô* qui signifie littéralement « eau sein vache » pour évoquer le lait en poudre de substitution au lait maternel.

don de colostrum. Il importe de noter que les données statistiques sur l'allaitement maternel exclusif ne tiennent pas compte de la période colostrale. Ces données ne permettent pas de déduire la consommation de colostrum. Il s'agit d'un biais qui justifie les enquêtes ethnographiques, au plus près du terrain.

Des substituts au lait maternel sont parfois utilisés seulement pour la période colostrale et les mères comptent bien reprendre un allaitement maternel exclusif une fois le lait transitionnel arrivé. Certaines y parviennent, d'autres trouvent ensuite que le lait ne suffit toujours pas et continuent les substituts. Des motifs d'ordre médical ou économique sont avancés. D'après le personnel soignant, cela entrave la reprise de l'allaitement, certaines ne redonnent plus le lait maternel ensuite.

En réponse à la crainte de ne pas avoir assez de lait pendant la période colostrale, les mères hiérarchisent les savoirs. Malgré la volonté de suivre le discours biomédical, elles ressentent la nécessité d'opter pour une autre pratique contraire aux recommandations biomédicales. Une mise en concurrence entre le savoir biomédical et le savoir lié à la consommation de substituts au lait maternel se produit. Alors que toutes les mères veulent allaiter, comment expliquer ces pratiques qui vont à l'encontre de ces discours en apparence « médicalisés » ?

Savoir expérientiel et confrontation directe avec la réalité

Le savoir expérientiel fait référence au savoir du quotidien, issu de l'expérience, et repose sur un mode d'acquisition des connaissances « fondé sur un contact direct avec des réalités et des phénomènes » [Lochard, 2007]. Il a fait l'objet de nombreuses études dans le cadre des maladies chroniques où le savoir expérientiel s'est vu considéré comme un savoir « expert » utile à la mise en place des soins, des politiques publiques ou encore des recherches scientifiques [Akrich, Rabeharisoa, 2012 ; Barbot, 2002 ; Bureau-Point, 2016 ; Epstein, 2001]. Fondé à la fois sur les savoirs biomédicaux ou populaires que nous venons de passer en revue, il s'élabore également à partir de facultés perceptives fines et une sémiologie peu ou pas connue des professionnels [Grimaldi, 2010]. Le terme de réalité n'est pas entendu ici comme la « réalité substantielle » au sens des philosophes, mais comme la réalité émique, c'est-à-dire, telle qu'elle est vécue par les mères. Dès lors, des appréciations diverses du colostrum, ne pouvant être rassemblées sous un terme générique particulier, peuvent refléter ce savoir.

Pour certaines mères le colostrum est bénéfique, car il cumule tout ce que la mère a mangé pendant la grossesse, comme l'illustre l'extrait suivant : « Le colostrum contient toutes les choses, les vitamines que la maman a mangées. C'est le premier lait, les premières vitamines. C'est ça les avantages du colostrum (n° 6, octobre 2014) ». Selon elles, l'accumulation de repas et le temps de stockage permettent d'augmenter la qualité nutritive du lait. D'autres mères considèrent le colostrum comme « impur » malgré la diffusion des messages biomédicaux. L'une des mères rapporte que si son lait était jaunâtre au début, c'est qu'elle n'était pas

en bonne santé (n° 4, octobre 2014). D'autres expliquaient que le colostrum n'était pas bon, car ce lait était stocké depuis trop longtemps. D'autres disent que naturellement elles ne le donneraient pas, mais comme c'est recommandé médicalement elles le font. Le témoignage suivant l'illustre : « si on ne connaît pas les avantages du colostrum, on ne le donne pas, l'aspect, sa nature ne poussent pas à le donner au bébé » (n° 13, octobre 2014). D'ailleurs, pour certaines le colostrum dégage une mauvaise odeur (*tchaap tchaap*). Ce terme est normalement utilisé pour parler de l'odeur du poisson, des fruits de mer, voire des toilettes sales, ou encore des salles d'hospitalisation où la présence de sang est importante. Ces différents savoirs variables d'une personne à l'autre sont multiples et reflètent la multiplicité des interprétations dont fait l'objet cette substance.

Le savoir expérientiel s'élabore également par une confrontation directe à la pratique de l'allaitement. Et l'expérience *in situ* joue un rôle majeur pour expliquer les pratiques d'alimentation des nourrissons adoptées par les mères. Si les sages-femmes présentes dans la maternité semblent avoir peu d'influence sur les pratiques alimentaires que choisissent les mères, ces dernières apprennent *in situ*, comme on l'a vu, au contact de l'entourage sociofamilial. Par ailleurs, l'environnement joue un rôle important dans la constitution du savoir expérientiel. Les mères apprennent en observant les pratiques autour d'elles. Le fait que la présence de substituts au lait maternel soit importante dans la maternité et que les femmes soient plusieurs par chambres conduit de nombreuses mères à choisir cette option pour attendre le lait plus « épais ». D'après leurs observations, les nouveau-nés des mères qui donnent des substituts pleurent moins et dorment mieux.

Extrait d'entretien – L'influence des voisines de chambre

Mère : Mon bébé a pleuré toutes les deux ou trois minutes. Personne n'a bien dormi. Là, il vient de s'endormir.

Enquêtrice : Dans la chambre, il n'y a que votre bébé qui pleurait ?

Mère : Oui. Les autres mamans ont donné le lait du commerce à leurs bébés. Du coup, les bébés ne pleurent pas beaucoup. Ma sœur m'a acheté une boîte de lait. Et l'autre boîte, c'est le personnel soignant [une commerciale clandestine] qui l'a donnée à mon mari. Les autres mamans dans la chambre disent que le bébé pleure parce qu'il a faim. Elles disent qu'il faut rajouter le lait de vache et que quand on a assez de lait, on peut arrêter d'en donner (n° 14, octobre 2014).

Comme l'extrait précédent le montre, des substituts au lait maternel sont distribués aux mères gratuitement et de façon clandestine dans la maternité alors que c'est interdit par la loi depuis 2005⁸. Des employées commerciales en tenue de tous les jours se font passer pour des sages-femmes. Elles passent tôt le matin, ou tard le soir, dans un des bâtiments de la maternité, lorsque le personnel soignant est en effectif réduit, pour distribuer des boîtes de lait en poudre. Cette pratique

8. Un sous-décret, basé sur le Code international de commercialisation des substituts du lait maternel, vise à encourager une nutrition adéquate et sûre pour les nourrissons et les jeunes enfants, en interdisant la mise à disposition de substitut au lait maternel dans les structures de santé sans autorisation du ministère de la Santé (article 13).

a été observée pendant toute la durée de notre étude. Le personnel de l'hôpital de la maternité a déjà pris des mesures, mais cela n'a pas mis fin à ces pratiques interdites. Notre étude illustre la pression exercée au Cambodge par les compagnies de distribution de substituts au lait maternel sur les pratiques d'alimentation des nouveau-nés et son impact sur la consommation du colostrum. Les savoirs transmis *in situ* par l'entourage sociofamilial, ainsi que les observations *in situ*, accessibles lorsque les difficultés suscitées par l'allaitement émergent (pleurs du nourrisson, douleurs, choix postural, etc.) font autorité par rapport au savoir biomédical et génèrent des mécanismes de hiérarchisation et d'hybridation.

Une des mères explique comment la boîte de lait lui a été donnée : « Une sage-femme (commerciale clandestine) est venue, elle est restée 4 à 5 minutes. Elle est venue juste pour faire la publicité pour nous dire que son lait est bien » (n° 6, octobre 2014). Les mères n'achètent pas de substituts avant l'accouchement, elles espèrent toutes avoir assez de lait. Elles l'achètent une fois le besoin ressenti. Il est très simple de se procurer des substituts. Sur les trottoirs proches de la maternité, des substituts de toutes marques sont vendus sur des étalages.

Photo n° 3 – Étalage de substituts, sur le trottoir en face de l'hôpital



Source : Université Sophia Antipolis, Ève Bureau-Point, 2014

Les compagnies ont de multiples stratégies pour promouvoir leurs produits. À la sortie des consultations prénatales, leurs représentants abordent les femmes enceintes pour les inviter à des réunions d'information.

Extrait d'entretien – Stratégies des compagnies vendant des substituts au lait maternel

Mère : Quand je suis allée au centre de santé, il y a des compagnies qui sont venues et ont demandé mon numéro de téléphone. Après, ils m'ont appelée pour venir à une réunion. Ça durait deux heures. Mais je ne suis pas restée jusqu'à la fin. Je suis restée pendant une demi-heure, car je ne me sentais pas bien. Quand on restait jusqu'au bout, la compagnie donnait des sacs, des vêtements pour les bébés (n° 16, novembre 2014).

Dès la grossesse, les compagnies proposent aux futures mères des laits spéciaux pour femmes enceintes. La plupart des familles qui recevaient des substituts à la maternité étaient contentes et le donnaient ensuite à leur nourrisson. Certaines disaient que si leur enfant aimait ce lait, s'il prenait des kilos, elles ne le changeraient pas.

L'hybridation des savoirs comme stratégie commerciale

Cette forte utilisation des substituts au lait maternel s'explique par différents facteurs. D'abord, le fait que les commerciales se fassent passer pour des sages-femmes peut générer parfois de la confusion et donner l'impression que les professionnels de la biomédecine recommandent l'utilisation de substituts au lait maternel les premiers jours lors de la mise en place de l'allaitement. Par ailleurs, le recours aux substituts semble permettre une continuité avec la tradition. Lorsque les mères donnent des substituts, elles donnent également de l'eau.

Série d'extraits d'entretien n° 6 – Pas de substitut sans eau

Extrait n° 1

Mère : Le lait en poudre rend la gorge sèche et chaude. Donc, il faut donner un peu d'eau pour que la gorge ne soit pas sèche. Il est en poudre, ce n'est pas comme le lait maternel.

Enquêtrice : Allez-vous continuer à donner de l'eau ?

Mère : Je donne de l'eau tant que je donne le lait en poudre (n° 5, octobre 2014).

Extrait n° 2

Mère : Quand on donne du lait du commerce, on doit donner aussi de l'eau parce que lait du commerce rend la gorge sèche et chaude. Quand on donne le sein, on n'a pas besoin de donner de l'eau.

Père : C'est parce que le lait en poudre ne contient pas beaucoup d'eau.

Mère : Même la personne qui est venue donner la boîte de lait a dit comme ça aussi qu'il fallait donner, rajouter un peu d'eau après le biberon de lait en poudre.

Père : Le lait en poudre contient moins d'eau que le lait maternel. C'est la personne qui nous l'a donné qui a dit ça. Il a dit que le lait maternel contient 60 % d'eau et 40 % de lactose. Dans le lait en poudre, il contient moins d'eau, donc il faut rajouter de l'eau (n° 6, octobre 2014).

Alors que selon la tradition, comme nous l'avons évoqué, les mères donnaient de l'eau en attendant la période post-colostrale, d'après notre étude les compagnies préconisent ces pratiques populaires pour renforcer leur pouvoir de distribution.

Donner de l'eau les premiers jours après la naissance semble avoir toute son importance dans le contexte cambodgien. Les mères disent que c'est le conseil des « vieilles personnes » et que grâce à cela leurs bébés ne tombaient jamais malades. Il était important de pouvoir donner quelque chose les premiers jours en attendant le lait mature, et l'eau permettait de faire face à l'insuffisance de lait des premiers jours. Si les mères expriment leur adhésion au savoir médical nouveau circulant sur le colostrum, elles émettent une réserve, voire une franche opposition, par rapport à certains messages. Le propos suivant d'une mère l'illustre : « Je crois dans ce que dit le médecin. Par contre, je ne crois pas dans le discours qui dit qu'il ne faut pas donner de l'eau aux enfants de moins de six mois. Moi, je le fais. Je donne de l'eau⁹ » (n° 19, novembre 2014). L'interdiction de donner de l'eau les embarrasse : « Selon la science médicale, il ne faut pas donner le lait en poudre. Mais, maintenant, ce n'est pas facile parce qu'on ne permet pas de donner de l'eau. Moi, en attendant le lait, je donne du lait en poudre et des gouttes d'eau » (n° 4, octobre 2014). En utilisant les substituts au lait maternel, les mères peuvent donner de l'eau à nouveau. Un processus d'adaptation se produit, entretenant des liens avec le passé. Les substituts au lait maternel rendent possible la pratique désormais proscrite consistant à donner de l'eau. Ils permettent également aux mères de ne pas entrer en opposition avec le savoir des « vieilles personnes ».

Même s'il ne faut pas oublier que certaines mères ne donnent ni eau ni substitut au lait maternel (30 % des mères interrogées), dans la maternité où nous avons mené notre étude, l'usage des substituts au lait maternel dans les premiers jours semble être devenu la norme. Cette pratique étant plus forte en ville et dans les classes supérieures, elle symbolise un statut social. L'hôpital Calmette est également considéré comme le lieu des meilleures pratiques. Ces facteurs sont à prendre en compte pour comprendre l'augmentation de la consommation de substituts dès les premiers jours après la naissance.

Un autre point mérite d'être souligné pour expliquer le processus de hiérarchisation et d'hybridation des savoirs : l'utilisation de messages simplifiés, raccourcis au maximum par les instances médicales, médiatiques et commerciales qui diffusent des informations sur le colostrum. Le témoignage suivant d'un personnel soignant l'illustre : « Avant, on donnait de l'eau, parfois de l'eau avec du miel ou du sucre. Quand il n'y avait pas le lait, on donnait quelque chose comme ça, quand le bébé avait faim. Maintenant, on dit que c'est interdit. Pour les messages pour les femmes enceintes, si on ne dit pas le mot [donner de l'eau est interdit] très, très net comme ça, les femmes ne comprennent pas. Parce qu'au niveau de l'éducation, ce n'est pas très haut. C'est pour marquer la personne » (Gynécologue-obstétricien, n° 1). Par ailleurs, ce qui semble avoir motivé les mères dans leur choix de donner le colostrum ou les substituts au lait maternel, c'est d'avoir entendu que ces substances rendaient les bébés intelligents. Des études

9. Les mères utilisent pour cela soit de l'eau en bouteille (*teuk sot*) soit de l'eau bouillie (*teuk tcha eun*).

scientifiques ont montré que le colostrum augmentait le quotient intellectuel (QI). Le ministère de la Santé a choisi d'établir sa communication à partir de cet argument. Les mères insistaient sur ce point : « Maintenant, on dit que si on ne donne pas le colostrum, l'enfant ne va pas être intelligent » (n° 3, octobre 2014). L'élaboration de messages simplifiés, avec des raccourcis dans le but de marquer davantage les consciences, conduit à une violence symbolique. Le risque est alors que les gens ne comprennent pas et optent pour des pratiques plus nocives. Comme l'ont montré Lapinski *et al.* [2015], si le message est trop compliqué, il peut ne pas avoir d'influence, mais si la complexité du problème n'est pas exposée, certains aspects du message peuvent être rejetés [Lapinski *et al.*, 2015]. Par conséquent, pour développer des outils de communication et de dissémination d'informations, il est nécessaire de comprendre en amont la manière dont le public visé comprend et conceptualise le sujet. Dans cette opacité, certaines mères décident de donner les composants à la fois du lait maternel et des substituts au lait maternel, pour cumuler les avantages des deux et optimiser l'intelligence de leur enfant.

Conclusion

Notre étude met en évidence l'intrication des savoirs qui circulent autour de la consommation du colostrum, dans le contexte d'une maternité de la capitale cambodgienne. Si ces résultats ne reflètent pas le Cambodge rural excentré des villes où la présence des substituts au lait maternel est moindre, ce qui se pratique actuellement à la capitale est à considérer néanmoins comme une loupe pour comprendre les transformations des pratiques alimentaires dans la société cambodgienne contemporaine. Comme l'ont montré Barennes *et al.*, le code international est peu respecté dans la région et le commerce de l'alimentation artificielle est en augmentation [Barennes *et al.*, 2013]. Les nouvelles générations voient leur avenir en ville, les interactions ville/campagne s'accroissent, le taux d'urbanisation est en augmentation constante. Les savoirs et les usages relatifs à la consommation du colostrum reflètent ces mutations.

Les savoirs biomédicaux font l'objet d'une forte appropriation par les mères. Cependant, cela dissimule la coexistence de savoirs hétérogènes et entremêlés, illustrant la nécessité d'une approche nuancée de ce discours d'adhésion. Les savoirs diffusés par l'entourage sociofamilial, par les sociétés commerciales qui distribuent clandestinement les substituts au lait maternel, ainsi que le savoir expérientiel des mères exercent une forte influence sur les choix concernant l'alimentation du nourrisson dans les premiers jours après l'accouchement. L'absence de preuves tangibles et empiriques en lien avec le savoir biomédical nouveau en circulation, la réduction du rôle des sages-femmes à des actes essentiellement médicaux, leur faible accompagnement au moment où les mères rencontrent des questionnements ou des difficultés liés à l'allaitement, conduit les mères à ajuster leurs pratiques selon des paradigmes autres que biomédicaux. Si les mères de la maternité de Phnom Penh souhaitent toutes donner le colostrum, sa consommation

est compromise par les mécanismes de hiérarchisation et d'hybridation des savoirs mis en œuvre par les mères. Tout en bénéficiant des avantages de l'espace médicalisé de la maternité (accès aux soins et à la technologie biomédicale), les mères s'assurent une sécurité par rapport aux risques magico-religieux encourus. Ces mécanismes de réinterprétation et d'adaptation ont des retombées directes sur les pratiques d'allaitement les premiers jours après l'accouchement.

Les pratiques réputées naturelles ne sont adoptées ni en regard d'une norme de la nature ni comme de simples recettes techniques qu'il suffit de mettre en œuvre [Davison, 2013]. Elles sont exposées à des traitements cognitifs et à des logiques en accord avec l'organisation sociale et l'ensemble de ses valeurs. On devine alors les limites des messages de santé publique visant à promouvoir la consommation du colostrum, dès lors que leur teneur est généraliste ou fondée sur une vision essentialiste de grandes configurations culturelles. En l'état, notre recherche laisse supposer que ces messages ne pourront gagner en efficacité qu'en prenant en considération dans leur contexte la diversité des savoirs, des logiques et des pratiques en coprésence.

Bibliographie

- AKRICH M., RABEHARISOA V. [2012], « L'expertise profane dans les associations de patients, un outil de démocratie sanitaire », *Santé publique*, vol. 24, n° 1, p. 69-74.
- ANG C. [1982], « Grossesse et accouchement au Cambodge : aspects rituels », *ASEMI*, vol. 13, n° 1-4, p. 87-109.
- ANG C. [1987], « Le sacré au féminin », *Seksa khmer*, vol. 90, n° 10-13, p. 3-28.
- BARBOT J. [2002], *Les malades en mouvement. La médecine et la science à l'épreuve du sida*, Paris, Balland.
- BARENNE H., AARON P., GOYET S., SROUR [2013], « Regulation and the Food Industry », *Lancet*, vol. 381, n° 9881, p. 1901-1902.
- BARTH F. [2002], « An Anthropology of Knowledge », *Current Anthropology*, vol. 43, n° 1, p. 1-18.
- BUREAU-POINT E. [2016], *Les patients experts dans la lutte contre le sida au Cambodge. Anthropologie d'une norme globalisée*, Marseille, Presses universitaires de Provence.
- CAMBODIA DEMOGRAPHIC AND HEALTH SURVEY (CDHS) [2010], *Cambodia Demographic and Health survey*, Phnom Penh, Cambodia, Calverton (Md), National Institute of Statistics, Directorate General for Health, ICF Macro.
- CHANTRY C. J [2002], « Colostrum : "Liquid Gold" », *ABM News and Vives*, vol. 8, n° 4, 29 p.
- CHHEM R. K. [2001], « Les doctrines médicales khmères : nosologie et méthodes diagnostiques », *Siksâcokr*, n° 3, p. 12-15.
- CONRAD P. [1992], « Medicalization and Social Control », *Annual Review of Sociology*, n° 18, p. 209-232.
- CROCHET F. [2001], *Étude ethnographique des pratiques familiales de santé au Cambodge*, thèse de doctorat en ethnologie, université de Paris-Nanterre.

- DAVIS-FLOYD R. [2003], « Daughter of Time : the Postmodern Midwife », *Medical Anthropology*, vol. 2-3, n° 20, p. 105-139.
- DAVISON C. M. [2013], *Analyse critique des modèles de passage des connaissances à la pratique et de leur portée dans la promotion de l'équité en santé*, Antigonish (Nouvelle-Écosse), université Saint-François Xavier, centre de collaboration nationale des déterminants de la santé.
- DESCLAUX A., TAVERNE B. [2000], *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest. De l'anthropologie à la santé publique*, Paris, Karthala.
- DRAPER S. B. [1996], « Breastfeeding as a Sustainable Resource System, *American Anthropology* », vol. 98, n° 2, p. 258-265.
- EDMOND K. M., KIRKWOOD B. R., AMENGA-ETEGO S., OWUSU-AGYEI S., HURT L. S. [2007], « Effect of Early Feeding Practices on Infection-Specific Neonatal Mortality. An Investigation of the Causal Links with Observational data from Rural Ghana », *American Journal of Clinical Nutrition*, n° 86, p. 1126-1131.
- EISENBRUCH M. [2000], « Femmes, enfants et guérisseurs khmers face au sida », in HUSSON L., BLANC M. E. [dir.], *Sociétés Asiatiques face au sida*, Paris, L'Harmattan, p. 341-366.
- EPSTEIN S. [2001], *La grande révolte des malades. Histoire du sida 2*, Paris, Seuil.
- ESTERIK P. V. [2002], « Contemporary Trends in Infant Feeding Research », *Annual Review of Anthropology*, n° 31, p. 257-278.
- FRANK R., STOLLBERG G. [2004], « Conceptualizing Hybridisation. On the Diffusion of Asian Medical Knowledge to Germany », *International Sociology*, vol. 19, n° 1, p. 71-88.
- GRIMALDI A. [2010], « Les différents habits de "l'expert profane" », *Les Tribunes de la santé*, vol. 27, n° 2, p. 91-100.
- GUILLOU A. Y. [2001], *Les Médecins au Cambodge. Entre élite sociale traditionnelle et groupe professionnel moderne sous influence étrangère*, Paris, École des hautes études en sciences sociales [EHESS].
- GUTTMAN N., ZIMMERMAN D. [2000], « Low-Income Mothers' Views on Breastfeeding », *Social Sciences and Medicine*, vol. 50, n° 10, p. 1457-1473.
- HUFFMAN S. L., ZEHNER E. R., VICTORIA C. [2001], « Can Improvements in Breastfeeding Practices Reduce Neonatal Mortality in Developing Countries ? », *Midwifery*, n° 17, p. 80-92.
- INTERNATIONAL BABY FOOD ACTION NETWORK (IBFAN) [2011], *Report on the Situation of Infant and Young Child Feeding in Cambodia*, session 57, The Convention on the Rights of the Child.
- JACOB C. [2011], *Pour une anthropologie historique des savoirs*, Paris, École des hautes études en sciences sociales (EHESS).
- JORDAN B. [1993] (1^{re} éd. : 1978), *Birth in Four Cultures. Prospect Heights*, Long Grove (Ill.), Waveland Press.
- KANNAN S., CARRUTH B. R., SKINNER J. [2004], « Neonatal Feeding Practices of Anglo-American Mothers and Asian-Indian Mothers Living in the United States and India », *Journal of Nutrition Education and Behavior*, vol. 36, n° 6, p. 315-319.
- LAPINSKI M. K., FUNK J. A., MOCCIA L. T. [2015], « Recommendations for the Role of Social Science Research in One Health », *Social sciences and medicine*, n° 129, p. 51-60.
- LAPLANTINE F. [2001], *L'Anthropologie*, Paris, Payot.
- LEFÉBER Y., VOORHOEVE H. [1999], « Indigenous First Feeding Practices in Newborn Babies », *Midwifery*, vol. 15, n° 2, p. 97-100.

- LILJESTRAND J., SAMBATH M. R. [2012], « Socio-Economic Improvements and Health System Strengthening of Maternity Care are Contributing to Maternal Mortality Reduction in Cambodia », *Reproductive Health Matters*, vol. 20, n° 39, p. 62-72.
- LOCHARD Y. [2007], « L'avènement des "savoirs expérientiels" », *La revue de l'Ires*, vol. 55, n° 3, p. 79-95.
- MAHER V. [1992], *The Anthropology of Breastfeeding : Natural Law or Social Construct*, Oxford, Berg.
- MARCUZZI A., VECCHI BRUMATTI L., CARUSO L., COPERTINO M., DAVANZO R., RADILLO O., COMAR M., MONASTA L. [2013], « Presence of IL-9 in Paired Samples of Human Colostrum and Transitional Milk », *Journal of Human Lactation*, vol. 29, n° 1, p. 26-31.
- MAURY Y., KOVACS S., MARTELETO R. [2014], « "Introduction", Études de Communication », *Anthropologie des Savoirs*, n° 42, p. 9-14.
- MICOLLIER E. [2011], « Un savoir thérapeutique hybride et mobile. Éclairage sur la recherche médicale en médecine chinoise en Chine aujourd'hui », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 5, n° 1, p. 41-70.
- MORALES E., GARCÍA-ESTEBAN R., GUXENS M., GUERRA S., MENDEZ M., MOLTÓ-PUIGMARTÍ C., LOPEZ-SABATER M. C., SUNYER J. [2012], « Effects of Prolonged Breastfeeding and Colostrum Fatty Acids on Allergic Manifestations and Infections in Infancy », *Clinical and Experimental Allergy*, vol. 42, n° 6, p. 918-928.
- NIKLES B. [2011], « The Healer who Holds the Belly. Traditional Midwives and Birth Practices among the Bunong in Mondulhiri, Cambodia », in HANCART PETTET P. (dir.), *L'art des Matrones Revisitée. Naissances Contemporaines en Question*, Paris, Faustroll.
- ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ (OMS) [2001], *Stratégie mondiale pour l'alimentation du nourrisson et du jeune enfant*, Genève, bibliothèque de l'OMS.
- MINISTRY OF PLANNING [2003], *Cambodia Millenium Development Goals Report*, Phnom Penh, Ministry of Planning. (réf. non appelée).
- PLAYFORD R., MACDONALD C., JOHNSON W. [2000], « Colostrum and Milk-Derived Peptide Growth Factors for the Treatment of Gastrointestinal Disorders », *The American Journal of Clinical Nutrition*, vol. 72, n° 1, p. 5-14.
- SCHANTZ C., SIM K. L., LY E. M., BARENNE H., SUDAROTH S., GOYET S. [2015], « Reasons for Routine Episiotomy : a Mixed-Methods Study in a Large Maternity Hospital in Phnom Penh », *Reproductive Health Matters*, vol. 23, n° 45, p. 68-77.
- THOMPSON J. A. [1996], « A Biocultural Approach to Breastfeeding », *New Beginnings*, vol. 13, n° 6, p. 164-67.
- WHITE P. [2002], « Crossing the River : a Study of Khmer Women's Beliefs and Practices during Pregnancy, Birth and Post-Partum », *Midwifery Womens Health*, vol. 47, n° 4, p. 239-246.

Déjouer la « drague intéressée » à Dakar : homosocialité, masculinité et circulation des savoirs

Nicolas Faynot*

Les sociabilités des jeunes hommes à Dakar s'organisent autour de plusieurs espaces et pratiques. La consommation de thé participe de celles-ci. Les groupes d'hommes dont il va être question, constitués d'après des affinités amicales ou familiales, se réunissent chaque dimanche et parfois de manière quotidienne pour boire le thé ensemble. Ils ont pris l'habitude de se rassembler dans la chambre de l'un d'entre eux et en profitent pour regarder des matchs de football, de lutte sénégalaise ou des séries télévisées. Ces moments partagés en non-mixité sexuelle constituent le théâtre de discussions où ils abordent entre autres des questions sentimentales. Chacun peut, dans ce cadre, trouver un espace et une temporalité pour partager ses expériences, parler de la tournure de ses relations, de ses espoirs et de ses déceptions amoureuses et sexuelles. Du point de vue de l'ethnographe, c'est un lieu propice à l'observation de la manière dont ces hommes élaborent un discours critique prenant pour objet les mutations du comportement moral des femmes vis-à-vis des hommes et leurs conséquences néfastes pour ces derniers. Ce sont donc des espaces masculins de concertation, d'échanges et de conseils contre le *mbaraan*. Ce terme désigne une pratique féminine qui consiste à « entretenir un réseau d'hommes *a priori* ignorants de ce multipartenariat, pourvoyeurs en argent et cadeaux de tous genres » [Fouquet, 2007, p. 109]. C. Salomon qualifie plus simplement cette pratique comme étant de la « drague intéressée » [2009a, p. 225]¹. Il semble difficile de se faire une idée objective de son ampleur². Nos observations nous poussent à penser qu'une petite partie seulement des femmes dakaroises s'adonne à cette pratique, et nous tenons à ajouter qu'elle ne se limite pas à des critères de classe, d'ethnie ou de religion.

* Doctorant en anthropologie, université Lumière-Lyon 2, LADEC.

1. Le *mbaraan* désignait initialement un système de « gestion du divorce qui autorise la divorcée à se faire entretenir matériellement par plusieurs hommes sans que cela suppose des relations sexuelles » [Thioub, 2003, p. 294].

2. D'autant plus qu'il est possible que des femmes s'« inventent des relations assimilables au *mbaraan* » [Fouquet, 2014, p. 141].

Au travers de cet article, nous allons nous intéresser au rapport au savoir que mettent en place des groupes d'hommes dakarois en vue de se prémunir du *mbaraan*. Plus précisément sur les manières dont ces hommes se confrontent à une « nécessité d'apprendre » [Charlot, 1997, p. 93] qui « implique de structurer et de relier connaissances et expériences » [Hatchuel, 2007, p. 19] dans un objectif précis.

Les espaces de sociabilité masculine qui vont être décrits ont été approchés dans le cadre d'un travail de doctorat s'intéressant aux trajectoires sentimentales prémaritales de jeunes hommes dakarois. Pour cela, une enquête ethnographique a été réalisée entre 2013 et 2016 auprès de trois groupes, c'est-à-dire environ une trentaine de jeunes hommes, âgés de 18 à 35 ans non mariés, et résidant dans trois quartiers différents³. Dans la mesure du possible, cette étude s'est élargie aux membres de leur famille et à leurs petites amies. Pour effectuer cette démarche empirique, nous avons alterné entre plusieurs méthodes de collecte d'informations : l'observation participante, l'entretien individuel et collectif, les discussions informelles. Que ces hommes n'aient pas encore franchi l'étape du mariage et qu'ils soient en grande majorité multipartenaires sont les faits qui ont constitué les principaux critères de sélection de cet échantillonnage.

Pour entamer l'analyse que nous proposons, il nous faudra tout d'abord introduire des données contextuelles, nécessaires afin de comprendre en quoi ces hommes considèrent la pratique du *mbaraan* comme leur étant préjudiciables. En analysant leurs dires, nous verrons qu'ils construisent d'abord un discours de victimisation vis-à-vis des femmes et en particulier au travers de la pratique (supposée ou réelle) du *mbaraan*. Emprunts de la volonté de s'en défendre, ils cherchent à se prévenir, *a priori*, d'une captation d'argent et de cadeaux dans le cadre d'une relation sentimentale. Notre objectif consiste à rendre compte des mécanismes de leurs théories discursives qui légitiment la posture défensive qu'ils adoptent.

Les espaces de réunion seront analysés comme des lieux d'apprentissage dont nous décrirons les différents supports. Nous montrerons en quoi ces espaces constituent le creuset d'un discours de victimisation qui s'articule à un discours de « résistance » ou d'autodéfense qui devient son corollaire. Autrement dit, après avoir échangé des points de vue critiques, ces hommes font le constat de leur statut de victime. En réaction, ils partageront des techniques, des stratégies, des astuces, qui prendront la forme d'un rapport au savoir. Parler en matière de savoir et de stratégie c'est *in fine* chercher à conceptualiser les rapports de pouvoir qui se jouent dans ces échanges.

3. Il s'agit des quartiers populaires Médina, Yoff Tonghor et Parcelles Assainies. Ils ont été choisis en raison de nos possibilités d'accès à des groupes d'hommes, mais surtout de leurs disparités, nous assurant ainsi d'avoir accès à une certaine représentativité du paysage dakarois. Le premier est proche du centre-ville, des facultés, et de lieux de sortie nocturnes. Le deuxième est considéré par ses habitants comme un « village », il est aussi le siège spirituel d'une confrérie sénégalaise. Le troisième, situé à l'extrémité de la capitale et dont la construction est beaucoup plus récente que les deux autres, a émergé de l'urbanisation de cette ville.

L'angle d'approche retenu permettra de se pencher sur les processus de socialisation masculine dans le Sénégal contemporain, ainsi que sur la mise en débat subjective de ce qui relève d'une masculinité dite dominante. Les discours qui se déroulent dans ces différents lieux mettent en avant de manière flagrante l'importance de la solidarité masculine comme condition nécessaire à une tentative de maintien de l'ascendant des hommes sur les femmes dans le cadre des relations sentimentales. Il s'agira alors de s'arrêter sur les représentations symboliques associées à cette solidarité, mais aussi sur ses limites.

Un matérialisme féminin menaçant

Lors d'une réunion dominicale qui a eu lieu en décembre 2013 dans le quartier de Médina, Abou, 28 ans, vendeur de prêt-à-porter, prépare le thé. Il s'adresse à ses cinq amis qui avaient jusqu'à présent l'attention portée sur un match de football : « J'ai rencontré une fille. J'ai pris son numéro. Le lendemain elle m'a appelé et m'a demandé de l'argent alors qu'on ne se connaissait pas. C'est pas normal. Elles n'ont plus de limites, elles ne sont plus comme avant. C'est elles maintenant qui te font des avances tellement explicites ». Les autres hommes s'exclament que cela ne les étonne pas, et commencent à leur tour à évoquer le *mbaraan*. Matar, 25 ans, un collègue de Abou, rend compte à ce propos : « Toutes les femmes sont infidèles. Elles cachent. Elles prennent d'autres pour l'argent. Si nous, on a des copines, c'est en réaction. Si je vois que ma copine est fidèle, je lâche toutes les autres, je deviens fidèle ». « Elles sont terribles les filles » continuera Djibril, un artiste peintre de 27 ans. « Personne n'imagine de quoi elles sont capables avant que ça t'arrive. Ta copine peut te dire qu'elle t'aime, et le lendemain elle en épouse un autre, car il a de l'argent. Tu ne le sais même pas, tu l'apprends par quelqu'un d'autre ». Ses amis savent que cette situation n'est pas arrivée personnellement à Djibril, mais connaissent la personne à laquelle il fait référence. Ils soulignent à ce propos la difficulté qu'a eue cette dernière à surmonter cette « trahison » (Abou).

Ces jeunes dakarois décrivent les jeunes femmes comme étant ontologiquement matérialistes. Ces discours essentialisants sont soutenus par une explication : elles chercheraient avant tout à travers les relations amoureuses auxquelles elles prennent part, à capter les ressources matérielles de leurs petits amis. Ils estiment que la relation de couple en serait alors biaisée puisque ce qui serait attrayant chez eux tiendrait uniquement à leurs ressources économiques. À l'inverse, la démonstration par une femme de son désintéret économique relèverait en premier pour eux d'une affirmation des sentiments éprouvés⁴. Si l'on revient à la déclaration d'Abou, on peut constater que le cas où la demande d'argent est énoncée alors que la relation vient à peine de débiter lui donne l'impression que l'argent constitue le motif principal de la séduction. Son sentiment est renforcé lorsque l'initiative de la mise en relation émane d'une femme.

4. Ce constat concernant les hommes dakarois est également énoncé par T. Fouquet [2014, p. 136137].

Dans cette ville comme dans de nombreuses capitales ouest-africaines, les relations amoureuses hétérosexuelles sont ancrées dans des logiques où l'argent et les cadeaux occupent une place prépondérante [Castro, 2012 ; Attané, 2009 ; Vidal, 1977]. L'investissement monétaire d'un homme qui courtise une femme est souvent perçu de manière positive par cette dernière et sa famille parce qu'il peut être porteur d'aspirations qui promettent une légitimation des sentiments de l'union par une alliance matrimoniale. Comme le disait C. Vidal en référence au contexte abidjanais, l'argent participe du « langage amoureux » [1977, p. 154].

Les travaux de M. Gourarier portent sur un groupe masculin hétérosexuel en France, « la communauté de la séduction », qui cherche à séduire sans dépenser. Elle montre que ces « communautaires » « passe [ent] par la maîtrise de la séduction et donc par l'inculcation progressive d'un savoir pratique » afin de réaliser leur objectif [2014, p. 250]. Le but de cette séduction va au-delà de la seule volonté de sa concrétisation, puisqu'elle se donne aussi pour objectif d'entamer la relation par une modalité d'échange précise : l'absence d'investissement monétaire de la part des hommes. C'est très justement le cas des groupes qui nous intéressent⁵.

Si ces hommes retirent l'investissement économique donné comme preuve de l'engagement relationnel, ils se doivent de le remplacer, sans quoi l'ampleur de leur attachement sentimental serait mise en doute. En contrepartie, c'est sous des « formes immatérielles de l'échange » [Deschamps, 2013, p. 392] que va s'opérer la substitution : par de l'écoute, de la disponibilité, de « belles paroles » selon l'expression de Modou. Dans une relation où les dépenses seront limitées voire inexistantes, ces registres de preuves auront une grande importance puisque les hommes ne pourront pas se rabattre sur la dimension transactionnelle matérielle des relations.

La « consommation des femmes », nous dit T. K. Biaya, est inscrite à Dakar comme « attribut privilégié de la consommation phallique » des élites [2001, p. 77], les crises sociales et économiques ayant exclu les jeunes hommes de ces prérogatives [*Ibid*, p. 79]. Cela nous permet de comprendre en quoi, en l'absence d'investissement monétaire, le multipartenariat hétérosexuel peut être valorisant entre hommes pour deux raisons. D'une part, il est une démonstration des preuves des capacités de séduction, d'autre part, il permet d'accéder aux sphères de la sexualité de couple sans passer par le mariage. Dans cette logique, on peut concevoir que si des hommes sont prêts à risquer de se faire *mbaraaner* (à être victime de *mbaraan*), c'est bien parce qu'ils bénéficient de ces relations, même si cela n'est pas mis en avant dans leurs discours⁶.

5. Précisons que ces hommes, quand ils ont un revenu – sachant que certains d'entre eux sont étudiants ou chômeurs, et que la plupart travaillent dans l'économie informelle – ont peu de possibilités d'en redistribuer une partie à leurs partenaires. En effet, après avoir répondu à l'« obligation de solidarité » envers leur famille [Dimé, 2007, p. 158], il ne leur reste que peu d'excédents. Il leur est donc difficile, voire inenvisageable, de donner de l'argent à une petite amie, d'autant plus si elles sont plusieurs.

6. Les gains potentiels permis par une pluralité de relations sont à penser en matière d'affection, de sensualité, d'accès à des faveurs sexuelles, et d'honneur.

D'un autre côté, le *mbaraan* en tant que pratique d'échange économico-sexuel⁷, peut entraîner pour les femmes qui y prennent part « la mainmise sur des flux financiers conséquents en dehors des médiations sociales et familiales [qui] relève de nouvelles formes d'autonomie et de pouvoir » [Grange Omokaro, 2009, p. 195]. Cette pratique peut alors être appréhendée comme une stratégie de contre-pouvoir qu'il faut considérer à l'aune de la relation de domination économique et politique des hommes sur les femmes. Elle peut donc constituer pour ces dernières un facteur de valorisation sociale [Fouquet, 2007], sachant que les réalités du marché de l'emploi à Dakar offrent peu d'opportunité en général aux hommes, et aux femmes encore moins [Antoine, Dial, 2003].

Dans les énoncés discursifs des hommes, on peut particulièrement voir le sentiment de suspicion général qui prévaut dans le cadre des relations amoureuses prémaritales. De leur part, mais aussi de la part de leurs petites amies, les accusations et les présomptions d'infidélités sont très fréquentes. Quoi qu'il en soit, l'essentialisation que ces derniers font du matérialisme des femmes, et par conséquent de leur infidélité, donne à croire qu'ils sont les seules victimes de ces « jeux » amoureux.

« Les hommes sont faibles ! » C'est par cette proclamation que Matar admet l'incapacité des hommes à résister au *mbaraan*. Selon ses dires et ceux de ses amis, il est inévitable pour un homme d'y être confronté au moins une fois. Le terme de « naïveté » est souvent mobilisé pour décrire les plus jeunes hommes avec peu d'expérience. « Ils croient qu'en faisant des cadeaux, ils attisent l'amour de leur copine, alors qu'en réalité elle se sert de lui. En réalité, ils ne savent pas faire autrement avec les filles » (Modou). En banalisant la séduction féminine comme étant systématiquement intéressée et parce qu'elle leur semble préjudiciable, l'ensemble des jeunes hommes côtoyés ont adopté une posture de défense collective. En résumé, ils pensent qu'il est possible pour un homme d'acquérir un savoir lui permettant d'être beaucoup moins « naïf ». Ce qui n'est pas le cas s'il ne se contente que de ses connaissances propres. Nous voyons ainsi comment la construction de ce rapport au savoir est entreprise par un échange d'expériences et de points de vue. Leurs discours de victimisation vont ensuite entraîner ces hommes à acquérir des connaissances et des aptitudes plus solides pour parer à leur vulnérabilité.

De la mise en place d'un rapport au savoir

À travers les espaces homosociaux approchés émerge une multiplication des sources de connaissances propres à chacun. Nous parlons ici de connaissances en

7. Les pistes qu'a contribué à ouvrir P. Tabet quant à la notion de « continuum des échanges économico-sexuels » proposent une réflexion sur les limites de la catégorie prostitutionnelle [2004]. Elles montrent que de multiples formes de relations amoureuses impliquant des transactions économiques ne sont pas conceptualisées comme des formes de prostitution dans des contextes sociaux et locaux précis. Le *mbaraan* sénégalais participe de ce continuum. Voir Fouquet [2014].

insistant sur leur aspect intimiste, subjectif. En capitalisant leurs expériences, les hommes tentent de mettre en place des savoirs construits autour d'apprentissages. Ce n'est certainement pas l'intention première de la tenue de ces temporalités récréatives, mais cet aspect est non négligeable au regard du temps passé par ces hommes à discuter de ces questions.

Nouma est un étudiant de 22 ans qui boit régulièrement du thé dans sa chambre avec ses amis et deux de ses cousins dans le quartier des Parcelles Assainies. Il est considéré dans ce groupe comme un « *dokhankat bu mag* », un grand dragueur. En mars 2015, alors qu'il vient d'acheter le nécessaire pour préparer le thé (du sucre, de la menthe, du charbon et un sachet de thé), il expose à l'assemblée une stratégie d'évitement :

« Les femmes te demandent sans te demander. Il y a des techniques. Elle te dit "prête-moi". Elle a honte de dire "donne-moi". Elle te dit qu'elle te rembourse plus tard, mais elle ne le fait pas. Elle te dit qu'elle a une cérémonie, qu'il faut qu'elle s'achète des trucs, comme des habits, qu'elle ne sait pas où elle va trouver l'argent. Je connais bien cette technique. Il y en a qui se font avoir. [...] Quand une de mes copines me demande de l'argent, moi je lui dis : *yallah baxna, Inch'Allah*⁸, tu vas trouver ça rapidement ».

Selon ses dires, cette stratégie se révèle efficace du moment que la demande n'est pas formulée par la suite de manière plus explicite. Il assure l'utiliser systématiquement en feignant de ne pas comprendre que la requête lui est adressée pour ainsi s'abstenir de donner⁹. Cette technique qu'il dit avoir élaborée, les hommes de son groupe de thé la connaissent et assurent se l'approprier lorsqu'une situation la requiert. Plus tard dans la soirée, Nouma mentionne le dicton wolof suivant : « Évite ce qui te séduit rapidement¹⁰. »

Le fait pour ces hommes d'entretenir un dialogue avec leurs amis qui ont accompli un parcours migratoire en Europe ou en Amérique du Nord semble également utile afin de se prémunir de la « drague intéressée ». Un soir de février 2015, un groupe de thé de Yoff reçoit Aboubacar, un migrant sénégalais qui les a côtoyés lorsqu'ils étaient au Lycée. Cet homme, âgé de 31 ans, vendeur de prêt-à-porter, expose à l'assemblée les soucis qu'il rencontre depuis qu'il est revenu temporairement au Sénégal : « Je rentre de France et les filles elles le savent, et elles se disent que tu as ramené beaucoup d'argent, alors elles s'intéressent toutes à toi. Moi j'ai ma technique, je m'habille tellement mal, comme un *boudiouman*¹¹, pour leur faire croire que je n'ai rien. Mais même avec ça, les filles elles sont malignes, il y en a certaines qui sentent ». Par la suite, deux hommes de ce groupe se réapproprièrent cette technique lorsqu'ils se rendront dans un quartier qu'ils n'ont pas l'habitude de fréquenter. Plus tard dans la soirée, Momar, un mécanicien de 32 ans revient sur cette dimension : « Les amis, ils nous

8. « Dieu est bon, si Dieu le veut ».

9. L'emploi d'une formule liturgique a pour but de renforcer son argumentaire sans pour autant qu'elle soit sécularisée et employée dans une tonalité religieuse. Voir à ce propos l'analyse de M. Kilani [2014].

10. « *Moytul lu la gaaw a neex* ».

11. Un « fouilleur de poubelles » [N'Diaye Corréard, 2006, p. 79].

oublent pas. Ils savent que c'est galère ici avec les filles. Ils nous donnent des conseils. [...] Ils nous donnent des exemples de comment ils font. [...] J'ai déjà utilisé sa [Aboubacar] technique. Il faut te présenter "moderne". Tu dis que toi, tu es un homme nouveau. Que tu veux l'égalité avec les femmes ! Que tu veux que ta femme elle travaille ! Qu'il faut qu'elle soit indépendante ! Donc tu ne veux pas être le seul à tout faire, à tout payer. Sa technique là, elle marche ! »

Un mois plus tard, dans le même groupe, c'est Ibrahim, 29 ans, sans emploi, qui rend compte d'une technique féminine pour capter de l'argent : « Les filles elles sont malignes [...] Tu paies pas grand-chose : 500 francs. Et tu envoies 10 000 francs. Vite fait. Alors elles peuvent ne plus se déplacer et te demander de l'argent. Il y en a plein [des hommes] qui se font avoir ». Ainsi, la maîtrise qu'ont les femmes de certaines technologies est mise en étude. En effet, les possibilités de transfert d'argent, qui ne nécessitent ni contact physique ni intervention d'un tiers complice, facilitent l'échange monétaire et le rendent plus rapide. La présence de compagnies de transfert d'argent en Afrique est en plein essor, les offres sont de plus en plus abordables, et les boutiques proposant ce type de service prolifèrent dans la capitale sénégalaise. Les possibilités offertes par ces modalités, ou encore celles du transfert de crédit par téléphone sans facturation supplémentaire ont un impact sur les moyens d'échange monétaires.

Par la suite, nous aimerions montrer que la mise en place de ce savoir ne s'arrête pas à une volonté totalisante de connaissance de stratégies. Les études des hommes se focalisent aussi sur une anticipation des formes que pourraient prendre ces astuces. L'intérêt qu'ils portent à la série télévisée comique sénégalaise *Dinama Nekh* est flagrant¹². La logique de cette série consiste à montrer comment deux jeunes femmes, non mariées et qui vivent en colocation, arrivent à user de subterfuges afin de duper les hommes qui les courtisent en leur soutirant de l'argent. À chaque épisode, les deux amies utilisent une technique au grand désarroi des hommes qui se font bernier. Cette série traite donc du *mbaraan* dans son aspect le plus exceptionnel puisque les stratégies sont à chaque fois ingénieuses et que les sommes captées sont importantes. Elle représente une source de savoirs variés pour ces hommes soucieux de ne pas se faire *mbaraaner*. Selon eux, il est en effet important de décoder ces techniques différentes pour mieux s'en défendre.

Les divers exemples de stratégies, de techniques, et d'anticipation qui ont été cités ont pour vocation de montrer la mise à jour et la circulation des savoirs que mettent en place des hommes dans une optique précise. L'efficacité de ces savoirs masculins, qu'ils pensent en retard parce qu'en réaction à des techniques féminines, résulte d'une multiplicité de sources qui émanent d'acteurs et de supports divers. Dans leur discours, au vu du renouvellement des ruses féminines, leur

12. Le titre de cette série signifie « Cela me plaira ». Elle est très populaire au Sénégal et a participé au retour d'une nouvelle vague de séries télévisées sénégalaises alors que la grande majorité de l'audimat était plutôt tournée vers les télénovélas. Voir Werner [2012].

socle de connaissances se doit d'être fréquemment actualisé. C'est pourquoi on assiste à une circulation des savoirs qui se fait à un niveau individuel, collectif, local, transnational.

De l'hégémonie et de la solidarité masculine

La mise en place d'un rapport au savoir concernant la séduction en tant qu'« espace de négociation entre les sexes » [Gourarier, 2014, p. 248], pose plusieurs questions. Elle nous conduit à envisager les enjeux symboliques qui sous-entendent l'impératif de réaction ayant abouti à cette mise en place. À première vue, la rhétorique des hommes prend pour socle l'expérimentation et les jugements sociaux qui concernent le matérialisme des femmes. Ils s'en servent comme prétexte à l'élaboration de stratégies de défense collectives. Au fait que la compensation économique constitue un sujet particulièrement sensible, il s'agit d'ajouter qu'il est « un objet de négociation d'autant plus fort qu'il est porteur des aspirations statutaires de chacun des sexes » [Petit, Tchetgnia, 2009, p. 210]. C'est pour cette raison qu'il ne faudrait pas envisager l'émergence de ce rapport au savoir uniquement sous un angle économique.

Par différents biais, ces hommes montrent que leurs tentatives et leurs démarches visent à résister aux formes d'évolution des rapports entre les sexes, du moment où elles les mettraient dans une position subordonnée. Un des aspects les plus importants, sous-entendu par la prise de conscience de la nécessaire mise en place d'un ensemble de savoirs est, d'après eux, d'arriver à contrôler la relation. Pour ce faire, leur apprentissage regorge d'astuces afin de « gérer la fille » selon l'expression d'Abou. En février 2015, ce dernier précise : « Gérer, pour moi ça veut dire avoir le dernier mot dans le couple. Ça doit être comme ça avec ta femme. Alors il faut savoir faire ça avec ta copine, sinon c'est foutu. Elle ne te respecte pas. » Six autres hommes sont présents durant cette partie de thé. Ils l'écoutent parler et acquiescent. C'est au tour de Matar de s'exprimer à ce sujet : « Si une fille vient te draguer et que tu la repousses, elle va dire à tout le monde que tu n'aimes pas les filles. Alors toi tu n'as pas le choix, tu lui dis : oui ! Après c'est à toi de gérer. Si tu sais bien gérer, tu profites de la situation un moment. Et si elle ne te plaît pas ou qu'elle te demande trop de l'argent, tu la laisses. Le but, c'est de pas te faire avoir par elle »¹³.

La « gestion » à laquelle il est fait référence dans les discours masculins auxquels nous avons eu accès, met en avant des volontés hégémoniques, économiques et politiques dans le sens où elles tendent à assurer la perpétuation de « la position dominante des hommes et la subordination des femmes » [Connel, 2014, p. 74]. Le rapport au savoir qu'ils mettent en place est bien en lien étroit avec l'idée de se réapproprié un pouvoir qu'ils auraient perdu. Apprendre à mobiliser et à

13. Les comportements amoureux masculins avant le mariage, peu empreints d'une injonction d'exclusivité sexuelle, sont à mettre en relation avec l'« obligation sociale de virilité » [Salomon, 2009 b, p. 161] qui pèse sur les jeunes hommes non mariés.

s'exprimer avec des « belles paroles », c'est-à-dire par un registre de communication spécifique ayant un objectif précis, semble subjectivement être un atout de poids pour que ces hommes réalisent leurs objectifs : ne pas dépenser et être capables de « gérer » (l'un n'allant pas sans l'autre). Cela nous permet de souligner les liens entre savoir et pouvoir qui ont été détaillés, entre autres, dans les travaux de M. Foucault [2001, p. 158].

En mars 2014, alors que Djibril regardait un épisode de *Dinamaneex*, il réagit à la fin de l'épisode : « Cette série je la regarde parce que j'apprends plein de choses qui nous sont utiles à nous les hommes. Mais elle m'énerve ! Mais regarde ça ! J'ai honte pour nous ! C'est une offense envers tous les hommes. Ça fait encore croire qu'on est naïfs ». À travers ce témoignage on peut percevoir, comment l'atteinte envers un homme, ici en l'occurrence un personnage de fiction, peut être perçue comme un préjudice envers l'ordre masculin en général. Si l'on reprend ses propos, cette offense serait honteuse. Pour Djibril, un homme ne sachant pas « gérer » ses relations de couple serait « un homme incapable, un homme naïf ». Dans cette logique, cette incapacité engendrerait un renversement des rôles, des relations de pouvoir, qui ne lui semble pas acceptable, et qui serait en décalage avec les principes éducationnels genrés de la société sénégalaise¹⁴. Les membres des groupes de thé considèrent qu'il y a déshonneur à partir du moment où un homme ne sait pas se faire obéir et respecter par ses partenaires. Nous l'avons compris, ils cherchent à éviter que l'un d'entre eux se retrouve dans cette situation, et insistent sur le fait qu'ils se démarquent radicalement de cette catégorie d'hommes. Auquel cas, ne pas arriver à concrétiser leur ascendance dans leurs relations relèverait du déshonneur. En d'autres termes ces hommes tentent, à travers ce rapport au savoir, de performer leur identité masculine¹⁵.

La relation au savoir mise en place a été polarisée autour d'exigences qu'ils interprètent subjectivement comme relevant d'une masculinité « capable », à la différence de formes de masculinité dites « naïves », si l'on reste dans les catégories qu'ils mobilisent¹⁶. Nos observations démontrent que cette interprétation se couple avec une injonction à cette norme de masculinité hégémonique. Ces hommes disent subir la pratique du *mbaraan*, pensent ne pas en être acteurs alors qu'elle procède d'une logique relationnelle. T. K. Biaya, en s'intéressant aux sphères des plaisirs à Dakar, démontre que « les nouvelles formes de séduction féminines », les « choix stratégiques » qu'elles font concernant ces sphères, entraînent en contre-balance-ment des nouvelles définitions de la masculinité [2001, p. 79]. Les données extraites de cette enquête nous permettent de le suivre sur ce point.

14. Concernant l'inscription de la différence sexuelle chez les enfants Wolofs, voir J. Rabain-Jamin [2003]. Concernant les responsabilités économiques et politiques, le devoir d'obéissance et de respect qui est dû aux chefs de famille (*Boroom-kër*), voir A.-B. Diop [2012, p. 153-159]. T. Fouquet quant à lui évoque l'image de la « jeune fille chaste et prototype d'une tradition sénégalaise impliquant pudeur et discrétion » [2014, p. 129].

15. Sur la notion de performativité du genre, voir Butler [2006, p. 53].

16. Alors que pour les femmes de Ouagadougou, l'image de l'« homme capable » sert afin de distinguer les hommes dotés de moyens économiques de ceux qui en sont dépourvus [Mazzocchetti, 2010].

La mise en place de ce rapport au savoir porte la promesse d'une intention manifeste de vouloir retourner en leur faveur des modalités relationnelles qu'ils estiment préjudiciables à leur égard. On peut le concevoir comme un moyen permettant de se définir, et d'être défini dans un groupe de pairs masculins, de manière positive. La relation à un savoir précis permet de donner un cadre formel et légitime à des aspirations hégémoniques pour qu'elles s'expriment et se renforcent. Nous ne tentons pas de signifier qu'il faille un cadre de ce genre pour que se manifestent des volontés masculines hégémoniques, seulement que ce dernier en est un cadre d'expression. Les espaces de consommation de thé, en participant à la prise de conscience de la nécessité de construire un savoir genré, ont contribué à la définition de normes masculines¹⁷. En parallèle, il y a dans ces groupes une exigence de conformité marquée à une inclination envers une masculinité qu'ils considèrent comme étant « supérieure », plus « authentique ». Les modèles masculins près desquels les membres des groupes de thé tentent de s'approcher et dont ils se réclament sont caractérisés par un certain nombre de capacités concernant : la séduction, le multipartenariat, l'absence de don et la gestion de leurs relations sentimentales.

En référence aux travaux de M. Godelier [2009], D. Welzer-Lang propose l'image de la « maison des hommes » afin d'évoquer les espaces monosexués de construction d'une masculinité normative [2000, p. 114]¹⁸. Dans les chambres qui ont été les cadres ethnographiques des données présentées, on pourrait parler de double espace d'apprentissage : l'espace homosocial dans lequel ils parlent, regardent la télévision et boivent du thé, et l'espace de mise à jour de savoirs pour contrer le *mbaraan*. Dans ces lieux de circulation de savoirs et d'apprentissages, il semble clair que ces moments participent d'une socialisation masculine, et qu'ils se structurent autour de la détention de connaissances qui sont diffusées par les plus « expérimentés ». La relation au savoir que les hommes mettent en place est un mécanisme inductif dans lequel une somme d'expériences et de pratiques sont confrontées les unes aux autres et permettent d'élaborer de grands principes théoriques, ou du moins se font le relais de conceptions préexistantes.

Les discours des hommes insistent sur la solidarité genrée, du moment qu'ils considèrent que l'ordre masculin est menacé. Cette entraide se fait particulièrement par des conseils et des soutiens de leurs pairs utilisant, comme nous l'avons montré, une diversité de supports. J. Bondaz avait déjà décrit de quelle manière, au Mali, les groupes de thé pouvaient être perçus comme des espaces du politique et de solidarité masculine [2013]¹⁹. « On se mobilise ensemble. C'est normal, faut pas se laisser faire, sinon on va tous se faire avoir. Même si des fois, c'est sûr,

17. Dans un autre contexte, C. Cokburn a montré de quelles manières des institutions peuvent créer des modèles de masculinités plurielles et particulières [1983].

18. Il ne faut pas confondre cette image avec la « case des hommes » (*neegub góór*) qui était le lieu où se déroulait le rite de passage durant lequel les garçons affrontaient ensemble la circoncision [Diop, 2012, p. 49].

19. Alors que ses observations se sont focalisées sur la consommation dans des espaces extérieurs – la rue –, les nôtres se sont concentrées sur des espaces privés.

y'en a un de nous qui va se faire avoir. L'important c'est d'être ensemble ». (Biram, 27 ans, forgeron, Yoff, janvier 2014) L'approche ethnographique de la consommation de thé permet d'aborder cette solidarité, d'une part parce qu'elle est mise en narration dans ce cadre, et d'autre part parce qu'elle nous a permis d'observer les conseils et soutiens que les hommes s'apportent régulièrement.

Il ne faudrait pas pour autant éluder les dynamiques concurrentielles pouvant exister entre hommes d'un même groupe dans ou en dehors des lieux de réunion, puisqu'elles se sont manifestées plusieurs fois durant le temps de l'enquête. Elles ont principalement pour motifs les vues que peuvent avoir deux membres d'un groupe sur une même personne ou la course au nombre de partenaires. Ces situations entraînent des rivalités concernant la conquête d'une femme ou le caractère honorifique du cumul du plus grand nombre de petites amies. Elles se trouvent exacerbées par le fait que la détention de connaissances et/ou de la réussite d'un parcours migratoire dotent certains de ces hommes de prestige en défaveur des autres. Parfois, des doutes sont émis sur la sincérité des témoignages, sur les capacités « masculines » des uns et des autres, qui sont *de facto* valorisés. En grande partie pour ces différentes raisons, il arrive qu'ils se méfient de certains membres du groupe.

Le champ lexical de la lutte et de la compétition a été mis en avant dans cette étude puisque c'est un aspect qui revient continuellement dans les discours des hommes. C'est un éclairage dont témoignent d'autres études socioanthropologiques en Afrique de l'Ouest, que ce soit par l'image de la guerre des sexes [Vidal, 1977] ou celle de la bataille conjugale [Broqua, Doquet, 2013]. Pour autant, il ne devrait pas totalement masquer le caractère ludique qui existe au sein des interactions sentimentales²⁰. La joute étant un élément essentiel du jeu, les savoirs que les hommes mettent en place leur permettraient de déjouer, c'est-à-dire à faire échouer le jeu des femmes.

Conclusion : mise en acte de la masculinité et valorisation sociale de la « débrouille »

Le regard que porte T. Fouquet sur le *mbaraan* dakarois met en lumière les façons dont certaines femmes sénégalaises se servent de répertoires d'actions et de catégories de savoirs genrés afin d'accéder aux faveurs de l'autre sexe [2014]²¹. Il en est symétriquement de même pour les hommes. Il nous a semblé important de montrer que les hommes usent également de stratégies de conquêtes, et que cela induit aussi leurs manières de se définir, de se raconter, et d'agir en tant qu'individus sexués. Ces dynamiques qui se construisent autour de la mise en

20. Mis en avant par M. Poulin concernant le Malawi [2007].

21. Le fait de procéder à un croisement de regards, qui viserait à appréhender dans leurs interactions l'ensemble des répertoires d'actions mises en œuvre par les femmes et les hommes sénégalais est nécessaire afin de comprendre les enjeux de reproduction et de transformation qui saisissent les modalités des relations amoureuses au Sénégal.

place d'un savoir participant à l'établissement d'un savoir genré qui est une « mise en acte de la masculinité ». [Connel, 2000, p. 197]. Les constatations qui découlent de cette étude nous poussent à penser que les résultats probants permis par l'apprentissage ne sont que d'importance secondaire puisque la participation à ces moments homosociaux et à l'élaboration de ce registre de savoirs constituent à elles seules une « mise en acte d'une masculinité ». Le positionnement masculin qui entraîne la construction d'un savoir genré imprégné par et donnant corps à des dynamiques de pouvoir est en lui-même source de prestige parce que le conflit de genre est amplement revendiqué. Ce ne serait donc pas tant le dispositif de ce rapport au savoir et ses réalisations effectives qui présentent des intérêts que ses ambitions en ce qu'elles nous renseignent sur la manière dont des groupes d'hommes justifient leurs volontés hégémoniques. Concernant cette question, il s'avère aussi particulièrement intéressant de comprendre qu'un discours de victimisation reste nécessaire aux supposées voix « dominantes » (les hommes), afin de justifier une posture d'autodéfense.

Dans une certaine mesure, la mise en place de ces savoirs peut être perçue comme une volonté de s'assurer de la soumission des femmes et de leur fidélité. On pourrait donc supposer que cette lutte tendrait à ménager la possibilité aux hommes d'être les seuls à avoir la liberté et le privilège de pouvoir avoir des relations sexuelles avec de multiples partenaires hors mariage. Dans le contexte sénégalais, les difficultés des hommes à accéder au mariage en raison de leur précarité économique sont tangibles, les empêchant d'accéder à une majorité sociale permise en partie par le mariage et à certaines sphères décisionnelles [Adjagbo, Antoine, Delaunay, 2004 ; Antoine, Ouédraogo, Piché, 1998]. Le multipartenariat masculin pourrait alors être envisagé sous le jour d'une figure locale d'une forme de succès. Ce serait d'autant plus le cas si elle se greffe à une gestion des petites amies « maîtrisées » dans les sens qui ont été introduits précédemment, n'incluant pas de dépenses économiques et dans lesquelles l'ascendance des hommes est marquée. Cela nous permettrait d'envisager comment des compétences ne nécessitant pas de moyens pécuniaires particuliers sont mises en apprentissage et sont autant valorisées. La thèse de la valorisation de l'« économie morale de la ruse et de la débrouille » dans l'Afrique contemporaine [Banégas, Warnier, 2001, p. 8] trouverait une résonance dans la démarche des hommes avec lesquels nous avons travaillé. Par le biais d'une « débrouille » constituée d'expériences, de connaissances et de savoirs, elle leur donne accès à une sphère de la réussite qui est valorisée en particulier au niveau de leurs pairs.

Bibliographie

- ADJAGBO A., ANTOINE P., DELAUNAY V. [2004], « Naissances prémaritales au Sénégal : confrontation de modèle urbain et rural », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 33, n° 2, p. 239-272.

- ANTOINE P., DIAL F. B. [2003], « Mariage, divorce et remariage à Dakar et Lomé », *DIAL*, Document de travail, n° 7 : www.dial.ird.fr/content/download/49191/377927/version/1/file/2003-07.pdf (consulté le 8 mai 2014).
- ANTOINE P., OUEDRAOGO D., PICHE V. [1998], *Trois générations de citadins au Sahel*, Paris, L'Harmattan.
- ATTANE A. [2009], « Quand la circulation de l'argent façonne les relations conjugales. L'exemple de milieux urbains au Burkina Faso », *Autrepart*, vol. 1, n° 49, p. 155-171.
- BANÉGAS R., WARNIER J.-P. [2001], « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique africaine*, vol. 1, n° 82, p. 523.
- BIAYA T. K. [2001], « Les plaisirs de la ville : masculinité, sexualité et féminité à Dakar (1997-2000) », *African studies review*, vol. 44, n° 2, p. 71-85.
- BONDZ J. [2013], « Le thé des hommes. Sociabilités masculines et culture de la rue au Mali », *Cahiers d'études africaines*, vol. 53, n° 209-210, p. 61-85.
- BROQUA C., DOQUET A. [2013], « Les normes dominantes de la masculinité contre la domination masculine Batailles conjugales au Mali », *Cahiers d'études africaines*, vol. 53, n° 209-210, p. 293-321.
- BUTLER J. [2006], *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte.
- CASTRO J. [2012], « “Les filles sont trop matérialistes”. Tensions et soupçons dans les transactions sexuelles au Mali », in FASSIN D., EIDELIMAN J.-F. (dir.), *Économies morales contemporaines*, La Découverte, p. 309-330.
- CHARLOT B. [1997], *Du rapport au savoir. Éléments pour une théorie*, Paris, Anthropos.
- COCKBURN C. [1983], *Brothers : Male Dominance and Technological Change*, Londres, Pluto Press.
- CONNEL R. [2014], *Masculinités. Enjeux sociaux de l'hégémonie*, Paris, Éditions Amsterdam.
- CONNEL R. [2000], « Masculinité et mondialisation », in WELZER-LANG D. (dir.), *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, p. 195-220.
- DESCHAMPS C. [2013], « Prix et valeur dans la circulation du désir », *Ethnologie française*, vol. 3, n° 43, p. 391-398.
- DIME M. N. [2007], « Remise en cause, reconfiguration ou recomposition. Des solidarités familiales à l'épreuve de la précarité à Dakar », *Sociologie et sociétés*, vol. 39, n° 2, p. 151-171.
- DIOP A.-B. [2012], *La famille wolof*, Paris, Karthala.
- FOUCAULT M. [2001], *Dits et écrits*, tome 2, Paris, Gallimard.
- FOUQUET T. [2007], « De la prostitution clandestine aux désirs de l'ailleurs : une “ethnographie de l'extraversion” à Dakar », *Politique africaine*, vol. 3, n° 107, p. 102-123.
- FOUQUET T. [2014], « La clandestinité comme stratégie. Sur la sexualité transactionnelle à Dakar », in BROQUA C., DESCHAMPS C. (dir.), *L'échange économique-sexuel*, Paris, EHESS, p. 125-152.
- GODELIER M. [2009], *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard.
- GOURARIER M. [2014], « Quand les hommes veulent être le prix de l'échange (France) », in BROQUA C., DESCHAMPS C. (dir.), *L'échange économique-sexuel*, Paris, EHESS, p. 247-266.
- GRANGE OMOKARO F. [2009], « Féminités et masculinités Bamakoises en temps de globalisation », *Autrepart*, vol. 1, n° 49, p. 189-204.

- HATCHUEL F. [2007], *Savoir, apprendre, transmettre. Une approche psychanalytique du rapport au savoir*, Paris, La Découverte.
- KILANI M. [2014], *Pour un universalisme critique. Essai d'anthropologie du contemporain*, Paris, La Découverte.
- MAZZOCCHETTI J. [2010], « À la recherche de l'homme capable... Concurrences entre femmes (Ouagadougou, Burkina Faso) », *Civilisations*, vol. 59, n° 1, p. 21-36.
- N'DIAYE CORRÉARD G. (dir.) [2006], *Les mots du patrimoine : le Sénégal*, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- PETIT V., TCHETGNIA L. [2009], « Les enjeux de la sexualité transactionnelle prémaritale en milieu urbain Camerounais », *Autrepart*, vol. 1, n° 49, p. 205-222.
- POULIN M. [2007], « Sex, money, and premarital sex in the southern Malawi », *Social science and medicine*, vol. 65, n° 11, p. 2383-2393.
- RABAIN-JAMIN J. [2003], « Enfance, âge et développement chez les Wolofs du Sénégal », *L'Homme*, vol. 3, n° 167-168, p. 49-65.
- SALOMON C. [2009a], « Vers le nord », *Autrepart*, vol. 1, n° 49, p. 223-240.
- SALOMON C. [2009b], « Antiquaires et businessmen de la Petite Côte du Sénégal. Le commerce des illusions amoureuses », *Cahiers d'études africaines*, vol. 69, n° 12, p. 147-173.
- THIOUB I. [2003], « L'enfermement carcéral. Un instrument de gestion des marges urbaines au Sénégal (XIX^e-XX^e siècles) », *Canadian Journal of African Studies*, vol. 37, n° 2, p. 269-297.
- VIDAL C. [1977], « Guerre des sexes à Abidjan : masculin, féminin, CFA », *Cahiers d'études africaines*, vol. 17, n° 65, p. 121-153.
- WELZER-LANG D. [2000], « Pour une approche féministe non homophobe des hommes et du masculin », in WELZER-LANG D. (dir.), *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, p. 109-138.
- WERNER J-F. [2012], « Télévision et changement social en Afrique de l'Ouest postcoloniale. Étude de cas : la réception des telenovelas au Sénégal », *Anthropologie et sociétés*, vol. 36, n° 12, p. 95-113.

Ketama et Amsterdam : passeurs et développeurs de savoirs dans la production de haschich ¹

*Kenza Afsahi**

La production de haschich nécessite des savoirs ² relatifs à la culture, au stockage, à la transformation du cannabis et au conditionnement du produit.

Après avoir produit du *kif*³ pendant près de cinq siècles⁴, les cultivateurs de Ketama au Maroc ont commencé à produire du haschich pendant les années 1960. Le passage du *kif* au haschich a bouleversé la structure de production traditionnelle, puisqu'en peu de temps les paysans ont intégré de nouveaux savoirs et se sont appropriés suffisamment de ressources naturelles pour augmenter les surfaces cultivées et les volumes de haschich. Une fois acquis, ces savoirs ne sont pas restés immuables. Ils ont été constamment enrichis par des évolutions techniques et l'introduction de savoirs exogènes qui ont permis, par exemple, de rentabiliser les ressources naturelles sur le court-terme, de produire de meilleures qualités ou plus de quantités, de contourner la répression, etc. Ces savoirs exogènes venaient notamment des Pays-Bas et en particulier d'Amsterdam, qui était un pôle important d'innovation en matière de techniques de culture de cannabis.

Cette expertise néerlandaise tient en partie son origine dans les années 1970, quand la politique en matière de cannabis s'est distinguée de la plupart des « politiques » qui ont été menées par les pays de l'Union européenne, notamment par la dépénalisation [Boekhout Van Solinge, 1998]. Cette tolérance, associée à des facteurs techniques (techniques horticoles séculaires, matériel performant,

1. Je remercie Charlotte Brives pour ses commentaires et suggestions sur une version antérieure de cet article.

* MCF, université de Bordeaux, chercheuse au Centre Émile Durkheim, UMR-CNRS 5116.

2. L'objet de cet article n'est pas de définir les savoirs, nous les considérons dans un sens très large. Par « savoirs », nous entendons ici un ensemble d'informations, d'idées, de contenus et de procédés : « savoirs » formels ou informels, acquis dans différents cadres ou contextes (écoles, réseaux, pratiques, etc.). Seuls les savoirs exogènes sont distingués des savoirs locaux traditionnels ici.

3. Le *kif* est l'appellation marocaine du cannabis. Ce terme désigne aussi un mélange de tabac et de cannabis séché et haché qui est la préparation traditionnelle à base de cannabis au Maroc.

4. En 1956, le cannabis fut officiellement interdit sur tout le territoire marocain. Pour éviter que le Rif ne bascule dans une rébellion, la culture de cannabis fut tolérée dans les communes de Ketama et dans une partie de la commune de Bab Berred, où le cannabis serait implanté depuis des siècles [Afsahi, Mouna, 2014]. Ketama sera la seule mentionnée ici.

développement des hybrides⁵), au niveau élevé de la demande et à l'accroissement de réseaux locaux de distribution par les coffee shops⁶ [Jansen, 1990 ; Jansen, 2002], a contribué à augmenter la productivité, en rendant possibles jusqu'à quatre récoltes annuelles et en faisant du cannabis néerlandais un réel concurrent du cannabis importé [Jansen, 2002]. Avec le développement de la culture en *indoor* (intérieur), la plante peut être cultivée pratiquement n'importe où il y a une demande, à la condition d'acquérir les connaissances et les techniques afférentes [Jansen, 2002 ; Decorte, 2010 ; Decorte, Potter, 2015].

Jusqu'aux années 2000, les Pays-Bas étaient considérés comme la principale source du savoir-faire de la culture de cannabis en Europe et l'un des plus importants producteurs européens [King, Carpentier, Griffiths, 2004]. De nombreux acteurs, passeurs et développeurs de savoirs ayant une activité à Amsterdam ont créé un faisceau d'échanges avec Ketama qui est le centre de savoir historique de la culture de cannabis au Maroc. Ces échanges ont influencé les techniques de production au Maroc comme aux Pays-Bas ces dernières années, où le transfert des savoirs provenant d'acteurs transnationaux a favorisé l'introduction de semences d'hybrides au Maroc. Ainsi les cultivateurs ont expérimenté dès le début des années 2000 de nouvelles variétés aux forts taux de THC⁷ et aux forts rendements [Afsahi, Chouvy, 2015].

Cet article s'inscrit dans une recherche en cours sur la construction du marché du cannabis. Il a pour objectif d'apporter un éclairage sur les dynamiques de circulation et de localisation des savoirs dans la production de cannabis. L'économie de la drogue fait mention d'une multitude d'acteurs du marché de la drogue, avec des acteurs très nombreux aux deux bouts de la chaîne : cultivateurs et consommateurs ; mais aussi des acteurs beaucoup moins nombreux aux stades intermédiaires : transporteurs, trafiquants, vendeurs au détail, etc. Jusqu'à présent, ces acteurs, que l'on nomme aussi intermédiaires, étaient considérés comme des passeurs du produit entre deux groupes peu reliés entre eux. Or il s'avère que leur rôle influe considérablement sur la qualité des produits et sur l'évolution des

5. Une variété hybride est issue du croisement de deux individus de deux variétés de cannabis différentes (et de plus de deux variétés sur plusieurs générations). Il existe de nombreuses variétés de cannabis avec des différences morphologiques dans les cycles de vie et les compositions chimiques. Selon son utilisation, sont aussi distinguées les variétés à fibres (textiles) des variétés à résine riches en THC (destinées à l'usage récréatif) [Richard, Senon, Valleur, 2006].

6. Cafés des Pays-Bas sous licence spécifique, où de petites quantités de cannabis (herbe et résine) peuvent être vendues légalement aux consommateurs qui peuvent aussi consommer sur place. Les premiers coffee shops ont ouvert en 1976. À l'époque, la loi tolérait 28 grammes pour usage personnel. En 1996, la loi s'est durcie à cause de la pression européenne. Depuis, les coffee shops sont limités par la vente de 5 grammes de cannabis par client et la détention d'un stock de 500 grammes maximum [Richard, Senon, Valleur, 2006]. À la suite de nouvelles restrictions (comme l'interdiction d'accès à certains coffee shops frontaliers pour les touristes) en 2015, il ne restait plus que 600 coffee shops sur les 1 500 du temps de la pleine politique de tolérance néerlandaise. Environ 80 % des municipalités néerlandaises n'ont pas de coffee shop [Bieleman, Nijkamp, 2010]. La présence de coffee shop dépendrait à la fois de la politique locale en matière de cannabis (progressiste ou conservatrice) et de la demande en cannabis [Wouters, Benschop, Korf, 2010].

7. Delta 9 tétrahydrocannabinol, principal cannabinoïde responsable des effets psychotropes du cannabis

techniques. La production, le développement et la circulation des savoirs demeurent des sujets impensés dans le domaine illégal, alors qu'ils revêtent une grande importance. Notre article vise à combler cette lacune en mettant en relief les acteurs de la circulation et du développement des savoirs dans le marché du cannabis.

En prenant en compte Ketama et Amsterdam comme lieux d'apprentissage et de diffusion, il met en évidence les relations d'échelle entre le local et le global [Abélès, 2008] et tente de montrer comment les savoirs d'un produit illégal circulent entre différents espaces nationaux. Pour cela, il s'intéresse à certains acteurs clés jusque-là restés invisibles et qui participent à l'internationalisation des savoirs dans la culture de cannabis et à l'hybridation des savoirs exogènes avec des savoirs locaux traditionnels. Je les ai classés en deux catégories. Les acteurs de la première catégorie (qui comprend les hippies, les Algériens et les Ketama) vont instaurer un centre de production de haschich important aux portes de l'Europe ; cette catégorie va aussi mettre en exergue les premiers intermédiaires et les premiers médiateurs. La deuxième catégorie montre comment apparaissent des experts (les développeurs des techniques de culture plus intensives) qui maîtrisent les savoirs liés aux produits, savoirs qu'ils décident ou non de partager avec d'autres acteurs du marché de la drogue, en particulier avec les producteurs.

Je m'appuie sur des exemples ethnographiques⁸, choisis pour leur représentativité des situations diversifiées de circulation des savoirs. Ces cas reposent sur des observations et des entretiens que j'ai réalisés auprès de différents acteurs (cultivateurs, intermédiaires, botaniste, breeders [éleveurs ou semenciers], etc.). J'ai complété cette première série de données par la consultation de carnets d'expériences de culture (publiés sous forme papier ou numérique) et des observations⁹ sur des sites internet consacrés au cannabis (sites de cultivateurs, sites d'information, sites de banques de graines, forums de discussions, etc.) et sur des supports audiovisuels (tutoriels décortiquant les techniques de culture, reportages sur le parcours d'acteurs clés).

8. Une partie des observations et des entretiens avec les cultivateurs proviennent : de ma thèse de doctorat (2009), *Les producteurs de cannabis dans le Rif. Étude d'une économie à risque*, université de Lille I, France ; de ma recherche postdoctorale en criminologie (2010-2011), *Comparaison internationale entre la culture de cannabis dans les pays du Sud et dans les pays du Nord. Cas du Maroc, de la France et du Canada*, Université de Montréal ; du projet Linksch (2012-2015), *Grasping the links in the chain, Understanding the Unintended Consequences of the international counter-Narcotics Measures for the EU* auquel j'ai participé ; d'un projet de recherche entamé en 2016 sur la construction du marché du cannabis.

9. Comme la plupart des observations ont été réalisées sur des sites internet et des forums non réglementés par la loi, et que certains acteurs ne se protègent pas suffisamment, j'ai décidé de ne pas révéler le nom des sites. Seuls les noms des personnes dont les activités sont publiques sont révélés ici.

Instauration d'un centre de production de haschich aux portes de l'Europe

Hippies, Algériens et Ketama : les passeurs de savoirs

Toute une littérature a mis l'accent sur l'organisation des acteurs du trafic de drogue relativement à la circulation du produit, en mettant en avant la structuration de son marché, l'émergence des intermédiaires dans les marchés étant justifiée par leur rôle dans la réduction des coûts de recherche d'information ou plus généralement des coûts de transaction [Reuter, 1983 ; Kleiman, 1989]. Dans cette perspective, les intermédiaires améliorent en général le fonctionnement de marchés [Bessy, Chauvin, 2013 ; Bouchard, Dion, 2009] marqués par l'incertitude et les risques. D'autres insistent sur la coopération et les concertations en réseau [Morselli, 2001] des acteurs de l'offre. Les intermédiaires ont en effet des rôles stratégiques [Bessy, Chauvin, 2013 ; Lesourne, 1991] dans un monde où les informations jouent un rôle essentiel [Burt, 2000]. Si l'incertitude et l'illégalité ont bien été prises en compte dans ces analyses, le rôle des intermédiaires n'est pas seulement de faire correspondre l'offre et la demande des biens mesurables, il est aussi d'étudier leur impact sur les catégories cognitives et les valeurs qui ordonnent les biens, les personnes et les organisations pour ce qui est des marchés [Bessy, Chauvin, 2013]. L'accent a été mis sur les produits et leur circulation mais l'étude des savoirs et des acteurs impliqués dans l'élaboration et la circulation de ces savoirs est demeurée impensée dans le domaine illégal. Or les intermédiaires représentent un lien privilégié entre deux groupes qui s'ignorent le plus souvent ou sont très peu reliés [Rioufreyt, 2013]. Ils sont peu nombreux et jouent effectivement le rôle de passeurs de produits entre deux espaces et entre deux groupes. Mais quelles actions exercent-ils sur le marché ? Nous allons maintenant examiner leur influence à partir des années 1960, lorsqu'un espace de production de haschich a émergé dans les montagnes du Rif au Maroc.

À Ketama, avant les années 1960, le *kif* était principalement cultivé sur de petites parcelles, dans le cadre d'une autoconsommation ou pour le marché national. Les cultivateurs de *kif* détenaient des savoirs traditionnels en agronomie, en histoire locale de la plante, en médecine et pharmacopée, etc. Le *kif* de Ketama était apprécié dans tout le Maroc par les consommateurs. Il pouvait se définir par des gènes, un terroir et un climat spécifiques, des techniques de culture et un savoir-faire intragénérationnel, transmis dans le secret, dans un cadre familial, à l'échelle d'un village ou d'une communauté. La plante de *kif*, était une variété locale adaptée au stress hydrique de la région septentrionale du Rif [Afsahi, Chouvy, 2015] dans laquelle elle serait cultivée depuis au moins le xv^e siècle [Afsahi, Mouna, 2014].

Les évolutions des années 1960, marquées par l'augmentation de la demande européenne et l'arrivée d'acteurs avec des savoirs nouveaux dans la production de haschich ont amorcé le déclin de cette organisation agricole traditionnelle du *kif*. Le haschich est la résine de cannabis dont la fabrication se fait par extraction selon différentes méthodes. Une fois pressé, le haschich est concentré, compact,

facile à stocker et à diviser en doses mesurables, plus simples à distribuer, et ainsi la qualité de la substance psychoactive se maintient plus longtemps [Jansen, Terries, 2002].

Les premiers acteurs transnationaux de la circulation des savoirs lors de cette période seraient les hippies, ces jeunes voyageurs de la « contre-culture » des années 1960 et 1970, essentiellement américains et européens. Au cours de leur *Hippie Hashish Trail* [Clarke, 1998], ils traversaient les pays producteurs traditionnels de haschich d'Europe du Sud, du Moyen-Orient et de l'Asie. Ils ont consommé au plus près des producteurs et échangé avec les paysans [Afsahi, 2014]. Au milieu des années 1960, certains hippies ont fait le voyage à Ketama. Selon nos interlocuteurs, ils ont véhiculé des informations sur les techniques de transformation du cannabis en haschich apprises lors de leurs précédents voyages au Liban ou en Afghanistan. Ils ont aussi formulé des préférences et ont rencontré des paysans ouverts à expérimenter de nouvelles techniques. À leur retour en Europe ou en Amérique du Nord, ils emportaient du haschich avec eux, ce qui a incité les acteurs locaux à inventer des conditionnements appropriés pour le transport. L'accueil des groupes de consommateurs étrangers, de petits clients selon les cultivateurs, a continué jusqu'à la période actuelle. Ces passages ont été l'occasion de circulations de savoirs d'un lieu à un autre, des savoirs qui se sont hybridés lors des voyages, des transports et des traductions linguistiques.

D'autres acteurs, à la même période que celle de l'arrivée des hippies, ont participé à l'instauration d'un centre de production de haschich dans le Rif. Selon une partie des cultivateurs, ce serait des marchands algériens, des professionnels, à la recherche de nouveaux espaces de culture du fait de l'interdiction de la production de *kif* dans leur pays, qui auraient également joué un rôle important dans la diffusion du savoir de l'extraction de résine. Les Algériens transformaient le *kif* en haschich en utilisant de la gaze (étouffe légère et transparente en coton) [Mouna, 2010]. Ils sont arrivés avec l'idée de développer un marché et un nouveau produit pour l'exporter ensuite vers l'Algérie. Ainsi, Aslama Chai Chai, natif de Ketama, raconte que même si des Occidentaux et des locaux produisaient déjà du haschich, ce serait l'Algérien Mustafa qui aurait le premier fabriqué du haschich en quantité industrielle. Ayant appris à extraire la résine au Liban, pendant dix à douze années il a participé à chaque moisson à Ketama et exportait son haschich vers l'Algérie [Clarke, 1998].

Du côté des acteurs expérimentés marocains de ce nouveau marché du haschich, les commerçants originaires de Ketama, anciennement spécialisés dans la vente du *kif* et de produits alimentaires dans les villes du Maroc, ont été les premiers à jouer un rôle important. Dès la période du protectorat (1912-1956), un monopole de commercialisation du *kif* verra le jour dans le village de Griha de la tribu de Ketama. Ce sont les acteurs originaires de ce village qui seront les premiers à commercialiser le haschich aux Pays-Bas dès le début des années 1970 [Mouna, 2011]. Ces acteurs ont ainsi occupé plusieurs positions stratégiques dans le processus de circulation du produit entre le Maroc et les Pays-Bas, allant des

cultivateurs aux transporteurs et aux vendeurs. Cela vient en partie du fait que, dès les années 1970, les Ketama vont chercher à labelliser et à promouvoir leur produit à l'étranger en développant une stratégie internationale malgré leur inscription dans un espace très localisé du Rif central. Ainsi, pendant les années 1980, le haschich en provenance du Maroc était le produit le plus consommé aux Pays-Bas. Beaucoup de Marocains, souvent d'origine rifaine, y ont ouvert des *coffee shops*. Certains établissements portent des noms faisant référence au Maroc. Par exemple, dans la toute petite ville de Gouda, c'est le cas de 3 des 7 *coffee shops* : *Atlas*, *El Hoceima*, *Bar Maroc*. Tenir des *coffee shops* permet d'échanger en permanence avec les différents acteurs du marché et d'en appréhender les tendances : techniques de culture, nouvelles variétés de cannabis, goûts et préférences des consommateurs, prix et qualités, etc. Les *coffee shops* ont fait office d'espaces pédagogiques informels des Ketama à Amsterdam, là où se transmettent des savoirs, où transitent des informations sur les consommateurs et sur la concurrence au haschich marocain, mais aussi un espace dans lequel on communique des informations sur l'état des cultures au Maroc. Cet espace d'échange permet de créer et d'entretenir le réseau, d'envoyer des signaux aux consommateurs et aux producteurs qui n'ont pas de liens directs entre eux. Ainsi, le concept d'intermédiaire ne s'applique pas seulement à des individus, mais aussi à des espaces. Les Ketama n'ont pas été les seuls à s'impliquer dans la commercialisation du haschich. Dans le même ordre d'idée, des acteurs expérimentés de différentes origines vont utiliser les anciens réseaux de contrebande de l'époque du protectorat, qui reliaient le Maroc à l'Europe, avec parfois l'aide des travailleurs rifains émigrés en Europe du Nord. Leur mouvement constant de va-et-vient entre le Rif, la France, l'Allemagne et surtout les Pays-Bas va créer des liens entre les producteurs et les consommateurs [McNeill, 1992].

Les passeurs de haschich, de l'espace de production à celui de la consommation, ont transporté avec eux des idées nouvelles et des savoirs venus d'ailleurs qui agissent sur le contenu et la structure du marché du cannabis. Ils se sont révélés, par ailleurs, bien plus que des intermédiaires. Ainsi, s'ils ont permis l'accès à des informations inaccessibles à des cultivateurs qui ne quittaient pas beaucoup leur région, en tissant des liens entre les cultivateurs et d'autres acteurs qui élaborent des contenus (techniques, semences, etc.), ces acteurs ont transformé les savoirs qu'ils ont véhiculés en en faisant des traductions. Selon la théorie de l'acteur-réseau, on entend par traduction la transformation des objets en de nouveaux objets. Les objets sont transformés par l'accomplissement de choix, de réductions et d'enrichissements [Akrich, Callon, Latour, 2006]. Nous reprenons ici la distinction faite par Latour entre intermédiaire et médiateur. Les intermédiaires « véhiculent du sens ou de la force sans transformation », tandis que les médiateurs « transforment, traduisent, distordent et modifient le sens ou les éléments qu'ils sont censés transporter » [Latour, 2006, p. 58]. En ce sens, ces acteurs de circulation des savoirs sont des médiateurs. C'est également en tant qu'étrangers ou migrants en Europe qu'ils ont joué des rôles de médiateurs politiques et culturels, dotés de connaissances issues d'apprentissages et d'expériences

interculturelles, au point qu'ils maîtrisent plusieurs langues et plusieurs codes spécifiques aux sociétés qu'ils traversent [Moity-Maïzi, 2011].

Deux exemples d'hybridation et de transformation des savoirs

Lors de la période d'extension de la culture de cannabis et de l'apprentissage des nouvelles techniques d'extraction du haschich des années 1960 aux années 1980, les savoirs et les techniques circulaient entre les personnes, dans une volonté de les propager et d'augmenter la production. Cependant, dès cette époque, les cultivateurs ont continuellement fait évoluer les techniques en fonction des savoirs locaux traditionnels et du contexte économique et politique (répression ou tolérance), car dans l'économie illégale, les stratégies servent deux principes : la rentabilité et la dissimulation (des cultures, des stocks, des odeurs, des informations, etc.).

Voici deux exemples qui nous permettent d'illustrer cette assertion.

Le premier exemple est celui de la technique de tamisage/battage¹⁰ qui a connu plusieurs évolutions, par exemple celle du *baño* (l'utilisation d'une baignoire, pour les grandes quantités), celle de *tbisla* (utilisation d'une assiette, *tebssil* en arabe)¹¹, et d'autres méthodes d'extraction comme celle qui m'a été racontée par l'ethnobotaniste Jamal Bellakhdar, témoin de cette époque de transition :

« Au tout début des années 1970 [...] dans la commune de Ketama [...] j'ai assisté à une extraction de la résine de cannabis. C'était dans une petite bâtisse couverte en toit de zinc, la bâtisse ne faisait pas plus de 4 ou 5 m², à l'intérieur les murs étaient recouverts de cuir, des peaux de chèvre clouées sur les murs. Des bottes de kif étaient placées au milieu. Deux personnes pieds nus, tenant des bâtons de la taille de battes de base-ball, eux-mêmes recouverts de cuir avec lesquels ils battaient le kif. [...] Tous les murs étaient recouverts de poudre, avec la résine, celle qui s'envolait était plus riche que celle tombée à terre. Il y avait deux lots différents, celui de la poudre qui tombait au sol et celui qu'ils raclaient au couteau. Les cultivateurs distinguaient un shit (haschich) numéros 1 et 2. »

L'adhérence de la résine sur le cuir est une technique vieille de 3 000 ans, connue et pratiquée par différents peuples de la région méditerranéenne, notamment dans le Rif, pour l'extraction de la résine de ciste, qui est la gomme que la plante sécrète en été, utilisée comme encens et en parfumerie [Bellakhdar, 1997]. La technique est probablement passée du ciste au cannabis. La méthode d'extraction de résine, décrite ci-dessus, ne s'est pas généralisée, sans doute parce que la méthode de tamisage, puis celle de tamisage/battage étaient plus rapides et plus

10. Développée en Afghanistan vers le XVII^e siècle, la technique de tamisage est une technique d'extraction du haschich à sec à l'aide de toile plus ou moins fine. Elle s'est propagée au Liban vers le XIX^e siècle où le tamisage puis le tamisage/battage (tamisage associé au battage du cannabis avec des battons en bois) se sont développés pour augmenter les quantités produites de haschich. Selon la force avec laquelle le cannabis est battu, la qualité de la poudre varie. De même, plus le tissu utilisé pour le tamis est fin, moins il y aura de déchets végétaux et plus la qualité sera optimale [Afsahi, Darwich, 2016].

11. Le passage de la technique du *baño* à *tbisla* était motivé par un changement des qualités produites. La technique de *tbisla* produit une petite quantité de résine, mais de meilleure qualité [Mouna, 2010] (Entretien 2015, France).

efficaces pour produire en quantité. Les cultivateurs n'ont pas appliqué les contenus à la lettre, il y a eu un processus d'hybridation. Selon Moity-Maïzi [2011], l'hybridation des savoirs se fait avec des tensions et des épreuves de légitimité que doit traverser tout acteur pour faire reconnaître et diffuser ses connaissances. Les techniques et les savoirs s'accumulent par la pratique, mais aussi par l'ingérence d'informations provenant de l'extérieur par des réseaux de connaissances. Elles font ainsi l'objet d'une appropriation par les acteurs [Alter, 2000].

Le deuxième exemple est plus récent et nous en avons été témoins à partir des années 2000. La variété locale du *kif* a progressivement été remplacée par divers hybrides dans le Rif. Les cultivateurs de cannabis révèlent que les hybrides permettent d'obtenir des rendements à l'hectare en résine supérieurs à ceux du *kif* (2 à 3 fois plus élevés) et que les effets psychotropes du haschich produit à partir de ces hybrides sont plus importants que ceux du haschich marocain traditionnel. Comme le montre cet extrait d'entretien avec un intermédiaire, même si ce dernier est un passeur de semences, il n'en maîtrise pas l'origine exacte¹².

« Personne ne connaît la provenance des graines [...] chaque personne parle d'une provenance différente. Si elles viennent d'autres pays européens, elles passent par l'Espagne [...] importées avec des aliments pour oiseaux. Il y a un vendeur très connu [...]. Le prix des graines est de 300 à 400 euros le kilo. Moi j'importe des graines de Valencia, de la Jack 47, la Hammer hid et l'Africain free [...]. La mexicana vient du Mexique bien sûr, et la pakistana doit venir du Pakistan, ce n'est même pas la peine de le discuter, ça vient de ces régions parce qu'elle demande manatik barida (régions froides) et il lui faut beaucoup d'eau, alors que la nôtre s'est habituée à la sécheresse, le kif même si tu ne l'irrigues pas il pousse [...]. » (Entretien 2013, Espagne).

Les noms donnés par cet acteur aux différents hybrides (mexicana ou pakistana) sont des noms qui ne révèlent pas l'origine exacte des semences. Le marché n'est pas contrôlé et une variété peut en effet être cultivée avec certaines caractéristiques, mais commercialisée ou répandue avec une dénomination tout autre, parfois avec celle d'une autre variété¹³. Cet exemple montre que certains passeurs du produit (haschich, semences) ont une connaissance approximative des semences et ne maîtrisent pas la nature des produits et la nature des savoirs.

Nous venons de voir à partir de plusieurs exemples comment les hippies, les Algériens et les Ketama ont perverti le modèle classique des acteurs du marché de la drogue, avec les producteurs d'un côté et les consommateurs de l'autre et au centre, des intermédiaires ou trafiquants transnationaux qui transportent le produit d'un espace à un autre. Ces trois acteurs ont favorisé l'instauration d'un centre

12. Différents noms vernaculaires sont prêtés aux différents hybrides au Maroc, ce qui complexifie la traçabilité des semences. Les hybrides sont désignés par des noms mettant l'accent sur leur caractère allochtone : par exemple, *gaouriya* (l'« européenne », en argot marocain). La variété dite « pakistanaise » est appelée *pakistana* et il est aussi fait mention de la *jamaicana*, de la *mexicana*, etc. [Afsahi, Chouvy, 2015].

13. Pour en savoir plus : [Afsahi, 2017].

de production aux portes de l'Europe et ont joué un rôle actif dans le marché, non seulement en faisant circuler le produit et en constituant un réseau structuré, mais aussi en véhiculant des informations, des idées, des savoirs et des procédés qu'ils ont adaptés à l'espace de production du Rif des années 1960 à aujourd'hui, des savoirs qui se sont hybridés aux savoirs locaux traditionnels ou qui se sont transformés. Ils ont introduit de nouvelles graines, des techniques d'extraction et participé aux activités des producteurs du Rif. Ainsi, ils furent autant des intermédiaires que des médiateurs. Cependant, le marché est caractérisé par l'incertitude et implique une rétention de certaines informations, ce qui comporte des implications sur la trajectoire des savoirs et l'existence d'autres acteurs qui agissent sur leur circulation. En effet, des acteurs transnationaux, jusque-là invisibles, ont émergé dans le Rif au début des années 2000.

Le développement de techniques de culture plus intensives

La politique de tolérance à l'usage, la vente et la culture de cannabis aux Pays-Bas a favorisé l'émergence sur la scène du marché du cannabis d'une multitude d'acteurs : consommateur, cultivateur, horticulteur, écologiste, scientifique, intermédiaire, activiste, philanthrope, gestionnaire de *coffee shop*, média, etc. Parmi eux, certains vont se professionnaliser pour développer les produits et le marché : les *breeders* (sélectionneurs) de variétés de cannabis. Ces acteurs transnationaux ont favorisé la circulation des savoirs entre les deux espaces d'Amsterdam et de Ketama.

Les breeders

Les *breeders* créent des variétés hybrides de cannabis par sélection génétique. Ils recherchent des variétés nouvelles, avec différentes contenances en THC, différents effets, aspects, goûts, etc. Certains *breeders* sont fondateurs de banques de graines¹⁴, d'autres travaillent pour le compte de banques de graines qui, elles, peuvent revendre les semences sous leur propre label. Les *breeders* sont sans formation officielle ou reconnue. Certains ont fait des études en agronomie, en botanique, en horticulture ou encore en génétique. D'autres sont autodidactes et ont appris exclusivement en cultivant et en se confrontant au milieu, parfois en s'appuyant sur des collaborations avec des scientifiques. C'est un cercle fermé, ils sont peu nombreux et s'appuient sur des réseaux conséquents. Les *breeders* sont jugés par le milieu (consommateurs, cultivateurs, etc.), mais surtout par les concurrents qui font la distinction entre les experts et les amateurs. Il faut parfois une à deux années pour créer une nouvelle variété de cannabis, sans garantie de réussite¹⁵. Les banques de graines de cannabis s'arrachent les meilleurs *breeders*.

14. La vente de graines de cannabis pour la culture de plantes produisant des substances psychotropes est autorisée aux Pays-Bas pour les variétés de cannabis croissant en extérieur [Richard, Senon, Valleu, 2006].

15. Une partie des données sur les *breeders* a été récoltée sur les sites de banques de graines (essentiellement basées aux Pays-Bas, mais également en Suisse, en Espagne, au Royaume-Uni et au Canada) et

Elles mettent parfois en valeur le nom du *breeder* ou l'histoire de la création de la graine. Les *breeders* sont à la fois des producteurs de contenus et des intermédiaires/médiateurs. Leur savoir se transmet dans le secret, entre initiés. Les noms des graines peuvent être falsifiés ou les procédés copiés, aucune certification ne peut confirmer ou infirmer l'originalité de la graine produite. Les *breeders* se distinguent particulièrement par les voyages qu'ils réalisent dans les pays traditionnels de culture de cannabis pour récolter des graines qu'ils stockent précieusement. Les *breeders* peuvent aussi être contraints de changer de pays si la législation se durcit.

La profession est née en Amérique du Nord pendant les années 1960, notamment en Californie, lorsque des cultivateurs ont commencé à planter des graines de cannabis originaires de Colombie, de Thaïlande, du Mexique ou de Jamaïque avec plus ou moins de succès puisque le climat n'était pas toujours approprié. Au début des années 1970, quelques cultivateurs ont commencé à produire selon la technique de *sinsemilla* (sans graines), qui consiste à retirer les plants mâles de la proximité des plants femelles pendant la floraison, afin que les plants femelles ne soient pas fécondés. Au lieu de générer des graines, elles continuent ainsi à produire de la résine [Clarke, 2006]. Au milieu des années 1970, la *sinsemilla* était devenue la technique principale de culture domestique. En 1976, un livre de poche appelé *Sinsemilla Marijuana Flowers*, écrit par Jim Richardson et Arik Woods, agrémenté de textes et de photos, révolutionne la culture de cannabis en Amérique du Nord. Il suggère comment sélectionner les plants femelles et les féconder de façon intentionnelle avec un pollen sélectionné pour produire des graines dont le parentage serait connu. C'est ce livre qui donnera naissance au *breeding*¹⁶ intentionnel du cannabis [Ibid, 2006].

Au début des années 1980, l'administration Reagan charge la police fédérale d'augmenter la répression contre les producteurs de cannabis [EMCDDA, 2012]. En conséquence, l'activité des *breeders* américains s'est délocalisée aux Pays-Bas. La politique à l'égard du cannabis y était beaucoup plus tolérante depuis la loi de 1976, révision de la Loi sur l'opium (Opium Act de 1924)¹⁷, qui a contribué à ce

la consultation de cinq entrevues accordées par des *breeders* à des sites spécialisés. D'autres proviennent du livre de Greg Green, 2005, *The cannabis breeder's bible : the definitive guide to marijuana genetics, cannabis botany and creating strains for the seed market*, San Francisco, Green Candy Press.

16. Une série d'étapes a été prise en compte par les pionniers *breeders* pour sélectionner et créer de nouvelles variétés de cannabis. Leur activité a permis de développer la culture de cannabis des années 1960 aux années 1970 et par là même, d'attirer l'attention des autorités et de déclencher les premières répressions. Les *breeders* ont notamment développé des variétés adaptées à la culture de cannabis en *indoor*, sous un éclairage artificiel. Ces expériences ont été inspirées par les plus sévères politiques de répression du cannabis au cours de la seconde moitié des années soixante-dix [Bergman, 2002].

17. Cette loi opère la distinction entre les drogues dures, définies comme des drogues aux risques sanitaires inacceptables, et les drogues douces, définies comme des produits aux risques réputés moins graves (essentiellement le cannabis). L'usage récréatif de cannabis et son commerce de détail ont été dès lors dépénalisés. Ils restent punissables, mais sont tolérés dans certaines conditions. Toutefois, l'approvisionnement et la production restent interdits [Wouters, 2012]. La culture de cannabis reste également interdite, mais la culture de 5 plants est tolérée pour usage personnel, à la condition de ne pas utiliser de moyens matériels professionnels. Ainsi, le marché du cannabis néerlandais est resté dépendant d'organisations criminelles en ce qui concerne son approvisionnement [Ibid, 2012].

que Amsterdam devienne un haut lieu de la culture de cannabis [Warf, 2014] dans les pays industrialisés. Les *breeders* américains ont introduit de nouvelles variétés de cannabis développées aux États-Unis comme l'Original Haze, l'Hindu Kush ou l'Afghani #1 et la Skunk #1 [Clarke, 2006]. La variété Skunk#1 (probablement nommée ainsi à cause de son odeur piquante) fut créée en croisant des variétés hautes, à la croissance lente, mais puissante, colombiennes et mexicaines, avec des plants afghans, courts et sauvages. Elle rencontra un très vif succès sur le marché néerlandais [EMCDDA, 2012]. En 1985, un an après l'arrivée de ces graines, la première boutique de vente d'appareils d'éclairage et de produits nécessaires à la culture en *indoor* (graines, engrais, etc.) a ouvert ses portes à Amsterdam [Bruining, 2003].

La production de graines étant légale, les Pays-Bas bénéficient d'un environnement idéal pour l'approfondissement de la génétique par la création de nouvelles variétés de cannabis adaptées à différentes conditions climatiques. Les techniques horticoles de cannabis ont également bénéficié de la préexistence d'une horticulture développée (notamment la culture de tulipes et de fleurs à bulbes) et d'entreprises offrant des services et du matériel sophistiqué et éprouvé [Jansen 2002].

Dans la seconde moitié des années 1980, avec l'introduction des nouvelles graines dont la Skunk#1, l'industrie néerlandaise de cannabis est passée de l'*outdoor* (extérieur) à l'*indoor*, ce qui a permis d'augmenter la production et de diminuer les prix du cannabis [Jansen, 1993 ; Bruining, 2003]. Ainsi, les cultivateurs néerlandais appliquent aux cultures de cannabis des techniques de production intensives qui ont fait leur réussite commerciale sur les plantes d'agrément.

Les semences originelles et les hybrides

Les semences récoltées à travers le monde constituent la matière première des *breeders*. Pendant les années 1960, 1970 et 1980, des graines de souches originelles ont été prélevées dans les pays traditionnels de culture et partagées entre un nombre restreint d'individus, qui ont ensuite opéré des croisements de différentes variétés [Cervantes, 2006]. Les échanges qu'ont pu avoir les *breeders* avec les paysans dans les pays traditionnels de culture, exerçant dans la marginalité et l'illégalité, continuent pendant la période actuelle. Les semences originelles sont récupérées et utilisées pour le développement des variétés hybrides. Un reportage réalisé en 2010 par Strain Hunters (Chasseurs de variété), une filiale de la Green House Seed Company¹⁸ (une des plus célèbres banques de graines de cannabis d'Amsterdam dont les hybrides remportent fréquemment la *High Times Cannabis Cup*¹⁹ d'Amsterdam) [Afsahi, Chouvy, 2015], montre que les *breeders* entretiennent des liens avec des cultivateurs marocains et des relais sur place. Ce reportage

18. Créée en 1985, Green House s'est un peu à la fois agrandie avec une chaîne de coffee shops à Amsterdam, une banque de graine Green House, des reportages *Strain hunters* (www.strainhunters.com/), etc.

19. *High Times*, magazine fondé en 1974 par Tom Forcade, s'est imposé comme la référence en matière de publication sur le cannabis. En 1988, Steven Hager (alors rédacteur en chef du magazine) fait un

permet d'appréhender le rôle qu'ont joué les *breeders* dans la propagation des hybrides au Maroc. Les rencontres avec les populations locales occasionnent des échanges de semences de cannabis. *Strain Hunters* alimente sa banque de graines *Strain Hunters* en récupérant des semences *landraces* (originelles). En contrepartie, ils confient aux paysans des stocks de semences, issues de banques de graines hollandaises, pour leur faire découvrir de nouvelles variétés hybrides et observer leur comportement dans un environnement traditionnel. Des champs entiers ont ainsi été dédiés à la culture d'hybrides *Strain Hunters*. En 2012, le coffee shop Green House présentait à la High Times Cannabis Cup d'Amsterdam *Sharkberry Cream*, une résine élaborée au Maroc à partir d'un hybride, mais qui a bénéficié des savoir-faire ancestraux. Cette résine a partagé le prix dans la catégorie *Import Hash* (haschich importé) avec deux autres concurrents.

Certaines semences d'hybrides semées au Maroc proviennent des Pays-Bas, véhiculées par les *breeders* ou les intermédiaires/médiateurs. Des semences d'hybrides sont aussi importées d'Espagne, les producteurs espagnols de semences de cannabis concurrençant depuis plusieurs années leurs homologues néerlandais [*Ibid.*, 2015]. Au-delà des semences, les *breeders* et les intermédiaires/médiateurs véhiculent des savoirs par différents canaux. Ils seraient, en connivence avec les cultivateurs marocains, à l'origine d'un espace « laboratoire », un village situé en marge de l'espace historique de culture. Plusieurs cultivateurs rifains témoignent d'un lien fort entre certains producteurs de cannabis dans cet espace et des Européens, notamment des Néerlandais ou des Marocains vivant aux Pays-Bas.

« La *gaouriya* (l'«européenne») s'appelle comme ça parce que se sont les *gouars* (Européens) qui l'ont utilisée sur place, peut-être qu'elle a un autre nom, je ne sais pas, nous l'avons exploitée en premier, puis des gens l'ont emportée d'ici et tout le monde s'est mis à l'appeler *gaouriya*, ça fait environ quatre années que ça a commencé, elle n'existait pas avant, avant y avait la *khardala*²⁰, maintenant *khardala* diminue au fur et à mesure, et avant y avait *mexicana*, et encore avant *pakistana* [...] » (entretien cultivateur n° 1, village A).

« Nous ? Tout est sorti de chez nous, tout commence ici [...] celui qui veut introduire quelque chose il l'essaie ici [...] parce que *drari* (les intermédiaires) [...] chaque année ils apportent quelque chose de nouveau de *bera* (étranger), *drari* ont leurs amis (ceux) là-bas, après on la distribue ici dans le village, elle se diffuse, il y a aussi ceux qui viennent apprendre ici, prendre de l'expérience et après c'est tout ça se diffuse. » (entretien cultivateur n° 2, village A)

déplacement à Amsterdam pour y goûter différentes variétés de cannabis cultivées selon différents procédés (biologique, dans la terre, hydroponique). La High Times Cannabis Cup ouvre ses portes au public quelques années plus tard [Richard, Senon, Valleur, 2006].

20. Selon Afsahi et Chouvy [2015], la variété la plus répandue en 2013 porte le nom de *khardala* (mélange) aussi appelée *berraniya* (l'étrangère). Ses effets appellent parfois le qualificatif *tatkherdel* (qui rend fou). La *khardala* semble avoir remplacé la « pakistanaise » (appelée *pakistana* par les cultivateurs), une variété abandonnée rapidement après son introduction dans le Rif au début des années 2000, car ses rendements étaient décevants. *Khardala*, permettrait de récolter jusqu'à 7 kilos de résine la première année et, si les graines produites sont semées, 5 kilos la deuxième année et 3 kilos la troisième année, lorsque de nouvelles semences doivent être achetées. Elle a été remplacée par d'autres variétés comme la *gaouriya* aux rendements encore plus élevés et à la résine plus forte en THC [Afsahi K., 2017].

Dans cet espace laboratoire, les cultivateurs expérimentent différentes techniques et variétés : cultures de cannabis sous serre, cultures en intérieur dans des maisons pour tester de nouvelles graines ou de nouvelles techniques sans que les concurrents potentiels ne les aperçoivent. Détail signifiant : ces dernières années, dans un *souk* (marché) à proximité, des marchands vendaient des lampes UV, destinées à l'origine à éclairer des aquariums (sur les emballages sont dessinés des poissons), détournées pour la culture de cannabis. Dans cet espace éloigné de la route, les conditions sont favorables : de l'eau et des terres fertiles. Ces cultivateurs-là ne sont pas attachés aux savoirs historiques, ils sont motivés par l'expérimentation de nouvelles techniques plus rentables. Ils ont accès à des savoirs exogènes, provenant d'Européens expérimentés dans la culture des hybrides.

Dans un autre village, les cultivateurs relatent l'échec de l'introduction des nouvelles graines :

« Ce sont des Espagnols qui ont apporté des graines de *khardala*, avant ils l'appelaient *marijuana*, les graines étaient cachées dans un appareil photo. [...] Mon père a été le premier à les cultiver ici, sauf que les plants ont grandi [...] et contenaient beaucoup de haschich [...] ils prenaient une dimension exagérée [...] l'odeur était puissante, il s'est dit non, elle (la variété) est dangereuse, les gens vont s'en apercevoir [...] il a alors décidé de les détruire [...]. Quelques années plus tard, les cultivateurs du village « A » l'ont introduite, parce que là-bas ils reçoivent les *gouars* [...] ils ont essayé, ça a fonctionné [...]. Dans le village « A », ils ont sorti le nom de *khardala*, la variété est devenue célèbre [...] ça fait environ cinq ans qu'elle a commencé à être diffusée en quantité [...] (entretien cultivateur n° 3, village B).

L'exemple du village B montre que l'importation des semences d'hybrides ne suffit pas à produire des variétés hybrides. Dans un espace qui ne bénéficie pas des conditions adéquates, des réseaux suffisants d'acteurs qui effectuent les multiples traductions nécessaires à l'apprentissage du savoir-faire, cette innovation venant de l'extérieur conduit à un échec et montre que les graines en tant qu'« objets techniques » ont des destins différenciés [Akrich, 1989] selon l'environnement et le contexte dans lesquels elles se développent. La localisation des savoirs se fait dans le cadre de conventions qui rendent la circulation d'un savoir possible à l'intérieur d'un réseau social [Arvanitis *et al.*, 2008] de proximité et de voisinage [Sabourin, Tonneau, 1998] dans un espace approprié. Ainsi, le changement technique n'est ni le simple produit d'effets de diffusion ni de rapports macroéconomiques et macrosociologiques, mais le produit d'interactions sociales dans lesquelles les acteurs de terrain prennent une part active [Darré *et al.*, 1989 ; Darré, 1996].

Ainsi, nous pouvons considérer les *breeders* comme des acteurs reconnus dans le milieu, des professionnels ou des experts possédant une connaissance tacite faite de règles taxinomiques, de répertoires et de codes [Bessy, Chateauraynaud, 1995]. Ils sont impliqués dans l'élaboration des contenus auxquels seul un réseau restreint de cultivateurs et de passeurs de savoirs a accès. Leur pouvoir consiste donc dans la possibilité de contrôler les interactions ou les réseaux séparés

d'acteurs sociaux [Burt, 2000]. Les *breeders* permettent de considérer comment se maintiennent les savoirs entre les mains d'un réseau très restreint d'acteurs du marché de la drogue illégale. Enfin, ils traduisent des savoirs, mais de façon partielle et sélective et forment, par ailleurs, un réseau mondial tout en se reposant sur l'aide d'acteurs locaux.

Conclusion

L'analyse de la place des acteurs dans la circulation et le développement des savoirs dans la production de haschich nous permet de rendre visible une partie de cette économie cachée, de mieux lire l'illégalité et de mieux appréhender certains métiers inconnus jusque-là. En portant une attention particulière à Amsterdam comme lieu de diffusion de savoirs exogènes, l'article a identifié les acteurs qui ont porté et passé des savoirs nouveaux à Ketama. Ce décryptage rend compte d'une multitude d'acteurs : dans un premier temps, les hippies, les Algériens, les Ketama, à la fois intermédiaires et médiateurs ; dans un deuxième temps, les *breeders*, qui ont développé et diffusé des savoirs à des cultivateurs marocains à l'affût de savoirs exogènes pour étendre leurs cultures et développer la production de haschich. Acteurs « illégitimes » en dehors du monde de la cannabiculture et sans toujours de formation formelle spécifique, les *breeders* jouent un rôle important dans la constitution d'un savoir globalisé du cannabis.

L'illégalité pousse les acteurs à utiliser différents modes de communication pour faire circuler des savoirs par la voix de certains canaux traditionnels (les réseaux) et de nouveaux canaux (*coffee shops, cups, etc.*) auxquels n'ont pas accès tous les acteurs, ce qui crée une interdépendance entre les acteurs : les *breeders* se sont d'abord appuyés sur les savoirs traditionnels construits depuis des siècles, en important des semences originelles avant de diffuser en retour des savoirs dans les pays traditionnels de culture. Les cultivateurs du Rif ont actuellement besoin des intermédiaires/médiateurs néerlandais et des *breeders* pour augmenter leur productivité.

Développant une production de haschich en partie exportée vers le marché européen, les savoirs de la culture de cannabis se sont diffusés facilement dans le Rif. À Ketama, les acteurs appartiennent à une communauté de savoirs plus large que celle où l'activité est localisée. Les savoirs locaux traditionnels se sont hybridés avec des savoirs exogènes et se sont adaptés à un marché mondialisé dont les technologies et les connaissances évoluent rapidement. La culture de cannabis n'est pas une activité localisée dans un pays traditionnellement producteur avec des savoirs locaux hermétiques.

Par ailleurs, l'évolution des techniques dans la culture de cannabis est connectée à celle de l'agriculture légale. Les savoirs développés pour le marché du cannabis se sont inspirés des produits et des matériels du marché légal (magasins spécialisés dans la vente de matériel pour la culture en *indoor*, dits *grow shops*, matériels artisans, etc.), ou se sont approvisionnés chez des professionnels

légaux. Les savoirs des *breeders* ont influencé le marché illégal même si ces acteurs ont développé leurs activités dans un cadre légal ou dans des espaces où la législation est plus tolérante concernant le cannabis : ils ont su adapter leurs activités au cadre législatif.

Aujourd'hui, le marché du cannabis génère et diffuse plus facilement des informations et des savoirs aux consommateurs, aux producteurs et aux intermédiaires/médiateurs qu'il ne le faisait par le passé. Les lieux de culture de cannabis sont interconnectés par la globalisation [Abélès, 2008]. Dans ces espaces, différents acteurs dotés de savoirs spécifiques échangent entre eux, de façon directe ou indirecte, des savoirs et des expériences. La tolérance dans le Rif et la dépénalisation du cannabis à Amsterdam ont joué un rôle dans la création d'une communauté de savoirs.

Bibliographie

- ABÈLÈS M. [2012], *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot.
- AFSAHI K. [2017], « Maroc : quand la Khardala et les hybrides bouleversent le Rif », *Revue Santé, réduction des risques et usages de drogues (Swaps)*, vol. 87, n° 2, p 21-25.
- AFSAHI K., DARWICH S. [2016], « Hashish in Morocco and Lebanon. A comparative study », *Journal of Drug Policy*, vol. 31, p. 190-198.
- AFSAHI K., CHOUVY P-A. [2015], « Le haschich marocain, du kif aux hybrides », *Drogues, enjeux internationaux*, Observatoire français des drogues et des toxicomanies (OFDT), n° 8, 8 p.
- AFSAHI K, MOUNA K. [2014], « Cannabis dans le Rif central (Maroc). Construction d'un espace de déviance », *EspacesTemps.net*, Travaux, 30 septembre 2014 : www.espacestemp.net/en/articles/cannabis-dans-le-rif-central-maroc-2/ (consulté le 02 août 2015).
- AFSAHI K. [2014], « Are Moroccan Cannabis Growers Able to Adapt to Recent European Market Trend ? », *International Journal of Drug Policy*, vol. 26, n° 3, p. 327-329.
- AKRICH M. [1989], « La construction d'un système sociotechnique : esquisse pour une anthropologie des techniques », *Anthropologie et sociétés*, vol. 13, n° 2, p. 31-54.
- AKRICH M., CALLON M., LATOUR B. [2006], *Sociologie de la traduction*, Paris, Presses de l'École des Mines.
- ALTER N., N. [2000], *L'Innovation ordinaire*, Paris, PUF.
- ARVANITIS R., GROSSETTI M., RAJ K., RENAUD P., THOMAS F. [2008], « Sciences, savoirs et mondialisations », *Science et devenir de l'homme*, n° 57-58, p. 48-69 : <http://hdl.handle.net/2042/25037> (consulté le 02 août 2015).
- BELLAKHDAR J. [1997], *La Pharmacopée marocaine traditionnelle. Médecine arabe ancienne et savoirs populaires*, Paris, Ibis-Press et Casablanca, Le Fennec.
- BERGMAN D. [2002], « Made in the U.S.A. Hoe Amerikaanse Kwekers de Nederwiet uitvonden », *Essensie*, n° 65, p. 42-46.
- BESSY C, CHATEAURAYNAUD F. [1995], *Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Paris, Pétra.

- BESSY C., CHAUVIN P.-M. [2013], « The Power of Market Intermediaries : from Information to Valuation Processes », *Valuation Studies*, vol. 1, n° 1, p. 83-117.
- BIELEMAN B., NIJKAMP R. [2010], *Coffee shops in Nederland. Aantallen coffee shops en gemeentelijk beleid 1999-2009*, Groningen, Intraval.
- BOEKHOUT VAN SOLINGE T. [1998], « La politique de drogue aux Pays-Bas : un essai de changement », *Déviance et société*, vol. 22, n° 1, p. 69-75.
- BOUCHARD M., DION, C. B. [2009], « Growers and Facilitators : Probing the Role of Entrepreneurs in the Development of the Cannabis Cultivation Industry », *Journal of Small Business and Entrepreneurship*, n° 22, p. 25-38.
- BRUNING W. [2003], « How to Avoid Criminalisation of Euro Cannabis, Learning from the Dutch Experience. A Plea for Depenalizing, Yet Controlling Production of Cannabis for Private Use in Europe », *Paper presented at the CEDRO Drug Policy Seminar*, 12 September 2003, Amsterdam.
- BURT R. [2000], « The Network Entrepreneur », in SWEDBERG R. (dir.), *Entrepreneurship*, Oxford, Oxford Management Readers, p. 281-307.
- CERVANTÈS J. [2006], *Marijuana Horticulture : the Indoor/Outdoor Medical Grower's Bible*, Vancouver (Wash.), Van Patten Publishing.
- CLARKE R.C. [1998], *Hashish !*, Los Angeles (Calif.), Red Eye Press.
- CLARKE R.C. [2006], « Généalogie du cannabis : histoire des variétés modernes », in MICHKA (dir.), MECHOULAM R., JANSEN A., GUZMAN M., RICHARD D., CERVANTÈS J., CONRAD C., *Cannabis médical, du chanvre indien au THC de synthèse*, Paris, Mama, p. 149-180.
- DARRÉ J.-P., Le Guen R., Lémery B. [1989], « Changement technique et structure professionnelle locale en agriculture », *Économie rurale*, vol. 192-193, n° 1, p. 115-122.
- DARRÉ J.-P. [1996], *L'invention des pratiques dans l'agriculture. Vulgarisation et production locale de connaissance*, Paris, Karthala.
- DECORTE T. [2010], « The Case for Small-Scale Domestic Cannabis Cultivation », *International Journal of Drug Policy*, n° 21, p. 271-275.
- DECORTE T., POTTER G. [2015], « The Globalisation of Cannabis Cultivation : a Growing Challenge », *International Journal of Drug Policy*, n° 26, p. 221-225.
- EMCDDA (EUROPEAN MONITORING CENTRE FOR DRUGS AND DRUG ADDICTION) [2012], *Annual Report on the State of the Drugs Problem in Europe*, Luxembourg, Publications Office of the European Union.
- JANSEN A. C. M. [1993], « De Nederlandse marihuana-sector », *Economisch Statistische Berichten*, p. 294-296.
- JANSEN A. C. M. [2002], « The Economics of Cannabis-Cultivation in Europe », *Paper Presented at the 2nd European Conference on Drug Trafficking and Law Enforcement* Paris, 26th and 27th September.
- JANSEN M., TERRIES R. [2002], « One Woman's Work in the Use of Hashish in a Medical Context », *Journal Cannabis Therapeutics*, vol. 2, n° 3-4, p. 135-143.
- KING, A. L., CARPENTIER C., GRIFFITHS P. [2004], *An Overview of Cannabis Potency in Europe*, Lisbon, EMCDDA (EUROPEAN MONITORING CENTRE FOR DRUGS AND DRUG ADDICTION).
- KLEIMAN M. [1989], *Marijuana : Cost of Abuse, Cost of Control*, New York (N. Y.), Greenwood Press.
- LATOUR, B. [2006], *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
- LESOURNE J. [1991], *Économie de l'ordre et du désordre*, Paris, Economica.

- MCNEILL J. [1992], « Kif in the Rif : an Historical and Ecological Perspective on Marijuana, Markets, and Manure in Northern Morocco », *Mountain Research and Development*, vol. 12, n° 4, p. 389-392.
- MOITY-MAÏZI P. [2011], « Interroger la localisation et la circulation des savoirs en Afrique », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 5, n° 3, p. 473-491.
- MORSELLI C. [2001], « Structuring Mr. Nice : Entrepreneurial Opportunities and Brokerage Positioning in the Cannabis Trade », *Crime, Law and Social Change*, vol. 35, n° 3, p. 203-244.
- MOUNA K. [2011], « Les nouvelles figures du pouvoir dans le Rif central du Maroc » *Anthropologie et sociétés*, vol. 5, n° 1-2, p. 229-246.
- MOUNA K. [2010], *Bled du kif. Économie et pouvoir chez les Ketama du Rif marocain*, Paris, Ibis Press.
- REUTER P. [1983], *Disorganized Crime : Economics of the Visible Hand*, Cambridge (Mass.) MIT Press.
- RICHARD D., SENON J-L., VALLEUR M. [2006], *Dictionnaire des drogues et des dépendances*, Paris, Larousse.
- RIOUFREYT T. [2013], « Les passeurs de la "Troisième Voie". Intermédiaires et médiateurs dans la circulation transnationale des idées », *Critique internationale*, vol. 2, n° 59, p. 33-46.
- SABOURIN E., TONNEAU J-P. [1998], « Réseaux de proximité et diffusion des innovations techniques. Le cas des communautés paysannes de Massaroca (Bahia, Brésil) », *Lusotopie*, p. 67-89.
- WARF B. [2014], « High Points : an Historical Geography of Cannabis », *Geographical Review*, vol. 104, n° 4, p. 414-438.
- WOUTERS M. [2012], *Cannabis Control. Consequences for Consumption and Cultivation*, Amsterdam, Rozenberg Publishers.
- WOUTERS M., BENSCHOP A., KORF, D. J. [2010], « Local Politics and Retail Cannabis Markets : the Case of the Dutch Coffee Shops », *International Journal of Drug Policy*, vol. 21, p. 315-320.

Notes de lecture

Savoirs et reconnaissance dans les sociétés africaines

Pascale MORRY-MAÏZI, Paris, Karthala, 2015, 211 p.

Les apports de cet ouvrage collectif, regroupant des analyses de chercheurs européens et africains, doivent être compris dans la perspective du référentiel global du développement durable qui s'est imposé ces dernières décennies. Ce référentiel promeut, entre autres : (1) la revalorisation et la certification des « savoirs locaux », issus des pratiques des acteurs, comme producteurs du changement et (2) l'articulation des « savoirs locaux » avec les « savoirs scientifiques », résultats d'une expertise. Le référentiel de la durabilité entretient le postulat que l'articulation des savoirs scientifiques et non scientifiques garantira une meilleure « circulation » de toutes les formes de connaissance et assurera ainsi le développement et la durabilité des sociétés dans leurs environnements propres.

Le livre regroupe sept études empiriques d'anthropologie politique, menées dans différents pays de l'Afrique subsaharienne, qui analysent la circulation des savoirs (modalités et normes) et les enjeux sociopolitiques de cette circulation.

Dans son étude menée dans trois pays, le Sénégal, la Côte d'Ivoire et le Togo, Fabio Viti traite « Du don au tarif. Les rapports sociaux d'apprentissage ». Dans le chapitre « Les experts dans la construction des savoirs scolaires au Sénégal. L'éducation à l'environnement sous l'égide de l'approche par les compétences », Sophie Lewandovski examine le rôle d'un groupe particulier d'acteurs, les experts, dans la construction

des politiques publiques éducatives en Afrique subsaharienne francophone. Andrea Ceriana Mayneri examine le rapport entre la médecine conventionnelle et la médecine « tradipraticienne » en Centrafrique dans le chapitre « Un problème de reconnaissance, une provocation épistémologique. L'apprentissage de la médecine conventionnelle en Centrafrique ». Sarah Andrieu étudie la circulation des savoirs chorégraphiques du Sud au Nord dans le chapitre « Entre reconnaissance chorégraphique et reconnaissance professionnelle. Les danseurs burkinabè en quête de savoirs reconnus à l'échelle locale et internationale ». Ignace Medah étudie les « Controverses dans la circulation et la transmission des savoirs et savoir-faire de conception. Les activités d'innovation au Burkina Faso ». Melissa Blanchard s'intéresse aux enjeux de reconnaissance et à la « Circulation de savoirs entre Europe et Afrique ». Dans le chapitre « Bois sacrés ou aires protégées ? Sacralisation des espaces forestiers et savoirs locaux dans un village komono (Burkina Faso) », Cristiano Lanzano examine la place des savoirs locaux dans la gestion forestière dans un contexte où les priorités sont fixées aux plans international et national.

Dans les études regroupées dans cet ouvrage collectif, l'accent est mis sur l'examen des processus de production, de distribution et de reconnaissance des savoirs locaux (le savoir artisanal, la médecine traditionnelle, les traditions chorégraphiques locales, la gestion locale des espaces forestiers), et non pas sur le contenu de ces savoirs. La tâche de définir la notion de « savoir local » est malaisée, comme le montre Moity-Maïzi dans l'introduction de l'ouvrage, étant donné que cette notion appartient autant au langage

scientifique qu'au langage courant. Montrant ses variations terminologiques (savoir autochtone, indigène, traditionnel, etc.), Moity-Maïzi souligne que la qualification du « savoir local » renvoie à une démarche essentiellement politique. Les différentes études regroupées au sein de l'ouvrage montreront comment la démarche de qualifier les savoirs favorise leur inscription dans des relations de pouvoir et leur transformation dans des instruments politiques.

Une place centrale dans l'analyse est donnée à l'apprentissage, d'où l'intérêt des auteurs d'observer différents processus d'apprentissage dans des espaces de travail, des secteurs d'activité et des institutions bien circonscrits (l'atelier de mécanique, l'école, etc.). Processus complexe, l'apprentissage n'est pas réduit à la diffusion ou au simple partage de connaissance, mais il est élargi aux interactions qui découlent de la circulation des connaissances. Les recherches regroupées dans cet ouvrage mettent en valeur différentes facettes de l'apprentissage, qui peut prendre la forme d'un rapport inégal de production, d'une forme d'échange économique inégal – qui se légitime par son inscription dans trois registres différents (marchand, contractuel, patrimonial) –, ou d'un moyen d'accéder à des ressources.

À travers l'analyse des différentes modalités d'apprentissage, les études saisissent mieux les modalités de la distribution, de l'acquisition et de la validation des connaissances. L'analyse des modalités d'apprentissage permet d'identifier les différentes conceptions sur le rapport au savoir transmis et les rapports qui s'établissent entre les acteurs concernés par le processus d'apprentissage. La circulation des savoirs ne se limite plus au rapport classique qui s'établit entre le maître et l'apprenti. L'image de l'expert (inter)national, qui détient désormais la clé des enseignements et de la technique pédagogique appropriée à utiliser, remet désormais en question la « véricité » ou la légitimité de certaines connaissances (voir celles transmises dans des contextes dominés par la religion islamique). Le référentiel global de la durabilité engendre des conflits

entre les acteurs locaux et internationaux autour de ce qui constitue désormais les apprentissages légitimes.

Les auteurs soulignent le poids des rapports de pouvoirs et des dispositifs institutionnels, inspirés par des indicateurs normatifs internationaux, dans le processus de reconnaissance des savoirs qui porte une double dimension, normative et expectative. L'intérêt des auteurs reste d'identifier les différentes formes d'institutionnalisation et les processus locaux de reconnaissance des connaissances, et implicitement d'un individu comme membre d'une communauté ou spécialiste dans un domaine de compétences. L'intérêt des auteurs pour le processus de reconnaissance s'explique par leur ancrage théorique et l'articulation de leurs démarches analytiques avec les théories de la reconnaissance de Ricœur, Honneth ou Fraser. L'analyse des formes locales de la reconnaissance, et de ses modalités, permet d'aller encore plus loin et de saisir les logiques spécifiques qui structurent l'organisation du travail.

Deux notions structurent les analyses présentes dans le livre, la « circulation » et la « localisation » des savoirs. La notion de « circulation » des savoirs, centrale aux sociétés contemporaines « globalisées », renvoie non pas au duo émetteur-récepteur, mais à l'image d'un réseau, qui sélectionne, reformule et redistribue les connaissances. La sélection et la reformulation des connaissances se font en fonction des normes qui fondent l'identité du groupe social et les formes locales de l'apprentissage. Le processus de traduction et la présence des acteurs intermédiaires sont essentiels dans ce processus de « faire-passer » les connaissances d'un groupe à l'autre. La « localisation », notion déjà validée, confirmée et déconstruite par l'anthropologie politique depuis les années 1980, renvoie aux interactions historiquement situées qui constituent le « savoir local ».

Oana Marina Panait, post-doctorante,
université catholique de Louvain-Mons

Qui suis-je pour mes interlocuteurs ?

*L'anthropologue, le terrain
et les liens émergents*

Ferdinando Fava, Paris, L'Harmattan, 2014,
146 pages

C'est un vrai plaisir d'avoir à présenter l'ouvrage sur « l'épistémologie » de Gérard Althabe que publie Ferdinando Fava, fin connaisseur de la « démarche » ainsi qualifiée par Gérard Althabe pour présenter la méthode d'investigation produite à partir de ses travaux de terrain successifs au Cameroun oriental, au Congo, à Madagascar, dans les banlieues urbaines de Nantes et de Paris (Stains), en Roumanie et en Argentine. Peu avant son décès prématuré en 2004, Gérard Althabe a publié un livre, *Anthropologie politique d'une décolonisation conservatrice* (2000), où apparaît toute la rigueur d'une épistémologie fondée sur la comparaison de recherches effectuées à Madagascar en des temps et des lieux différents. Revenu en France dans les années 1970, après avoir passé plus de quinze années à l'Orstom (actuel IRD) sur divers terrains d'enquête, Gérard Althabe est entré à l'EHESS où il a pu appliquer aux pays du Nord la méthode d'investigation qu'il avait mise au point dans les pays du Sud. Il considérait que le clivage marquant, en France, l'exercice de l'ethnologie dans les pays du Nord et dans ceux du Sud ne relevait d'aucune nécessité méthodologique ; il s'est donc attaché à le dépasser.

En affirmant que « Madagascar [a été] la scène mère de l'implication » (chap. 2), Ferdinando Fava montre bien comment Gérard Althabe est devenu épistémologue à Madagascar, où il a été reconnu comme tel. Son livre dessine le domaine particulier de l'épistémologie qui place Gérard Althabe au rang de ceux qui, en France, ont compté dans l'histoire de la pensée ethnologique comme avant lui, Georges Balandier et Claude Lévy Strauss. Il le situe parmi les incontournables universitaires qui ont marqué de leur influence les recherches internationales en ethnologie en rapprochant les publications de Gold et d'Adler, qui considéraient que les *fieldwork*

faisaient partie intégrante de la production des connaissances en ethnologie. Or, Ferdinando Fava sait de qui et de quoi il parle pour avoir été, comme beaucoup d'entre nous, entraîné à cette discipline rigoureuse de l'exercice de la pensée critique nécessaire selon Gérard Althabe à tous les moments de la recherche, qu'il s'agisse de la pratique de terrain ou de l'écriture qui la suit. Ainsi, dans son troisième et dernier chapitre, il met en évidence la manière particulière dont il a appliqué, sur ses propres terrains de recherche, les trois niveaux d'interprétation qui caractérisent son *épistémé* de Gérard Althabe : l'édification « des liens sociaux » – ce mode de communication dans lequel l'anthropologue a été pris et qu'il se doit d'objectiver –, « la scène ethnographique » et la grande question de la « subjectivité » considérée par Gérard Althabe comme une donnée constitutive de l'anthropologie qu'il pratiquait et dont Georges Balandier avait tracé la voie avec la publication du livre *Afrique Ambiguë* qui intégrait l'expérience humaine du terrain dans les réflexions générales produites sur les sociétés et les cultures.

Si Georges Balandier a créé le concept de « situation coloniale » au moment où Crozier parlait de Tiers-monde, Gérard Althabe a théorisé le concept de « situation d'enquête », donnant naissance à une épistémologie générale concrète associant des questionnements nouveaux caractéristiques de sa problématique, telle qu'exposée dans le livre de Ferdinando Fava. Ce dernier montre que ce ne sont pas les concepts de la psychologie sociale qui ont déterminé l'orientation épistémologique de Gérard Althabe. Sa culture philosophique a été, dès le départ, marquée par ses débats de jeunesse avec son ami d'enfance, Lourau, connu pour son analyse institutionnelle ; puis il a suivi sa voie propre en ayant recours à la phénoménologie, tout particulièrement à Madagascar, où il a parfaitement distingué l'en-soi et le pour-soi dans la description qu'il a fait des événements auxquels il a participé, différenciant notamment les événements spontanés venus de la société étudiée et ceux provoqués par l'anthropologue. Ainsi ont été produits le concept « d'acteur symbolique » et la notion de « conscience verbale » relative aux interviews organisés avant, pendant et

après les événements. Le premier livre de Gérard Althabe, *Oppression et libération dans l'imaginaire* (1967), a eu un grand retentissement auprès d'auteurs avec lesquels il n'avait pas précisément travaillé, en particulier Althusser, grâce à qui sa thèse a été rapidement publiée, plus tard Bourdieu, qui l'a invité à l'un de ses séminaires et enfin Michel de Certeau, qui a fait référence à ses recherches sur les études de possession dites *tromba* à Madagascar.

Ferdinando Fava note avec justesse que Gérard Althabe travaillait sur les représentations et distingue la période des années antérieures à 1980 et celle des années postérieures où apparaissent les références faites à Geertz, Simmel et Clifford, après les références faites à Husserl et Sartre dans la décennie 1960-1970. Il montre, au chapitre 2, que le concept d'« implication » a été le produit d'une élaboration théorique équivalente à celle qu'il expose au chapitre 1 à propos de la « démarche ». Il en ressort qu'il n'existait aucune production de savoir original en anthropologie indépendamment d'une étude qualitative fine, elle-même critiquée et objectivée. L'auteur a le grand mérite d'avoir entrepris la rédaction de ce livre, qui présente l'essentiel de la production épistémologique de Gérard Althabe, sans jamais la dénaturer et en faisant revivre l'état d'esprit que Gérard a su si bien transmettre à tous ceux qui l'ont suivi. Avec une grande humilité, Ferdinando Fava reste au service des idées qu'il transmet et répare ainsi l'injustice des hasards de la vie qui ont empêché Gérard Althabe de terminer le livre qu'il préparait en vue de mettre en forme l'épistémologie qu'il a enseignée et lui-même pratiquée. Gérard Althabe a disparu depuis plus de quatorze ans et plusieurs livres montrent aujourd'hui à quel point ses recherches/enseignements ont compté dans le développement de l'ethnologie des années 1970 à 2000. Plusieurs chercheurs se réclament explicitement de sa méthode de travail.

Ferdinando Fava restitue son épistémologie avec une clarté particulière. Non seulement il présente la complexité des concepts concernés dans la « démarche », mais il restitue parfaitement le ton comme les relations de

proximité établies par Gérard Althabe avec tous ceux qui travaillaient avec lui. Le plan du livre comme son contenu montrent explicitement qu'il a fait sienne cette épistémologie.

Dans le premier chapitre, il met en évidence ce qui différencie l'approche du terrain par Gérard Althabe de celle des Anglo-saxons comme Raymond Gold et les époux Adler qui menaient une même réflexion méthodologique sur l'importance à accorder aux *fieldwork* dans la production du savoir anthropologique. Après la publication par Rémy Hess de ses entretiens avec Gérard Althabe sur son itinéraire de recherche, le livre de Ferdinando Fava met en relief l'originalité d'une réflexion qui s'est toujours imposée comme une épistémologie constamment mise en œuvre. À cet égard, l'interrogation choisie par Ferdinando Fava comme titre de son livre : *Qui suis-je pour mes interlocuteurs ?* ne serait-elle pas un clin d'œil au souvenir qu'il a gardé de l'obsession d'Althabe pour ce type de questionnement, central dans son *épistémé* ? Les concepts généraux concrets fabriqués par Gérard Althabe dans ce qu'il appelait « la démarche » sont présentés comme relevant d'une même totalité destinée à être soumise à une critique radicale, on peut dire décapante, de la pratique de terrain donnée dans les divers positionnements de l'anthropologue dans l'enquête, qu'ils aient été assignés ou produits. Cette méthode réflexive sur les « situations d'enquête » permet d'identifier la fonction « d'acteur symbolique », autre concept produit des « interactions » significatives qui ont eu cours dans les événements durant le temps de l'enquête.

Le second chapitre a pour objet « l'implication » c'est-à-dire le moment où « l'observateur devenu acteur symbolique est à l'origine d'un processus d'intériorisation » (p. 51). Celle-ci s'objective à travers des moments dialectiques, qui se nichent dans les situations d'enquête vécues par l'anthropologue. Ces moments-là une fois reconstitués sont porteurs des procès de séparation objet/sujet de recherche, mécanismes les plus difficiles à mettre en évidence selon les modalités propres de leur manifestation. Il y a toujours

décalage entre pratiques, comportements et discours produits dans la recherche. Dans les interstices de la pratique de recherche, la pluralité et l'hétérogénéité du corpus d'enquête font surgir les enchaînements significatifs selon lesquels l'anthropologue peut dégager rétroactivement une connaissance du dedans de la société étudiée. Parmi les données d'enquêtes, il y a les matériaux sonores enregistrés dans le temps de l'enquête qui occupent une position particulière de transversalité à l'égard des autres données d'observation comme les pratiques sociales dans l'enquête. Il n'a pas échappé à Ferdinando Fava que l'interrogation particulière des niveaux de « conscience verbale » était une phase, sinon un concept opératoire, qui faisait partie intégrante du questionnement portant sur « la parole de l'autre » permettant de mettre au jour les procès de séparation objet/sujet de recherche dans laquelle se niche « l'implication », c'est-à-dire la réponse à la question inaugurale du livre « Qui suis-je pour mes informateurs ? » Comme Ferdinando Fava le relève en citant ses propres travaux, il faut souligner la justesse particulière de la catégorie de « conscience verbale » : elle doit être considérée comme constitutive de la production du savoir en anthropologie tel que la concevait Gérard Althabe. Ce dernier avait très tôt compris, pas toujours exposé, à quel point la pratique de terrain ne pouvait être dépassée autrement que dans le passage à l'écriture, qui boucle la boucle de ce qui est considéré comme étant la production de l'altérité véritable qui légitime le savoir produit en anthropologie. Finalement, le retour aux sources des données d'enquêtes faites de matériaux aussi disparates que des descriptions, des informations récoltées, des notes subjectives d'études directes d'événements

provoqués ou non ou encore de discours produits en divers moments d'enquête, ce retour aux sources dans « l'implication » module les représentations construites au moment de la recherche afin d'identifier le statut exact de la parole de l'autre dans l'enquête et dans le travail de réflexion analytique et critique effectué au retour du terrain. Ainsi, « l'implication » serait un procédé d'analyse dans lequel la parole de l'autre est signifiée en elle-même et pour elle-même. Pour Gérard Althabe, la neutralité était une illusion, car dans tout échange il y a négociation. Les positionnements pris par le chercheur ou assignés dans une enquête, revus et corrigés au retour, montrent la distance prise avec ce qu'était « l'observation participante » décrite par Malinowski au début du *XX^e* siècle.

L'épistémologie d'Althabe en deux chapitres ne pouvait être mieux traitée autrement qu'en distinguant les « interactions sociales » dans l'enquête (chapitre 1) des « implications » (chapitre 2). En optant pour ce plan, Ferdinando Fava montre que la réflexion critique faite au retour du terrain se développe comme un processus identique de connaissance bâti sur la critique des situations d'enquête. Ce livre met au clair, aujourd'hui, l'avancée épistémologique de Gérard Althabe, digne héritier de Georges Balandier et à travers lui de Leiris et de Gurvitch. La « démarche » est une pratique sociale autant qu'un exercice de la pensée critique.

On comprend que ce livre ne peut être compris au premier degré, il engage une réflexion philosophique qui s'attaque au fondement des connaissances générées et produites dans les activités de recherche de terrain et à la logique sociale rétroactive des situations d'enquête.

Suzanne Chazan-Gillig, anthropologue

Résumés

Martina BASSAN, Jean-Jacques GABAS, **L'évolution des savoirs chinois sur l'Afrique : internationalisation des espaces d'apprentissage et transformation des objets de recherche**

L'intégration croissante des chercheurs chinois dans des formations et des réseaux internationaux, ainsi que la multiplication d'espaces d'études supérieures, de rencontres et de débats sur l'Afrique sont à l'origine d'échanges de savoirs et d'une diversification des contenus des productions scientifiques chinoises. Les recherches sur les questions de développement en Afrique sont particulièrement représentatives de cette tendance : à côté des sujets classiques en économie du développement (comme les analyses de filières), de nouvelles thématiques apparaissent telles que celles des politiques publiques et de la sécurité.

• Mots-clés : coopération – développement – savoirs – formations supérieures – réseaux – internationalisation – Chine – Afrique

Delphine BURGUET, **Apprendre à soigner en période coloniale. De la transmission formelle des savoirs biomédicaux à la pratique hybride des soins (Madagascar, Imerina)**

L'article propose une lecture historique des manières dont les savoirs biomédicaux ont été reçus par les étudiants malgaches en médecine, dans un contexte où l'enseignement supérieur destiné aux indigènes était en pleine évolution dans les pays colonisés par la France. L'étude, qui repose sur des documents d'archives, montre également comment les savoirs sont (dé)construits et (ré)appropriés dans un contexte sociopolitique local et

colonial, ce qui amène les apprenants indigènes à des aménagements, des hybridations et des ruptures dans l'application concrète des savoirs, en ce qui concerne les pratiques de soins et leur posture professionnelle.

• Mots-clés : médecine – enseignement supérieur – médecin auxiliaire – savoirs – hybridation – intermédiaire culturel

Christine DOUXAMI, **Circulation et transmission des savoirs issus des patrimoines immatériels : le cas afro-brésilien**

Cet article interroge les modalités et les enjeux de la transmission des savoirs issus des patrimoines immatériels afro-brésiliens. Les systèmes de plans de sauvegarde initiés depuis la Convention de l'Unesco de 2003 ont permis un regain d'intérêt pour ces savoirs autrefois relégués au second plan, en raison de leur identification à des populations subalternes. Ces plans ont modifié la perception de ces savoirs, leur place dans la société, et le rôle des institutions culturelles à leur égard. Cependant, la reconnaissance en tant que « qu'œuvre d'art » de ces manifestations n'est pas acquise et reste centrale pour que s'effectue, à terme, une transformation en profondeur du regard porté sur ces patrimoines.

Les plans de sauvegarde proposent une sélection pragmatique de savoirs pour la transmission. Certains programmes et détenteurs de ces savoirs cherchent à sauvegarder ces savoirs sans les modifier pour préserver une supposée « pureté » et « authenticité ». Mais les plans opèrent aussi une sélection et favorisent une transmission porteuse d'hybridation. L'article souligne que la question du statut artistique et de la véritable

reconnaissance de ces patrimoines (qu'ils soient plus ou moins hybridés) reste non résolue.

• **Mots-clés :** PCI – transmission – plan de sauvegarde – création artistique – Afro-brésilien

Antonin Adam, Geneviève Michon, Jean-Michel Sorba, Lahoucine Amzil, Lieux d'apprentissage et dynamiques des savoirs apicoles au Maroc

Présente dans la majeure partie du monde, l'apiculture repose sur des savoirs, des objets et des cultures techniques fortement diversifiés. Sa pratique résulte tout à la fois d'un apprentissage par expérience, de lectures d'ouvrages savants et d'enseignements académiques. Ces enseignements sont érigés sur les bases de recherches scientifiques et d'un savoir technique formalisé portant notamment sur la biologie de l'abeille. Aujourd'hui, ce savoir formalisé et homogénéisé est diffusé dans des espaces où d'autres savoirs, éprouvés par le temps long, sont encore présents. C'est le cas du Maroc, où se côtoient et s'hybrident souvent, savoirs formels et expérience locale. Cet article se propose d'étudier les conséquences de cette rencontre sur les lieux d'apprentissage, les réseaux socioprofessionnels et les enseignements dispensés sous l'égide des institutions agricoles et entre pairs (associations spécialisées et apiculteurs renommés). La perspective de la recherche est l'analyse d'un processus d'hybridation et de ses effets sur la transmission des savoirs dans un contexte de circulation élargie des savoirs.

• **Mots-clés :** apiculture – savoirs apicoles – hybridation – transmission – Maroc

Cristiano LANZANO, Luigi ARNALDI DI BALME, Des « puits burkinabè » en Haute Guinée : processus et enjeux de la circulation de savoirs techniques dans le secteur minier artisanal

L'extraction artisanale de l'or en Afrique de l'Ouest mobilise des savoirs techniques et entraîne des innovations qui traversent les

frontières, du fait de la mobilité des orpailleurs qui se déplacent rapidement entre les zones aurifères. Nous présentons ici le cas d'un site minier artisanal en Haute Guinée, situé dans une région où l'orpaillage a une histoire très ancienne et est régi par des institutions coutumières : l'afflux récent d'orpailleurs provenant de pays voisins – notamment le Burkina Faso – a facilité la diffusion de nouvelles techniques de creusage et de traitement du minerai. L'article traite des conséquences sociopolitiques de ces innovations : les recompositions institutionnelles, le rôle des savoirs dans la construction de l'allochtonie, et les différentes idées de « frontière » qui s'opposent face à la mobilité des orpailleurs.

• **Mots-clés :** orpaillage – technologie – mobilité – circulation des savoirs – Bouré – Burkina Faso – Guinée

Isabelle GOBATO, L'erreur médicale comme apprentissage. Le rôle des conditions d'exercice clinique à Abidjan (Côte d'Ivoire)

Où qu'il se déroule, l'exercice médical prend appui sur des savoirs ainsi que sur des catégories du travail (des principes éthiques, des manières de penser la compétence, la responsabilité, etc.) qui constituent des sous-ensembles collectifs transversaux aux sociétés du Nord et du Sud. Pourtant, leurs contenus n'ont rien d'universel. À partir de l'erreur médicale, problématisée dans le cadre de la prévention de la transmission du VIH de la mère à l'enfant à Abidjan, il s'agit, dans un premier temps, de renseigner les contenus émiques de cette catégorie du travail médical pour les professionnels de santé ivoiriens. La perméabilité de ces contenus à des contextes de travail marqués par la pénurie et la rareté des régulations juridiques et déontologiques est corrélativement interrogée. Enfin, il s'agit d'appréhender les processus par lesquels un lieu d'exercice singulier, matérialisé par une recherche clinique, constitue un cadre d'apprentissage de rapports renouvelés à l'erreur médicale, à la responsabilité, à la compétence, par la mise

en dialogue de cultures professionnelles différenciées.

- Mots-clés : erreur médicale – apprentissage – savoir – médecine – lieu d'exercice – VIH – Côte d'Ivoire

Ève BUREAU-POINT, Joël CANDAU, Leang SIM KRUY, « **Il tête, mais il n'y a pas de lait** ». **Hiérarchisation et hybridation des savoirs sur le colostrum au Cambodge**

Le terme scientifique « colostrum » correspond au lait sécrété par la mère avant et/ou après la naissance de l'enfant. Il précède le lait dit « transitionnel », puis « mature ». Au Cambodge, les mères ont longtemps jeté cette substance et donné de l'eau le temps d'avoir le lait transitionnel. Depuis les années 1990, avec le renforcement de la médicalisation de la santé maternelle et infantile dans le cadre de l'aide internationale et la libéralisation économique, les savoirs et les pratiques autour de l'allaitement se modifient. Cet article documente, à partir d'une étude ethnographique réalisée dans une maternité de Phnom Penh de septembre à décembre 2014, les savoirs en coprésence circulant sur le colostrum et les pratiques qui en découlent. Des savoirs d'origine biomédicale, sociofamiliale, expérientielle et mercantile circulent. Des mécanismes de hiérarchisation et d'hybridation se produisent, contribuant à des pratiques recomposées, inspirées par la multiplicité des savoirs en circulation.

- Mots-clés : colostrum – allaitement – maternité – savoirs hybrides – médicalisation – Cambodge – Phnom Penh

Nicolas FAYNOT, **Déjouer la « drague intéressée » à Dakar : homosocialité, masculinité et circulation des savoirs**

Les discours de certains hommes dakarois mettent en avant leurs difficultés devant les formes de sexualité transactionnelle dans lesquelles ils sont impliqués. Ils conçoivent et mettent en œuvre des stratégies de défense afin de s'assurer du désintérêt économique de leurs prétendantes et petites amies. Une multiplicité de savoirs émanant de pairs, de migrants sénégalais, de séries télévisées, est mobilisée afin de déjouer les ambitions matérialistes qu'ils attribuent aux femmes, considérant leurs manœuvres comme portant atteinte à leurs prérogatives. Les espaces d'homosocialités masculines se présentent dans cet article comme des lieux d'apprentissage et de partage où ces savoirs circulent à différentes échelles et par des supports divers.

- Mots-clés : savoir – relations amoureuses – séduction – sexualité – homosocialité – espace d'apprentissage – échange économique – masculinité

Kenza AFSABI, **Ketama et Amsterdam : passeurs et développeurs de savoirs dans la production de haschich**

Cet article s'intéresse à la circulation et au développement de savoirs dans la production de cannabis. À l'affût des flux entre Ketama et Amsterdam, il met l'accent sur les spécificités des acteurs transnationaux, passeurs et développeurs de savoirs. Il montre en quoi les deux espaces de culture de cannabis, malgré leurs différences fondamentales, sont connectés. L'article s'intéresse enfin aux modes de diffusion mis en œuvre de façon visible dans un contexte de tolérance, ou sous le sceau du secret dans un climat de répression.

- Mots-clés : cannabis – haschich – hybrides – savoirs – circulation – globalisation – acteurs transnationaux – intermédiaires/médiateurs – développeurs – Ketama – Amsterdam

Abstracts

Martina BASSAN, Jean-Jacques GABAS, **China's knowledge building in Africa: internationalisation of learning spaces and new research questions**

The growing integration of Chinese researchers into international networks, and the increasing number of spaces for higher studies, meetings and debates on Africa have promoted new dynamics of knowledge exchange and diversified the contents of Chinese scientific production. Research on development issues in Africa is representative of this trend: beside classic topics in development economics (such as value chain analysis), new themes emerge such as those of public policy and security.

• Keywords: cooperation – development – knowledge – higher education – networks – internationalisation – China – Africa

Delphine BURGNET, **Learning to heal in the colonial period. From formal transmission of biomedical knowledge to hybrid practices of care (Madagascar, Imerina)**

The article proposes a historical reading of how Malagasy students received biomedical knowledge in the changing context of higher education for the natives in French colonies. The study, based on archival documents, shows how Indigenous learners (de) constructed and (re) appropriated knowledge in a local and colonial socio-political context. They arranged, hybridised and broke the practical application of knowledge about care practices and their professional posture.

• Keywords: medicine – higher education – assistant doctor – knowledge – hybridisation – cross-cultural broker

Christine DOUXAMI, **Circulation and transmission of intangible heritage knowledge: the afro-brazilian case**

This article examines the modes and stakes of Afro-Brazilian intangible heritage knowledge transmission. The safeguarding plans introduced since Unesco's 2003 convention renewed interest in this knowledge, previously neglected because of its association with subaltern groups. The plans changed how this knowledge is viewed, its place in the society, and the role of cultural institutions toward it. However, recognising the displays of this knowledge as "works of art" remains a key condition to change the perceptions of this heritage.

Safeguarding plans offer a practical selection of knowledge for transmission. Some programmes and traditional owners seek to preserve the knowledge intact to keep its "purity" or "authenticity". In other cases, selection and transmission invite hybridisation. This article argues that the question of the artistic status and true recognition of this heritage, whatever its degree of hybridisation, remains unresolved.

• Keywords: intangible cultural heritage – cultural transmission – cultural safeguarding – artistic creation – Afro-Brazilian

Antonin ADAM, Geneviève MICHON, Jean-Michel SORBA, Lahoucine AMZIL, **Places of learning and dynamics of bee-keeping knowledge in Morocco**

Present across the world, apiculture is based on highly diversified knowledge, objects and technical cultures. Its practice results from both experiential learning and scholarly

readings, and from academic teaching. The latter draws scientific research and formalised technical knowledge including the biology of the bee. Today, this formalised and homogenised knowledge spreads to zones where other knowledge, tried and tested over the long-time, is still in use. This is the case in Morocco, where formal knowledge and local experience coexist, often hybridising.

This article studies the effects of this process on places of learning, socio-professional networks and knowledge provided under the aegis of agricultural institutions and among peers (specialised associations and renowned bee-keepers). This research tries to analyse hybridisation and its results on knowledge transmission in a context of widening knowledge circulation.

- **Keywords:** beekeeping – beekeeping knowledge – hybridisation – transmission – Morocco

Cristiano LANZANO, Luigi ARNALDI DI BALME, **“Burkinabe shafts” in Haute Guinée: technical knowledge circulation in the artisanal mining sector**

Artisanal gold-mining in West Africa mobilises technical knowledge and produces innovations that circulate across borders, with migrant miners who constantly move between gold-mining zones. We present here the case of a mining site in Haute Guinée, in a region where gold panning has a long history and is governed by customary institutions. The recent influx of gold miners from neighbouring countries, mostly Burkina Faso, eased the spread of new digging and ore processing techniques. The article analyses the socio-political effects of these innovations: institutional change, role of knowledge in constructing allochthony, and different ideas of “border” used to make sense of miners’ mobility.

- **Keywords:** artisanal small-scale mining – technology – mobility – circulation of knowledge – Bouré – Burkina Faso – Guinée

Isabelle GOBETTO, **Learning from medical errors. The role of work conditions in a clinical research conducted in Abidjan (Ivory Coast)**

Wherever it takes place, medical practice is based on knowledge as well as categories of work (ethical principles, ways of thinking competence, responsibility...) that constitute transversal collective foundations for the societies of the world. Yet, these knowledge and categories are not universal. Focusing on medical errors related to preventing mother-to-child transmission of HIV in Abidjan, my purpose is to expose, first, the emic contents of this category of practice for Ivorian health care workers. I will then discuss their link with work contexts shaped by the shortage of resources and the lack of legal and ethical controls. I will finally stress how a specific organisation of medical work in a clinical research conducted in Abidjan resulted in new perspectives on professional responsibility, medical errors and competence, produced by the contact between diverse professional cultures.

- **Keywords:** medical mistake – learning – knowledge – medicine – context of work – HIV – Ivory Coast

Ève BUREAU-POINT, Joël CANDAU, Leang SIM KRUY, **“He sucks, but there is no milk”. Knowledge hierarchization and hybridisation about colostrum in Cambodia**

The scientific term « colostrum » refers to the milk secreted by a mother before or after childbirth. It precedes “transitional” and “mature” milk. In Cambodia, mothers used to throw colostrum away and give water while waiting for transitional milk. Since the 1990s, with the medicalisation of maternal and child health entailed by international aid and economic liberalisation, the knowledge and practice of breastfeeding have changed. This article, based on an ethnographic study conducted in a maternity ward in Phnom Penh between September and December 2014, describes knowledge about colostrum and the resulting practices. Knowledge includes

biomedical, social and family facts, experience and commercial communications. Hierarchisation and hybridisation contribute to new practices based on the multiple knowledge that circulate.

- Keywords: colostrum – breastfeeding – maternity – hybrid knowledge – medicalisation – Cambodia – Phnom Penh

Nicolas FAYNOT, Frustrating “interested” flirt in Dakar : homosociality, masculinity and knowledge circulation

The speech of some men in Dakar highlights their difficulties dealing with the forms of transactional sexuality in which they are involved. These men design and carry out defence strategies to make sure their suitors and girlfriends do not have an economic interest in the relation. They consider that female manoeuvres undermine their privileges, and use a wide scope of knowledge coming from peers, Senegalese migrants, and TV series to thwart the materialistic ambitions they attribute to women. The article shows that male homosocial spaces are places of learning and

sharing, where this knowledge circulates at different scales and through various media.

- Keywords: knowledge – love relationships – seduction – sexuality – homosociality – learning space – economic exchange – masculinity

Kenza AFSABI, Ketama and Amsterdam: smugglers and knowledge developers in hashish production

The article studies cannabis production related knowledge development and circulation. Focusing on the flows between Ketama and Amsterdam, it stresses the characteristics of transnational actors, smugglers and knowledge developers. It also shows how, despite their fundamental differences, the two cannabis cultivation regions are connected. Finally, the article focuses on the methods of diffusion, carried out openly in a context of tolerance, or under the seal of secrecy in a climate of repression.

- Keywords: cannabis – hashish – hybrids – knowledge – circulation-globalisation – transnational actors – intermediary – developers – Ketama – Amsterdam

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 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.), *Jeunes, vieilles, démographies et sociétés*, Academia-Bruylant/L'Harmattan, p. 25-42.

Savignac E. [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.

Telik L. H. [2006], « The forgotten drug war », *Council on Foreign Relations*, 6 avril 2006 : http://www.cfr.org/publication/10373/#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 (1 an) :

FRANCE 95 € (institutions) – 63 € (particuliers) – 55 € (étudiants)

ÉTRANGER 105 € (institutions) – 71 € (particuliers)

ABONNEMENTS ET VENTE AU NUMÉRO EN LIGNE :

Presses de Sciences Po
117, boulevard Saint-Germain
75006 Paris, France

<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, France
diffusion@ird.fr

autrepart

Revue de sciences sociales au Sud

Les lieux d'apprentissage en Asie, en Afrique et en Amérique latine concentrent aujourd'hui des savoirs d'une rare hétérogénéité. À partir des acteurs impliqués, de leurs rapports de force et des outils de communication utilisés, ce numéro examine les conditions, les processus et les effets de l'hybridation des savoirs issue de la rencontre dans différents lieux.

Au travers d'études de cas sur des pratiques agricoles, médicales, artistiques, artisanales ou encore universitaires qui convergent en ces lieux d'apprentissage, est ici mise en valeur la création de savoirs nouveaux.

SOMMAIRE

Éditrices scientifiques

Sophie Lewandowski, Frédérique Jankowski

• Frédérique Jankowski, Sophie Lewandowski

Apprendre, se positionner, créer : l'hybridation des savoirs au Sud

• Martina Bassan, Jean-Jacques Gabas

L'évolution des savoirs chinois sur l'Afrique : internationalisation des espaces d'apprentissage et transformation des objets de recherche

• Delphine Burquet

Apprendre à soigner en période coloniale. De la transmission formelle des savoirs biomédicaux à la pratique hybride des soins (Madagascar, Imerina)

• Christine Douxami

Circulation et transmission des savoirs issus des patrimoines immatériels : le cas afro-brésilien

• Antonin Adam, Geneviève Michon, Jean-Michel Sorba, Lahoucine Amzil

Lieux d'apprentissage et dynamiques des savoirs agricoles au Maroc

• Cristiano Lanzano, Luigi Amaldi Di Balmè

Des « puits burkinabè » en Haute-Guinée : processus et enjeux de la circulation de savoirs techniques dans le secteur minier artisanal

• Isabelle Gobatto

L'erreur médicale comme apprentissage. Le rôle des conditions d'exercice clinique à Abidjan (Côte d'Ivoire)

• Ève Bureau-Point, Joël Candau, Leang Sim Kruey
« Il tète, mais il n'y a pas de lait ».

Hiérarchisation et hybridation des savoirs sur le colostrum au Cambodge

• Nicolas Faynot

Déjouer la « drague intéressée à Dakar : homosocialité, masculinité et circulation des savoirs

• Kenza Afsahi

Ketama et Amsterdam : passeurs et développeurs de savoirs dans la production de haschich

PRESSES DE SCIENCES PO

117, Boulevard Saint-Germain - 75006 PARIS - France

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>

SciencesPo
LES PRESSES

IRD
ÉDITIONS



CAIRN.INFO
chercher, repérer, avancer

25€

ISBN 978-2-7246-3535-5



9 782724 635355