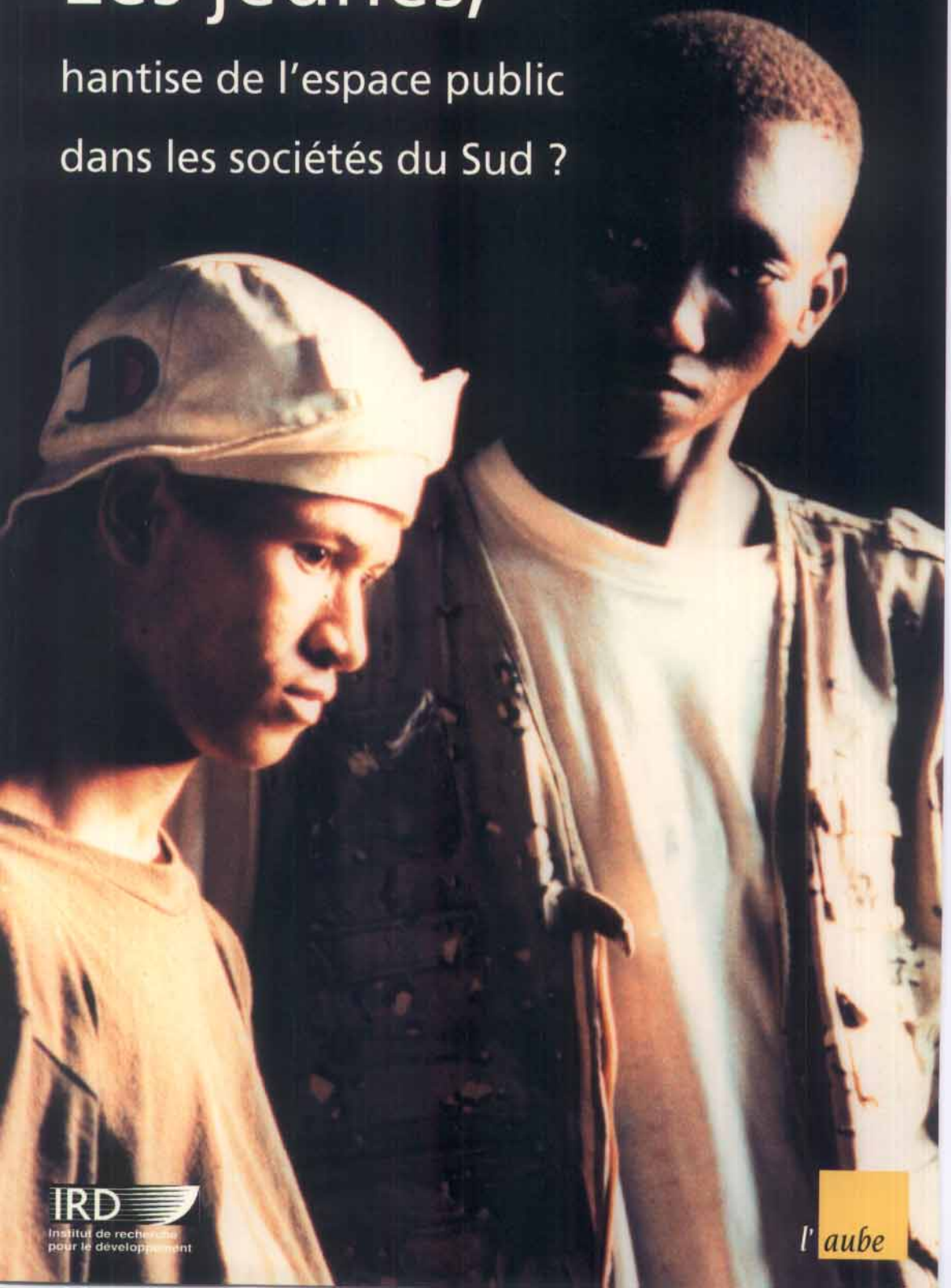


autrepart

Les jeunes,

hantise de l'espace public
dans les sociétés du Sud ?



autrepart

Les jeunes : **hantise de l'espace public** **dans les sociétés du Sud ?**

Éditeurs scientifiques :
René Collignon,
Mamadou Diouf

Numéro 18

Déjà parus:

Les Arts de la rue dans les sociétés du Sud, Michel Agier et Alain Ricard

Familles du Sud, Arlette Gautier et Marc Pilon

Variations, 1997

Empreintes du passé, Edmond Bernus, Jean Polet et Gérard Quéchon

Communautés déracinées dans les pays du Sud, Véronique Lassailly-Jacob

Échanges transfrontaliers et Intégration régionale en Afrique subsaharienne, Johny Egg et
Javier Herrera

Variations, 1998

Drogue et Reproduction sociale dans le Tiers Monde, Éric Léonard

La forêt-monde en question, François Verdeaux

Les identités contre la démocratie, René Otayek

Variations, 1999

Le sida des autres. Constructions locales et internationales de la maladie, Claude Fay

Survivre grâce à... Réussir malgré... l'aide, Bernard J. Lecomte, Jean-David Naudet

Logiques identitaires, logiques territoriales, Marie-José Jolivet

Variations, 2000

Afrique noire et monde arabe : continuités et ruptures, Emmanuel Grégoire, Jean Schmitz

Des écoles pour le Sud : stratégies sociales, politiques étatiques et interventions du Nord,
Marie-France Lange

Couverture : atelier graphique des éditions de l'Aube

Illustration : © Vipère et 43° Bima, dans le film *Bronx-Barbès* d'Éliane de Latour

© Éditions de l'Aube, IRD
(Institut de recherche pour le développement), 2001

ISBN 2-87678-646-X
ISSN 1278-3986

Sommaire

Mamadou Diouf, René Collignon: Les jeunes du Sud et le temps du monde: identités, conflits et adaptations	5
Philippe Antoine, Mireille Razafindrakoto, François Roubaud: Contraints de rester jeunes? Évolution de l'insertion dans trois capitales africaines: Dakar, Yaoundé, Antananarivo	17
Mahamet Timera: Les migrations des jeunes Sahéliens: affirmation de soi et émancipation	37
Cécile Rousseau, Taher M. Said, Marie-Josée Gagné, Gilles Bibeau: Rêver ensemble le départ. Construction du mythe chez les jeunes Somaliens réfugiés	51
Mohamed Mohamed-Abdi: De <i>gaashaanqaad</i> à <i>mooryaan</i>: quelle place pour les jeunes en Somalie?	69
Nita Kumar: Learning Modernity? The Technologies of Education in India	85
Leyla Neyzi: Object or Subject? The Paradox of « Youth » in Turkey ...	101
Rémy Bazenguissa-Ganga: Rester jeune au Congo-Brazzaville: violences politiques et processus de transition démocratique	119
Geneviève Gasser: Être jeune à Ziguinchor	135
Éliane de Latour: Métaphores familiales dans les ghettos de Côte-d'Ivoire	151
Ndiouga Adrien Benga: Entre Jérusalem et Babylone: jeunes et espace public à Dakar	169
Notes de lecture	179
Résumés	187

Les jeunes du Sud et le temps du monde : identités, conflits et adaptations

*Mamadou Diouf **, *René Collignon ***

Même si elles ne se limitent pas seulement aux pays du Sud, les discussions et controverses sur les jeunes et la jeunesse revêtent, dans ces pays, un relief et un caractère particuliers. Cela est dû à plusieurs raisons qui conjuguent la situation économique catastrophique de la plupart de ces régions, le poids démographique important des jeunes, la place qu'ils tiennent dans les phénomènes de violence et le développement de marginalités porteuses de dysfonctionnement social et politique. Par ailleurs, dans les bidonvilles sordides de la misère, ils paient souvent un lourd tribut à l'exploitation sociale et sexuelle en tant que force de travail et de plaisir. Les controverses portant sur les banlieues européennes [Brynnner *et alii*, 1998; Stuart Hall, Jefferson, 1976] et nord-américaines [Magnet (ed.), 2000; Létourneau, 1997; Skelton, Valentine (eds), 1998; Epstein, 1998], qui associent la violence, les inventions culturelles et artistiques et les fractures sociales et politiques, témoignent aussi à leur manière de cette présence dans l'espace public des pays développés qui s'impose au cœur de la réflexion sur les sociétés contemporaines. Il existe ainsi des similitudes entre le monde développé et les pays en voie de développement sur la question politique et les investigations académiques portant sur les jeunes; il faut toutefois reconnaître que les manifestations visées par les traitements politiques (discours moral de l'effritement des valeurs et de la reconstruction d'une certaine civilité par l'instruction civique et/ou citoyenne) et universitaires (mis en œuvre par les différents répertoires des disciplines académiques) sont très diverses.

Le regard porté sur la jeunesse est largement influencé par les conjonctures dans lesquelles il se déploie et les objets d'observation qu'il se donne à regarder et à mettre en ordre, entre la conformité ou la non-conformité aux assignations idéologiques, sociales, économiques – qu'elles se réfèrent ou non aux traditions – et les diverses formes de modernité, indigènes ou internationales, proposées sur le marché du développement.

* Historien, département d'histoire et CAAS, University of Michigan, Ann Arbor, États-Unis.

** Chercheur au CNRS, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Nanterre.

À la profusion des approches correspond une abondance éditoriale produite sur une longue période. Cette littérature permet aujourd'hui de suivre non seulement le moment de l'émergence de la catégorie « jeune » sur la scène des sciences sociales comme territoire d'investigation, mais elle impose une mise en perspective historique, une contextualisation du déroulement de la réflexion. Comme le montrent les textes qui composent ce numéro, la notion de « jeune » a eu différentes significations au cours de ce long XX^e siècle. La contribution de Leyla Neyzi illustre, avec force détails, en s'adossant sur l'exemple turc, le moment nationaliste des années vingt aux années cinquante; la jeunesse est construite et se construit comme l'avant-garde de la construction nationale. Son identité se forge dans l'éducation et sa mission historique se réalise dans la fabrication d'une modernité qui libère simultanément du poids des traditions et du complexe d'infériorité à l'égard des puissances occidentales développées. Ce moment qui investit la jeunesse d'une mission particulière – plutôt inauguré en Asie, en Amérique latine – déborde, pour ce qui concerne l'Afrique, jusqu'aux années soixante et soixante-dix pour les anciennes colonies françaises et lusophones; et pour l'Afrique du Sud, il est clôturé au début des années quatre-vingt-dix¹.

La séquence nationaliste se prolonge avec un nouveau moment, dont les bornes sont les années cinquante et quatre-vingt, suivant les régions et les continents. Elle confirme la mission historique de la jeunesse, dans un nouveau contexte de division des sociétés en une droite et une gauche prises dans une féroce confrontation symbolisée par la fracture qui divise le monde en deux camps: le bloc soviéto-chinois à l'Est et le bloc occidental sous la direction des États-Unis. Entre les deux, des sociétés et des pays pris en tenaille, en quête d'une identité différente qui paraît se traduire dans le difficile concept de « Tiers Monde ». Dans ces derniers territoires, les jeunes s'investissent du rôle d'acteurs messianiques agissant au nom de l'ensemble de la société, porteurs de paroles de rupture et de la promesse de lendemains qui chantent. Le texte d'ordonnancement de cette prophétie tendue vers la réalisation de la société de justice et d'égalité est alors le marxisme et ses différentes versions dont les icônes sont les pères du socialisme scientifique, mais également, Lénine, Mao, l'oncle Ho, « Che » Guevara, Patrice Lumumba... dont les photos ornent les murs des chambres universitaires et des clubs de jeunes à travers les pays dépendants.

Les instruments disciplinaires, tout comme les objets traités dans les réflexions sur les jeunes et la jeunesse, présentent une grande variété, précisément parce qu'ils ont été très sensibles aux conjonctures historiques, politiques et scientifiques. En effet, le concept de jeunesse, comme la réalité dont elle tente de rendre compte, s'est imposé au cours de la construction des nations sous-développées, qu'elles soient issues ou non des aventures impériales (empire ottoman, empires coloniaux européens, en Amérique latine, en Asie et en Afrique) ou des aventures

1 Achille Mbembe [1985] en donne une bonne illustration pour l'Afrique subsaharienne des deux premières décennies dans *Les Jeunes et l'Ordre politique en Afrique noire*, à la suite de l'ouvrage de Jean-Pierre Ndiaye [1971], *La Jeunesse africaine face à l'impérialisme*. Pour l'Afrique du Sud, l'ouvrage de Jeremy Seekings [1993], *Heroes or Villains? Youth Politics in the 1980's*, reprend la même question des rôles des jeunes dans l'entreprise de construction nationale.

impérialistes américaines dans les deux premières régions mentionnées, en particulier en Amérique centrale et du Sud [Escobar, Alvarez (eds), 1992] et en Asie.

Nations « jeunes » comme elles se définissent elles-mêmes, par rapport aux sociétés développées, elles ont produit une interprétation plurielle et instable de leur propre devenir et de leur trajectoire, autant pour la consommation interne que pour un usage externe [Blanch, 1980]. Les interprétations indigènes se sont construites en relation avec des mémoires enracinées dans le passé. Ce passé qui renvoie généralement à la subordination à une puissance étrangère ou à la soumission autoritaire à des traditions séculaires (ou aux deux à la fois) se présente comme obstacle à la modernisation et au développement. Les tâtonnements, les rêves et les tentations qui jalonnent les parcours accidentés de libération et de développement économique, politique et social renvoient à une identité de jeune et aux pratiques de la jeunesse. Elles deviennent de la sorte les acteurs ressources et les enjeux de l'histoire contemporaine des nations postcoloniales. Ce triple positionnement paradoxal et instable trouve son point d'incandescence dans le contexte particulier de la mondialisation qui ouvre un nouvel épisode dans les relations entre les identités particulières et la référence universelle/occidentale et dans les tensions entre histoire et subjectivité, parcours individuels et règles communautaires (indigènes ou internationales).

La jeunesse se présente comme le double vivant, la réplique des nations en construction. Elle est à la fois le présent et la promesse d'un futur de maturité et de réussite. Elle porte le possible et le souhaitable. Elle se trouve au point de départ de la rupture avec le passé et à un point d'arrivée, avec l'inauguration d'un futur porteur d'un avenir de réalisation individuelle et collective et d'inscription dans une nouvelle historicité mondiale. L'avenir en cause est celui qui se forge dans l'aventure nationaliste. On peut considérer que, même si les exemples indien (N. Kumar) et turc (L. Neyzi) ici présentés sont en décalage, le moment fondateur des trajectoires analysées est la période qui fait suite à la Seconde Guerre mondiale, une période fortement marquée par l'euphorie de la croyance à un recommencement et une régénération universelle de l'humanité.

Face à la variété et à la multiplicité des options offertes, les contributions présentées proposent des lectures plurielles, parfois complémentaires, parfois contradictoires. On constate, d'une part, les trajectoires de conformation aux rôles assignés (M. Mohamed-Abdi) et/ou la définition d'une mission historique (L. Neyzi, N. Kumar) et, d'autre part, la fougue, l'esprit de risque, d'aventure, d'innovation, dans une tentation constante qui prend, à l'occasion, les figures violentes de la dissidence (R. Bazenguissa-Ganga; É. de Latour), de la négation délibérée de l'horreur (G. Gasser), du rêve et du « départ » aux sens différents relevés par Cécile Rousseau *et alii* (la folie) ou par Mahamet Timera (la migration et le désir de réalisation individuelle), ou encore de la dissonance/dissidence et de la créativité artistique (N.A. Benga) et économique (Ph. Antoine *et alii*).

La contribution d'Antoine *et alii* semble fournir un axe autour duquel peut s'ordonner l'ensemble des textes retenus dans ce numéro. Elle s'intéresse à « la contrainte de rester jeune » dans trois capitales africaines. Les auteurs adoptent une approche qui privilégie l'analyse biographique et un recours rigoureux et systématique à la quantification. Elle combine une analyse de l'évolution de l'insertion

sociale avec une étude approfondie de l'âge de franchissement des principales étapes de l'entrée dans la « vie adulte ». Plusieurs conclusions se dégagent de cette étude. La première est que le prolongement ou le raccourcissement du « cycle de jeunesse » joue un rôle considérable dans la construction de l'identité du jeune. Une identité qui s'inscrit dans la réussite ou l'échec de l'insertion sociale. Un processus qui se décline dans une conformation aux rôles assignés par la classe d'âge, le groupe et la société, l'État, avec ses principales étapes, rituels de passage et formes initiatiques étudiés dans ce numéro à propos de la Somalie (M. Mohamed-Abdi; C. Rousseau *et alii*), de certains pays du Sahel, Sénégal et Mali en particulier (M. Timera), de l'Inde (N. Kumar) et de la Turquie (L. Neyzi). La seconde conclusion de l'étude confirme que, dans le cas africain, contrairement à la construction romantique du jeune et de la jeunesse, la (dé)synchronisation des différentes étapes sur la route de l'insertion sociale (l'emploi, l'autonomie financière et résidentielle et le mariage) qui varient selon les cas et les villes n'est pas le résultat d'un enrichissement des opportunités, mais la conséquence directe de la dégradation continue des conditions de vie. Ces procédures et formalités de passage sont d'une grande complexité, en particulier dans les relations de genre et de génération, non seulement à chaque étape, mais aussi dans les combinaisons entre les différentes étapes. Pour ce qui concerne la comparaison entre hommes et femmes, il est intéressant de noter que si l'étape professionnelle (l'acquisition d'un emploi) est indispensable dans le parcours masculin, cette tendance forte pour les générations anciennes est remise en cause avec la montée du taux d'activité des femmes, surtout à Dakar. Une mutation qui indique le rapprochement rapide du mode d'acquisition d'un statut d'adulte chez les jeunes femmes de celui observé chez les hommes. Les auteurs s'appuient en particulier sur l'exemple malgache dans lequel l'osmose semble s'être réalisée: le travail – et non le mariage – constitue aujourd'hui, à Tananarive, la première forme d'établissement féminin. La dernière conclusion de cette comparaison portant sur trois métropoles africaines est que le chômage et la précarisation de l'emploi concourent à la fragilisation du statut d'adulte. De cette conclusion, deux constats peuvent être tirés:

– D'une part, la relation genre/génération est très flexible et sujette aux fluctuations de l'histoire et des ambitions individuelles et collectives. Les contributions relatives aux migrations en abordent directement ou indirectement quelques conséquences. S'investir dans la compréhension de cette relation aiderait certainement à mieux comprendre les modalités de l'insertion réussie ou non des jeunes et les trajectoires qui influencent non seulement la relation aîné/cadet et les tours et détours de la parenté si chère à l'anthropologie du siècle dernier, mais aussi la plasticité des combinaisons possibles et envisageables à chaque étape, selon le niveau d'éducation et la densité des relations sociales.

– D'autre part, en sortant des recherches anthropologiques, historiques, en particulier pour prendre en considération le traitement de la condition des jeunes par l'esthétique musicale, littéraire et plastique, on constate que la notion d'allongement de la jeunesse révélée par Antoine *et alii* n'est pas la seule issue possible à une situation de crise. N'est-il pas nécessaire en effet d'envisager d'autres modalités de la question? Celle par exemple pouvant se traduire par le « départ » tel qu'il est décrit par Rousseau *et alii*, ou l'impossible accès à un statut d'adulte. Une

impossibilité qui peut se manifester dramatiquement par une dérive vers la folie, une forme radicale de sortie de la problématique, ou bien encore le raccourcissement de cette phase juvénile, qui peut s'opérer soit par le basculement vers la violence et les marges [Cruise O'Brien, 1996; El-Kenz, 1995; De Boeck, 1999] qui effacent les normes de l'insertion régulière, soit par le départ vers d'autres cieux (la promesse individuelle de la migration selon l'approche de Timera) ou l'inscription dans la mondialisation technologique et économique qui invente, dans le Sud, y compris en Afrique, des *golden boys*.

À l'allongement de la jeunesse, ne pourrait-on pas en contrepoint opposer son brutal raccourcissement tel qu'il est décrit par des écrivains comme le Nigérian Ben Okri [1992; 1997] ou l'Ivoirien Ahmadou Kourouma [2000]² ? Aux contraintes et opportunités qui justifient l'analyse proposée par Antoine *et alii*, Rousseau *et alii*, et Mohamed-Abdi, s'opposent l'économie radicale de cette tranche de vie et son incorporation dans l'âge adulte: comme un moment de recours systématique à la violence et l'acquisition du droit de donner la mort (É. de Latour; R. Bazenguissa-Ganga), ou, dans le cas des enfants-soldats africains et asiatiques, comme un colapsus brutal qui pose une seule question: est-il possible de vivre la jeunesse, du moins telle qu'elle est définie aussi bien par la tradition que par l'humanisme moderne, comme un moment de découverte de la vie et de perte progressive de l'innocence de l'enfance³ ? Est-il possible de séparer radicalement, dans les situations de sous-développement, les âges, de l'enfance à l'âge adulte ? En effet, si l'on considère la littérature occidentale, les jeunes et la jeunesse semblent avoir constitué des catégories qui sont définies comme transhistoriques et transculturelles, du moins dans le discours public. Par contre, anthropologues et historiens ont toujours insisté sur les significations changeantes dans le temps et à travers l'espace, de la réalité que recouvrent les deux notions. Ce d'autant plus que les assignations des jeunes et les signes qui leur attribuent une fonction politique, sociale et économique, portent des images et représentations qui renvoient à la société elle-même et à son imaginaire. En suivant l'historien anglais E. Hobsbawm [1962], on constate que la jeunesse comme concept abstrait de la sociologie contemporaine, renvoyant au principe générationnel, est le produit de la « formation idéologique » qui caractérise la modernité nationaliste. Si les spécialistes de sciences sociales continuent à hésiter sur la manière de rendre compte de la complexité et de la rapidité des mutations des jeunes, les écrivains africains les invitent pour leur part à considérer la fin de la jeunesse :

« L'Afrique continent de la jeunesse ? Pas pour très longtemps. À force de frapper les 15-40 ans, l'hécatombe du sida est en train de faire de telle sorte que le continent aura bientôt plus de sexagénaires que d'hommes et de femmes de 40 ans. Nous avons un continent digne d'un roman de science-fiction, un continent de vieillards sans enfants ! Se révèlent l'extrême difficulté et volatilité des énonciations sur les jeunes pris dans le tourbillon, plus visible, des conflits armés, des catastrophes naturelles et de la crise économique » [Dongola, 2000 : 6].

2 Pour les versions non romancées, on pourrait se reporter à K. Peters et P. Richards [1998], I. Abdullah et Y. Bangura (eds) [1997] et A. Honwana [1999].

3 Voir à cet égard l'invention de l'adolescence comme construction sociale dans la récente *Histoire de l'adolescence et des adolescents (1850-1914)* par Agnès Thiercé [1999].

Le romancier congolais nous somme de considérer que la fin de la jeunesse, c'est aussi la fin de la famille, de la communauté, et le télescopage, comme dans un fondu enchaîné de trois moments vécus simultanément. La jeunesse n'est plus, dans cette lecture, un moment de transition plus ou moins long; elle ne renvoie plus à l'âge, mais à la condition de dépendance et l'absence d'autonomie vis-à-vis de la famille, de la communauté ou de l'État.

Entre le moment de la désillusion des promesses non tenues, des rêves qui ont tourné en terribles cauchemars, et celui de l'indépendance, avait pris place le moment nationaliste dont l'analyse du cas turc illustre bien les missions historiques et de construction de mémoires qu'il a remplies pour aller à l'assaut de la modernité. L'approche historique de Leyla Neyzi suit à la trace les tribulations des différentes assignations, les lieux et professions dont elles s'emparent et les conflits qu'elles provoquent. Elle montre le caractère contingent et l'historicité du concept de jeunes et de ses modes de mise à l'épreuve. Nita Kumar s'intéresse précisément à l'un d'entre eux, l'éducation, dans l'Inde contemporaine. Dans les deux cas, sont en cause la marche vers la modernité et la rupture avec le passé et les traditions. Un double mouvement qui a vocation à rapprocher ces mondes, la Turquie ottomane et l'Inde indépendante du modèle de référence: l'Europe et l'Occident développé.

Dans la clôture du moment fondateur, de son euphorie, sont en cause divers facteurs: autoritarismes, opérations de caporalisation et de répression, dérives et violences révolutionnaires, effritement des cadres anciens de socialisation (famille, communauté...), qui ont entraîné la fabrication de nouvelles histoires, des imaginaires dissonants, de nouvelles missions historiques et de nouvelles aventures (migration, insertion sociale urbaine, marginalisation, ghettoïsation...) et une dérégulation des formes de la violence entraînant sa prolifération.

Les situations sont certes différentes selon le continent considéré. On peut cependant leur reconnaître un dénominateur commun, à savoir que la question des jeunes n'est visible, perceptible, que lorsqu'elle devient un objet de controverses dans l'espace public et/ou de perturbations de l'ordre public dans ses registres idéologique, sécuritaire, moral et culturel. Ainsi, si en Afrique, le sida, les conflits armés et la délinquance sous toutes ses formes structurent de manière assez ferme la condition des jeunes, en Asie la question de la jeunesse est dominée par la mise au travail des enfants et leur contribution dans les entreprises économiques légales ou illégales (drogue, prostitution), alors qu'en Amérique, les enfants de la rue, de la guerre et de la drogue font l'actualité et l'objet de nombreuses études ethnologiques et sociologiques. Directement ou indirectement, les jeunes, quelle que soit leur situation, dans leurs pays respectifs, exercent une influence considérable sur la forme et le contenu des débats politiques, de la production artistique, culturelle, religieuse et sportive, imposant ainsi dans des circonstances aussi diverses la confrontation entre traditions nationales et impulsions mondiales.

Peut-on, dans ces circonstances, retenir que le moment présent, pour ce qui concerne les jeunes, est caractérisé par une vie d'adulte différée? Si la réponse est affirmative, quelles peuvent être les conséquences d'une telle situation en termes de sociabilité, de dissidence possible et de créativité? Quelles sont les grandes lignes de la recomposition sociale et de la réinvention des normes qu'elle

implique ? À la lumière des contributions de ce numéro, s'impose une première conclusion. On assiste non seulement à un allongement de la condition de mineur social des jeunes, mais aussi à un aller-retour entre la position d'adulte et celle de jeune. Dans les situations de crise ou d'entrée précoce dans le monde du travail, l'accès à l'âge adulte par la possibilité d'infliger la mort ou l'accès à des ressources financières sont réversibles lorsque les situations changent. La dépendance plus ou moins longue vis-à-vis des parents ou de la communauté, tout comme le désir d'affirmation identitaire par une insertion normale ou par la migration réussie (M. Timera ; C. Rousseau *et alii*), ou sur les marges des institutions sociales (É. de Latour ; R. Bazenguissa-Ganga) n'entraînent pas nécessairement une rupture. Au contraire, dans certains cas les plus extrêmes, on assiste à une réinvention constante des traditions. Les situations les plus édifiantes sont exposées dans les contributions d'Éliane de Latour et de Rémy Bazenguissa-Ganga. Ces auteurs nous convainquent que non seulement l'effondrement du cadre familial et communautaire dans le ghetto d'Abidjan et dans les contextes de guerre civile au Congo ne remet pas en cause la référence qu'ils continuent de constituer, mais leurs répliques, leurs reproductions semblent indispensables dans la gestion et la gouvernance des nouveaux espaces configurés. Cette réinvention constante trace des parcours en zigzag qui semblent reprendre avec persistance les traces laissées par des mémoires dont les leçons sont devenues non pertinentes dans les contextes de crises économiques, politiques, sociales. Aussi bien la migration dans ses deux versants présentés dans ce numéro que la créativité du *hip-hop* telle que mise en évidence par Ndiouga Adrien Benga témoignent de la recherche d'une nouvelle cohérence et de nouvelles structures, sans pouvoir ou devoir échapper aux contraintes des références locales⁴. Dans le cas des jeunes Sahéliens, seul le départ au loin permet d'échapper aux ancrages des liens ethniques, de genre et aux attentes communautaires. Si l'absorption du local par le global, dans les cas décrits par Ndiouga Adrien Benga et dans une certaine mesure par Éliane de Latour et Geneviève Gasser, soulève la question de la géographie sociale, ethnique, religieuse et de ses frontières, les compositions de cultures créoles ne semblent être qu'une réponse partielle et piégée au mal-vivre des jeunes dans les sociétés du Sud⁵.

Ce qui est en cause dans tous les textes, ce sont les figures prises par les parcours de jeunes et les lieux de leur reconnaissance, les modes de leur affichage et leurs expressions spécifiques. D'une remarquable plasticité et instabilité, ils interrogent les mutations des sociétés contemporaines avec une intensité telle qu'elle semble refléter plus que toute autre question le malaise actuel. Promesse d'un futur meilleur, sources et ressources de toutes les dérives et fureurs contemporaines, les jeunes restent une énigme pour eux-mêmes, pour les adultes et pour les sciences sociales. Les contributions réunies ici en témoignent. Leur entrée fracassante dans l'espace public dont ils se sont sentis exclus pendant longtemps informe des profondes mutations qui sont en cause. Sont-ils les principaux acteurs de pro-

4 Des comparaisons intéressantes pourraient être faites avec les travaux de J.D. Gandoulou [1989], D. Gondola [1999], R. Bazenguissa et J. MacGaffey [1995], qui sont en même temps une autre manière de vivre la migration.

5 Voir à ce sujet le dossier de *Politique africaine* [2000], « Enfants, jeunes et politique », 80, décembre.

cessus d'individuation indigène [Marie, 1997], ou bien se situent-ils à l'entrecroisement de parcours multiples dans une catégorie sociale aux formes mouvantes qui ne fait que préfigurer de nouvelles configurations communautaires et familiales? En tout cas, en mettant face à face la contribution de Mohamed-Abdi, et celles d'Éliane de Latour et Rémy Bazenguissa-Ganga, on s'aperçoit que des processus de fabrication de nouvelles affiliations et loyautés ne renvoient pas forcément à des procédures de production d'individus. Une comparaison avec les processus en cause en Asie, informés cette fois-ci par la mise au travail précoce des jeunes serait intéressante. L'analyse du « rêver ensemble » tel qu'il est étudié par Rousseau *et alii*, la primauté de la stratégie individuelle sur le projet collectif dans la migration des jeunes du Sahel et l'actualisation constante des scénarios, aussi bien dans les activités légales qu'illégales, formelles qu'informelles, témoignent de la transformation des assignations collectives et de leur appropriation par les acteurs. Celle-ci s'effectue de manière différentielle selon leur genre et leur localisation dans l'espace social, politique, militaire, effaçant l'articulation entre espace public/espace privé, projet propre/projet collectif, légitime/illégitime, réel/imaginaire... Dans les tensions perpétuelles créées par ces situations, s'organise le rapport à la violence, se jouent la santé mentale et les identités individuelles et collectives. L'exemple des jeunes de Ziguinchor, qui sont de manière contradictoire les principaux acteurs de la rébellion casamançaise, mais aussi les principaux producteurs d'une idéologie et d'une pratique de dénégation de la guerre et de fabrication d'une normalité extrême, est édifiant dans ce cadre. Entre le rêve qui n'en finit pas dans la consommation du *qaad* dans l'enlèvement de l'attente du départ, et le refus de la violence par la célébration de la fête permanente, où se situe la frontière entre la folie et l'onirisme? Ne doit-on pas, dans ces conditions, repenser les manifestations de la folie et de l'individuation qui semblent avoir partie liée? Illustrent-elles ou non, en dernière instance, l'échec du projet d'insertion et l'impossible satisfaction des assignations et attentes communautaires? De la sorte, tout comme l'enfant soldat, « le migrant dormant ou libéré » disparaît dans un lieu lointain où la vie sociale est vidée de son sens et du devoir d'afficher une réussite qui s'apprécie à l'aune de catégories qui sont structurées par une logique de l'éthique et du don dont la motricité est remise en cause par le temps du monde. C'est peut-être cela le sens du « coup d'État des jeunes contre les vieux » que Mohamed-Abdi identifie dans l'apparition de formes déstructurées et imprévisibles de la violence au détriment des modes ritualisés et contrôlés par les anciens ⁶. Se posent ainsi les questions de la communauté de culture entre les jeunes et les vieux, et au sein de la jeunesse entre les urbanisés et les ruraux, en particulier autour des thèmes de la responsabilité, de la comptabilité et de la violence comme sous-culture, et la question de la citoyenneté [Berlant, 1993].

Le dernier enseignement qui pourrait être tiré des textes présentés ici a trait aux significations changeantes des notions de jeunes et de jeunesse, aussi bien

⁶ On pourrait procéder à une intéressante comparaison entre les différentes formes de violence traitées par les contributions de ce numéro et le travail systématique réalisé par R. Marchal [1993], J. Abbinck [1998; 2000] et P. Richards [1996].

dans le temps que dans l'espace. Nous avons essayé de montrer comment les structures qui ordonnent la jeunesse selon les différents continents et pays qui composent le Sud renvoient au registre du travail et du succès économique en Asie, de la délinquance des enfants de la rue et de la drogue en Amérique latine et du sida et des enfants soldats en Afrique. Toutes ces situations imposent que le regard s'intéresse, au-delà des faits, à la fluidité des conjonctures sociales et à la traque des tours et détours pris par les discours et pratiques des acteurs eux-mêmes. C'est probablement la plus grande contribution de ces textes, en particulier ceux d'Éliane de Latour et Rémy Bazenguissa-Ganga, qui posent en même temps la question morale dans l'exercice de production de sens en sciences sociales, dans la compréhension d'un groupe social qui est produit et s'autoproduit dans le rapport avec la société globale et le temps mondial. À l'intersection du local et du global, de l'autochtone et de la migration, la jeunesse est devenue un enjeu crucial dans le devenir des sociétés du Sud, parce qu'elle porte en elle tout à la fois les conditions d'une modernité d'appropriation ou de rejet, par un retour spectaculaire et souvent violent aux fondamentalismes contemporains, qu'ils soient d'inspiration religieuse ou ethnique⁷.

Comment comprendre les mutations en cours et en faire sens? Quelles approches privilégier entre des procédures d'une extrême rigueur scientifique qui valorisent la mesure, ou une ethnologie qui laisse les acteurs s'exprimer et faire sens eux-mêmes, presque à l'insu de l'observateur? Le débat est ouvert et déjà les controverses font rage. Il y a certes un intérêt à observer le balancement en cours entre les deux pôles de la pratique des spécialistes des sciences sociales. Les textes présentés en témoignent dans une certaine mesure. En effet, dans les situations africaines, entre le dégoût provoqué par le retour à la barbarie, et « l'avènement de l'anarchie » principalement animé en Afrique de l'Ouest par les bandes de jeunes, décrit au début des années quatre-vingt-dix par Kaplan [1994]⁸, d'une part, et le regard amusé et esthétisant porté sur les bandes de jeunes, se dessine un parcours où s'encastrent douloureusement la violence et des formes inédites de fabrications sociales, économiques et artistiques. Celles-ci sont autant musicales que plastiques. Et c'est précisément l'enjeu principal des controverses sur les langues des littératures anthropologiques, historiques, sociologiques... qui tentent d'en rendre compte, prises qu'elles sont entre les entreprises de mise en ordre épistémologique des jeux d'acteurs des jeunes et la restitution d'une parole affolée, parfois perverse, souvent perdue et violente, et toujours sans ancrage, qui s'approprie et se décale des normes sociales qu'elle copie et subvertit dans un même mouvement. Se construit ainsi une lecture simultanée des différentes trajectoires existentielles tragiques des jeunes et de leur absence de place clairement assignée ou reconnue dans l'espace public des pays du Sud. Elle s'appuie sur la métaphore du passage de la manducation de la feuille de *qaad* pourvoyeuse de la douce torpeur du rêve de départ (le « rêve voyage » socialement régulé par les pairs) au dérapage en « rêve folie » (vu comme le départ irrémédiable de l'esprit) (Rousseau *et alii*), et

7 Voir à ce sujet, Ruth Marchal [1993], René Devisch [1995].

8 La « malédiction africaine » a fait l'objet d'un numéro spécial des *Cahiers d'études africaines* [1991].

par l'expérience des enfants de la rue de l'usage des diluants celluloseux qui ouvre sur le cauchemar « sniffé » qui « scotche » sur place le corps et fait décoller l'esprit. Ne s'agirait-il pas dès lors de se (re)poser la question annoncée il y a plusieurs années par Marc Augé [1977]: comment penser le « hors-limite », du moins une catégorie sociale réfractaire aux limites ?

BIBLIOGRAPHIE

- ABBINCK J. [1998], « Ritual and Political Forms of Violent Practice among the Suri of Southern Ethiopia », *Cahiers d'études africaines*, 150-152, XXVIII (2-4): 271-295.
- ABBINCK J. [2000], « La violence, l'État et l'ethnicité dans la corne de l'Afrique: au niveau local et mondial », *Autrepart*, 15: 149-166.
- ABDULLAH I., BANGURA Y. (eds) [1997], Special Issue *Africa Development*, 23 (3-4), « Lumpen Youth Culture and Political Violence: the Sierra Leone Civil War ».
- AUGÉ M. [1977], *Pouvoirs de vie, Pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion.
- BAZENGUISSA R., MACGAFFEY J. [1995], « Vivre et briller à Paris. Des jeunes Congolais et Zaïrois en marge de la légalité économique », *Politique africaine*, 57: 124-133.
- BERLANT L. [1993], « The Theory of Infantile Citizenship », *Public Culture*, 5: 395-410.
- BLANCH M. [1980], « Imperialism, Nationalism and Organised Youth », in J. Clark, C. Critcher, R. Johnson (eds), *Working Class Culture: Studies in History and Theory*, New York, Saint Martin Press.
- BRYNNER J. *et alii* [1998], *Youth, Citizen and Social Change*, Londres, Ashgate.
- Cahiers d'études africaines* [1991], « La Malédiction », 121-122, XXXI (1-2).
- CRUISE O'BRIEN D. [1996], « A Lost Generation. Youth Identity and State Decay in West Africa », in R. Webner, T. Ranger (eds), *Postcolonial Identities in Africa*, Londres, Zed Books: 55-74.
- DE BOECK F. [1999], « Domesticating Diamonds and Dollars: Identity, Expenditure and Sharing in Southern Zaire 1984-1997 », in B. Meyer, P. Geschiere (eds), *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell: 177-209.
- DEVISCH R. [1995], « Frenzy, Violence and Ethical Renewal in Kinshasa », *Public Culture*, Spring, 7: 593-629.
- DONGALA E.B. [2000], « Signature Tout doucement, sans faire de bruit... », un témoignage d'E.B. Dongola, *Défis Sud*, 44, décembre: 6-7 (publication de SOS Faim Action pour le Développement, ONG belge).
- EL-KENZ A. [1995], « Les jeunes et la violence », in S. Ellis (ed.), *L'Afrique maintenant*, Paris, Karthala: 87-109, trad. fr. de « Youth and Violence », in S. Ellis (ed.), *Africa Now: People, Policies, Institutions*, La Haye, DGIS, Londres-Porthsmouth, Currey & Heinemann.
- EPSTEIN J.S. [1998], « Generation X, Youth Culture and Identity » (1-23), in J.S. Epstein (ed.), *Youth Culture. Identity in the Postmodern World*, Malden, Oxford, Blackwell Publishers.
- ESCOBAR A., ALVAREZ S. (eds) [1992], *The Making of Social Movements in Latin America*, Boulder, Westview.
- GANDOULOU J.-D. [1989], *Au cœur de la sape: mœurs, et aventures des Congolais de Paris*, Paris, L'Harmattan.
- GONDOLA Didier [1999], « La sape des *mikilistes*: théâtre de l'artifice et représentation onirique », *Cahiers d'études africaines* 153, XXXIX (1): 13-47.
- HALL S., JEFFERSON T. (eds) [1976], *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*, Londres, Hutchinson.
- HONWANA A. [1999], « Negotiating Post-War Identities: Child Soldiers in Mozambique and Angola », *Codesria Bulletin*, 1-2.
- KAPLAN D. [1994], « The Coming of Anarchy: How Scarcity, Overpopulation, Tribalism, and Disease are Rapidly Destroying the Social Fabric of our Planet », *Atlantic Monthly Review*, February: 44-76.
- KOUROUMA A. [2000], *Allah n'est pas obligé*, Paris, Le Seuil.

- LÉTOURNEAU J. (éd.) [1997], *Le Lieu identitaire de la jeunesse d'aujourd'hui. Études de cas*, Paris, L'Harmattan.
- MAGNET M. (ed) [2000], *The Millennial City. A New Urban Paradigm for the 21st Century*, Chicago, Rvan R. Dee, notamment chap. 2, « Crime » (70-100), 4, « Welfare » (192-256) et 5, « Homelessness » (266-274).
- MARCHAL R. [1993], « Les *mooryaan* de Mogadiscio. Formes de la violence dans un espace urbain en guerre », *Cahiers d'études africaines*, 130, XXXIII (2): 295-320.
- MARCHAL R. [1993], « Power in the Name of Jesus. Social Transformations and Pentecostalism in Western Nigeria », in T.O. Ranger, M. Vaugh (eds), *Legitimacy and the State in Contemporary Africa*, Oxford, McMillan: 213-246.
- MARIE A. (éd.) [1997], *L'Afrique des individus, itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine* (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey), Paris, Karthala, Hommes et Sociétés, 438 p.
- MBEMBE A. [1985], *Les Jeunes et l'Ordre politique en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.
- NDIAYE J.-P. [1971], *La Jeunesse africaine face à l'impérialisme*, Paris, François Maspero.
- Politique africaine* [2000], dossier: « Enfants, jeunes et politique », décembre, 80, Paris, Karthala.
- OKRI B. [1992], *Étoiles d'un nouveau couvre-feu*, Paris, Julliard.
- OKRI B. [1997], *La Route de la faim*, Paris, Robert Laffont.
- PETERS K., RICHARDS P. [1998], « Jeunes combattants parlant de la guerre et de la paix en Sierra Leone », *Cahiers d'études africaines*, 150-152, XXXVIII (2-4): 581-617.
- RICHARDS P. [1996], *Fighting for the Rain Forest. War, Youth and Resources in Sierra Leone*, Oxford, James Currey, Portsmouth, NH, Heinemann, 182 p.
- SEEKINGS J. [1993], *Heroes or Villains? Youth Politics in the 1980's*, Johannesburg, Ravan Press.
- SKELTON T., VALENTINE G. (eds) [1998], *Cool Places: Geographies of Youth Cultures*, Londres, Routledge.
- THIERCÉ A. [1999], *Histoire de l'adolescence et des adolescents (1850-1914)*, Paris, Belin, Histoire de l'éducation, 334 p.

Contraints de rester jeunes ? Évolution de l'insertion dans trois capitales africaines : Dakar, Yaoundé, Antananarivo

*Philippe Antoine **, *Mireille Razafindrakoto ***, *François Roubaud ***

L'entrée dans la vie adulte pourrait se définir comme le franchissement d'un seuil au-delà duquel on sort de la catégorie des personnes à charge pour prendre en main son existence et devenir un véritable acteur de la société, notamment en assurant sa reproduction. Ce passage d'un statut à un autre ne se fait toutefois pas aussi aisément que sa définition peut le laisser paraître, ni selon un modèle unique, en suivant un chemin déjà tracé par les aînés. D'une part, les jeunes, en fonction de leur histoire et de leurs valeurs socioculturelles, sont amenés à élaborer des choix propres à leur génération. D'autre part, le contexte socioéconomique spécifique de la période constitue une contrainte à laquelle doit se plier le candidat à l'insertion.

Pour le cas de la France, les jeunes des années quatre-vingt-dix se distinguent par un recul de plus en plus marqué de l'âge de franchissement des principales étapes d'entrée dans la vie adulte. Aujourd'hui, la jeunesse se prolonge et constitue une période moratoire de tâtonnement au cours de laquelle le jeune cherche à se construire une identité, alors que pour les générations antérieures, l'insertion était simplement synonyme d'identification à un groupe déjà bien défini [Galland, 1999]. La même situation se retrouve en Belgique [Jaminon, 1999] ou au Québec [Molgat, 1999]. La jeunesse dans les villes africaines présente-t-elle un profil similaire à celui des pays du Nord ? Si le discours d'une difficile insertion des jeunes en Afrique est couramment avancé, les analyses chiffrées basées sur de véritables comparaisons intergénérationnelles sont rares. L'objet de cet article est d'étudier l'évolution sur une longue période du calendrier et des modalités de passage de l'état de « jeune » à celui « d'adulte » dans trois grandes villes : Dakar, Yaoundé et Antananarivo. Pour ce faire, nous mobiliserons les enquêtes biographiques réalisées ces dernières années dans chacune des villes analysées¹. Ce type d'enquêtes

* Démographe à l'IRD, Dakar, Sénégal; UR CIPRE.

** Économistes à l'IRD, Dial, Paris; UR CIPRE.

1 Pour Dakar, l'enquête a été conduite en 1989 par l'Ifan et l'Orstom [Antoine *et alii*, 1995]; pour Yaoundé, l'enquête a été réalisée en 1996 par l'Iford et le Ceped [Kouamé *et alii*, 1999]; pour Antananarivo, l'enquête a été menée en 1998 dans le cadre du projet Madio avec la participation du Ceped [Antoine *et alii*, 1999 a]. Ces trois enquêtes s'intéressent à des individus homogènes du point de vue de l'âge (les 25-54 ans environ).

constitue un instrument spécialement adapté pour traiter cette question dans la mesure où elles permettent de dater, et donc de retracer sur l'ensemble du cycle de vie de chaque individu les événements marquant le passage au statut d'adulte.

Les grands traits des changements socioéconomiques qui ont eu lieu dans les trois capitales des années soixante à nos jours sont présentés au préalable, afin de situer le contexte spécifique en vigueur pour chaque génération. Le calendrier des étapes d'entrée dans la vie adulte enregistre-t-il un retard dans les villes africaines? Cette question est au centre de la deuxième partie. La troisième partie porte sur les caractéristiques de la première insertion des jeunes, avec comme principale interrogation: les conditions sont-elles meilleures ou plus défavorables pour les jeunes d'aujourd'hui? Enfin, la dernière partie s'intéresse aux divergences éventuelles des trajectoires et des modalités d'insertion selon le niveau de qualification des jeunes.

Le contexte général

Trois capitales en crise de longue durée

À l'instar de la plupart des pays d'Afrique subsaharienne, les économies sénégalaise, camerounaise et malgache sont entrées en récession prolongée. Pour le Sénégal et Madagascar, si on retient les tendances sur longue période, la situation de crise perdure depuis près de trois décennies. Toutefois, pour le premier, on assiste à une évolution en dents de scie. Le mouvement global à la baisse (avec une chute de 16 % du PIB par tête en volume de 1960 à 1997) est entrecoupé de courtes périodes de redressement, l'économie sénégalaise étant tributaire de facteurs climatiques très changeants. Madagascar se caractérise par une inexorable trajectoire involutive. Depuis le milieu des années soixante-dix, à l'exception des années 1979 et 1980 « d'investissement à outrance », la régression est continue. Le PIB par tête a enregistré un recul de 38,3 % de 1960 à 1997. Le Cameroun, en revanche, se distingue par les « années fastes » qu'il traverse entre 1977 et 1986. Les recettes pétrolières lui font connaître une période de prospérité économique (avec une croissance annuelle moyenne de près de 6 %). Mais, compte tenu de la fragilité de l'économie et de l'existence de déséquilibres latents, les effets conjugués de la dépréciation du dollar et de la baisse du prix du pétrole précipitent le pays dans une phase de dépression marquée. Le PIB par habitant baisse de 38,6 % de 1987 à 1997.

Cette crise, dont l'ampleur et la durée varient selon les capitales, a eu des répercussions directes sur les conditions de vie des ménages. Pour le Sénégal, le revenu par tête en volume a diminué de 48 % en milieu urbain de 1961 à 1991 [Duruflé, 1994]. À Yaoundé, la consommation annuelle par tête s'est réduite quasiment de moitié (-49 % en volume) de 1983 à 1993 [Aerts *et alii*, 2000]. La chute de cette consommation est aussi vertigineuse pour Antananarivo, avec une régression de 48 % de 1960 à 1995 [Ravelosoa, Roubaud, 1998].

Les impacts de la crise sont également marqués sur le marché du travail. Les phases d'ajustement mises en place, avec en particulier la réduction des dépenses publiques, ont conduit au gel des embauches dans la fonction publique. Le secteur privé formel, en quasi-stagnation, n'étant pas en mesure d'absorber la masse croissante des nouveaux actifs, on assiste à la montée du chômage et des emplois

Figure 1 – Diagramme de Lexis et évolution du PIB par tête du Sénégal (1960-1989)

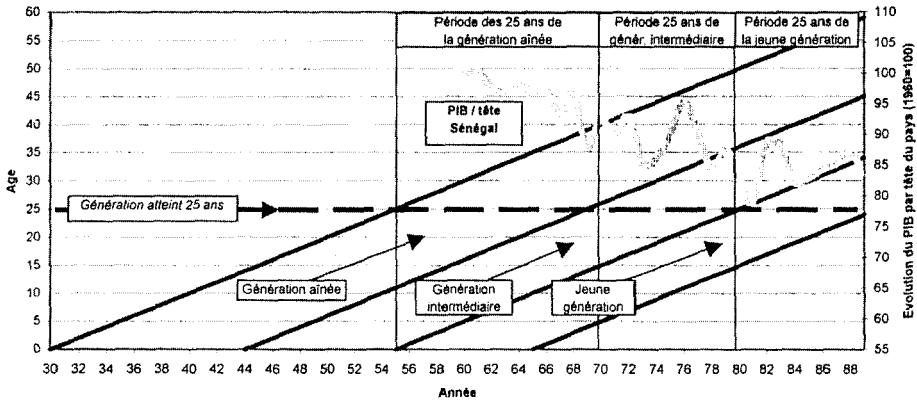
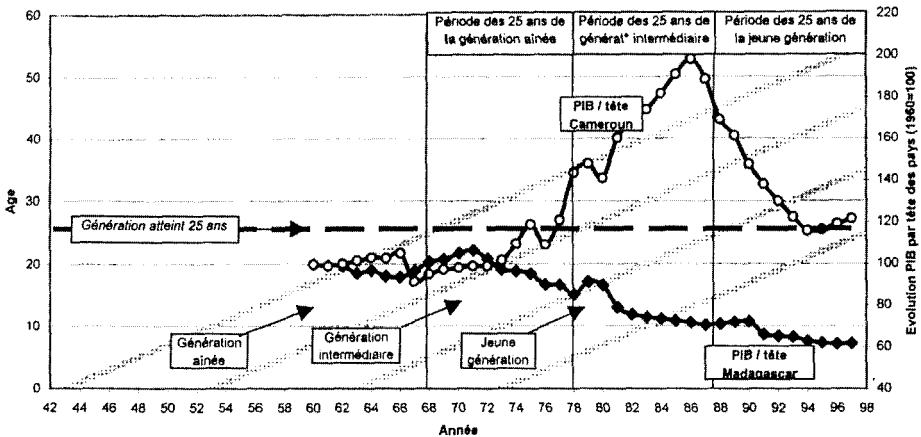


Figure 2 – Diagramme de Lexis et évolution du PIB par tête du Cameroun et de Madagascar (1960-1998)



infomels. Au Cameroun, 57 % de la population active occupée travaille dans le secteur informel en 1993 (contre 28 % dans le public et 14 % dans le privé formel), et 80 % des créations d'emplois en 1992 sont le fait de ce secteur [Dial-DSCN, 1993]. À Antananarivo, 57 % aussi des actifs occupés sont employés dans l'informel en 1998. Ce dernier est à l'origine de près de 60 % des emplois créés cette même année [Madio, 1998 b].

Malgré les différences de niveau de vie entre les trois capitales, il apparaît d'ores et déjà que les jeunes générations de la fin des années quatre-vingt et des années quatre-vingt-dix se trouvent contraintes de négocier leur insertion dans des conditions plus difficiles que celles connues par leurs aînées au moment de leur entrée dans la vie adulte. L'environnement se caractérise notamment par la montée de la pauvreté et la dégradation du marché du travail.

Tableau 1 – Caractéristiques sociodémographiques des trois capitales

	Dakar (1991)	Yaoundé (1993)	Antananarivo (1998)
Population	1 500 000	800 000	1 100 000
Taux de pauvreté P0 (seuil 1\$85 PPA)	6,6 %	-	32 %
Indicateur de pauvreté d'existence (conditions d'habitat)	15,9	*	73,7
Taux de chômage	16,0 %	24,6 %	6,0 %

* La qualité des données ne permet pas de disposer d'indicateurs de pauvreté suffisamment fiables pour la comparaison avec les autres villes.

La formidable poussée scolaire

Dans ce contexte économique morose, voire franchement récessif, on assiste à une formidable poussée scolaire. Le niveau d'éducation ne cesse de croître d'une génération à l'autre. Il faut y voir la marque des politiques publiques de promotion de l'enseignement engagées depuis l'ère des indépendances dans les trois pays, et qui s'est poursuivie au moins jusqu'au milieu des années quatre-vingt. Il convient cependant de noter que les phénomènes plus récents de non-scolarisation ou déscolarisation consécutifs aux restrictions budgétaires et à l'ajustement structurel n'apparaissent pas dans nos enquêtes, dans la mesure où les cohortes les plus jeunes ne font pas partie de nos échantillons.

À Dakar, la proportion des hommes n'ayant jamais fréquenté l'école atteint 30 % pour la génération la plus âgée (G1930-44). Elle n'est plus que de 15 % pour ceux nés entre 1955 et 1964. Le bond en avant est encore plus spectaculaire chez les femmes, puisque les non-scolarisées sont passées en vingt ans de 83 à 32 %. Si le mouvement n'est pas repérable à Yaoundé et à Antananarivo, cela est dû au fait que la scolarisation universelle était déjà la norme chez les plus âgés. En revanche, lorsqu'on retient comme indicateur la proportion de ceux qui ont dépassé le collège, le diagnostic ne souffre aucune ambiguïté. À Yaoundé, par exemple, deux tiers des hommes nés entre 1962 et 1971 ont atteint le lycée ou le supérieur, contre seulement 38 % dans la génération 1942-51. Quant aux femmes, le ratio a doublé de 20 à 41 %. Antananarivo enregistre une évolution similaire. En fin de période, environ la moitié de la dernière classe d'âge (G1964-73) a été au-delà du 1^{er} cycle du secondaire.

Parallèlement, la montée générale du niveau d'études s'accompagne d'une réduction des inégalités entre hommes et femmes, même si le retard des filles n'a pas été comblé. Madagascar apparaît comme le pays le plus avancé dans ce domaine, tandis que le Sénégal est à la fois celui où le niveau global est le plus faible et où la position relative des femmes est la moins bonne.

Tableau 2 – Proportion d'individus ayant dépassé le collège à 25 ans par ville, genre et cohorte

	Dakar		Yaoundé		Antananarivo			
	Homme	Femme	Homme	Femme	Homme	Femme		
G1930-44	6 %	2 %	G1942-51	38 %	20 %	G1944-53	37 %	24 %
G1945-54	23 %	4 %	G1952-61	40 %	25 %	G1954-63	43 %	31 %
G1955-64	22 %	10 %	G1962-71	66 %	41 %	G1964-73	53 %	47 %

Une jeunesse prolongée

La jeunesse est une catégorie aux contours incertains. À quel âge finit-elle ? On pourrait proposer 15 ans, qui correspond à l'âge de fin de la scolarité obligatoire, ou encore 18, âge de la majorité pour l'exercice des droits civiques et de la citoyenneté. Si dans les sociétés africaines traditionnelles, essentiellement rurales, l'intégration au monde des adultes était scandée par des rites d'initiation, précisément datés et codifiés, leur dissolution progressive en ville signe la fin de ce basculement brutal hors de la jeunesse.

Plutôt que d'adopter un point de vue normatif, nous retiendrons une perspective plus sociologique, qui associe l'entrée dans la vie adulte au franchissement d'étapes sociales majeures, marquant une rupture nette (mais non nécessairement simultanées) avec les états antérieurs [Lapassade, 1997; Galland, 1999]. Trois d'entre elles apparaissent particulièrement significatives, et sont traditionnellement retenues dans la littérature : le départ de la famille d'origine, l'entrée dans la vie professionnelle et la formation d'un couple, auxquelles on pourrait ajouter la naissance du premier enfant. Tout l'intérêt des enquêtes biographiques est de permettre de disséquer dans le détail, pour chaque génération, les étapes qui conduisent d'un état d'enfance inactive, célibataire, scolarisée et hébergée par la famille, à un statut d'adulte doté d'un emploi rémunéré, vivant en couple avec ou sans enfants dans un logement indépendant.

L'entrée dans la vie adulte

Il existe une multitude d'étapes de la vie qui viennent marquer l'entrée dans la vie adulte, et il n'est pas possible de les cerner toutes. Nous en avons retenu trois, facilement datables, qui constituent des moments cruciaux dans ce passage. Premièrement, la recherche d'un emploi représente souvent le moment le plus préoccupant puisque l'accès au travail conditionne en grande partie la réussite sociale et économique. L'autonomie financière constitue en quelque sorte une condition préalable nécessaire pour déclencher les différentes phases devant conduire à la pleine indépendance. Le mariage est un deuxième temps fort, particulièrement en milieu urbain où les exigences scolaires et économiques tendent à retarder l'entrée en première union. Enfin, une troisième étape importante dans le cycle de vie est l'autonomie résidentielle, définie comme le fait de quitter la résidence familiale pour accéder à son propre logement, à titre de locataire ou de propriétaire.

Implicitement, on pourrait croire que c'est dans cet ordre que les événements sont vécus par les individus: l'accès à un emploi permet ou facilite le mariage, lequel est souvent l'occasion d'accéder à un nouveau logement. Or, à l'âge de 25 ans², une faible minorité d'individus ont connu un tel enchaînement, en particulier à Yaoundé et surtout à Dakar, et cette proportion va diminuant d'une génération à l'autre. Cet ordre est bouleversé pour toutes sortes de raisons: un mariage précoce peut mettre un terme à la scolarisation et précipiter la recherche d'un emploi. Tous les individus ne connaissent pas forcément les trois événements; de plus, l'ordre dans lequel ils s'enchaînent ne tient pas compte de comportements anticipatoires. La promesse d'un emploi, ou même l'espoir d'en trouver un rapidement, peut accélérer le mariage. Dans ce cas, même si l'union est antérieure à l'obtention d'un emploi, elle ne peut pas être interprétée comme en étant la cause. Il faut donc toujours tenir compte de cette limite dans l'interprétation des résultats.

Si tous les individus aspirent à franchir ces étapes cruciales, tous n'y arrivent pas de la même façon, ni avec la même facilité. À 25 ans, à Dakar, seulement 14,7 % des hommes de la génération la plus âgée avaient connu les trois événements, et une infime proportion de la plus jeune génération (6,7 %). Les proportions sont plus élevées à Yaoundé (respectivement 28,1 % et 18,4 %) et à Antananarivo (33,4 et 26,5 %) mais marquent dans les deux villes un retard dans le franchissement des étapes de passage au statut d'adulte. De même, la proportion des individus qui n'ont connu aucun des événements augmente à Dakar et Yaoundé. Antananarivo présente un schéma plus singulier sur lequel nous reviendrons. On le voit, d'une ville à l'autre, l'ordonnement des événements et son évolution d'une génération à l'autre présentent un profil fort différent,

Tableau 3 – Ordonnement des événements à l'âge de 25 ans dans les trois capitales

	Dakar			Yaoundé			Antananarivo		
	1930-44	1945-54	1955-64	1942-51	1952-61	1962-71	1944-53	1954-63	1964-73
Aucun événement	11,4	19,8	29	14,3	18,0	30,0	15,5	13,4	12,9
Les 3 événements	14,7	10,9	6,7	28,1	15,6	18,4	33,4	26,1	26,5
Activité seulement	31,0	29,8	32	7,1	21,1	13,8	21,7	33,0	30,5
Activité-Mariage	13,0	9,7	9,7	9,5	7,0	4,6	16,9	13,1	17,9
Activité-Mariage-Résidence	9,8	6,7	4,3	14,3	6,3	10,1	31,4	22,9	22,6
Autres ordonnancements	34,8	34	25	54,8	47,6	41,5	14,5	17,6	16,1

2 Nous avons retenu cet âge car c'est celui auquel on peut comparer les individus des trois générations; tous ont atteint cet âge y compris les individus les plus jeunes de notre observation.

où la triade « activité-mariage-résidence » ne constitue pas, il s'en faut, le profil dominant.

Dans la conception traditionnelle de leur mode d'établissement social, les femmes pouvaient « sauter » l'étape professionnelle³, alors que celle-ci constitue un préalable indispensable aux étapes familiales masculines. C'est effectivement ce que l'on pouvait observer à Yaoundé et à Dakar pour les générations plus anciennes. Mais ce schéma a tendance à être remis en question avec la montée des taux d'activité féminins, observée partout. Les Tananariviennes présentent une particularité à cet égard. Leur mode d'acquisition du statut d'adulte ressemble à celui des hommes. Pour les trois générations, l'exercice d'une activité rémunérée est à la fois massif et précoce. De plus, pour les plus jeunes, l'union ne constitue pas la première forme de l'établissement féminin mais bien le travail. Ainsi à 25 ans, 80 % de la cohorte née entre 1962 et 1971 occupent un emploi rémunéré, alors que seulement 63 % vivent en couple.

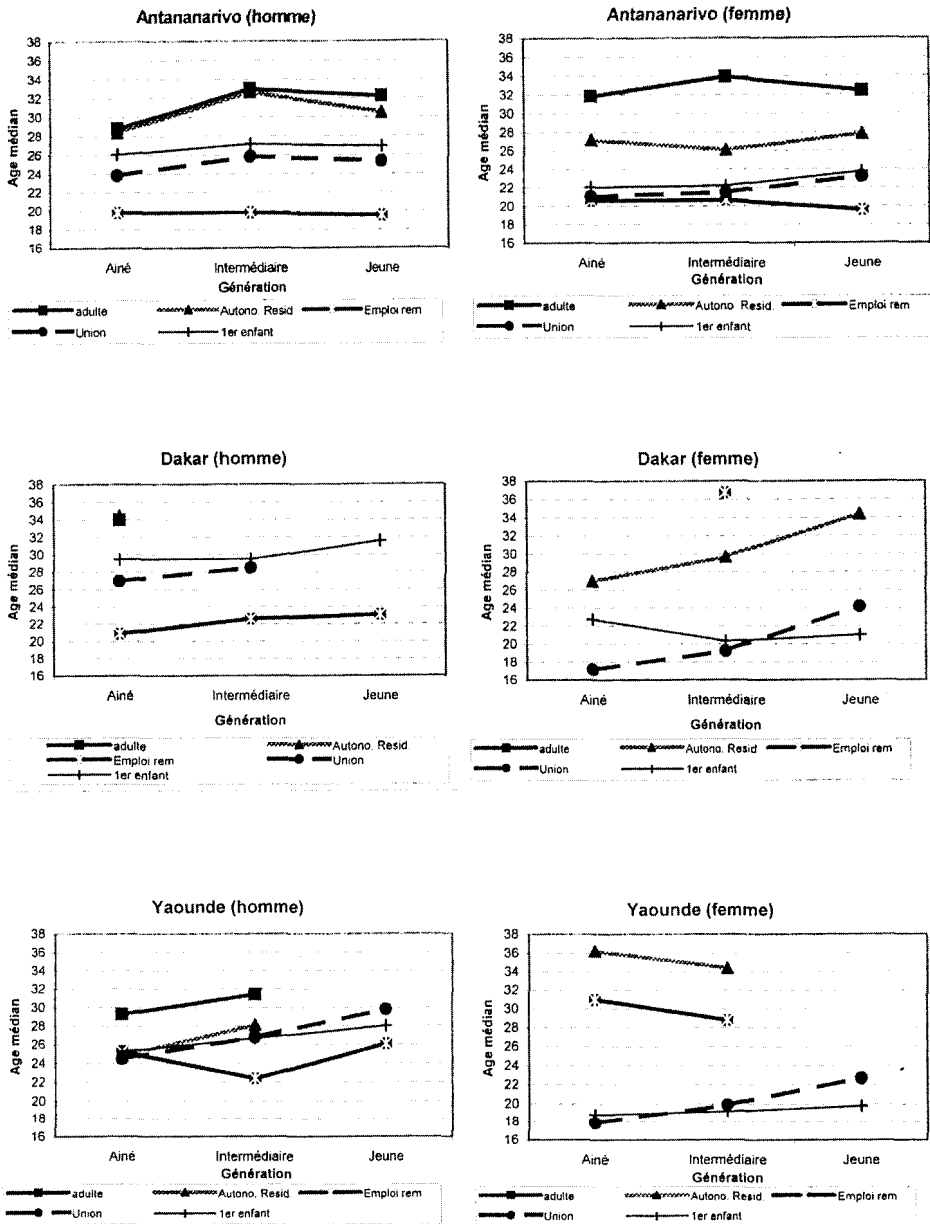
Le recul de l'âge d'accès à l'emploi et à l'autonomie financière

L'allongement de la scolarité s'est répercuté sur l'âge au premier emploi rémunéré. Mais ce recul de l'insertion sur le marché du travail est loin d'être universel. C'est, pour les hommes, à Dakar et à Yaoundé qu'il est le plus marqué. Ainsi, en deux décennies, l'âge médian au premier emploi des Dakaïrois s'est élevé de deux ans. De 21 ans pour la génération 1930-1944, il est passé à 23 ans chez ceux nés entre 1955 et 1964. À Yaoundé, les difficultés d'insertion sont également fortes : alors que la moitié de la génération 1942-1951 avait trouvé un emploi à 25 ans, il faut attendre l'âge de 26 ans pour la génération 1962-1971. Il est intéressant de noter que la génération intermédiaire (G1952-61) est celle qui a connu l'insertion la plus précoce (22 ans d'âge médian). Le boom de l'économie camerounaise au moment de leur entrée sur le marché du travail a plus que compensé le décalage du calendrier scolaire. En revanche, pour la génération ultérieure, les deux effets (crise économique, prolongation des études) se cumulent pour retarder l'insertion professionnelle des jeunes. En 1993, le taux de chômage à Yaoundé était de 25 %, et il atteignait même 40 % chez les 20-24 ans [Dial-DSCN, 1993].

À Antananarivo, la situation est très différente. L'âge d'entrée sur le marché du travail est resté précoce et n'a pratiquement pas varié au cours du temps. Il a même légèrement baissé. À 20 ans, la moitié des Tananariviens travaillent déjà, chez les hommes comme chez les femmes. Pourtant, ici aussi la scolarité s'est allongée. Paradoxalement, cette rapidité d'insertion n'est pas le signe de la bonne santé de l'économie, mais au contraire de sa décrépitude. Les niveaux de vie y sont si faibles et décroissants, qu'il existe de moins en moins de marge de manœuvre pour différer une mise rapide sur le marché, à n'importe quel prix.

3 En Europe, le cycle de vie des femmes a profondément évolué et le rapport à l'emploi des femmes s'est considérablement transformé. Les évolutions de la construction des trajectoires féminines constituent un des changements sociaux les plus importants de ces dernières décennies [Blöss, 1997]. En connaît-on les prémisses en Afrique ?

Figure 3 – Évolution de l'âge médian selon les générations pour différents événements*



* À titre comparatif, d'après l'enquête « jeunes et carrières » réalisée par l'Insee en 1997, l'âge médian d'accès à l'autonomie résidentielle pour les jeunes nés entre 1968 et 1971 en France est de 24 ans pour les hommes et de 22 ans pour les femmes. Concernant la mise en couple, les âges médians sont respectivement de 25 et 23 ans [Galland, 1999].

Du côté des femmes dakaroises et de Yaoundé, le diagnostic est plus difficile à établir, du fait de la faiblesse structurelle des taux d'activité féminins. Cependant, apprécié à 25 ans, on observe des évolutions divergentes dans les deux capitales. Au Sénégal, le taux d'activité des jeunes femmes augmente de 18 à 25 %, ce qui semble marquer une arrivée plus importante des femmes sur le marché du travail. Par rapport à d'autres villes africaines, le taux d'activité féminine à Dakar était relativement faible, et c'est à un âge plus avancé que les femmes commençaient à exercer une activité. En revanche, au Cameroun, il baisse de 38 à 24 %, stigmate de la faiblesse de la demande de travail à laquelle sont confrontées les femmes de la plus jeune génération.

Le mariage retardé

La constitution des unions est le deuxième événement dans la chronique de l'accès au statut d'adulte. Dans ce domaine, le report de la mise en couple ne souffre aucun doute. La crise économique rend les conditions matérielles de réalisation plus difficiles. La montée du niveau d'éducation joue ici à deux niveaux. Le mariage est différé mécaniquement par l'allongement de la durée des études. Les valeurs véhiculées par l'école peuvent aussi pousser à le remettre en question. En développant l'esprit critique et en valorisant des conduites plus individualistes, le mariage n'apparaît plus comme une étape obligée, éventuellement arrangée par la famille.

Plus spécifiquement, le recul de l'âge au premier mariage des femmes est souvent imputé à une série de facteurs liés plus ou moins directement à l'urbanisation : scolarisation plus importante des filles, activité des femmes, en particulier dans le secteur moderne de l'économie, adoption de nouveaux comportements et de nouvelles conceptions des relations sentimentales avant le mariage. Si la liberté de choix du conjoint s'accroît, le marché matrimonial reste cependant relativement segmenté en raison du fait ethnique et de la fragmentation sociale urbaine. On assiste à une « transition de la nuptialité », les plus jeunes générations adoptant des comportements différents de ceux de leurs aînés.

En l'espace de vingt ans et suivant les cas, les reports d'union augmentent en moyenne de deux à sept ans. C'est à Antananarivo que le recul est le moins prononcé. Il est de l'ordre de deux ans, quel que soit le sexe, entre les générations extrêmes : l'âge médian est passé de 24 à plus de 25 ans pour les hommes et de 21 à 23 ans chez les femmes. Mais si l'âge de sortie du célibat des hommes varie peu d'une génération à l'autre, la première union débute de plus en plus sous la forme d'union libre (de 32 % des unions à 44 %). Chez les femmes, également la proportion d'unions consensuelles progresse, et passe de 32 % à 59 %. Cette « informalisation » du début des unions traduit certainement des difficultés financières à commencer la vie de couple. Yaoundé, qui partait d'une situation similaire pour les hommes (24 ans), et d'un calendrier plus avancé pour les femmes (18 ans) en début de période, voit l'âge médian des unions atteindre 30 et 23 ans respectivement dans la génération née entre 1962 et 1971. Au sein de cette dernière, un quart des hommes ne vivent toujours pas en union à 33 ans. C'est finalement à Dakar que le report des unions est le plus important. Dans la première génération (G1930-1944),

la moitié des femmes étaient déjà en union à 17 ans. Il faut attendre 24 ans pour celles nées entre 1955 et 1964. Parallèlement, la moitié des hommes de la jeune génération (G1955-64) n'ont toujours pas vécu en couple à 33 ans, alors que l'âge médian est de 27 ans pour les Dakarois de la génération 1930-1944.

Des enquêtes plus récentes confirment ces résultats. Au Sénégal, entre 1986 et 1997, le changement est particulièrement rapide en ville. Pour les jeunes citadines, l'âge au mariage progresse de 4,5 ans passant de 18,8 ans à 23,3 ans, alors que leurs jeunes consœurs de la campagne passent d'un âge médian de 16 ans en 1978 à 16,7 ans en 1997 [EDS, 1997]. Le mariage devient plus tardif à Dakar où moins d'une femme sur trois est mariée dans le groupe d'âge 20-24 ans. Le changement de comportement concerne particulièrement les jeunes femmes ayant suivi des études secondaires (ou plus) pour qui l'âge médian passe de 21,9 ans à 28,4 ans. Nous ne sommes plus là dans un modèle de mariage précoce. Cette évolution rapide de la nuptialité chez les jeunes femmes scolarisées et leur mariage relativement tardif pose le problème de leur sexualité puisqu'elles connaissent leurs premiers rapports sexuels à 23 ans, alors que leurs consœurs non scolarisées connaissent un âge au mariage à peine supérieur à celui des premiers rapports sexuels. Cette « transition de la nuptialité » actuellement observée dans les villes sénégalaises est certainement largement due aux difficultés économiques croissantes conduisant à un affaiblissement du système traditionnel de gestion de la vie sociale. On peut émettre l'hypothèse que la crise qui touche particulièrement les jeunes gens en restreignant leur accès à l'emploi les conduit à différer leur mariage. Le recul de l'âge au mariage des hommes se répercute alors sur celui des jeunes filles qui sont obligées « d'attendre » la venue des jeunes gens sur le marché matrimonial⁴.

La naissance du premier enfant, qui fait en général suite à la mise en couple, est elle aussi retardée⁵. Mais dans l'ensemble, le décalage de calendrier est plus faible que pour les unions. Chez les hommes, l'âge médian au premier enfant s'élève d'un an à Antananarivo, de deux à Dakar et de presque trois ans à Yaoundé. Pour la génération la plus jeune, les Tananariviens restent les plus précoces, la moitié d'entre eux ayant procréé avant 27 ans. Il faut attendre 28 ans à Yaoundé et presque 32 ans pour les Dakarois. Chez les femmes, le retard est moins prononcé que chez les hommes, les Dakaroises constituant même la seule exception à cette tendance au report⁶. Il faut maintenant attendre 24 ans pour que la moitié des Tananariviennes aient enfanté, alors que cette proportion était atteinte dès 22 ans il y a environ deux décennies.

Conformément au schéma traditionnel, les femmes ont leur premier enfant avant les hommes. Mais ici encore, deux modèles s'opposent. À Madagascar, l'écart d'âge entre hommes et femmes se réduit avec le temps, conduisant une certaine homogénéisation des calendriers et des comportements entre eux. Pour la généra-

4 Cette tension sur le marché matrimonial (manque de prétendants masculins) a des répercussions sur le montant de la dot qui tend fortement à diminuer. Cependant, si le mariage est plus tardif, il n'est pas pour autant remis en cause, car il n'y a guère de célibat définitif à Dakar.

5 C'est particulièrement le cas au Sénégal où l'essentiel de la baisse de la fécondité est dû au recul de l'âge au premier mariage comme dans les pays maghrébins.

6 Il convient cependant de nuancer ce diagnostic, qui varie suivant le point de vue duquel on se place. Si on observe bien une légère diminution de l'âge médian, il augmente en revanche au 1^{er} et au 3^e quartile.

tion la plus jeune, la différence d'âge médian n'est plus que de trois ans. A contrario, à Dakar et à Yaoundé, l'écart entre les sexes s'accroît. Il atteint même près de onze ans dans la capitale sénégalaise pour la génération 1955-64: la moitié des femmes ayant eu un enfant à 21 ans, tandis qu'il faut attendre près de 32 ans chez les hommes. C'est dans ce pays que la répartition sexuée des rôles sociaux reste la plus forte, tandis qu'on tend vers une distribution beaucoup plus égalitaire à Madagascar.

Une autonomie résidentielle difficile à obtenir

Le processus de décohabitation est sans doute l'étape à franchir qui pose le plus de problème aux jeunes générations. À la différence de la France et de la plupart des pays européens [Cavalli, Galland, 1993] où elle a lieu avant la mise en couple et la fondation d'une famille, l'autonomie résidentielle représente la dernière barrière avant l'indépendance dans les capitales africaines. Elle intervient même si tardivement que dans la génération la plus jeune, pour les hommes à Dakar et les deux sexes à Yaoundé, la moitié de la cohorte ne s'était toujours pas établie au moment de l'enquête. À 25 ans, la part de ceux qui ont quitté le domicile parental est en baisse partout. C'est pour les femmes dakaroises de la dernière génération que le reflux est le plus patent: elles étaient 57 % à s'être établies pour la génération 1930-1944. Elles ne sont plus que 26 % chez leurs cadettes nées entre 1955 et 1964.

À Yaoundé et Antananarivo, les individus qui se marient connaissent plus rapidement une autonomie résidentielle, mais elle se ralentit fortement avec la dégradation des conditions économiques. Par contre, à Dakar, aucun élément de la dynamique familiale n'a d'effet sur l'indépendance résidentielle: les hommes mariés ou célibataires, avec ou sans enfants, sortent de l'hébergement au même rythme. Dans ces trois villes, une descendance trop nombreuse freine cette autonomie résidentielle. Face à la précarité de la situation économique, il existe une concurrence entre l'accès à un logement et le nombre d'enfants. Le ménage ne peut faire face sur tous les fronts; l'entretien des enfants n'est guère compatible avec le coût d'un logement autonome. La constitution trop précoce de la descendance freine l'autonomie résidentielle, et d'une certaine façon, le cycle familial ne semble pas commander le début du cycle résidentiel [Antoine, Kuépié, Maminirina, 1999]. La forte présence de ménages élargis dans ces villes (50 % à Dakar, 55 % à Yaoundé et 34 % à Antananarivo) [Antoine *et alii*, 1995; Dial-DSCN, 1993; Madio, 1999 b] est en général interprétée comme la caractéristique d'un modèle de structure familiale spécifique. En réalité, il reflète en partie un phénomène transitoire, lié au cycle de vie, la décohabitation tardive résultant des difficultés d'accès à l'immobilier (offre insuffisante, coûts prohibitifs).

Finalement, la combinaison des trois critères d'autonomie résidentielle, d'exercice d'un emploi rémunéré et d'union matrimoniale, que nous avons retenue pour qualifier la transition vers l'indépendance, met clairement en évidence le recul du passage à l'âge adulte, observé dans les trois villes, aussi bien pour les hommes que pour les femmes. Ainsi, la proportion « d'adultes » a été divisée par trois à Dakar, où 95 % de la génération la plus jeune (G1955-1964) est cantonnée dans une situation

Tableau 4 – Proportion « d'adultes » à 25 ans par ville, genre et cohorte

	Dakar		Yaoundé		Antananarivo			
	Homme	Femme	Homme	Femme	Homme	Femme		
G1930-44	16 %	13 %	G1942-51	21 %	19 %	G1944-53	33 %	40 %
G1945-54	6 %	14 %	G1952-61	18 %	13 %	G1954-63	26 %	36 %
G1955-64	5 %	5 %	G1962-71	16 %	8 %	G1964-73	26 %	35 %

Note: Sont considérés comme « adultes » ceux qui cumulent les trois critères d'autonomie résidentielle, d'exercice d'un emploi rémunéré et qui vivent en union.

de jeunesse prolongée à 25 ans. À Yaoundé, la proportion « d'adultes » à 25 ans passe de 21 % pour la génération aînée à 16 % pour la jeune génération. Enfin, c'est à Antananarivo que les jeunes acquièrent le plus rapidement leur indépendance, puisqu'un peu plus d'un quart des hommes et un tiers des femmes nés entre 1964 et 1973 volent de leurs propres ailes à 25 ans. Mais ces proportions sont en baisse par rapport à la situation qui prévalait au cours des années soixante-dix. En fait, il semble que depuis vingt ans, la situation se soit stabilisée, sous l'effet de deux forces opposées qui se compensent: la poussée scolaire d'une part, qui tend à prolonger la jeunesse, et la chute du pouvoir d'achat de la population qui œuvre dans l'autre sens.

La désynchronisation des étapes

Même il y a trente ans, le modèle qualifié de « traditionnel », de relative synchronie du franchissement des étapes marquant l'entrée dans la vie adulte, était loin de constituer la règle dans les trois capitales. Pour les hommes, la durée médiane de la période « transitoire » allant du passage de la première étape (en général l'accès à un emploi) à celui de la troisième (le plus souvent l'union), était de sept ans à Yaoundé, neuf ans à Antananarivo et onze ans à Dakar pour les plus anciennes générations. Mais cette période tend particulièrement à s'allonger dans la capitale sénégalaise où la durée s'élève à vingt et un ans pour la jeune génération (soit dix années de plus que la première). Dans une moindre mesure, le même phénomène est constaté pour Yaoundé (avec un allongement de deux ans). Le cas des Tananariviens, une fois de plus, fait exception avec une durée médiane identique pour la génération aînée et celle qui est la plus jeune (neuf ans). Toutefois, cette période transitoire a été de plus longue durée (onze ans) pour la génération intermédiaire.

En fait, l'allongement pour les hommes de l'intervalle de temps correspondant au franchissement des trois étapes découle essentiellement pour Yaoundé, et surtout pour Dakar, de l'accès de plus en plus tardif à un logement indépendant. Les effets de la crise sur leurs situations financières conjugués aux problèmes d'offre et de coût du logement contraignent les jeunes générations à rester au domicile de leurs parents, même longtemps après s'être mis au travail, et après avoir formé une

nouvelle cellule familiale. La capitale malgache se distingue sans doute par un accès relativement plus facile au logement, sans que les conditions d'un confort minimum ne soient cependant forcément assurées. Mais il faut surtout souligner que la population y subit les effets de la crise économique aiguë depuis trois décennies.

Les femmes partagent le même profil que les hommes par génération dans la capitale malgache. En revanche, pour les femmes de Yaoundé, la durée de la période de passage au plein statut « d'adulte » ne varie pas sensiblement selon les générations, contrairement au cas des hommes. Cela s'explique par le double mouvement du recul de l'âge au mariage et de l'insertion plus difficile et plus tardive sur le marché du travail. Le cas des Dakaroises est encore plus atypique puisqu'à l'inverse des hommes, elles connaissent une diminution de la durée de la phase « transitoire ». Ce phénomène résulte d'une part du report des unions de la jeune génération, alors qu'elles étaient très précoces pour les anciennes générations, et d'autre part de la montée de l'activité des jeunes femmes.

Finalement, ce « nouvel âge de la vie » engendré par l'allongement de la jeunesse n'est donc pas seulement le résultat d'un enrichissement des opportunités offertes aux jeunes générations pour se réaliser (étudier, accumuler des expériences positives avant de se lancer dans la vie), mais aussi la conséquence directe de la dégradation continue des conditions de vie.

Une indépendance au rabais ?

Si le recul du passage à l'âge adulte et le maintien imposé dans un statut de dépendance constituent une caractéristique importante du sort inéquitable fait aux jeunes générations urbaines en Afrique, ils ne sont sans doute pas les plus fondamentaux. En effet, le prix à payer de cette attente pourrait être considéré comme supportable s'il s'était accompagné d'une amélioration des conditions d'entrée dans la vie adulte. On est malheureusement très loin du compte. Malgré la forte amélioration de leurs qualifications potentielles, acquises sur les bancs de l'école, les jeunes adultes d'aujourd'hui paient un lourd tribut à la conjoncture économique défavorable qui pèse sur l'Afrique depuis au moins une décennie, voire depuis beaucoup plus longtemps dans certains pays ; Madagascar représentant un cas extrême de trajectoire involutive. Le triptyque du chômage, de la précarité et de la pauvreté est bien le lot commun dont sont victimes les jeunes générations.

C'est sur le front de l'insertion sur le marché du travail que la situation est la plus dégradée. En premier lieu, le chômage des jeunes est en croissance rapide d'une génération à l'autre. La montée du taux de chômage doit cependant être relativisée dans la mesure où une proportion de plus en plus faible des jeunes, et plus particulièrement des jeunes hommes, se présente sur le marché du travail. Le recul de l'âge au travail se traduit mécaniquement par une baisse des taux d'activité masculins. Cependant, et malgré le report de calendrier qui permet de différer provisoirement les difficultés d'insertion professionnelle, le chômage frappe de plus en plus les jeunes. Ainsi, à Antananarivo, sur cent hommes de la génération 1944-53, cinq étaient chômeurs à 25 ans. Au même âge, on comptait dix chômeurs

pour la dernière génération née entre 1964 et 1973. Chez les femmes, la tendance est identique (respectivement deux et sept chômeuses), bien que le risque de chômage soit plus faible que pour les hommes du fait de taux d'activité moindres. À Dakar et à Yaoundé, la trappe du chômage est encore plus massive. Partant de niveaux équivalents à ceux enregistrés dans la capitale malgache (6 à 7 %), près d'un quart des Dakarois de la jeune génération (G1955-64) et un cinquième à Yaoundé (G1962-71) étaient au chômage à 25 ans. Ici aussi et pour les mêmes raisons, les femmes sont relativement épargnées, même si pour la dernière cohorte, six Dakaroises sur cent et quatorze à Yaoundé sont à la recherche d'un emploi, alors que ce phénomène était quasiment inexistant trente ans plus tôt.

Le chômage n'est qu'une des manifestations de la fragilisation du statut des jeunes adultes, à laquelle vient s'ajouter une précarisation croissante des emplois occupés, pour ceux qui ont trouvé un travail. Quel que soit le regard que l'on peut porter sur l'efficacité productive des emplois publics en Afrique, ils sont de loin ceux qui procurent aux salariés qui les occupent les meilleurs avantages (rémunération, protection, etc.). Or les opportunités d'embauches dans la fonction publique se sont réduites comme une peau de chagrin pour les jeunes générations, les femmes étant sélectivement les plus affectées. Plus généralement, la qualité des emplois s'est fortement dégradée au fil des ans. Chez les hommes, tous les indicateurs disponibles convergent. Le taux de salarisation comme la part des emplois dans le secteur formel sont en chute libre. À Yaoundé, la brutalité de la crise à partir de 1986 a presque complètement refermé la porte des « bons » emplois. Pour l'ancienne génération, qui a eu 25 ans entre 1967 et 1976, seulement 9 % des emplois provenaient du secteur informel. Cette proportion est passée à 42 % pour les plus jeunes qui ont pris leur poste entre 1987 et 1996. Même au sein du salariat, la tendance à la dégradation des conditions de travail est à l'œuvre : les salariés exerçant dans un véritable local professionnel, ceux qui bénéficient d'une couverture sociale, d'un contrat de travail, d'une fiche de paie ou qui sont mensualisés sont de moins en moins nombreux. Par exemple, dans la capitale malgache, trois quarts des nouveaux salariés entrés sur le marché durant les années soixante-dix possédaient un bulletin de paie. Ils n'étaient plus que la moitié au cours des années quatre-vingt-dix.

Chez les femmes, la situation est quelque peu différente. Si à Antananarivo et à Yaoundé, les modèles masculin et féminin suivent des évolutions parallèles, ils divergent à Dakar. Le taux de salarisation augmente, comme la part des emplois formels. Mais il faut rappeler que cette amélioration ne touche qu'une minorité de femmes, la proportion d'actives occupées restant faible (inférieure à 30 % dans la jeune génération), alors que dans le même temps, elles sont victimes de la montée du chômage et de la baisse du pouvoir d'achat des salaires. De plus, l'ancienneté de l'enquête ne permet pas de prendre en compte les événements qui sont intervenus pendant la dernière décennie, où les ménages ont connu plusieurs chocs adverses dont la dévaluation du franc CFA. Il semblerait, selon des observations ponctuelles récentes, que les plus jeunes (ceux qui ont 25 ans en 2000) s'orientent vers d'autres activités, moins stables mais permettant de survivre, alors que la « jeune génération » observée en 1989 continue d'entretenir, dix ans plus tard, l'illusion de l'accès à un véritable emploi salarié permanent.

En dernier lieu, et c'est sans doute l'aspect le plus important, les nouvelles embauches se font à salaires décroissants, avec des répercussions directes sur le taux de pauvreté des jeunes ménages. Si on retrouve une tendance similaire dans les pays développés, en France notamment [Baudelot, Estabiet, 2000], les ordres de grandeurs de la baisse sont sans commune mesure. Dans le cas malgache, où l'on dispose d'une enquête spécifique [Madio, 1998 b], il est possible de quantifier la régression du salaire d'embauche sur longue période. Entre la période 1964-1974 et 1989-1997, tous secteurs confondus, la chute du pouvoir d'achat au premier emploi a dépassé 75 % [Coury, 2000]. C'est dans le secteur informel qu'elle a été la plus sévère (-80 %), mais aucun secteur n'a été épargné. Même dans le secteur public, supposé protégé, le salaire réel a perdu 43 % de sa valeur⁷. Si on tient compte du fait que dans le même temps le niveau scolaire des nouveaux entrants s'est fortement élevé, on mesure mieux l'ampleur de la dégradation des premiers emplois proposés aux générations les plus jeunes relativement à leurs aînées. Pour Dakar et Yaoundé, le diagnostic est plus fragile. Bien que la question des rémunérations ait été incluse dans les enquêtes biographiques, on est confronté à de forts taux de non-réponses, susceptibles de biaiser les résultats. Dans les deux cas, les salaires d'embauche régressent fortement: -75 % à Yaoundé, et -30 % à Dakar entre les générations extrêmes. Sans s'attacher aux montants précis, on peut raisonnablement conclure que les jeunes générations ont subi d'importantes réductions de leur revenu au premier emploi, soit une orientation cohérente avec la croissance de la pauvreté urbaine dans les deux villes.

Soulignons par ailleurs que pour les Tananariviens de la jeune génération, l'accès relativement plus rapide à l'autonomie résidentielle (comparé à la situation

Tableau 5 – Conditions d'insertion à 25 ans par ville, genre et cohorte

<i>Chômage</i>	Dakar		Yaoundé		Antananarivo			
	Homme	Femme	Homme	Femme	Homme	Femme		
G1930-44	7 %	1 %	G1942-51	7 %	4 %	G1944-53	5 %	2 %
G1945-54	14 %	1 %	G1952-61	10 %	12 %	G1954-63	8 %	3 %
G1955-64	23 %	6 %	G1962-71	20 %	14 %	G1964-73	10 %	7 %
<i>Informel</i>	Homme	Femme	Homme	Femme	Homme	Femme		
G1930-44	43 %	93 %	G1942-51	9 %	28 %	G1944-53	25 %	54 %
G1945-54	39 %	59 %	G1952-61	23 %	47 %	G1954-63	38 %	68 %
G1955-64	68 %	54 %	G1962-71	42 %	54 %	G1964-73	46 %	59 %

Lecture: à 25 ans, sur cent jeunes Dakarais nés entre 1930 et 1944, cinq étaient chômeurs, et 43 % de ceux qui travaillaient exerçaient dans le secteur informel.

7 Pour ce secteur, la baisse atteint même 69 % par rapport à la période 1975-1981, qui correspond au pic des salaires publics sous le régime socialiste de la 2^e République.

dans les deux autres capitales) se fait au détriment de la qualité de l'habitat. Si pour la première génération, 30 % disposaient de l'eau courante dans leur logement lors de leur première installation, chez la jeune génération, ils ne sont plus que 24 % à en bénéficier. La dégradation se révèle encore plus frappante lorsque l'on compare la situation à 30 ans de ceux qui ont acquis l'autonomie résidentielle selon les générations. Le pourcentage passe en effet de 27 % à 17 % de la génération aînée à la plus jeune. Ce phénomène est bien caractéristique de la capitale malgache puisqu'à Yaoundé et à Dakar, les jeunes générations retardent certes leur passage à l'autonomie résidentielle, mais bénéficient globalement de meilleures conditions de logement que leurs aînées lors de leur premier emménagement.

Des modèles de socialisation différenciés

Jusqu'ici, le genre et la génération constituent les seuls critères que nous avons pris en compte pour analyser les évolutions du passage à l'âge adulte. Or, le fait d'appartenir à une même cohorte de naissance n'assure en rien une communauté de destin. Tous n'ont sûrement pas subi avec la même intensité les mêmes pressions, ni connu des trajectoires identiques. Dans ce contexte de dégradation générale, une majorité de laissés-pour-compte peuvent très bien coexister avec une minorité qui réussit à tirer son épingle du jeu. Cette question revêt une acuité d'autant plus grande qu'elle est au cœur de la dynamique observée depuis deux décennies dans les pays développés. À l'échelle du monde industrialisé, la divergence de devenir entre catégories qualifiées et non qualifiées est considérée comme l'un des phénomènes les plus importants, et le plus solidement établi de ces années de crise. Les inégalités entre ces groupes s'accroissent, notamment en matière de rémunérations, en particulier du fait de la mondialisation. Dans le champ plus spécifique qui nous intéresse ici, tous les auteurs s'accordent pour interpréter différemment le moratoire généralisé dans l'accès au statut d'adulte. La crise économique frappe bien sélectivement les jeunes en général, mais plus particulièrement les jeunes non diplômés. Pour Baudelot et Establet [2000], on aurait tort de confondre les vainqueurs et les vaincus de la compétition scolaire, en interprétant de la même manière le retard apporté à entrer dans la vie de travail. Si la formation supérieure de l'élite, en s'allongeant et se diversifiant, apporte une réponse créatrice à un environnement économique moins favorable (période d'expérimentation), le calendrier différé des jeunes d'origine populaire est synonyme de déstabilisation et de temps perdu, peu compatibles avec les vertus culturelles supposées de l'allongement de la jeunesse.

Dans nos trois capitales, un processus de différenciation des trajectoires suivant le niveau d'études est également à l'œuvre, mais dans un sens totalement opposé à celui observé dans les pays développés. Contrairement au modèle occidental d'accroissement des avantages acquis, ce sont les plus diplômés qui ont le plus souffert du contexte défavorable, d'une génération à l'autre. Si l'on considère leur niveau social d'établissement, ce sont eux qui ont subi le plus fort déclassement. Ce résultat est particulièrement sensible en ce qui concerne l'accès à l'emploi. Non seulement le diplôme n'est plus un viatique contre le chômage, mais il est même systématiquement devenu un facteur de risque pour trouver un emploi. À Yaoundé

par exemple, les diplômés (lycée et plus) de l'ancienne génération ne connaissent pas le chômage à 25 ans. À cet âge, le taux de chômage n'a cessé de croître depuis, et il touche maintenant 40 % de la dernière génération. Pour les moins diplômés, le chômage monte aussi, mais il est aujourd'hui près de deux fois inférieur à celui des plus éduqués (respectivement 10 % et 22 %). On observe le même phénomène à Dakar, avec une probabilité des diplômés de connaître le chômage à 25 ans près de quatre fois plus élevée pour les hommes et plus de six fois chez les femmes de la jeune génération par rapport à leurs aînés. Dans la capitale malgache, le constat est le même. Le taux de chômage est resté faible et stable pour les non-diplômés (5 à 6 %). Chez les diplômés au contraire, le chômage s'est envolé : partant de niveaux similaires, on atteint des taux de l'ordre de 20 % pour la génération née entre 1964 et 1973.

Cette montée du chômage des plus éduqués pourrait être trompeuse si elle ne faisait que refléter leur incapacité à réduire leurs prétentions afin de les ajuster aux conditions en vigueur sur le marché du travail. Cette hypothèse du « chômage de luxe » ne tient que très partiellement. En effet, la qualité des emplois qu'ils acceptent s'est détériorée encore plus vite que pour les moins bien pourvus scolairement. Les portes de l'emploi public se sont refermées pour tous, ce qui touche évidemment beaucoup plus durement les diplômés, pour qui il constituait un débouché privilégié dans le passé. Le taux d'« informalisation » et les emplois non salariés augmentent partout, mais en général de façon plus massive chez les diplômés, jusque-là relativement préservés. Cependant, et à la différence du chômage, le diplôme facilite toujours l'accès à de meilleurs emplois, mais le lien semble s'être relâché. Enfin, en termes de vitesse d'insertion, les temps d'attente au premier emploi augmentent globalement plus vite pour les plus diplômés, même si ces derniers s'insèrent toujours plus rapidement que leurs homologues peu ou non scolarisés.

Finalement, et à l'inverse des évolutions observées dans le monde développé, les écarts intragénérationnels se sont réduits entre ceux qui ont su, ou qui ont pu, poursuivre leurs études, et les exclus de l'école ou qui en sont sortis de façon précoce. Si cette tendance joue plutôt dans le sens d'une diminution des inégalités, elle intervient dans un contexte global d'ajustement par le bas pour tous. Elle pourrait s'expliquer par un décalage de plus en plus marqué entre une offre de qualification croissante, consécutive à la montée du niveau scolaire, et la baisse de la demande de travail qualifié, engendrée par la récession.

Plus largement, on peut se demander si l'homogénéisation suivant le niveau scolaire touche seulement les conditions d'emplois, ou l'ensemble des étapes de l'accès à l'âge adulte. Il s'avère que les écarts entre les faiblement scolarisés et ceux qui ont suivi des études plus longues se maintiennent sinon se creusent très légèrement. De manière générale, la mise en couple est plus tardive chez les plus diplômés (de deux à quatre ans plus tard pour les hommes; deux à six ans de différence pour les femmes). Ce décalage reste inchangé d'une génération à l'autre, sauf à Yaoundé où les plus instruits de la jeune génération retardent encore plus le passage à la vie en union (+4 ans au lieu de +2 pour la génération aînée). Le même diagnostic peut être établi concernant l'autonomie résidentielle à Yaoundé et à Antananarivo. Cette étape est franchie plus tard par ceux qui ont dépassé le

collège. Mais les contraintes qui conduisent à repousser le calendrier de l'indépendance se révèlent plus fortes pour les diplômés de la dernière génération. Seul Dakar semble échapper à ce constat, le diplôme permettant d'accélérer l'accès à un logement indépendant, du moins pour le premier quartile représentant les plus précoces. Si les plus éduqués de la jeune génération sont également amenés à retarder l'âge de l'autonomie par rapport à leurs aînés, le report est beaucoup plus marqué pour ceux qui n'ont pas dépassé le niveau primaire. Il convient toutefois de relativiser la portée de ce dernier résultat sachant que, d'une part, il ne concerne qu'un effectif relativement réduit et que, d'autre part, les Dakaïois n'accèdent en général à l'autonomie résidentielle qu'à un âge très avancé (au-delà de 33 ans).

Ainsi, globalement, le diplôme est loin de constituer une garantie pour accéder plus rapidement au plein statut « d'adulte ». Bien au contraire, la phase transitoire de franchissement de la première étape à la troisième (en général de l'accès à l'emploi rémunéré à l'autonomie résidentielle, en passant par la mise en couple) dure plus longtemps pour ceux dont le niveau d'instruction est élevé. De plus, ces derniers subissent de façon plus marquée les effets de la crise chez la jeune génération née dans les années soixante et au début des années soixante-dix.

*

Dans un contexte de stagnation économique voire de forte régression, les jeunes commencent leur vie d'adulte plus tard et plus souvent dans des emplois sous-qualifiés, précaires et mal rémunérés, malgré des niveaux d'éducation plus élevés que ceux de leurs aînés. Ni le prolongement de la scolarité, ni la stratégie de report du calendrier ne leur permettent d'échapper au chômage. Bien au contraire, les jeunes, d'une génération à l'autre, sont de plus en plus touchés par ce fléau. La difficile insertion des jeunes, tant au Nord [Gauthier, Guillaume, 1999] qu'au Sud, montre que ce sont les premiers atteints par les restructurations du monde du travail. On aboutit même à une situation paradoxale dans les capitales africaines dans la mesure où ce sont les plus éduqués qui subissent le plus durement les impacts de la crise traversée par les trois pays. Les difficultés rencontrées par les jeunes générations se manifestent également par l'allongement de la période charnière durant laquelle le jeune, tout en menant sous certains aspects un mode de vie « adulte », reste dans une situation de dépendance. La question est alors de savoir si ce retard dans le processus d'autonomisation est aussi le reflet d'un changement du système de valeurs des nouvelles générations ou s'il ne fait que traduire, comme nous le pensons, l'ajustement des comportements à un environnement économique durablement défavorable.

Tous ces éléments pourraient conduire à une profonde remise en cause du rapport et de l'équilibre entre les générations. Deux facteurs sont cependant susceptibles de tempérer cette « guerre générationnelle » potentielle, en renforçant la cohésion sociale intergénérationnelle. D'une part, si les générations les plus âgées ont connu des modalités et une qualité du niveau social d'entrée à l'âge adulte bien meilleures que leurs cadets, leur profil de carrière a lui aussi pâti de la dégradation de l'environnement économique, si bien qu'aujourd'hui toutes les générations sont confrontées à des problèmes similaires. D'autre part, il est probable que les

difficultés aient renforcé la solidarité entre générations au sein de la famille, les parents mobilisant toutes les ressources dont ils disposent, si maigres soient-elles, et c'est particulièrement le cas pour la capitale malgache, pour assurer l'avenir de leurs enfants [Razafindratsima, 1997]. C'est le cas également à Dakar où l'on constate que ce sont les chefs de ménage les plus âgés qui prennent en charge les jeunes et leur nouvelle famille. Il n'est pas rare de voir quatre générations cohabiter dans la même maisonnée.

En fait, la dépendance à l'égard des parents peut être une source de tensions comme elle peut favoriser l'intégration et l'intensité des liens entre générations. Acquérant difficilement et tardivement une pleine autonomie, le désir « d'affirmation identitaire » des jeunes face à l'institution familiale et aux valeurs qu'elle véhicule qu'ils ne partagent pas forcément, est soumis à rude épreuve. D'une certaine manière, la précarité des conditions de vie citadine préserve les fonctions traditionnelles de solidarité familiale [Antoine *et alii*, 1995]. Mais, si ce contexte économique défavorable perdure, les liens familiaux pourraient également s'effriter. Les générations plus âgées seront de moins en moins à même d'assurer sur une longue durée la prise en charge de leurs descendants, de même que les jeunes ne seront pas en mesure d'apporter un soutien à leurs parents lorsque ces derniers passeront du côté des inactifs. Le modèle malgache, qui se distingue par une insertion relativement plus rapide des jeunes en matière d'accès à l'emploi et à l'autonomie résidentielle, mais à des conditions peu enviables, semble attester les limites de la solidarité familiale, le pays ayant connu une récession de très longue durée et de forte ampleur.

BIBLIOGRAPHIE

- AERTS J.-J., COGNEAU D., DE MONCHY G., HERRERA J., ROUBAUD F. [2000], *L'Économie camerounaise : un espoir évanoui*, Paris, Karthala, Les Afriques, 287 p.
- ANTOINE Ph., BOCQUIER Ph., FALL A.-S., GUISSÉ Y.-M., NANITELAMIO J. [1995], *Les Familles dakaroises face à la crise*, Dakar, Ifan-Orstom-Ceped, 209 p.
- ANTOINE Ph., BOCQUIER Ph., MAMINIRINA T., RAZAFINDRATSIMA N. [1999 a], « La collecte des biographies à Antananarivo : l'enquête Biomad-98 », à paraître dans *Stateco*, Paris, Insee.
- ANTOINE Ph., KUEPIÉ M., MAMINIRINA T. [1999 b], « Cycle familial et mobilité résidentielle dans les villes africaines (Dakar, Yaoundé et Antananarivo) », *La Population africaine au 21^e siècle*, t. 1, troisième conférence de l'UEPA, Durban, 6-10 décembre 1999 : 601-629.
- BAUDELLOT Ch., ESTABLET R. [2000], *Avoir 30 ans en 1968 et en 1998*, Paris, Le Seuil, 217 p.
- BLÖSS T. [1999], *Les Liens de famille. Sociologie des rapports entre générations*, Paris, Puf, Le sociologue, 154 p.
- CAVALLI A., GALLAND O. [1993], *L'Allongement de la jeunesse*, Arles, Actes Sud.
- CHAUVEL L. [1998], *Le Destin des générations. Structure sociale et cohortes en France au xx^e siècle*, Paris, Puf, 301 p.
- COURY D. [2000], *De l'école au premier emploi : le poids de l'éducation et de l'origine sociale au cours du temps à Antananarivo*, thèse de doctorat en sciences économiques, Institut d'études politiques de Paris, 489 p.
- DIAL-DSCN [1993], *Conditions d'activité de la population de Yaoundé. Premiers résultats de l'enquête emploi*, Paris, Dial, 17 p.
- DURUFLÉ G. [1994], *Le Sénégal peut-il sortir de la crise?*, Paris, Karthala, 222 p.
- EDS, ministère de l'Économie, des Finances et du Plan [1997], *Enquête démographique et de santé au Sénégal (EDS III)-1997*, Dakar, Claverton, Macro International, 238 p.

- GALLAND O. [1997], *Sociologie de la jeunesse*, Paris, A. Colin, 248 p.
- GALLAND O. [1999], *Les Jeunes*, Paris, La Découverte, Repères, 124 p.
- GAUTHIER M., GUILLAUME J.-F. [1999], *Définir la jeunesse? D'un bout à l'autre du monde*, Québec, Les éditions de l'IQRC, Culture et Société, 270 p.
- JAMINON C. [1999], « Dispositifs d'insertion professionnelle et intégration en Belgique, le paradoxe? », in M. Gauthier, J.-F. Guillaume, *Définir la jeunesse? D'un bout à l'autre du monde*, Québec, Les éditions de l'IQRC, Culture et Société: 95-206.
- KOUAMÉ A., BEINING E., GUEYE A., KUEPIÉ M., KISHIMBA N. [1999], « L'enquête crise et insertion urbaine à Yaoundé », in *Biographies d'enquêtes. Bilan de 14 collectes biographiques*, édité par le Groupe de réflexion sur l'approche biographique, Ined, IRD, Réseau socioéconomie de l'habitat, Méthodes et Savoirs: 221-240.
- LAPASSADE G. [1997], *L'Entrée dans la vie*, Paris, Anthropos, 219 p.
- MADIO [1998 a], *Trajectoires biographiques dans l'agglomération d'Antananarivo*, Antananarivo, Emploi-Famille-Logement, Instat, 75 p.
- MADIO [1998 b], *L'Emploi, le Chômage et les Conditions d'activité dans l'agglomération d'Antananarivo*, Antananarivo, Instat, 50 p.
- MOLGAT M. [1999], « De l'intégration à l'insertion... Quelle direction pour la sociologie de la jeunesse au Québec? », in M. Gauthier, J.-F. Guillaume, *Définir la jeunesse? D'un bout à l'autre du monde*, Québec, Les éditions de l'IQRC, Culture et Société: 77-93.
- RAVELOSOA R., ROUBAUD F. [1998], « La dynamique de la consommation des ménages dans l'agglomération d'Antananarivo, 1965-1995 (Madagascar) », *Autrepart*, 7, Paris, IRD, L'Aube: 63-87.
- RAZAFINDRATSIMA N. [1997], *Transferts entre les ménages et réseaux de solidarité dans l'agglomération d'Antananarivo en 1997*, Antananarivo, Madio, Instat, 43 p.

Les migrations des jeunes Sahéliens : affirmation de soi et émancipation

*Mahamet Timera **

Dans les migrations Sud-Nord, les jeunes hommes occupent une place prépondérante. Leur irruption dans l'espace public dépasse largement le cadre des pays du Sud et déborde dans les espaces des pays du Nord. Une des manifestations patentes de cette présence réside aussi dans leur mobilité qui traduit notamment une démarche conquérante de nouveaux mondes. Désir ardent et presque obsessionnel de mobilité auquel des cours tragiques mettent parfois fin de manière brutale, à l'instar du « demi-suicide » des deux jeunes garçons guinéens morts de froid dans le train d'atterrissage de l'avion qui devait les « arracher » à leur pays pour les conduire vers l'Europe. Comment qualifier un tel acte dont les auteurs ont cherché à expliquer le sens dans un pamphlet testamentaire en même temps que sorte de manifeste de la jeunesse du continent ?

Aujourd'hui, la propension migratoire semble présente chez tous les jeunes du continent et concerne même des catégories encore dans l'adolescence. Dans certains pays du Sahel (Mali, Mauritanie, Sénégal), massivement la jeunesse des villes vient rejoindre celle de contrées rurales au passé migratoire plus ancien dans un projet commun : partir au Nord. Jamais projet n'a rencontré autant de suffrages au sein d'une jeunesse tant urbaine que rurale et nourri autant de rêves, de fantasmes et d'imaginaires. Bien que plus ou moins soutenus dans cette initiative par leurs familles et les parents déjà partis, la démarche d'émigrer n'en est pas moins discrète, parfois solitaire et secrète.

Partir pour « fuir la misère » et l'injustice, découvrir le monde, échapper à un univers étriqué, faire fortune, se former..., les mobiles qui guident les acteurs sont divers et multiples. Pourtant, il est difficile de dire que le migrant est l'affamé confronté au dilemme existentiel : partir ou mourir. Au demeurant, ceux qui sont soumis à une telle alternative ne partent généralement pas, faute de pouvoir le faire, et périssent sur place à moins qu'une opération humanitaire ne les sauve in extremis.

Quelle souffrance, sans doute aussi forte que la faim, anime donc ces jeunes qui prennent la voie de l'exil au prix parfois de leur vie avec comme credo : réussir ou y rester ? Car on est loin souvent des situations de misère extrême. Prise en charge

* Chercheur associé au Centre d'études africaines (CEA-EHESS), Paris.

et solidarité familiales et communautaires épargnent à la plupart de ces jeunes une misère individuelle et une clochardisation.

Mais, si cette prise en charge autorise dans le pire le partage de la pénurie dans le cadre des solidarités familiales, empêchant ou retardant la misère comme sort individuel, n'exclut-elle pas par ailleurs pour ses bénéficiaires, notamment les cadets de sexe masculin, la reconnaissance, le respect et la considération auxquels ils aspirent légitimement ?

Il semble que cette situation puisse se révéler éminemment pesante pour ses jeunes bénéficiaires; ce qui n'est pas le cas pour leurs aînés. En effet, si ces derniers en jouissent dans une sorte de droit à être secourus, entretenus, aidés, elle semble a contrario produire chez les jeunes hommes une souffrance plus forte ou plus intolérable que la faim, qui est celle, plus morale, de l'inexistence: le sentiment de « ne pas être », ou celui d'être réduit à ce que l'on ne désire surtout pas: l'insignifiance sociale.

Véritable phénomène d'anomie, l'impasse sociale, familiale et aussi biographique des jeunes pose l'exil comme issue possible. Le jeune candidat à l'émigration reste insatisfait de l'assistance familiale qui permet de survivre, voire de vivre décemment mais sans réelle considération familiale et sociale. Cette prise en charge familiale interdit de satisfaire non seulement des ambitions personnelles, mais surtout d'entrer dans le rôle social que la société attend de lui. Aussi le projet migratoire s'inscrit-il dans une volonté de rupture initiatique dans l'optique d'un futur retour glorieux permettant d'obtenir la reconnaissance sociale de son groupe et d'accéder à une véritable majorité sociale.

Rapportés à cette problématique de la réalisation ou de l'impossible réalisation individuelle et sociale, les projets migratoires des jeunes prennent tout leur sens et on comprend à bien des égards qu'ils se présentent comme un engagement extrême, un défi sans mesure apparente avec leurs conditions de vie matérielles réelles.

Ainsi, paradoxalement, si les solidarités familiales et communautaires conjurent des situations de misère sociale et matérielle aiguës, elles rendent possibles d'autres souffrances tout aussi indicibles par la violence qu'elles font subir à leurs jeunes bénéficiaires. Loin d'une vision simplement idyllique, la solidarité s'avère avoir un prix et constituer un lourd tribut à payer. Son envers est bien souvent le mépris ressenti et une minorisation sociale oppressante subie.

C'est au travers de cette approche biographique et familiale des jeunes garçons des villes au Sénégal et au Mali, des régions rurales de la vallée du fleuve Sénégal, que nous analyserons le sens des projets migratoires, leur fonction de consécration sociale et de modalité d'entrée dans l'espace public.

Théories et représentations des migrations

Présentation des théories

Dans l'approche des phénomènes migratoires du Sud vers le Nord se sont développés plusieurs modèles qui répondaient à des préoccupations scientifiques variées et correspondaient à des périodes différentes. Ainsi les premières approches ont cherché à analyser le phénomène migratoire dans le cadre de la pro-

blématique des mouvements de main-d'œuvre, des processus de salarisation et de prolétarianisation de populations paysannes et rurales du Sud, de leur intégration dans le capitalisme mondial [Amselle, 1976]. Les cadres conceptuels les plus élaborés et les plus fréquemment sollicités seront les théories de la division internationale du travail et de la dépendance, la théorie du mode de production domestique.

Pour les tenants de la théorie de la dépendance – Samir Amin, A. Gunder Frank –, la division inégale du travail avec la domination des « centres » du Nord sur les « périphéries » du Sud inscrit la migration des hommes notamment dans un schéma d'exploitation des premiers sur les seconds avec une relégation de la fonction d'entretien et d'élevage du travailleur migrant à l'économie domestique des pays d'origine [Meillassoux, 1975, rééd. 1991]. Ainsi, c'est une économie substantielle qui est réalisée par les pays d'immigration dans leur politique d'accueil des travailleurs étrangers. Indéniablement, ces théories citées ont permis de cerner la problématique du travailleur émigré et la dynamique de l'émigration dans ces sociétés.

Dans un autre registre, les théories du *push and pull*, d'offre et demande, et des avantages et coûts comparatifs, ont tenté de fournir une explication du phénomène migratoire. Si, à l'échelle macroéconomique, il y a une apparente évidence à établir une opposition entre la richesse du Nord et la pauvreté du Sud, à imaginer un marché du travail caractérisé d'une part par un excédent de main-d'œuvre au Sud et une pénurie au Nord, il faut relever qu'à la vérité, les choses ne se présentent guère ainsi et il n'existe pas de correspondance harmonieuse entre une offre du Nord et une demande du Sud. Les interférences entre le politique (contrôle des flux migratoires, fermeture totale ou partielle des frontières), les politiques salariales, une certaine liberté du marché de l'emploi, et les initiatives et projets des acteurs migrants construisent une résultante sociale plus ou moins fluctuante.

Du côté des représentations populaires tant des migrants du Sud que de larges secteurs de l'opinion publique, l'explication de la mobilité de certains groupes se fonde sur la misère des zones de départ. Un tel discours est du reste largement repris par certains acteurs politiques. Pourtant, les représentations qui associent les migrations à la misère et à la famine, pour tenaces qu'elles soient, ne correspondent pas à la réalité. Ce sont rarement les populations des zones les plus pauvres qui émigrent le plus. Émigrer est jusqu'à un certain point un luxe qui n'est pas à la portée de tous. Certes, une certaine hantise du Nord, plus ou moins prisonnier d'un imaginaire collectif, pousse d'aucuns à voir arriver aux portes de l'Europe des hordes d'affamés du Sud. Mais les figures produites par les jeunes migrants tranchent avec ces caricatures.

Ainsi, dans une remise en cause de ce paradigme, l'histoire des migrations au départ de la région du haut-Sénégal révèle que, dès le XIX^e siècle, on enregistrait des installations en Afrique centrale sans que ces mouvements ne correspondent à une situation économique catastrophique de la région de départ [Manchuelle, 1986]. Dans une période plus récente, Catherine Quiminal, retraçant l'histoire migratoire de trois jeunes, écrit :

« Hamédy, Sow et Kamara ont décidé d'aller travailler en France. Et pourtant, en 1969, la récolte n'a pas été mauvaise dans la région de Kayes, tout le monde mange au village. [...]

Ce n'est pas la famine ou la misère qui ont poussé Hamédy, Sow et Kamara à quitter leur famille, à quitter le village. Du moins, ce n'est pas ainsi qu'ils voient les choses » [Quiminal, 1991: 10].

C'est dire que la corrélation rapide entre pauvreté et misère d'une part, et émigration de l'autre, doit être révisée de façon critique car elle est insuffisante et parfois fautive pour rendre compte des causes de l'émigration.

À mi-chemin entre les représentations populaires et le discours savant, se dégage la vision culturaliste qui définit la migration comme un « trait culturel », une pratique intégrée dans un système de valeurs et un mode de vie spécifique (les peuples de voyageurs). Cette réputation de « grands voyageurs » accordée à ces populations a aussi alimenté chez certains auteurs une vision de cette « tradition » du voyage fonctionnant comme un « rite initiatique ». Si une telle vision peut paraître intéressante comme perspective, elle reste, néanmoins un peu réductrice pour expliquer le phénomène migratoire. Nous pensons qu'il a été fait un sort trop rapide à cette approche de la migration comme rite initiatique et fait de culture. On peut à juste titre postuler qu'à la longue, et sans évacuer les déterminants économiques ou sociaux à l'origine du phénomène, que la migration puisse devenir aussi un fait de culture, tant elle s'intègre dans les pratiques d'une société et dans l'histoire individuelle.

Dire que la migration est une donnée culturelle n'en exclut pas l'historicité et ne lui ôte pas son caractère de fait social historiquement produit. Nous assistons ainsi, pour ces sociétés de la vallée du fleuve Sénégal plus concernées par ce type d'approche, à la création d'un « rite moderne » à travers la migration des hommes vers l'Europe, comme cela fut aussi le cas antérieurement vers le bassin arachidier. Il en est de même pour d'autres régions du pays Wolof où apparaît une émigration structurelle vers l'Italie par exemple. Celle-ci tend à devenir un phénomène majeur dans la socialisation et l'accès à un statut reconnu pour les jeunes. Certes, il s'agit plus d'un « rite de passage » inégalitaire qui construit une différenciation à la fois familiale et sociale.

À l'autre versant du procès migratoire et de la dialectique émigration/immigration [Sayad, 1991 ; 1999] correspond la problématique de l'intégration et/ou exclusion dans la société française. Autour de cette préoccupation et avec l'observation et l'analyse du processus d'insertion des migrants, se sont construits plusieurs modèles d'interprétation dont les plus représentatifs s'inspirent de l'école de Chicago [Grafmeyer, Joseph, 1984, 2^e éd.], de l'approche interculturelle, des relations interethniques et « raciales » [de Rudder, 1992 ; Wiewiorka, 1992].

Pour un retour à la dimension individuelle de la migration

Ce qui nous a paru relativement absent dans ces théories et ces travaux, c'est la dimension individuelle de la migration, sa fonction d'émancipation, d'autonomisation et d'individualisation. L'analyse du phénomène migratoire dans la région de la vallée du fleuve Sénégal a surtout mis l'accent sur les modalités de la prise en charge collective de la famille élargie d'abord, du village par la suite. La migration comme démarche individuelle d'autonomisation et d'émancipation des acteurs a très peu été abordée, voire perçue ou acceptée, par les chercheurs ayant travaillé

sur cette question. Ainsi nous avons, dans nos travaux antérieurs [Timera, 1996], défini le migrant davantage comme un « envoyé », le messenger de toute une communauté, mû par les intérêts supérieurs de ses « mandants » restés au village. Ce faisant, certains se sont demandé à juste titre si les migrants n'étaient pas exploités par leurs compatriotes restés au pays, eu égard aux souffrances qui étaient les leurs en France et compte tenu de toutes leurs réalisations et prestations pour les familles et le village natal. Une méthode d'analyse centrée sur le groupe et les pratiques de groupe et très peu sur l'acteur individuel, une certaine dépendance par rapport à des problématiques militantes et « développementalistes » sur un sujet politiquement et idéologiquement chargé et, enfin, un relatif emprisonnement sinon une forte empathie et sympathie avec le discours des migrants expliquent jusqu'à un certain point ces biais dans notre approche.

Les migrants de la vallée procèdent, en même temps qu'ils prennent en charge la grande famille et le village, à des réalisations plus individuelles: construction, acquisition de biens immobiliers, épargne individuelle, entreprise personnelle, prise en charge particulière de leur ménage ou des parents directs au sein du patrilignage: femmes et enfants, ascendants, frères et sœurs utérins... Et pourtant, la recherche reste timide et quasiment muette sur ces faits. Tout se passe comme si ce champ des pratiques était insignifiant ou n'entrait pas dans l'analyse du fait migratoire ou alors de manière seulement incidente. Quelques travaux comme ceux de S.M. Tall [1994] ont, du côté des pays d'origine, étudié les investissements des migrants – en général des acquisitions individuelles – dans le secteur de l'immobilier. Cet accès à la propriété représente un des objectifs majeurs des migrants, souvent réalisés en milieu urbain et consécutifs à la réhabilitation de la maison paternelle (construction en dur). De fait, il constitue une voie vers l'individuation, prépare une décohabitation par rapport à la famille élargie et favorise la privatisation des biens.

Avec l'entrée dans le salariat, premier levier et élément essentiel dans ce processus d'affirmation individuelle, les revenus acquis par ce biais seront en partie cristallisés dans un patrimoine personnel et non intégralement investis dans l'économie collective.

À ne voir que les entreprises collectives des migrants, parce qu'elles ont été construites et posées comme les objets de recherche, nous nous sommes interdit de voir autre chose et avons appauvri l'analyse du phénomène.

Plus que d'être seulement le fait d'un biais méthodologique et/ou idéologique du chercheur, cette absence d'attention portée à la dimension plus personnelle du projet migratoire est également le fait de la société et des acteurs eux-mêmes. Non pas qu'ils fassent preuve de duplicité en mettant en avant la seule dimension collective de la migration ou qu'ils remettent en cause toute démarche de promotion individuelle, de différenciation et d'individuation. En vérité, dans la mesure où la perspective intègre la solidarité avec la collectivité et non la rupture, elle est légitimée. Mais, l'affirmation simultanée de ces deux projets contribue à brouiller un tant soit peu les données. Ainsi, même si la migration participe réellement de la promotion de l'individu, de la différenciation et, partant, de l'introduction de nouvelles formes d'inégalités (et de violence) dans la société, l'affirmer comme telle pour les acteurs apparaît comme quelque peu contradictoire avec les valeurs dominantes.

D'autant plus contradictoire que la migration fait souvent l'objet d'une prise en charge familiale, se réalise grâce à cette solidarité et appelle implicitement une attitude reconnaissante. La dimension compétitive, individualisante, de la migration est à la fois un refoulé et un univers quasi secret. Même au sein des patrilignages, des zones d'ombre soustraient du regard de la collectivité des projets, des entreprises et des situations individuelles. On l'aura compris, ce qui se joue ici porte au fond sur les dynamiques de différenciation qui traversent la famille. Comment concilier sa fonction solidaire et communautaire qui s'exprime concrètement par l'unité de résidence et de consommation en général en milieu urbain, à laquelle s'ajoute l'unité de production en milieu rural avec les aspirations et stratégies individualistes qui la traversent ?

Il apparaît que ces sociétés africaines n'ont nullement eu pour projet de nier l'individu comme réalité en leur sein. Mais, ce qui importe, c'est davantage la finalité de cette individuation et/ou différenciation : donner et rendre à la communauté ce que l'on a soi-même reçu, « rembourser » et prêter dans une logique sans fin [Marie, 1999].

Mais donner, c'est avoir, s'approprier de façon privative, accumuler, et l'affirmation individuelle se réalise à la fois dans l'acte d'avoir et de donner. La souffrance des jeunes est autant de ne pas avoir que de ne pas pouvoir rendre aux aînés. Cette logique du don et du contre-don, du remboursement de la « dette sociale », structure les relations interpersonnelles dans l'espace familial, mais aussi dans l'espace public communautaire ou local, voire national. Les jeunes adultes sont, en tant que cadets, fortement tributaires de cette logique. Et, alors qu'arrive le moment de la restitution, leur tour de donner, ils vivent une crise de mobilité qui les confine dans une impossibilité d'être socialement. C'est particulièrement le cas des jeunes citadins qui, à la différence de leurs homologues ruraux ne peuvent, par une mobilisation dans les travaux agricoles, rendre ou commencer à rendre ce qu'ils ont reçu. Pour les jeunes citadins, la seule vraie reconnaissance passe par l'accès à l'emploi rémunérateur. C'est la condition de leur entrée dans l'espace public comme individus majeurs ayant un statut social.

L'émancipation et la réalisation par le départ

À travers la migration, les jeunes ruraux cherchent un moyen pour accéder à des biens et revenus propres. Ils tentent de contourner le système communautaire, recherchent l'individuation et refusent la solidarité familiale unilatérale et perpétuelle, fût-elle à leur bénéfice, car elle les infantilise et les minorise. L'étude du système de production, de consommation et d'échanges dans les sociétés de la vallée du fleuve Sénégal et la place conférée aux jeunes informent sur la nature réelle de l'espace économique qui leur est dévolu. La production et la consommation se réalisent dans la structure sociale communautaire que constitue la concession familiale (patrilignage). La propriété des moyens de production essentiels (la terre) est collective tout autant que leur mise en valeur. Généralement, la terre est un bien indivisible et inaliénable dont la gestion, pour le bénéfice du patrilignage bien sûr, est assurée par le doyen. À l'intérieur de la cellule de production ainsi définie, une bonne part de la rente migratoire est gérée par le doyen dont la fonc-

tion est d'assurer le fonctionnement du patrilignage: diriger la production, assurer les repas quotidiens, régler l'impôt..., bref tout ce qui relève de la collectivité. Les besoins plus individuels sont très souvent laissés à la charge des intéressés.

Ainsi, si les jeunes sont pris en charge pour la nourriture et l'hébergement, ils se trouvent privés de la gestion d'un espace économique individuel et privé. Alors que l'économie marchande pénètre de plus en plus leur espace à travers des objets de consommation devenus à la longue indispensables, tous les autres besoins qui ne relèvent pas de la reproduction immédiate sont pour ainsi dire éludés.

Pourtant, ces sociétés locales avaient perçu cette exigence d'un espace économique individuel et allouaient aux dépendants majeurs et aux jeunes adultes une parcelle de terre sur laquelle ils pouvaient travailler pendant une partie de la journée, une fois leur prestation sur le champ collectif familial terminée. Quoique disposant d'un moindre temps de travail et de main-d'œuvre, l'existence de ces parcelles témoigne de la prise en compte d'un besoin social. Cette articulation de l'espace économique collectif avec l'existence d'espaces privés individualisés répondait à cette exigence fondamentale¹. Or, avec la détérioration des conditions agricoles et la baisse des récoltes, avec également le resserrement de la main-d'œuvre disponible suite à la multiplication des départs en émigration, le maintien des parcelles individuelles dont la rentabilité était somme toute faible devenait de plus en plus aléatoire.

Pour faire face au besoin vital de la reproduction domestique, toute la main-d'œuvre sera concentrée pendant tout le temps de production sur le champ collectif. Situation qui renforcera le dénuement des jeunes et dépendants, la précarité de leur état, même si, grâce à la rente migratoire et à la prise en charge familiale, les jeunes sont loin des situations de misère. Néanmoins, la contrepartie de ces services est leur mise à contribution comme main-d'œuvre « gratuite » pour l'économie domestique collective. On comprend alors mieux les propos des jeunes sur leur « pauvreté ». En fait, ces propos doivent être entendus dans le sens de « n'avoir rien à soi » et non dans celui de la misère ou de la famine. L'exclusion d'un accès privatif aux biens et produits de l'économie familiale rend ainsi sans intérêt une augmentation des ressources et une modernisation des moyens de production de cette économie familiale. Pis, elle peut constituer un danger et une entrave à leur projet de départ en renforçant leur implication dans la production. C'est le constat que nous avons pu faire au cours de plusieurs enquêtes en pays Soninké dans la vallée du fleuve Sénégal et au Mali.

En effet, alors que les aînés et les chefs de concession militent clairement pour une modernisation de l'agriculture et des moyens de production face aux bailleurs de fonds et aux pouvoirs publics, en incitant d'ailleurs les jeunes à partager ce point de vue, ces derniers ont pour perspective la migration. Pourtant, leur souhait n'est pas de rompre avec l'unité familiale comme pourrait le suggérer cette mise à distance de ces propositions de modernisation et de développement. Au contraire,

1 Ailleurs et en d'autres temps, le système collectiviste de l'ex-Union soviétique avait permis l'existence de lopins de terre individuels à côté des terres collectives pour stimuler l'enthousiasme des producteurs socialistes.

ils affirment vouloir partir pour rapporter quelque chose dans la maison paternelle, pour contribuer à son enrichissement.

« Un jeune homme doit partir chercher quelque chose pour le rapporter à la maison paternelle. »

« Chez les Soninké, la migration est une surprise qui peut toujours vous tomber dessus. »

Ces propos de jeunes rencontrés au Mali expriment avec force la permanence du fait migratoire dans cette société. Si les motivations des jeunes ne constituent certes pas une explication suffisante du phénomène migratoire, elles rendent compte de façon nette de la manière dont l'expérience est vécue, donnent un sens à leurs pratiques d'acteurs.

« Il n'y a rien ici », « c'est dur ici », « il n'y a pas de pluies », « l'agriculture ne rapporte pas », « on ne peut pas en vivre ».

Aussi partent-ils « pour trouver quelque chose comme les autres déjà partis », « pour résoudre leurs besoins », « pour aider les parents et les leurs, contribuer au développement du *fabanka* (la maison paternelle) », « pour se marier ».

Toutes ces expressions reviennent comme un leitmotiv dans la bouche des jeunes et traduisent le sentiment général que cette terre est ingrate et dure pour ses enfants.

Ils partent, mais ils ne rompent pas avec la famille ou rarement. Le projet n'est pas de couper tous les liens avec le village et les leurs, il est de partir pour essayer de « faire fortune » et seul l'attachement à la famille et au village peut donner sens à la réussite. Les différents acteurs dans la chaîne migratoire confirment ce lien du migrant avec le pays natal. Comme l'expriment ces propos d'un logeur à Bamako qui a vu passer chez lui des dizaines de migrants en transit pour l'étranger :

« Le Soninké est comme la perdrix, il a beau s'éloigner de son nid, il y retourne toujours. »

La richesse ne devient vraiment une valeur sociale que lorsqu'elle est investie dans la maison natale. Ailleurs, elle est sans intérêt social, donc sans intérêt tout court. On revient d'autant plus qu'on aspire à faire comme ceux qui, partis avant sont revenus au village, ont gagné la considération des leurs et acquis un statut plus élevé dans la communauté.

Partir, c'est souvent d'abord quitter le village pour un autre village, en général soninké, au Mali, au Sénégal ou en Mauritanie. Partir, c'est ensuite quitter le village pour la ville proche ou plus fréquemment la capitale, Bamako, Dakar. Partir enfin, c'est aussi quitter le village pour un autre pays d'Afrique ou pour l'Europe. Dans ces différents cas de figure, les migrations ont des caractéristiques et des fonctions spécifiques.

Le projet de migration est présent chez les jeunes ruraux et programmé à court, moyen ou long terme. On peut, en attendant sa réalisation, s'investir dans un projet individuel ou collectif au village, mais l'implication dans des activités rémunératrices est encore peu développée chez les jeunes. À titre d'exemple, sur une centaine de jeunes interrogés lors d'une enquête au Mali (région de Kayes)

en 1995, seuls 17 avaient une activité individuelle rémunératrice dans les domaines suivants :

- petit commerce : 7,
- artisan tailleur : 2,
- réparateur radio : 1,
- vente de bois de chauffe : 2,
- gérant de moulin à mil : 1,
- maraîchage : 4.

Parmi ces activités, beaucoup sont intégrées dans l'économie domestique et les jeunes sont alors utilisés comme main-d'œuvre plus ou moins rémunérée et intéressée aux gains et sont rarement les premiers répondants de « l'affaire ». Ce statut de « semi-proprétaire » n'est certes pas de nature à assurer aux jeunes une réelle autonomie et se présente davantage comme un élargissement de l'économie domestique dont le premier gérant est le chef de la concession.

C'est pourquoi cette occupation ne supprime pas le désir et la volonté de partir. En dehors de l'économie domestique, quelques jeunes entreprennent une activité individuelle dans le village (maraîchage, commerce, artisanat) parallèlement à leur participation à l'économie familiale (champs et travaux familiaux) et arrivent à se constituer des revenus propres. Tous affirment néanmoins sans détours leur intention de partir eu égard aux faibles revenus que procurent leurs activités, à l'étroitesse du marché et à la carence des moyens et outils de travail. En somme, ces projets individuels organisent l'attente en vue d'un prochain départ.

Dans les projets migratoires, la France arrive largement en tête des destinations recherchées, mais on note une diversification vers les autres pays d'Europe de l'Ouest, les États-Unis et l'Afrique. Le projet migratoire est dans tous les cas situé hors du pays, et les seules fois où Bamako est citée comme destination correspondent à des sujets qui n'ont encore jamais quitté leur village et dont le désir immédiat est de partir à la capitale.

Le choix préférentiel pour la France se justifie par la présence de parents (pères, oncles, frères, cousins et amis) dans ce pays. Cette destination se présente presque comme naturelle tant la filière villageoise et familiale est ancienne et bien implantée. La France apparaît aussi comme le pays où, malgré les difficultés, on peut trouver plus rapidement qu'ailleurs du travail, gagner de l'argent et réaliser quelque chose. Ceux qui ont déjà « trouvé le chemin » en constituent la preuve vivante. Grâce à la migration en France, ils acquièrent un pouvoir économique et un statut social qu'une activité au village ou dans un autre pays d'Afrique peut difficilement offrir.

Le choix de la destination est rarement le fait du hasard ou de la subjectivité. Il répond à des considérations de contextes concrets : l'existence de filières familiales déjà constituées et la disponibilité de « points de chute ». Ainsi, on part souvent pour rejoindre quelqu'un de la famille déjà installé. On peut partir parce que fonctionnent des stratégies migratoires familiales qui font que le premier arrivé permet à ceux qui le suivent (fils, frères, cousins) de « passer ». La présence dans presque tous les cas d'un membre de la famille (père, oncle, frère, cousin) dans le lieu d'immigration choisi le confirme.

Si les migrations vers d'autres régions proches ou vers les villes africaines peuvent se réaliser grâce à une accumulation individuelle, la migration de ces jeunes ruraux vers l'Europe se réalise grâce au soutien de leurs prédécesseurs. Ce n'est guère par une accumulation individuelle que se concrétise le projet. On part aidé, pris en charge. C'est un projet qui dépend financièrement des aînés déjà partis. D'où toute une négociation et bien des pressions des cadets pour convaincre les aînés de les aider dans la réalisation de leur projet.

Assistés, otages et main-d'œuvre plus ou moins gratuite de l'économie familiale, les hommes jeunes cherchent une autonomisation dans la migration. Mais la réalisation de cette perspective fait également appel à la structure familiale. La migration se présente comme un des moyens privilégiés de promotion au sein de l'espace familial et de l'espace public.

L'accès à cette promotion sociale n'est pas fonction que de l'âge et les jeunes voient bien que pour « grandir » et compter aux yeux du groupe, domestique et villageois, pour avoir un statut social valorisant public et privé (époux, aîné, fils prodige, etc.), il faut « acquérir » pour soi-même et en faire profiter les autres.

Ainsi, si la migration est une stratégie collective, familiale, voire villageoise, elle est également une entreprise éminemment individuelle dont une fonction majeure est l'individuation statutaire. Elle introduit la concurrence entre les individus, la différenciation à partir de l'accès inégal à des ressources qu'elle tempère par ailleurs, jusqu'à un certain point en assumant une charge solidaire importante. Aussi, si la migration dans le court terme renforce le système familial lignager, à plus longue échéance, elle le remet en cause.

Enfin, la migration offre le moyen de contourner les aspects infériorisants liés à cette structure familiale collective et collectiviste dans certains aspects, l'envers oppressant de la solidarité familiale.

Quoique la situation soit légèrement différente dans les villes, les projets migratoires des jeunes sont tout aussi affirmés. La mobilisation des citadins pour la migration est bien plus tardive et correspond à de réels problèmes de mobilité sociale et de socialisation dans l'espace familial et public, apparus notamment dans les années quatre-vingt. L'application des plans d'ajustement structurel du FMI, la crise de l'école avec le chômage massif des diplômés de l'enseignement supérieur, la remise en cause des « privilèges » des citadins (subvention des prix des denrées de première nécessité), le marché de l'emploi quasiment fermé posent avec acuité la problématique de la socialisation des jeunes et de leur émancipation sociale.

La prise en charge familiale bien que toujours présente se fait plus chiche eu égard aux faibles ressources. Certes l'hospitalité familiale fonctionne encore : le couvert et le gîte étant assurés tant bien que mal, la structure familiale garantit l'unité de résidence et la commensalité jusqu'à un certain point. Si les jeunes en milieu rural constituent, en contrepartie de leur prise en charge familiale une main-d'œuvre au service du lignage, en ville, leur statut d'inactifs est d'autant plus manifeste qu'ils sont improductifs. Une telle situation souligne chez ces jeunes tout le poids des prises en charge dont ils font l'objet de la part de la communauté. Investissement communautaire qu'ils supportent comme une dette morale.

Leur seule possibilité de mise à contribution réside dans l'accès à l'emploi et à des revenus. Mais, pris en charges, éduqués, envoyés à l'école pour servir plus tard

les leurs, ils en ressortent parfois diplômés mais sans emploi. Ainsi, la conjoncture actuelle rend problématique et hypothétique leur capacité à honorer cette dette et les réduit à l'état d'éternels assistés. Cette situation les confine dans une impossible réalisation sociale, une impossible entrée par la grande porte dans l'espace public. Cette impasse compromet tout un cycle social. Incapables de renvoyer l'ascenseur social, ils font la dure expérience de l'ambiguïté, pour ne pas dire, comme ils le font parfois, de « l'hypocrisie » du système de solidarité communautaire qui les marginalise et les dévalorise autant qu'il les prend en charge.

En raison, non seulement de leur poids démographique et du sort qui leur est fait à travers cet abandon relatif et forcé, ces jeunes procèdent à des irruptions fracassantes dans un espace social (familial et public) dont ils se sentent exclus et qu'ils « visitent » et investissent fréquemment de manière violente. Cette conflictualité avec la société s'étend également au sein de leurs familles dont ils constituent à la fois les protégés et les boucs émissaires parce que tantôt victimes, tantôt responsables de leur sort, produisant chez eux une ambivalence qui les bascule parfois dans la défiance et le rejet de la famille.

Les logiques de violence, de révolte, de rejet de certaines appartenances (familiale entre autres) et le choix plus ou moins conséquent de la marginalité dans certains cas extrêmes sont à la mesure de ces « traumatismes » que la société leur impose. Ils traduisent au soir de la vie insouciant d'enfants et à l'entrée dans la vie adulte un désenchantement face à la crise d'un système solidaire.

*

L'interrogation sur les migrations en général et celles des jeunes en particulier, au-delà des mobiles avancés par ces derniers pour justifier le départ en exil, nous conduit à un certain nombre de thèses. Manifestement, parler de misère et de famine comme causes déterminantes de la migration nous a paru exagéré quand on connaît tant soit peu les conditions réelles de vie. Grâce à l'apport des premiers migrants, les villages de la vallée du fleuve Sénégal étaient préservés de la faim et connaissaient des habitudes de consommation de plus en plus modernes et urbaines.

D'un point de vue historique, la migration a assuré la prise en charge de certaines obligations pendant la période coloniale puis postcoloniale (paiement de l'impôt), mais aussi des dépenses modernes acquittées en grande partie grâce au numéraire tiré de l'émigration vers le bassin arachidier sénégalais d'abord (migrations saisonnières des navétanes), vers les autres pays du continent ensuite puis, enfin vers la France. Les obligations matrimoniales (la dot), l'attrait croissant des biens de consommation (habits, postes radio, vélos, produits alimentaires, etc.), la construction de maisons en dur ont alimenté et renforcé le mouvement.

Compte tenu des caractéristiques de l'économie locale (agriculture vivrière essentiellement, circulation monétaire faible ou nulle, enclavement géographique), la migration vers d'autres régions pour se procurer le numéraire s'avérait indispensable à la reproduction sociale. Traite et commerce, navétanat, activité salariée en tant que navigateur (*laptot*) dans la marine marchande, fluviale puis maritime, ouvrier dans les villes africaines ou en France furent autant de formes historiques et progressives de recherche et de constitution de ces revenus monétarisés.

De toutes ces formes, l'émigration vers la France semble s'être présentée comme la plus optimale car permettant des gains importants et rapides, comparativement à ceux dégagés par les migrations saisonnières antérieurement pratiquées. Elle tendra à devenir exclusive avec les fermetures sporadiques des autres directions d'émigration, notamment vers l'Afrique centrale (Congo, Zaïre). Certes, les logiques d'inhospitalité et l'expression de phénomènes tels que le mouvement des sans-papiers traduisent néanmoins une forme de « saturation » institutionnelle (précarisation juridique et fabrique à grande échelle des irréguliers) relayée jusqu'à un certain point par une saturation communautaire (mise à distance des irréguliers par leur propre communauté) [Timera, 1997].

Cette recherche du numéraire qui s'est donnée comme le but immédiat de la migration constitue également le moyen de réalisation individuelle du jeune migrant dans le système familial et communautaire, une réponse à la contradiction aînés/cadets. Ainsi, cette dimension individuelle n'est sans doute pas une donnée neuve [Pollet, Winter, 1971], et ces processus d'individuation sont anciens, déjà inscrits dans les sociétés africaines et ont présidé jusqu'à un certain point à l'émigration, ont accompagné le procès d'immigration.

C'est peut-être leur prise en compte qui faisait défaut dans nos outils de réflexion et dans nos manières de construire les objets dans le champ de recherche émigration/immigration. La crise actuelle du système solidaire a sans doute permis de mieux percevoir ce fait et de poser le débat sur les conditions et les moyens d'approcher plus intimement et d'objectiver cette dimension. Le recours à la théorie des réseaux de l'acteur comme nous l'avons tenté dans nos travaux antérieurs n'ayant pas abouti, l'approche biographique ne garantit pas non plus immédiatement une mise en exergue, une objectivation de cette dimension et repose avec acuité la nécessaire reconstruction de l'objet de recherche en fonction de cet objectif de connaissance.

BIBLIOGRAPHIE

- AMSELLE J.-L. [1976], « Aspects et significations du phénomène migratoire en Afrique », in J.-L. Amselle (éd.), *Les Migrations africaines. Réseaux et processus migratoires*, Paris, Maspero, Dossiers africains : 9-39.
- BERTHELEU H. [1997] « À propos de l'étude des relations interethniques et du racisme en France », *REMI*, 13: 117-139.
- DAUM C., TIMERA M. [1995], *Du village à la ville. Immigration et Développement*, Paris, institut Panos.
- FRANK A.-G. [1970], *Le Développement du sous-développement : l'Amérique latine*, Paris, Maspero.
- GRAFMEYER Y., JOSEPH I. [1990], *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier-Champ urbain, 377 p. (1^{re} éd. 1979).
- MARIE A. [1997], *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala.
- MARIE A. [1998], « Échange: sous le don, la dette », *Sciences humaines*, hors série, 23 : 28-31.
- MANCHUELLE F. [1987], *Background to Black African Emigration to France/the Labor Migrations of the Soninke, 1848-1987*, University of California, Ph.D.
- MEILLASSOUX C. [1975], *Femmes, Greniers et Capitaux*, Paris, Maspero (rééd. 1991), L'Harmattan, 251 p.
- POLLET E., WINTER G. [1971], *La Société soninké (Dyahunu, Mali)*, éditions de l'Université libre de Bruxelles, 566 p.

- QUIMINAL C. [1991], *Gens d'ici, Gens d'ailleurs*, Paris, Christian Bourgois, 222 p.
- RUDDER V. DE [1992] « À propos de la construction d'un objet de connaissance: migration et relations interethniques », *Migrants-formation*, 90, septembre 1992.
- SAYAD A. [1991], *L'Immigration ou les Paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, De Boeck-Wesmaël.
- SAYAD A. [1999], *La Double Absence*, Paris, Le Seuil.
- TALL S.M. [1994], « Les investissements immobiliers à Dakar des émigrants sénégalais », *Revue européenne des migrations internationales*, 10 (3): 137-149.
- TIMERA M. [1996], *Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre*, Paris, Karthala, 244 p.
- TIMERA M. [1997], « Sans-papiers africains face aux communautés d'origine », in D. Fassin, A. Morice, C. Quiminal (éd.), *Les Lois de l'inhospitalité*, Paris, La Découverte: 95-106.
- WIEVIORKA M., [1992], *La France raciste*, Paris, Le Seuil.

Rêver ensemble le départ. Construction du mythe chez les jeunes Somaliens réfugiés ¹

Cécile Rousseau*, Taher M. Said**, Marie-Josée Gagné***, Gilles Bibeau****

En Somalie du Nord, le voyage, quel qu'en soit le motif ou le but, est en lui-même source d'apprentissage et de sagesse. La personne qui a voyagé (*wayo'arag*) est tenue pour connaître beaucoup de choses. Cette expérience lui vaut d'autant plus de respect et de considération que les voyages ont été diversifiés et longs. Par opposition, le terme *marrdhoof* est utilisé pour parler de celui qui en est à son premier voyage, ce qui laisse entendre qu'il a peu d'expérience.

La migration est souvent perçue comme un phénomène en deux temps: un avant et un après, un départ et une arrivée, ce qui tend à effacer l'entre-deux, le passage, la traversée. En tant que processus de longue durée, elle s'est historiquement définie comme inscrite dans des espaces transitionnels et organisée autour de stratégies spécifiques permettant la survie du migrant au cours du voyage. Toute aventure de migration et d'exode prend une coloration particulière dans le cas des peuples pasteurs chez qui les déplacements géographiques constituent un marqueur identitaire majeur.

Parallèlement à la tradition nomade et à sa conception du voyage, l'histoire contemporaine de la Somalie a imposé aux flux migratoires des contraintes qui ont remodelé leur parcours et provoqué leur inscription dans de nouveaux espaces-temps. Nous examinerons les stratégies collectives utilisées par les jeunes Somaliens réfugiés dans des pays intermédiaires, pour faire face à l'attente prolongée, au report répété du départ et à cet exode indéfini précédant la migration dans un pays d'accueil plus définitif. Nous nous attacherons à mettre en évidence le lien entre la construction collective du mythe entourant le départ et la mise en acte de l'exode vers une terre d'accueil, en analysant le rôle du « rêver ensemble » chez les

* Équipe de psychiatrie transculturelle, hôpital de Montréal pour enfants, McGill University, Montréal, Canada.

** Formateur en éducation interculturelle, Montréal.

*** Anthropologue, Montréal.

**** Département d'anthropologie, université de Montréal.

1 Pour des fins pratiques, le terme « Somalien » se réfère dans cet article à l'ensemble des populations provenant non seulement de la Somalie, mais aussi d'autres régions de la corne où ils vivent et forment six grands ensembles de clan, dont les Isaaq constituent l'un des plus importants après les Darood.

jeunes candidats à la migration, qui semble être une stratégie assurant la jonction entre la construction mythique collective et l'histoire personnelle. Nous montrerons combien la dimension collective de cette aventure migratoire des jeunes Somaliens inscrit d'emblée le départ, et ce qui l'accompagne, dans une éthique implicite du don et de la dette qui « enserre » ces jeunes dans des réseaux de réciprocité sur lesquels ils s'appuient, mais qui engendrent en retour des obligations, souvent très lourdes, à l'égard de la famille et du lignage.

Rêver le départ en groupe

Notre hypothèse est que le rêve et les rites associés au partage au sein du groupe d'âge permettent aux jeunes réfugiés somaliens d'articuler l'espace privé et l'espace public, les projets propres et ceux des autres, en comblant le temps de l'attente, souvent long, problématique et douloureux, de le transformer en un espace-temps significatif chargé du succès des autres, et en une préfiguration de leur départ personnel. La substitution du voyage réel qui n'advient que partiellement par le voyage onirique permet d'aménager l'attente et d'échapper à l'enlèvement; elle comporte cependant des risques de glissements vers une perte de contact avec la réalité, vers l'évasion dans un rêve qui n'en finit pas et qui fait parfois basculer dans la folie. Cette folie, forme extrême du voyage immobile, en vient à être vue comme une dernière façon de mobiliser l'environnement face au départ, une ultime quête.

Le rêve, dans son sens premier, est une activité qui se produit durant le sommeil. Cependant, comme le remarque Sylvie Poirier [1994], il est possible d'inclure au sein de l'espace-temps onirique la vision, la rêverie et « l'imagination ouverte et évasive ».

Rêve et mythe ont été généralement présentés comme des phénomènes apparentés. Certains auteurs les ont néanmoins opposés. Selon Tedlock [1994], ils représenteraient, d'un certain point de vue, des processus inverses: le mythe partant, souligne-t-elle, de la forme verbale, de la narration pour suggérer une imagerie sensorielle alors que le récit du rêve se fonde sur une imagerie sensorielle pour en arriver à une forme verbale. Elle suggère ensuite que les récits oniriques peuvent fonctionner comme des représentations culturelles parallèles aux mythes et aux rituels, en ajoutant que même si l'on décrit les rêves comme des expériences privées, fluides par différenciation avec les mythes définis comme des formes linguistiques plutôt statiques, de nombreuses sociétés considèrent que les uns et les autres sont étroitement liés.

À partir d'observations dans les sociétés australiennes, Poirier [1994] interroge plus particulièrement la fonction sociale du rêve ou l'usage qu'en fait le groupe. Contre l'idée qu'il appartient au privé et au domaine asocial, elle suggère que le rêve personnel joue un rôle de médiation entre l'ordre ancestral et la vie d'aujourd'hui, comme si les ancêtres utilisaient ce médium pour communiquer de nouvelles connaissances à leurs descendants et leur permettre de survivre dans les nouvelles conditions de vie. Cet auteur signale que plusieurs rituels récemment « inventés » chez les Aborigènes australiens ont été préalablement rêvés par des hommes ou des femmes qui en ont communiqué le contenu à leurs parents, à des

Méthodologie

Les données présentées ont été recueillies dans divers contextes, lors de rencontres d'informateurs clés et d'entretiens libres et semi-structurés avec de jeunes réfugiés somaliens. Entre le printemps 1993 et l'hiver 1995, nous avons procédé à une série d'entretiens à Montréal et Toronto, puis à une seconde série avec neuf jeunes vivant dans la corne de l'Afrique, principalement à Addis Abeba, Dire Dawa (Éthiopie) et à Hargeisa (Somaliland). Certaines personnes du milieu communautaire ont aussi été consultées à Montréal dans les premiers temps de la recherche. Les entretiens ont été recueillis en somalien, quelques-uns se sont déroulés en français et en anglais*.

À Addis Abeba, nos rencontres avec les jeunes réfugiés se sont organisées autour d'un important lieu de passage et d'exil pour les Somaliens, connu de tous les taxis de la ville sous le nom amharique de *Somale taraa* (« quartier des Somalis »). Il s'agit de quatre unités domestiques fondées par la famille Diriye qui, depuis les années quarante, a offert l'hospitalité à nombre de Somaliens dans la capitale éthiopienne.

Nous avons centré nos observations sur les jeunes célibataires de 18 à 30 ans, originaires du nord de la Somalie. Ces derniers constituent, depuis trois ou quatre décennies, un groupe très mobile d'une part en raison de leur rôle traditionnel dans la société pastorale, des parrainages coutumiers qui ont mené plusieurs d'entre eux à la ville pour fréquenter l'école, et d'autre part, en raison de la guerre de l'Ogaden et plus récemment de la crise dans le nord du pays qui ont entraîné tantôt une migration vers Djibouti ou l'étranger, tantôt des migrations de main-d'œuvre vers les pays du Golfe.

L'agropastoralisme est pratiqué dans l'ensemble du pays, avec une prédominance du pastoralisme dans le Nord ou Somaliland, lequel est occupé en majorité par les membres du clan Isaaq. Avec l'arrivée au pouvoir de Siad Barre en 1969, le Nord, jouissant d'une relative prospérité, ne tarda pas à souffrir de la concentration des investissements dans le Sud et d'une violente période de répression qui se termina dans l'horreur, avec la guerre civile de 1988. La grande instabilité qu'a connue la région sous le régime de Barre, et ce, dès la guerre de l'Ogaden en 1977, a amené les Isaaq à développer des réseaux de migrants considérables en Occident, dans les pays de la corne, ainsi que dans les pays arabes.

Au cours de cette période, la tradition migratoire au sein de cette société s'est perpétuée tout en se modifiant, conservant les attentes spécifiques à l'égard de ses jeunes hommes, liées tantôt au contexte pastoral, tantôt au contexte de crise puis de guerre civile qui a fait d'eux des cibles de choix, étant donné leur rôle potentiel au sein de la guérilla ou leur statut d'étudiants**.

* Des données ont également été recueillies dans le cadre des consultations cliniques de quelques jeunes réfugiés auprès des services psychiatriques de Montréal. Les résultats relatifs à cette partie de l'étude ont donné lieu à la publication de deux articles [Rousseau et alii, 1998 a; 1998 b].

** Au sujet des répercussions du régime de S. Barre, des instances traditionnelles du pouvoir et des mécanismes de régulation de conflits dans l'après-guerre, se référer à Africa Watch Committee [1990] et aux travaux de D. Compagnon [1991 a; 1991 b].

proches, à des étrangers, le message reçu s'étendant progressivement jusqu'aux frontières du pays².

C'est en nous fondant sur ces prémisses empruntées à Tedlock et à Poirier – le lien entre le mythe et le rêve, et la nécessaire fonction sociale du rêve – que nous abordons la question du rêve chez les jeunes Somaliens engagés dans un processus de migration. Ce rêve partagé, stratégie collective d'apprivoisement du mythe, leur permet en effet de faire face à la longue attente imposée par les contraintes administratives, familiales et d'autre nature, associées à toute migration. Cependant, dans cette expérience, la puissance d'évocation intellectuelle et affective est telle que le rêve collectif que l'on construit ensemble dans le partage des récits peut conduire certains à perdre le contact avec la réalité et à présenter des problèmes psychiques.

Par ailleurs, les anthropologues notent que les notions de rêve et de voyage sont assez universellement liées [Roseman, 1994]. Chez les Zunis, le rêve est accompli par un segment de soi qui voyage en dehors du corps et qui fait des expériences dans des lieux et événements passés, distants ou futurs [Tedlock, 1994]. Gillison [1994] indique que le processus onirique permet de prendre congé de soi, de se rassembler à nouveau, de recréer la vie comme une entité hors du temps. Le dernier voyage serait la mort, une espèce de rêve permanent, d'où l'esprit ne revient pas. Rêve, voyage et maîtrise du temps seraient donc associés, allant parfois jusqu'à se fondre dans le désir collectif d'immortalité comme le suggère Mauss [1950].

Tradition migratoire et mythe de départ

Le mythe de départ chez les jeunes Somaliens du Nord se fonde sur plusieurs piliers dont trois méritent un examen plus approfondi. Le premier s'organise autour de la place et du rôle que le voyage a toujours représenté dans cette société. Comme nous l'avons évoqué, au niveau personnel le voyage est vu comme une source irremplaçable d'expérience et de maturité, une forme de rite de passage offrant, momentanément, la possibilité d'accéder à un groupe d'âge plus vieux :

« Quand un jeune revient d'un grand voyage, on lui fait l'honneur de mâcher le *qaad*³ avec les plus âgés malgré son statut. On lui donne un laissez-passer occasionnel, le temps d'échanger sur les réalités d'ailleurs, puis, après deux ou trois jours, il va retrouver ses amis⁴. »

Sur le plan collectif, le voyage fournit les informations et les perspectives qui permettent le développement économique de la communauté: du repérage des points d'eau et des pâturages, à la connaissance des pays d'accueil les plus susceptibles de fournir éducation et conditions socioéconomiques favorables. Celui qui voyage est porteur d'attentes importantes, à la mesure de ce qui a été investi par

2 Lors des grandes assemblées qui regroupent des familles aborigènes ayant parcouru souvent des milliers de kilomètres sur des camions mal en point, le rituel qui fut rêvé est collectivement exécuté et, en quelque sorte, officiellement intégré au répertoire du groupe. Le rêve constitue ainsi chez ces populations un des espaces principaux du renouvellement de la vie rituelle collective.

3 Graphie somali pour *khât*.

4 Témoignage d'un jeune Somalien vivant à Montréal récemment retourné en visite au pays après une dizaine d'années d'exil.

l'entourage dans son voyage. L'exploration hier des territoires pastoraux et aujourd'hui de pays étrangers est associée à la débrouillardise. Selon la tradition et tel que le prévoit la pratique du *sahan* (voyage de reconnaissance précédant la transhumance), on part pour revenir avec quelque chose : pâturages en réserve, provisions, argent aussi bien que diplômes en main. Celui qui effectue le *safar* (voyage), pour s'approvisionner à la ville, comme à l'étranger, doit distribuer ce qu'il rapporte à ses proches. Revenir les mains vides n'est pas concevable.

Le deuxième pilier du mythe de départ se met en place autour du projet collectif d'un même *qeyr* [Gagné, 1997]. Ce terme arabe d'usage commun désigne un ensemble d'individus d'un groupe d'âge, qui partagent les mêmes aspirations, dans un contexte précis. Il correspond plus ou moins au terme génération, mais l'intervalle de temps entre chaque *qeyr* est plus court⁵. Le *qeyr* (ou *fil*, en somali) est composé d'individus se regroupant en petites cellules de relations entre pairs, globalement structurées sur l'âge. On utilise le terme *filsan*, pour parler de celui dont la maturité, l'âge structurel, est conforme à son *fil* (*san*, litt. bon, en somalien). Ceux qui appartiennent à un groupe ainsi défini essaient d'atteindre les aspirations de celui-ci, ils « obéissent » ou répondent aux sentiments et désirs collectifs du groupe qui leur dicte un projet de vie correspondant à une conjoncture particulière, par exemple : immigrer en Occident, en raison de la répression et de la guerre. Un tel projet personnel de migration ne peut prendre place que dans le cadre du projet collectif.

Dans chaque couche ou tranche de *qeyr*, on retrouve plusieurs cellules de relations de pairs qui essaient de réaliser par tous les moyens les projets du groupe. La grande perméabilité de ces cellules assure une communication intense et rapide entre elles. Ce qui s'amorce au niveau d'une cellule peut rapidement atteindre l'ensemble des cellules de la tranche d'âge. Dès lors, pour être à la hauteur des exploits des compagnons de *qeyr*, tous les jeunes vont tenter de réaliser ce que prescrit l'aspiration collective. Même si d'autres sources d'informations leur laissent entrevoir les limites ou les difficultés du projet, ce dernier va dominer la prise de décision dans leur vie. La pression sociale importante qui s'exerce sur eux pour qu'ils souscrivent au projet collectif se reflète dans de nombreuses expressions populaires. Pour fouetter l'ardeur juvénile, les personnes âgées utilisent la formule *qeyrkaa baad ka hadhey* : « Tu es resté derrière ceux de ton *qeyr*. » *Qeyrkaa ka haadh*, s'adressant aux jeunes en cas de mauvaise conduite, de manque de respect envers les parents, renferme un message plus réprobateur encore : « Que la malédiction te sépare de ton *qeyr*, te traîne derrière ton *qeyr*. » Poésies et chansons magnifient le *qeyr*. *Taariikhda dunidoo iyadoo isdabataal ninba meel ku tuurtee aniguna tusmeystoo u tabaabushaystey qeyrkay halkuu tagey itaageer Allahay arinteyda kala taal adaa*

5 Nous parlons de groupe d'âge et non de classe d'âge, catégorie qui possède, dans la littérature anthropologique, une définition fort débattue mais néanmoins de plus en plus précise quant aux critères d'inclusion. Anne-Marie Peatrik en dégage six : « I. les classes se suivent selon un ordre préétabli ; II. tout homme doit être inclus dans une classe ; III. une règle négative instaure un écart minimum entre la classe d'un père et celle(s) de ses fils ; IV. un principe, de nature statistique, assigne une place à ses fils ; V. une seule classe à la fois est recrutée ; VI. celle-ci l'est quand la classe alternée supérieure arrive à l'échelon ad hoc » [Peatrik, 1999 : 77]. Le *qeyr* ne satisfait pas à certains de ces principes.

toosinkarayee, cet extrait d'une chanson célèbre de Mahamed Moogue Liibaan est souvent évoqué tant par les jeunes gens que les plus âgés, lors d'épreuves ou de moments difficiles liés à l'exil et au refuge; il pourrait se traduire comme suit: « L'histoire, en suivant son cours, a jeté chaque homme dans une contrée différente, et moi je m'apprête à aller là où mon *qeyr* est parti. Aide-moi, Dieu, toi seul peux redresser ma situation qui se désintègre. » Un passage d'une chanson révolutionnaire de l'époque de Siad Barre évoque aussi la force d'attraction des *qeyr*: *Ninki qeyrki loo xiroow adougouna so qoyso*, « l'homme dont le *qeyr* s'est fait tondre les cheveux pour aller au front doit se les mouiller et les faire tondre à son tour ».

Lorsqu'un jeune s'approprie un projet de départ, on dit qu'il le met dans son *niyaad*. Le troisième pilier se met en place. Dès lors, le projet est profondément ancré en lui et ne peut être simplement abandonné ou oublié. *Niyaad* renvoie tant à l'esprit qu'au cœur, à la totalité de la personne qui en vient à s'identifier corps et âme à son projet. Ce qui entre dans le *niyaad* acquiert un statut de croyance profonde et ne peut être arraché sans douleur ou sans risque. En cas d'échec, il faut « calmer le *niyaad* » et tenter d'en retirer le projet irréalisable, ce qui constitue une entreprise fort difficile où les capacités humaines sont rarement suffisantes.

L'image des piliers sur lesquels repose le mythe du départ permet d'illustrer à la fois le caractère multiforme du soutien que reçoit le jeune dans la réalisation de son projet migratoire, de même que les lignes de fracture potentielles qui risquent de faire s'effondrer tout l'édifice construit autour du départ. Il nous apparaît important de bien distinguer entre ces piliers dans la mesure où chacun délimite un espace bidirectionnel spécifique, potentiellement positif ou négatif, à la fois bases de soutien dynamique, mais aussi sources de stress ou de conflit lorsque les réalisations ne sont pas à la mesure des attentes. La référence à ces trois piliers permet de situer avec une plus grande précision les racines des problèmes potentiels de santé mentale qui peuvent se manifester chez le jeune migrant. Si le voyage représente pour lui croissance et passage vers un statut social plus élevé (pilier 1), tout échec à ce niveau ne peut que le « figer » dans une position de dépendance qui contredit ses projets de promotion. Par contre, s'il réussit son projet migratoire, mais qu'il ne contribue pas à l'effort collectif de solidarité (pilier 2), il se met en marge et en s'excluant du groupe, il ne peut que s'exposer à de graves problèmes personnels à plus longue échéance. Enfin, dans les cas où il s'est profondément identifié au projet collectif de départ et au mythe qui l'alimente (pilier 3), tout échec ne peut que le fragiliser au niveau des fondements mêmes de son identité.

Vagues migratoires vers les pays étrangers

Le scénario migratoire de base s'est actualisé différemment selon les époques, particulièrement au cours des dernières années marquées par la guerre. L'envoi des jeunes loin de la famille a toujours été associé à la transhumance. Très tôt, ils commençaient en effet à accompagner les chameliers pour conduire le cheptel vers des pâturages éloignés de leur campement, s'absentant ainsi plusieurs semaines. Aujourd'hui encore, à la saison sèche, on part faire le *hergeeline*: les jeunes *geeljire* (chameliers d'expérience), assistés de leurs cadets, parcourent de

longues distances en quête de pâturages. Avec la colonisation et l'établissement des premières écoles de type occidental, les parents ont commencé à envoyer certains de leurs enfants, le plus souvent des garçons, chez des parents ou membres la famille élargie, du *jilib*⁶. Ce système de parrainage coutumier se traduit par une forme d'adoption temporaire de l'enfant ou de tutorat, jusqu'à ce qu'il devienne autonome, termine ses études ou trouve du travail [Gagné, 1997]. Des enfants de 5 à 10 ans se trouvent ainsi pris en charge par le lignage et séparés de leurs géniteurs pendant de longues périodes, pour ne les revoir que lors d'occasions spéciales (vacances, visites, circoncision, deuil...). Beaucoup de familles pastorales ont privilégié cette tradition migratoire impliquant surtout des fils aînés, à la fois comme moyen d'offrir de meilleures perspectives d'avenir à leurs enfants, de diversifier leurs revenus, de s'assurer une assistance à long terme et ainsi amortir les pertes en milieu pastoral. Les nomades veillent ainsi à ce que certains assurent la reproduction du cheptel à la campagne pendant que d'autres fréquentent l'école, mobilisant des parents établis en milieu urbain comme tuteurs de leurs écoliers. Les enfants parrainés conservent des obligations envers leur famille biologique, mais sont aussi liés par un contrat social à leurs nourriciers en ville. Les premières vagues de parrainages coutumiers se limitaient surtout à la Somalie, au Kenya, à l'Éthiopie et au Yémen à l'époque du protectorat britannique; avec le boum pétrolier des pays du Golfe, les jeunes furent de plus en plus souvent envoyés dans des pays arabes plus éloignés.

Dès le début des années soixante-dix, ceux qui ne pouvaient trouver du travail en Somalie partaient pour ces pays demandeurs de main-d'œuvre bon marché. Ils s'absentaient quelques années pour gagner de l'argent qu'ils envoyaient régulièrement à la famille restée au pays confrontée à la crise et à la répression. Une fois fortune faite, les émigrés rentraient, et beaucoup s'engageaient dans les activités de l'import-export. Les femmes rêvaient alors de faire la conquête d'un homme qui revenait du Golfe. On les appelait les *janalee*: « ceux venant du paradis⁷ ». Ils rentraient après trois ou quatre ans d'absence, pour se fiancer et rapporter des cadeaux. Parfois ils repartaient. Les pères de familles, dont les enfants et la femme restaient au pays, effectuaient des visites annuelles, arborant à leur retour les signes de la réussite: vêtements, attaché-case, radiocassette... Beaucoup ont acheté un terrain, se sont construit des maisons, ou sont revenus avec des véhicules pour démarrer une affaire et sortir la famille de la misère. Les mères rêvaient d'envoyer leurs fils dans les pays du Golfe. À cette époque, partir pour l'Occident n'avait un sens que pour les intellectuels, et l'on disait de ceux qui s'y risquaient pour d'autres raisons, qu'ils allaient « laver les chiens des Blancs ».

6 Concept central dans l'organisation sociale des Somali, le *jilib* qui, dans son sens premier, se traduit par « genou », correspond le plus souvent au niveau de lignage où les liens de solidarité s'articulent entre agnats, où le degré de mobilisation est à son plus fort; que ce soit dans le cadre de solidarités constituées autour de parrainages coutumiers, du paiement d'un billet d'avion pour le réfugié, du paiement d'une dette de service ou encore d'une dette de sang dans le cas d'un homicide... Moussa Iyé [1988], dans son étude sur le *xeer* Issa, se penche également sur ce concept.

7 Ce terme a été exclusivement employé à l'époque de l'émigration des travailleurs vers l'Arabie saoudite, le Koweït et les Émirats arabes unis. Il n'a pas été utilisé pour ceux qui revenaient d'Amérique ou d'Europe, bien que l'on semble avoir maintenu des attentes à leur égard.

La considération sociale attachée aux *janalee* était telle que les jeunes ne juraient que par le Golfe. Cette émigration se fondait sur le soutien apporté par les membres de la famille étendue. Aucune structure d'accueil n'existant dans les pays hôtes, les migrants devaient nécessairement se trouver un parrain sur place pour pouvoir partir. Ce flux migratoire est demeuré important jusqu'en 1983 environ, période qui coïncide avec un ralentissement économique et l'expulsion brutale de milliers de travailleurs étrangers dans le Golfe. Parallèlement, la crise dans le nord de la Somalie et la détérioration de la situation dans la corne en général provoqueront un exode massif de jeunes garçons fuyant la répression et la guerre. N'ayant plus accès aux pays du Golfe, ni à l'éducation et à l'emploi dans les pays de parrainage ancien comme l'Éthiopie ou le Kenya, ces derniers se tournent vers d'autres régions où la communauté entrevoit un avenir possible, loin de la guerre et de la précarité économique.

L'émigration sous forme de mouvements collectifs vers l'Occident a d'abord touché des jeunes de même *qeyr* (les garçons d'abord) pour atteindre par la suite, de façon beaucoup moins importante, un *qeyr* plus âgé (composé surtout de femmes venues retrouver leurs enfants). Le déplacement des flux migratoires a été marqué par la volonté des parents de mettre leurs enfants à l'abri de la guerre et par une modification du statut particulier de l'Occident qui était vu depuis toujours comme un lieu permettant de poursuivre une formation supérieure. On y partait comme étudiant pour revenir avec des diplômes, sans envisager d'y rester. Rares étaient ceux qui partaient dans le but de servir de support financier extérieur à la famille restée au pays. Dans l'esprit des aînés, l'Occident était, et est encore, considéré comme un monde à la culture et à la religion radicalement opposées à leur culture et religion propres. Les voyageurs en partance vers ces pays sont mis en garde face au risque de compromettre leur identité en tant que Somalien et musulman.

L'exode vers l'Occident s'est rapidement restructuré en empruntant les formes du parrainage coutumier. Avant de se trouver à destination dans un pays occidental, les jeunes réfugiés se retrouvent le plus souvent en transit, dans un pays tiers. C'est au cours de cette étape que vont s'établir des réseaux très serrés entre les candidats à l'émigration, de même qu'avec ceux qui ont déjà émigré. Les connexions entre individus, partant du cercle de parents comme du cercle de pairs, sous-tendent des réseaux de solidarité sur lesquels prend appui le projet migratoire. Elles donnent lieu à des échanges de services et des ententes tacites et contractuelles, à partir desquelles les jeunes s'assurent d'un soutien à la fois financier, logistique, moral et matériel durant les étapes intermédiaires de la migration. Recherche de papiers, hébergement et nourriture, argent de poche, services de toutes sortes, échanges d'habits et surtout circulation de l'information, renvoient à des stratégies clés du processus migratoire.

Dans les pays de transit, la vie s'organise autour des ambassades, des aéroports, de l'achat des billets d'avion, et du passage des entretiens de sélection. C'est le moment décisif de l'immigration-événement et l'individu doit faire appel à son sens de la débrouillardise, mais aussi à ses liens familiaux externes (à l'étranger) et internes (pays de la Corne) et à ses relations de pairs. Cette période constitue un moment de stress important en raison de la situation précaire du jeune sur les plans physique, sanitaire et mental. Dans cet espace, celui qui a réussi et celui qui a échoué

vont se côtoyer. Les limites entre vivre et « partir pour la gloire », ou se laisser ronger par la défaite jusqu'à sombrer éventuellement dans la folie vont se dessiner. Le retour en arrière vers le pays d'origine sera associé à la défaite, et le départ et l'initiation à l'inconnu associés à la réussite.

En cas d'échec, si la personne était connue comme ayant certains défauts, son entourage va avoir tendance à lui en faire porter la responsabilité: « Il était trop mou, trop faible... il était voué à ça. » Ce jugement constitue une critique personnelle très dure pour l'estime de soi et la dignité du jeune. Si au contraire le candidat malheureux est perçu comme débrouillard et fort, on parle plutôt de malchance: « C'est Allah qui l'a voulu ainsi. » L'échec répété peut être interprété comme provenant de forces surnaturelles, on dira alors: *wa lahista*, « ils le tiennent ». On conseille alors de faire des offrandes, *ziyaro*, auprès d'un sheikh influent du lignage, ou aux esprits des sheikhs morts, en égorgeant un mouton, en lisant le Coran en présence de plusieurs personnes. Si le jeune n'écoute pas les conseils de ses aînés, ou vit des conflits avec ses parents, on évoque alors la malédiction des parents (*inkar*⁸). Dans le contexte actuel et suite à l'exode massif de gens qui ont fui la guerre, les parents sont jugés sur leur capacité de faire émigrer leurs enfants, leurs proches en dehors des frontières du pays.

La pression sociale en vue de réaliser le voyage est souvent exercée sur un parrain potentiel résidant à l'extérieur. La notion centrale dans ce choix est celle d'antériorité. La force des pressions exercées sur ce dernier sera à la mesure de l'expérience qu'on lui reconnaît en fonction de l'ancienneté de son établissement dans le pays d'accueil. Plus son immigration est ancienne, plus l'expérience doit être mise au profit du parrainage.

L'exploration du terrain et de ses opportunités est vitale pour le nomade; son entourage attend en quelque sorte la même chose de l'immigré: qu'il ait domestiqué l'endroit qu'il a exploré, qu'il connaisse à fond le nouvel environnement. Les premiers se doivent d'être mieux équipés que les autres. Ils ont acquis une expérience qui leur confère de plus lourdes obligations. L'expérience qui provient du voyage (*wayo'arag*) doit pouvoir être partagée, de manière à en faire profiter l'entourage. Un expatrié comptant plusieurs années à l'étranger qui n'est pas en mesure de faire quelque chose pour les siens risque d'être mal vu, aussi longtemps tout au moins que les conditions de vie dans le pays d'origine restent marquées par l'insécurité et la guerre.

Les jeunes réfugiés en situation indéfinie de transit, qui s'enlisent dans l'attente, sont dépendants de l'aide familiale dans la ville de départ et à l'étranger. Les quelques familles qui résident à Addis-Abeba en permanence participent à une redistribution parcimonieuse de l'argent provenant de l'extérieur et de leur travail, en offrant l'hospitalité aux réfugiés. Ces derniers peuvent aussi recevoir directe-

8 Ce pouvoir (de malédiction/bénédiction) des aînés est une des caractéristiques des sociétés organisées sur la base des classes d'âge, et en particulier des classes générationnelles. Les Somaliens accordent une importance considérable à ces formes de pouvoir et utilisent les termes *abar* ou *inkar* pour parler de malédiction des parents ou des aînés quand il y a conflit générationnel ou manque de respect, etc. Par ailleurs, le terme *du'o* est la bénédiction reçue des aînés ou des parents, au moment d'événements majeurs, mariage ou départ pour un long voyage, par exemple.

ment de l'argent de parents émigrés, particulièrement si ces derniers ont contracté des dettes de services envers leurs familles.

La réalisation du départ crée entre les membres du *qeyr* une forte complicité, qui permet de dépasser partiellement les clivages familiaux et les querelles claniques, jusqu'à l'arrivée dans le pays d'accueil. Une fois l'insécurité de l'émigration résolue, les liens redeviennent souvent plus sélectifs et intimes, s'établissant alors préférentiellement entre jeunes de la même localité ou autour de relations établies à l'école. Dès l'arrivée dans le pays de transit, toutes les énergies sont tournées vers le départ. Fréquemment cependant, en dépit des efforts, l'attente se prolonge et peut durer plusieurs années. Les démarches auprès des instances officielles des pays d'immigration accaparent de plus en plus les jeunes et la confrontation quotidienne avec les réussites et les échecs entretient tour à tour espoirs et désespoirs. Pour survivre à ce climat d'incertitude, qui est d'autant plus angoissant que le statut et l'avenir de l'individu et de sa famille en dépendent, l'élaboration de scénarios complexes de départ, partagés lors de séances collectives de rêveries diurnes organisées autour de la consommation du *qaad* vont peu à peu occuper une place centrale dans la vie quotidienne des jeunes.

Le marché de l'information et la quête du *qaad*

Durant cette période d'attente, le quotidien du jeune tourne essentiellement autour de la mise en place des conditions favorables à la réalisation du *départ*, à la fois réel et imaginaire, et s'organise autour des deux axes structurants : la quête continue d'informations et les séances collectives de *qaad*⁹. Dans la matinée, le jeune ira à la rencontre de ses pairs, un lieu convenu par le groupe. Une fois réunis, ils discutent de leur projet commun de départ et des événements du jour. Ils se dirigent ensuite vers le centre-ville en quête des derniers renseignements provenant de sources et de lieux très diversifiés. À Addis Abeba, ce « marché de l'information » somalien interclanique est situé à côté des agences de voyages. Chaque matin, ce lieu fréquenté par les jeunes réfugiés peut regrouper jusqu'à deux cents personnes. Après avoir obtenu les dernières nouvelles, ces jeunes, souvent deux par deux, se mettent à la recherche du *qaad*. Ils organisent leur stratégie de collecte. Le *shahath* est une forme de redistribution qu'on peut retrouver dans divers

9 Le *qaad* (*Catha edulis*), arbuste de la famille des célestracées, originaire d'Arabie, se trouve aujourd'hui en Afghanistan, au Yémen et dans tous les pays de la côte orientale de l'Afrique. Il est sans doute consommé depuis plusieurs siècles par les habitants de ces régions qui en mâchent les feuilles fraîches contenant un alcaloïde à action psychotrope (la cathine). Les soutes des avions en provenance de l'Éthiopie et du Kenya assurent l'approvisionnement de la Somalie en feuilles fraîches, de même que de certains pays occidentaux où vivent les Somaliens. Son action serait assez semblable à celle des amphétamines et, lorsqu'on le chique en fortes doses de manière régulière, comme les jeunes Somaliens, on peut trouver les effets suivants : sensation de puissance physique et intellectuelle, euphorie marquée et périodes d'anxiété, état de dépression et d'apathie en cas d'arrêt de la consommation, et développement d'une tolérance qui force à augmenter les doses [Verbeke, 1978]. Les feuilles peuvent aussi se consommer en infusion (thé abyssin). Selon les anthropologues qui ont observé des séances de *qaad*, les consommateurs tendent à considérer que la plante est inoffensive sur les plans physique et psychique malgré le fait qu'elle peut induire des états d'hébétéude et d'agressivité chez certains. Les notions d'addiction et de dépendance doivent donc être repensées lorsqu'il s'agit de la manducation du *qaad* [Kennedy, 1980].

contextes. Quelqu'un qui est de retour après une longue absence doit prévoir le *shahath* pour ses parents proches, tandis que ces derniers assurent à leur tour une seconde redistribution. Celui qui possède un travail en ville est continuellement amené à offrir le *shahath*.

Cette pratique exprime l'éthique de solidarité et d'équité qui sous-tend la dynamique des groupes d'âge, à l'image de ce qu'on trouve plus largement à l'échelle de la société somalienne. Dans le cas des jeunes réfugiés, le *shahath*, qui s'organise selon un calendrier mémorisé et prédéterminé, permet de faire le tour des donneurs potentiels. Ces derniers sont reliés aux jeunes via leur arbre généalogique, leur groupe de pairs ou les amis de la famille avec qui les parents ont contracté des dettes de services. Le jeune élabore sa stratégie de manière à ne pas importuner ses donneurs en revenant de manière trop répétitive. Par exemple, après les périodes de paies de chacun de ses donneurs, il établit un cycle de collecte qui s'étend sur un mois. Il se renseigne sur les transactions d'argent et les mouvements de personnes arrivant de l'étranger. Si le parent d'un ami qui lui doit le *qaad* arrive du Canada, il se tiendra à ses côtés pour le « taxer » une fois que ce dernier aura réalisé son *shahath*. Les proches du voyageur subissent une sorte de harcèlement de la part des parents éloignés, qui les utilisent comme intermédiaires pour soutirer un peu d'argent à l'arrivant¹⁰.

Pour le jeune réfugié en ville, un des principaux soucis de la journée consiste à se procurer le lot de *qaad* qui lui permettra de passer l'après-midi en compagnie de son groupe de pairs, ou d'écouter les récits du voyageur venu de l'étranger. Comme il ne travaille pas, que le gîte et la nourriture sont assurés par des parents, le *shahath* et le marché de l'information sont les activités centrales de sa matinée. Celui qui n'a pas sa botte de *qaad* ne peut passer l'après-midi avec ses camarades. On dit qu'il casse le *mirghan*, l'euphorie du *qaad*. Ne lui reste alors comme possibilité que la sieste, ou rester auprès des femmes et des enfants, situation humiliante pour celui qui se trouve ainsi séparé de ses pairs.

La séance de *qaad* commence vers 13 heures après le repas du midi et se termine vers 20 heures. L'euphorie peut se prolonger tard dans la nuit, selon le contexte. On consomme entre membres d'une même tranche d'âge, assis par terre en s'appuyant sur des coussins, dans une chambre prévue à cet effet. Celui qui a de l'argent achète deux paquets de cigarettes (une de marque de prestige, de préférence), une bouteille de Coca-Cola ou d'eau minérale. Le thé ne manque jamais. La séance est accompagnée d'accessoires favorisant une atmosphère propice à la montée du *mirghan* : on brûle de l'encens, on met de la musique somalienne entrecoupée par les nouvelles de la BBC. Le *qaad*, héros éternel, symbole de prospérité, est placé devant soi, enveloppé d'une serviette humide. Chacun évalue son butin et se fait un plan de consommation pour ne pas se trouver à court avant 20 heures. Celui qui n'a pu se procurer une dose généreuse retarde le début de la prise et bavarde en attendant le moment propice.

10 Des chercheurs ont mis en évidence le fait qu'une part importante du budget des Somaliens est dépensée pour la consommation du *qaad* (50 % dans le cas des Djiboutiens servirait à acheter ce psychotrope). Peut-être convient-il de signaler ici que l'importation du *qaad* est monopole d'État et que le trafic aurait servi à financer la guerre en Somalie.

Ali Moussa Iye nous offre une description de ces moments sacrés dans la journée du jeune Somalien :

« Dès les premiers effets, l'euphorie khatique libère chacun de ses entraves. Les dialogues se croisent, les monologues s'entrechoquent et les échanges sont à la mesure des frustrations de chacun... 17 heures. Tous les cerveaux sont en effervescence. L'imagination est à sa vitesse de croisière. C'est le moment où les projets les plus fous sont élaborés, où la réalité politique ou sociale est passée au crible de la critique débordante. La libération des esprits s'accompagne d'une libération du verbe. Certains se révèlent à eux-mêmes, d'autres des vérités enfin révélées. Bref, sous chaque crâne, des tempêtes se lèvent, provoquent des tourbillons » [Moussa Iyé, 1987].

Sous l'effet de la plante, les jeunes échangent les informations recueillies durant la matinée. Chacun expose ce qu'il a appris ou ce qu'il fera. Le projet du départ acquiert un caractère de réalité. Tout est subitement limpide, le moral est au plus haut. Grâce à l'euphorie khatique, on vogue entre la réalité et le rêve, chevauchant la mince frontière qui sépare les deux mondes. On trinque avec le rêve. Pas question alors d'évoquer les difficultés, l'attente, l'incertitude.

Puis vient l'heure du retour aux frontières de la réalité, comme après une longue fièvre. Un silence de mort règne parmi les mâcheurs. C'est la phase d'abattement, le moment où chacun doit à nouveau faire face à la réalité. On planifie la manière dont on va se défaire du *mirghan*. Les plans élaborés vers 17 heures et les certitudes s'évaporent. L'angoisse revient, le silence se fait et la discussion enflammée se transforme en monologue interne.

Tard dans la soirée, le besoin de bouger refait surface et les jeunes entreprennent une longue marche dans les rues obscures pour « tuer le *mirghan* ». Personne ne parle. Ils marchent longtemps, sans véritable destination, juste pour se fatiguer et tromper l'insomnie provoquée par le *qaad*. Jour après jour, le rituel se répète. Plus l'attente se prolonge, plus le jeune assiste aux départs répétés de membres de son *qeyr*. Un sentiment d'échec et d'isolement s'installe. Pour contrer cette impression, le candidat au départ se met à mâcher plus régulièrement le *qaad*. Le voyage se transforme en obsession, le projet s'enracine encore plus profondément dans le *nyaad*. Le retour en arrière devient impossible.

À force de mâcher le *qaad* dans un contexte où des éléments de réalité de plus en plus ténus se mêlent à une conscience grandissante de l'échec, il peut arriver qu'un jeune se réveille en tenant, à haute voix, un monologue avec lui-même, sans se soucier de l'environnement. Le corps est là, mais le mental « s'absente » de plus en plus. C'est là que commence la folie pour les Somaliens. Il est alors étiqueté *wuu dhaqaqey*, « il a bougé, il est parti, il s'est éloigné ». Il vient de réaliser mentalement le départ tant attendu, il sombre dans le rêve.

Tous ne vivent pas de la même façon la pression du départ et le projet du *qeyr*, ou les échecs répétés. Des caractéristiques personnelles et collectives interviennent pour déterminer les issues possibles, de la migration à la folie. Voici, à titre d'exemple, l'histoire d'Ali, le plus jeune garçon d'une famille de sept enfants. Ses frères et sœurs sont en Europe, au Canada et aux États-Unis. Il est le seul à se trouver encore en Afrique, avec l'aîné qui travaille à Djibouti. Ali possède donc un noyau de parents qui peuvent le faire immigrer. Une sœur a élaboré un premier plan pour

le faire venir aux États-Unis en passant par le Sénégal. Après un an d'attente, il parvient à se rendre à Dakar chez un frère. Il y attend encore un an, puis le plan initial échoue. Son frère décide alors de le renvoyer en Éthiopie chez sa mère. À partir de ce moment-là, Ali a refusé de poursuivre l'école. Il ne pensait plus qu'au départ.

De retour au pays, c'est la crise. Sa mère inquiète contacte ses sœurs et des parents au Canada. Après deux ans d'attente et un refus du Canada, Ali est de nouveau entré en crise et a menacé de disparaître dans la nature sans laisser de trace. Durant cette période, il a appris à consommer du *qaad* presque quotidiennement pour supporter l'attente. Ne travaillant pas, il harcèle constamment sa mère malade, avant que ses parents en Amérique ne lui envoient de l'argent pour sa consommation, ainsi que des vêtements. Ali peut ainsi mener grand train : boîtes de nuit, cinéma, *qaad*, vêtements à la mode... Chaque fois qu'une personne part pour l'Éthiopie, la famille d'Ali lui fait parvenir argent et vêtements. Ali est en position d'exiger et de tenir tête aux aînés qui n'arrivent pas à le faire émigrer. Deux autres plans vont échouer. Chaque échec entraîne une crise demandant la construction d'un nouveau rêve qui lui redonne un peu d'espoir. Ali vit aujourd'hui en Angleterre, en attente de statut, et consomme toujours le *qaad* qui arrive tous les jours en avion du Kenya.

L'histoire de Yonis indique, quant à elle, que le jeune peut aussi s'enliser dans le rêve. Né à Hargeisa, Yonis doit quitter la ville en 1988 quand la guerre éclate. Il fuit vers Djibouti où il passe cinq ans dans l'attente d'une occasion de partir vers les pays du Golfe. Ses démarches n'aboutissant à rien, il part pour Addis Abeba. Avant d'y arriver, son entourage le trouvait déjà très fatigué, éprouvé, découragé. Ceux qui le côtoyaient disaient ne plus le reconnaître.

Une sœur à l'étranger lui permet d'alimenter le projet de départ à partir de l'Éthiopie. Elle lui envoie un peu d'argent qu'il utilise pour acheter du *qaad*. Il doit par ailleurs quêter auprès de ses amis pour subsister. Il assiste au départ progressif de tous ceux de son groupe. Après un dernier échec, il décide de partir se refaire des forces dans la famille à Hargeisa. Des amis se cotisent pour lui faciliter le voyage. On raconte qu'avec l'argent, il a acheté du *qaad*, beaucoup de *qaad*, et qu'il n'a pas dormi pendant une semaine. Arrivé à Dire Dawa chez son oncle maternel, il a commencé à perdre le contact avec la réalité. Il disait sans cesse vouloir repartir à Djibouti et insistait pour qu'on lui paye le train. Il voulait également retourner à Addis-Abeba, mais semblait confus et hors de lui. Devant les efforts de l'entourage pour le calmer, il s'enfuit et marche soixante kilomètres, avant que son oncle ne le retrouve trois jours plus tard en état de choc le long de la ligne du chemin de fer Djibouti-Dire Dawa-Addis-Abeba. Son état s'était aggravé, il ne savait plus ce qu'il disait, il était obsédé par une seule chose : partir ! Il n'était plus question pour lui de retourner à Hargeisa.

Vu son état, l'oncle décide de l'enchaîner jusqu'à la fin du ramadan, pendant environ deux semaines. Il n'était pas maltraité, ni isolé, il passait ses journées au milieu des autres, faisait sa toilette aussi souvent que la prière l'exige... Il semblait si calme et cohérent qu'on se demandait pourquoi l'entraver comme un animal. Cependant, à la moindre évocation d'un départ autour de lui, il s'agitait et son discours devenait incohérent. Il répétait sans cesse que sa vie et celle du voyageur sont « liées » et qu'il devait absolument le suivre. Aux dires de l'entourage, « ce

qui le met dans un tel état, c'est que tous les jeunes de sa génération sont partis ». On dit alors qu'« il a bougé », qu'« il est parti ». Si on l'attache, c'est de peur que son corps ne suive sa tête « malade ». On craint que l'esprit malade puisse mettre la personne dans une situation dangereuse, jusqu'à l'exposer à la mort. Les Somaliens considèrent que dans l'état de folie, le corps et l'esprit sont séparés. Dans la mesure où on ne peut rien faire pour l'esprit, on s'occupe du corps qui doit être contenu. Dans sa folie, Yonis ne décroche pas pour autant du rêve, au contraire il essaie de le réaliser d'une autre manière, plus excessive. Perdu dans son rêve, il devient inaccessible au reste de la communauté.

Wuu luumaye ou « s'égarer dans le rêve »

L'inscription du rêve dans le *nyaad*, alimenté jour après jour dans l'attente par le partage des images oniriques sous l'effet du *qaad*, permet d'abolir le temps et de mobiliser toutes les énergies vers la réalisation du projet du *qeyr* qui est énoncé dans le mythe de départ clivé. La communauté, le lignage, les groupes de pairs sont mobilisés dans la mise en œuvre du projet et dans le maintien du rêve. Après le départ, il y a inversion des pressions et le jeune est désormais mis en position d'être redevable de ce qu'il a reçu. Mais le rêve n'est pas sans risque et ceux qui ne peuvent, par manque de ressources, réaliser le départ ont accès à l'autre face du mythe, « laver le chien du Blanc », qui évoque la discrimination, l'humiliation et la misère des réfugiés dans les pays occidentaux.

Le « rêve voyage » peut se prolonger dans un « rêve folie » qui est vu comme le départ de l'esprit: *wuu dhaqagey*, « il a bougé », *wuu socdey*, « il est parti ». À ce stade, la maladie est encore perçue comme guérissable. Les principes de la cure sont semblables à ceux des cas de possession par les *zar*. Les guérisseurs interrogent l'esprit possesseur, en quête des causes du malheur. Le *zar* exprime ses désirs par le truchement de la personne et s'engage à sortir de celle-ci une fois ces vœux réalisés. Au Somaliland, on dit que le *zar* « n'attaque pas les hommes, parce qu'il ne les aime pas ». Les choses se passent comme s'il se mettait au service des désirs que la femme ne peut réaliser par les moyens à sa disposition. Au travers de la possession, s'opère une inversion de la pression sociale: le mari devient l'objet de pression et est tenu responsable de la guérison ou de l'enlèvement de sa femme dans la folie. Dans le cas des jeunes qui deviennent « fous » de ne pouvoir réaliser leur projet migratoire, leur folie déplace la pression qu'ils subissent et accentue celle qui s'exerce sur le réseau des parents et amis susceptibles de les aider à immigrer.

L'enlèvement dans le rêve provoque donc une double inversion: la métamorphose que devait opérer le voyage, transformer le jeune en homme mûr ayant de l'expérience, survient en sens inverse en transformant le jeune réfugié en irresponsable qui doit être pris en charge. La situation de double contrainte dans laquelle se trouve pris le jeune, coincé entre l'exigence de réaliser le projet de son *qeyr* et le blocage des instances migratoires internationales, se reporte sur ses parents et la société qui deviennent responsables de la réalisation du projet, condition nécessaire pour éviter l'aggravation de l'état mental du jeune. Comme l'esprit a quitté l'individu parce que le voyage tardait à se réaliser, on va tenter d'organiser un voyage qui permettrait le retour de l'esprit au travers de la réalisation de son

désir, tout en essayant de ramener le jeune hors du rêve, en arrêtant la consommation de *qaad*, et en limitant ainsi les contacts avec son groupe de pairs. Dès lors, deux évolutions sont possibles. Comme dans le cas de la possession, qui représente un éventail très large de problèmes [Lewis, 1971 ; Pelizzari, 1997], on peut évoluer soit vers la guérison, lorsqu'il y a libération des esprits, soit vers la folie profonde, *maraduu tuuray*: « il a jeté ses habits ». Si le voyage se réalise, ou si l'on arrive à en extirper le projet du *nyaad* du jeune, la guérison est envisageable, mais l'évolution vers une maladie plus grave et permanente reste présente et poursuit la personne même après son rétablissement, comme dans le cas de Yonis.

Une fois partis, les jeunes réfugiés portent tout le poids des attentes dont ils sont les dépositaires, les dettes des services contractés durant la migration. Le départ est intimement lié au retour. « Revenir de l'Occident avec toutes ses dents », c'est-à-dire sans être un drogué, un alcoolique, un acculturé, revenir avec l'intégrité de son bagage culturel, mais en ayant aussi gagné quelque chose : un diplôme, de l'argent, la possibilité d'émigration pour d'autres..., telle est l'exigence.

Face à la difficile réalité de l'exil, nombreux sont ceux qui se retrouvent confrontés à l'échec après avoir réussi le saut migratoire. Cet échec demande de faire le deuil du rêve, ce qui n'est pas facile et constitue parfois à ce stade une stratégie inacceptable. Plusieurs alternatives s'ouvrent alors. Certains alimentent le rêve en créant l'illusion de la réussite auprès de leurs proches restés au pays. Même si les informations sur la misère vécue dans le pays d'accueil sont souvent connues de tous les réseaux somaliens, on pourra toujours faire semblant d'y croire. D'autres préfèrent l'inactivité et l'exil à un retour les mains vides. On parle d'eux comme de ceux qui « dorment », *wey hurdan*. D'autres encore vont essayer de se libérer du poids des attentes en s'éloignant de leur culture et des obligations contractuelles qui y sont liées.

Une éthique du don et de la dette

Tout au long de l'itinéraire de la migration, et surtout durant l'étape intermédiaire de transition, les réseaux d'échange de dons s'organisent en une spirale complexe où l'obligation de donner fonde le droit de recevoir et la nécessité de rendre. La dynamique de la triple prescription : donner, recevoir et rendre, mise en évidence par Mauss [1950], se retrouve de manière paradigmatique dans la société somalienne qui impose des règles incontournables de solidarité entre des personnes partageant un même sang ou un même groupe d'âge. L'éthique du don apparaît en effet centrale à la vie quotidienne des Somaliens qui sont constamment débiteurs et inscrits dans un réseau d'obligations réciproques qui fonctionne sur la base de la dette jamais effaçable, transmissible d'une génération à l'autre.

Il faut rendre non selon la comptabilité marchande mais à la mesure des « moyens » dont la personne dispose ou du pouvoir acquis grâce aux relations qu'elle aura tissées pour bâtir son crédit social. La restitution peut suivre des itinéraires sinueux, être décalée dans le temps ou se faire via des intermédiaires ; l'obligation est cependant toujours là et le retour attendu, fût-il reporté à une génération ultérieure. L'impossibilité à rendre ou le refus de recevoir le don

désolidarisent la personne de son groupe d'appartenance et la fragilisent. En sortant du cercle des échanges, elle perd en effet l'espace de protection constitué par la famille et le groupe d'âge, ce qui conduit à l'isoler et à la rendre vulnérable face aux problèmes qui se posent à elle.

Les dons, ici comme ailleurs, ont surtout tendance à se mettre en place dans les espaces transitionnels, les zones liminales que sont les passages dans le cycle de vie (naissance, mariage, mort) ou lors de changements de statut chez les personnes [Van Gennep, 1909]. Dans ces occasions, sans doute visent-ils à exorciser le danger inhérent au passage: le don rapproche en effet ceux et celles qui se séparent, comme autant de rappels des liens essentiels; il domestique les passages où se croisent du connu et de l'inconnu, et enfin il injecte un surplus de sens dans les creux, les vides que sont les espaces de liminalité. Lorsque le passage tarde à se faire vers la réintégration dans un nouveau statut, la personne risque de se mettre à dériver, à errer, comme si elle avait perdu les balises qui l'avaient jusque-là guidée.

On peut penser que les situations d'Ali et de Yonis se comprennent plus aisément lorsqu'on les lit en référence à la notion de dette: il arrive en effet que le jeune migrant se sente emprisonné dans un réseau d'obligations auquel il ne peut plus faire face et la liminalité sans fin qu'il doit souvent affronter l'inscrit dans un surplace qui contredit le mouvement même initié par le projet du départ. La conjonction d'une longue transition paralysante à une situation de désolidarisation d'avec le groupe ne peut que menacer gravement sa santé mentale. Un Somalien qui se détourne de son arbre généalogique et de son groupe de pairs le fait à ses risques. Il sera perçu par la communauté comme étant perdu, *wuu luu-maye* ou *wuu baaba'ay*, « il s'est égaré ».

Le voyage pour le jeune Somalien est un passage tellement inscrit dans un tissu social qui utilise l'espace géographique comme un continuum, qu'il n'intègre qu'avec difficulté la notion de frontière. Trois niveaux de frontières se superposent dans le parcours migratoire: la frontière géographique entre le pays d'origine et le pays hôte, la frontière entre le réel et l'imaginaire, la frontière entre le monde intérieur et la réalité extérieure.

La distinction entre ce qui appartient au monde de l'imaginaire et la réalité varie d'une société à l'autre [Al-Issa, 1995]. Les cultures occidentales ont tendance à considérer l'illusion et les phénomènes hallucinatoires de façon négative, en leur attribuant une valeur pathologique. Heilbrun [1993] suggère que la plus ou moins grande familiarité des personnes avec leur monde intérieur influence directement le degré de reconnaissance des divers phénomènes de la pensée comme appartenant à la personne ou provenant de l'extérieur. L'attribution de ces phénomènes à des instances externes ou à une psychopathologie est habituellement associée à une augmentation de l'anxiété.

D'après Devereux [1965], dans la plupart des sociétés non occidentales, le rêve est consubstantiel à la réalité. Il attribue aux Grecs la première distinction claire entre le réel et l'imaginaire et souligne combien le dévoilement de la différence entre le rêve et la réalité fut douloureux et comment ils mirent en place des stratégies permettant d'échapper à cette prise de conscience trop difficile. Devereux décrit les sociétés occidentales modernes comme schizophrènes en partie à cause

de l'écart qui existe entre la prétention publique de distinguer le réel de l'imaginaire et l'impossibilité pour l'individu d'effectuer un tel clivage.

Disparaître, échapper au clan et au rêve devient très difficile en l'absence de réelles frontières. À l'absence de frontières internes, va alors se substituer une frontière étrangère, non géographique. L'emprunt à la psychopathologie occidentale permet de rejeter simultanément le clan et le rêve sans avoir à en faire le deuil. Nathan [1988] mentionne que lors de la migration, la disposition verticale de la métaphore topique (inconscient: dessous enfoui) se transforme en métaphore horizontale (inconscient: là-bas, pays d'origine), ce qui permet l'instauration de défenses qui sont plus de l'ordre du clivage que du refoulement. « Je n'ignore pas l'existence de ma culture d'origine, mais tout ce qui s'y rapporte me dégoûte. » Un clivage qui peut avoir une valeur de frontière et permettre d'échapper partiellement à une logique nomade... tout en la conservant intacte.

Dans la littérature épidémiologique relative aux éléments qui fragilisent ou qui protègent les migrants, on met en avant l'importance du soutien social et des règles d'échange, mais le rêve est rarement mentionné. On retrouve des écrits au sujet du rôle des attentes face au pays hôte et à la migration et à leur déception éventuelle. Brown et Harris [1989] introduisent, pour leur part, l'idée que la perte d'un rêve est un événement de vie important quoique trop souvent négligé dans l'étude d'autres contextes que le contexte migratoire. Les observations sur le rôle du rêve dans le processus migratoire chez les jeunes Somaliens invitent à repenser la place du rêve dans tout processus migratoire comme à la fois soutenant et enveloppant et, simultanément, potentiellement emprisonnant ou étouffant. Les frontières entre le rêve et la réalité, établies et tout de suite transgressées par la rationalité grecque, répondent en écho aux frontières géographiques, contraintes bousculées et remodelées par l'imaginaire des migrants.

BIBLIOGRAPHIE

- AL-ISSA I. [1995], « The Illusion of Reality or the Reality of Illusion. Hallucinations and Culture », *British Journal of Psychiatry*, 166: 368-373.
- BROWN W.G., HARRIS H.O. [1989], *Depression, in Life Events and Illness*, London, The Guilford Press.
- COMPAGNON D. [1991], « Somalie: de l'État en formation à l'État en pointillé », in J.-F. Médard (dir.), *États d'Afrique noire: formation, mécanismes et crises*, Paris, Karthala: 205-240.
- COMPAGNON D. [1991], « L'année 1989 en Somalie: un pied dans le gouffre », *Annuaire des pays de l'océan Indien*, XI, 1986-1989: 265-293.
- DEVEREUX G. [1965], « La schizophrénie, psychose ethnique ou la schizophrénie sans larmes », in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard: 248-274.
- GAGNÉ M.-J. [1997], *Culture d'origine et Réseaux de migrants. L'expérience de jeunes réfugiés originaires du nord de la Somalie*, maîtrise d'anthropologie, Université de Montréal.
- GILLISON G. [1994], « Dreams, Death, and the Wish for Immortality. A Study of the Gimi of Highland Papua New Guinea », *Anthropologie et Sociétés*, 18 (2): 91-104.
- HEILBRUN A.B. [1993], « Hallucinations », in C.G. Costello (ed.), *Symptoms of Schizophrenia*, New York, John Wiley: 56-91.
- KENNEDY J.G., TEAGUE J., FAIRBANKS L. [1980], « Qat Use in North Yemen and the Problem of Addiction: a Study in Medical Anthropology », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 4: 311-344.
- LEWIS I.M. [1971], *Ecstatic Religions. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, London, Penguin Books.

- MAUSS M. [1950], « Essai sur le don (1923-24) », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Puf.
- MOUSSA Iyé A. [1987], « Sa majesté le khât », in *Les Royaumes disparus, Corne de l'Afrique*, revue *Autrement*: 64-67.
- MOUSSA Iyé A. [1988], *Le Pouvoir du verbe et la Force de la loi (étude du « xeer », contrat sociopolitique des pasteurs Issa)*, Grenoble-2, doctorat de science politique.
- NATHAN T. [1988], « La migration des âmes », *Nouvelle Revue d'ethnopsychiatrie*, 11 : 25-42.
- PEATRIK A.-M. [1999], *La Vie à pas contés. Génération, âge et société dans les Hautes Terres du Kenya (Meru Tigania-Igembe)*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- PELIZZARI E. [1997], *Possession et Thérapie dans la Corne de l'Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- POIRIER S. [1994], « La socialisation des rêves : un exemple australien », *Anthropologie et Sociétés*, 18 (2): 105-119.
- ROSEMAN M. [1994], « Les champs de rêve. Des frontières mouvantes dans le monde temiar », *Anthropologie et Sociétés*, 18 (2): 121-144.
- ROUSSEAU C., SAID Taher M., GAGNÉ M.-J., BIBEAU G. [1998 a], « Between Myth and Madness, Dreaming the Departure. Premigratory Period for Young Somali Refugee », *Culture, Medicine and Psychiatry*, (22): 385-411.
- ROUSSEAU C., GAGNÉ M.-J., SAID Taher M., BIBEAU G. [1998 b], « Resilience in Unaccompanied Minors from the North of Somalia », *Psychoanalytic Review*, 85 (4): 615-635.
- TEDLOCK B. [1994], « Rêves et visions chez les Amérindiens: "produire un ours" », *Anthropologie et Sociétés*, 18 (2): 13-27.
- THE AFRICA WATCH COMMITTEE [1990], *Somalia. A Government at War with its Own People. Testimonies about the Killings and the Conflict in the North*, New York, Africa Watch Report.
- VAN GENNEP A. [1909], *Rites de passage*, Paris, Nourry.
- VERBEKE R. [1978], *Un dictionnaire critique des drogues*, Paris, Christian Bourgois.

De *gaashaanqaad* à *mooryaan* : quelle place pour les jeunes en Somalie ?

Mohamed Mohamed-Abdi *

« Tant qu'un fils peut sauter plus haut qu'un arbre,
il peut sauter par-dessus la raison. »

Proverbe somali.

En territoire somali, le système des classes d'âge prenait en charge, de façon traditionnelle, les jeunes (*kuray* et *gaashaanqaad*) pour en faire des adultes et les intégrer à la société. Or, depuis décembre 1990-janvier 1991, la grande majorité du territoire somali, le territoire somalien de la République de Somalie, est en proie à la guerre civile. Au cours de la phase la plus intense du conflit (de 1991 à 1995), des jeunes, surnommés *mooryaan*, *dayday*, *jirri*, *dhafoor-qiiq* par les Somali, ont occupé le devant de la scène. « Chair à canon » et bras armés des chefs de guerre, leurs actes d'une violence extrême n'ont cessé d'intriguer les observateurs extérieurs. Pour tenter de comprendre ce déferlement de barbarie, il est nécessaire d'analyser le processus d'évolution qui, partant d'une prise en charge structurelle des jeunes par la société, a abouti à leur marginalisation et à leur révolte sanglante. L'actualité s'est arrêtée un temps sur le cliché des violences sans nom perpétrées par ces jeunes, mais leur histoire personnelle se poursuit. Aujourd'hui, alors que la conférence d'Arta (Djibouti, mars-septembre 2000) semble avoir débouché sur un processus de paix et de reconstruction partant de la société elle-même, il est nécessaire de s'interroger sur la place que celle-ci est prête à accorder à ses jeunes et sur les moyens qu'elle voudra mettre en œuvre pour que ceux-ci veuillent bien « rentrer dans le rang ».

Être jeune dans la société traditionnelle somali(enne)

L'observation des faits sociaux en territoire somali montre un fonctionnement selon deux modes quasiment distincts : un mode ancré dans la tradition, se perpétuant vaille que vaille dans les campagnes et les (petites) villes de l'intérieur, et un mode citadin côtier fondé sur les coutumes et les habitudes des communautés fort diverses qui s'y sont installées (somali, perses, pakistanaises, arabes, européennes...).

* Anthropologue, IRD.

La prise en charge des jeunes est également distincte, mais s'intègre et s'articule à l'intérieur des diverses stratifications de la société somali.

Stratifications et identités

Pour un Somali, il existe trois grands modes d'identification. Le premier, le plus employé, partage le peuple somali, et par conséquent le peuple somalien, selon huit grandes confédérations « lignagères » : Darod, Isak, Rahanweyn, Dir et Hawiye pour la caste des guerriers (*waranle*), Sheikhal, Ashraf et Aw Hasan Kalweyn pour la caste des religieux (*wadaad*). Chaque confédération se subdivise en plusieurs tribus, clans et sous-clans. Ainsi, les Marehan, les Majerten, les Ogaden font partie des Darod; les Habar Gidir et les Abgal sont Hawiye; les Rahanweyn rassemblent les Digil et les Mirifle. Les subdivisions correspondent chacune à des niveaux distincts d'entraide et de solidarité auxquels un groupe peut faire appel, à l'intérieur de sa confédération, en fonction des circonstances. Ce système inclut, mais dans le non-dit, les membres de la caste marginale des corps de métier (*waable*) et ceux de la minorité des *reer Baarre* bantous qui, les uns comme les autres et jusqu'à un passé très récent, ne pouvaient s'identifier qu'à travers les clans « nobles » (*waranle* et *wadaad*) dont ils dépendaient¹. Les populations citadines d'origine non somali en sont exclues et sont dites *gibil cad* (« peaux blanches »).

Le second mode d'identification est la toile de fond du premier et se décline en classes sociales, lesquelles sont regroupées en castes (*waranle*, *wadaad* et *waable*) pour la population somali et en minorités, pour les populations d'origine non somali (*reer Baarre* et *gibil cad*). L'appartenance à une classe sociale est héréditaire (par le père) et détermine les activités économiques de la majorité des individus (pastoralisme ou agropastoralisme pour les *waranle*, enseignement religieux pour les *wadaad*, métiers artisanaux pour les *waable*, agriculture pour les *reer Baarre* et commerce pour les *gibil cad*). Les mariages sont permis entre *waranle*, *wadaad* et *gibil cad* tandis que les *waable* et les *reer Baarre* ont pendant longtemps été contraints à des mariages purement intracommunautaires.

Enfin, un Somali peut aussi se faire reconnaître par la classe d'âge *gada* à laquelle il appartient². Les classes d'âge masculines sont : *carruur* (0 à 7 ans), *kuray* (7 à 12-15 ans), *gaashaanqaad* (12-15 à 22 ans), *gadhmodoobe* (22 à 35 ans), *jilib culus* (35 à 50 ans) et *duq* (au-delà de 50 ans). Les classes d'âge féminines sont respectivement : *carruur*, *foodley*, *sindheer*, *bilcan*, *marwo* et *habar*. À l'intérieur d'un clan ou d'une région, les membres d'une même classe d'âge sont solidaires et constituent un groupe de soutien mutuel. Ils ont les mêmes devoirs vis-à-vis de la communauté, mais en retirent aussi les mêmes droits. Bien qu'initialement, le système

1 Un article a été consacré aux mutations sociales qui aboutissent aujourd'hui à la reconnaissance des castes marginales et des minorités [Mohamed-Abdi, 2000].

2 Le terme *gada* signifie « âge » mais aussi « expérience ». Le système *gada* divise la population en classes d'âge et de sexe, système qui a sans doute des liens avec le système *gada* des populations Borana Oromo voisines, décrites par Asmarom Legesse [1973]. Il ne s'agit pas ici de mener une comparaison mais uniquement d'évoquer, dans son ensemble, une des structures de la société somali.

gada n'ait été applicable qu'aux populations somali, il est aujourd'hui généralisé, au moins dans l'utilisation des termes désignant les classes d'âge, à l'ensemble des populations présentes en territoire somali.

Prise en charge de l'éducation des jeunes

Selon la tradition, être jeune, c'est appartenir à l'une des deux classes d'âge correspondantes : *kuray* et *gaashaanqaad* pour les garçons, *foodley* et *sindheer* pour les filles.

L'enfant quitte le giron maternel lors de la cérémonie du *gudmo* (séparation), correspondant à l'excision pour la fille, à la circoncision pour le garçon. Ils entament alors un apprentissage d'une quinzaine d'années qui fera d'eux des jeunes adultes : *gadhmodoobe* (menton noir) et *bilcan* (femme). La distinction entre les sexes est très informelle jusqu'au moment du *gudmo* et se fait par la tenue vestimentaire et la coiffure. Les petits garçons vont nus ou portent une pièce de toile sur les reins ; ils ont le crâne rasé, à l'exception d'une crête sur le sommet du crâne partant du front et descendant légèrement sur l'arrière. Les petites filles sont vêtues d'une robe ou d'un morceau de tissu qui entoure tout le corps et noué sur l'épaule gauche ; leurs cheveux sont rasés, à l'exception d'une touffe ronde sur l'avant ou au sommet du crâne. Les enfants sont indistinctement désignés par *cunug* (bébé) ou *carruur* (jeune enfant). En fait, tout se passe comme si les enfants, de la naissance jusqu'au *gudmo*, étaient « asexués », c'est-à-dire sans réelle identité sexuelle. La séparation *gudmo* éloigne la fille de sa parenté masculine avec laquelle elle entretient désormais des relations fondées sur le respect et la déférence. De même, elle éloigne le garçon de ses parentes : il ne mange ni ne dort plus avec sa mère ou toute autre femme pouvant la remplacer.

Au cours de la période qui va les mener à l'adolescence, beaucoup de choses vont changer pour la fille et le garçon qui vont devoir assimiler les connaissances mais aussi les rôles et les attitudes spécifiques de leur condition. L'apparence extérieure vient renforcer l'identité sexuée des jeunes. Une *foodley* (« fille qui porte une touffe de cheveux ») laisse pousser ses cheveux et commence à les tresser en signe de son tout nouveau statut ; peu à peu la touffe distinctive disparaît ; les tresses, laissées découvertes et à la vue de tous, sont l'apanage des jeunes filles à marier, les *sindheer* (littéralement « hanches longues »). Elle apprend la décence et la retenue ainsi que les savoirs et savoir-faire propres aux femmes : le tissage, la vannerie, la cuisine, l'éducation des enfants, l'entretien du petit bétail... L'apparition des premières menstrues détermine le passage dans la classe des *sindheer*. Pendant cette période, elle va parfaire sa formation. Elle ne partage plus, depuis quelques années déjà, la case maternelle, mais loge avec deux ou trois consœurs ou encore chez une grand-mère : elle doit faire la preuve de son aptitude à être une femme et à tenir un foyer, montrer qu'elle est apte à se marier et à assumer des responsabilités. Elle prépare petit à petit, de ses mains ou en les monnayant contre des services rendus, les pièces de son trousseau de mariage. Les danses et les chants avec les garçons sont une distraction où elle peut rivaliser d'élégance et espérer être remarquée et donc demandée en mariage à ses parents.

Parallèlement, le garçon *kuray* marque son nouveau statut en se faisant raser complètement le crâne puis laisse repousser ses cheveux qu'il va peigner et graisser de façon à obtenir une coiffure « en boule » caractéristique des *gaashaanqaad*. Souvent élève d'une école coranique, il est aussi formé aux techniques de combat tout en s'occupant des diverses tâches particulières à ses futures fonctions (berger, cultivateur, artisan). La rudesse des travaux menés et les arts martiaux lui font acquérir l'adresse et l'assurance nécessaires à ses futures fonctions de protecteur du clan (*gaashaanqaad* signifie littéralement « porteur de bouclier », donc guerrier, fantassin). Devenu tel, il est placé sous l'autorité de ses aînés et du chef auxquels il doit une obéissance et une soumission aveugles. Il apprend comment s'opère la gestion du groupe (clan, sous-clan) en assistant aux assemblées décisionnelles mais sans pouvoir y prendre la parole, dans les premiers temps du moins. Pendant la période de conscription (qui dure de six à huit ans), le *gaashaanqaad* ne peut se marier mais participe aux danses et aux chants avec les jeunes filles de sa classe d'âge.

Arrivés au terme de la période de conscription, les *gaashaanqaad* et, dans une moindre mesure, les *sindheer*, transmettaient autrefois leur charge à la génération montante au cours de la cérémonie du *laf jabis* (casser l'os). La génération montante des jeunes hommes (encore adolescents) subissait diverses épreuves sous la conduite du chef de la génération sortante. Attachés les uns aux autres par une corde symbolisant l'union et la fraternité, ils prêtaient tous ensemble le serment d'accomplir leur devoir d'initiés : fraternité, hospitalité, assistance réciproque, charité envers les plus démunis, honnêteté, maintien de la paix au sein de leur communauté, défense de celle-ci et obéissance aux aînés. Le serment était suivi d'un festin au cours duquel les nouveaux *gaashaanqaad* sacrifiaient ensemble une vache ou une chamelle : la viande était partagée et mangée, les os, cassés, étaient vidés de leur moelle, laquelle était distribuée puis absorbée par chacun des participants. La génération *gaashaanqaad* sortante recevait au cours de cette cérémonie un nom de baptême, choisi en fonction des faits marquants survenus pendant sa période de conscription, nom transmis aussi aux *sindheer* de la même tranche d'âge. Ainsi dans la région du sud de la Somalie et du nord-Kenya, les noms des générations les plus renommées restent encore dans les mémoires ; ce sont : *Boobto* (conquérants), *Boombi* (oiseaux marabouts), *Majaa* (vipères), *Mulli* (abondance), *Fidhin-dheer* (bien-coiffés). Les jeunes gens des deux sexes, considérés désormais comme de jeunes adultes responsables, sont habilités à fonder un foyer mais aussi à assumer des charges dignitaires croissantes avec l'âge.

La formation des jeunes, tant au niveau du contenu que par les moyens mis en œuvre, est adaptée au milieu et aux conditions de vie : utiliser le milieu mais le respecter, savoir reconnaître les plantes utiles et celles qui sont dangereuses, traquer les prédateurs des troupeaux, apprendre à survivre seul si cela est nécessaire mais aussi à vivre au sein de la communauté. Apprendre aussi que la communauté reconnaît des droits à chacun de ses membres et assure sa protection (juridique, matérielle, contre les agressions...). Les troupeaux, les points d'eau et les pâturages – objets de convoitise en milieu semi-désertique –, mais aussi les cultures doivent être défendus des attaques des clans voisins. Les *razzias*, menées et subies, font partie du système de défense du groupe mais sont strictement codifiées. La

capture de dromadaires – seul animal domestique pris car source de prestige – est un acte de bravoure qui ne concerne que les hommes. Les femmes, les enfants, les infirmes et les personnes âgées, de même que les dignitaires, ne doivent pas être attaqués ni être totalement affaiblis par la capture ou le massacre des troupeaux de menu bétail (chèvres, moutons, ânes, bovins). En effet, de tels actes sont considérés comme lâches, ce qui vaudrait à leurs auteurs des quolibets très dépréciatifs, mais aussi le devoir de réparer la faute en restituant les troupeaux razzisés et en versant une compensation prélevée sur les troupeaux de leur propre communauté. Cette dernière est indispensable pour éviter que n'éclate une guerre du bétail et du sang qui aurait pour but la vengeance. Le clan assume donc collectivement les erreurs de ses jeunes (à l'exception des cas de vol et de viol).

La formation religieuse est réservée aux garçons auxquels elle confère un supplément de dignité. Elle se situe toutefois à différents niveaux. Le tout premier limite les connaissances à la récitation par cœur des principales sourates du Coran et des prières usuelles. Le second correspond à la connaissance de l'ensemble du Coran, niveau qui permet à celui qui l'a atteint de l'enseigner à son tour. L'élève coranique volontaire peut suivre une formation plus poussée, dans des domaines spécifiques (jurisprudence, interprétation du Coran...), ce qui l'amène le plus souvent à quitter sa famille pour de longues années (il est alors *xer*: étudiant en religion). Cette formation assure prestige et avenir (métier) à celui qui l'entreprend ainsi qu'à toute sa famille qui « fait le sacrifice » d'un garçon et le dispense dès lors de la formation séculière (élevage, arts martiaux).

Au cours des quinze années écoulées, le jeune, jugé auparavant irresponsable, immature et sans personnalité définie, a acquis des notions telles que le sens du devoir, envers sa famille et son groupe, la mesure de ses actes et s'est glissé dans le moule: il s'est socialisé. La socialisation du jeune se fait au sein de sa classe d'âge: tous les garçons de la même génération sont formés simultanément, subissent les mêmes épreuves, les mêmes rites initiatiques, et se portent aide et soutien mutuels. Ils forment ainsi un groupe cohérent, aux liens étroits. Les filles de la même génération subissent elles aussi des épreuves. Toutefois, la cohésion de leur groupe est moins manifeste car elles quittent en général leur famille et leur clan, pour rejoindre ceux de leur époux. Les épreuves formatrices, parfois rudes, s'avèrent enrichissantes du point de vue des connaissances acquises et aboutissent à la reconnaissance des jeunes comme membres d'une même classe d'âge mais aussi à leur reconnaissance en tant qu'individus, c'est-à-dire des adultes responsables.

Le rôle des aînés est d'accompagner cette maturation, soit en infligeant des réprimandes et des punitions (lors des manquements aux devoirs), soit en prodiguant des conseils (transmission des connaissances) et des encouragements. Ils montrent aussi l'exemple par leur attitude, dans la vie quotidienne, dans leurs relations avec les parents proches ou éloignés, avec les voisins, ou encore lors des assemblées. Ce sont les aînés, néanmoins, qui prennent toutes les décisions concernant la communauté et les jeunes générations ne peuvent que s'y soumettre.

La prise en charge de l'éducation globale des jeunes dans le système traditionnel, telle que décrite ci-dessus, a évolué au cours de ce siècle. Certains rituels ont disparu, comme la cérémonie de passation du devoir de défenseur (le *laf jabis*) et

certaines pratiques se sont adaptées aux nouvelles données économiques (utilisation d'armes à feu, nouvelles techniques pastorales et agricoles) et politiques (scolarisation des enfants). Chez les *reer Baarre* et les *gibil cad*, l'éducation des jeunes générations est aussi habituellement menée par l'ensemble de la communauté, en fonction de leur origine. Dans les villes et les gros bourgs, la scolarisation tient une place assez importante: le maître d'école (que celle-ci soit de type européen, madrasa ou coranique) se substitue aux aînés. Ceux-ci, hormis ceux de la sphère familiale proche, ont donc moins d'ascendant sur les jeunes générations et leur contrôle est moins prégnant. Les cités ont, comme les campagnes plus traditionalistes, leurs « générations phares »: le terme *Almadar* désigne, dans le nord, la première génération qui a fréquenté les écoles coloniales dans les années cinquante; *Leege* (Ligue) identifie les membres du parti Somali Youth League, fondé en 1943 et ayant œuvré à l'avènement de l'indépendance somalienne; *Hanoolaato* (« Vive [la Somalie] ») caractérise les jeunes manifestants des années 1948-49 qui militaient pour le maintien de l'ensemble du territoire somali sous une seule autorité de tutelle devant préparer l'indépendance. Plus récemment, le nom *Jannaale* (Au paradis) a été donné aux hommes, le plus souvent assez jeunes, qui sont partis vers les pays du Golfe en plein boum pétrolier (fin des années soixante, début des années soixante-dix) et qui gagnaient de véritables fortunes (en comparaison des salaires somaliens) pour des emplois subalternes.

Cette habitude de désigner les générations par un sobriquet se retrouve aussi au sein de l'armée: *Cali Tubaako* (Ali qui chique) désigne les recrues de l'armée coloniale des années 1940-1945 et qui devinrent ensuite les officiers de l'armée somalienne (en 1960), *Cali Boobahaye* (Ali qui razzie) est la promotion de l'indépendance (1960), *Caananuug* (Téteur de lait) renvoie aux très jeunes hommes devenus rapidement officiers et sous-officiers de l'armée régulière, à la fin des années quatre-vingt³.

***Mooryaan, dayday, jirri... et autres teknikal*⁴**

L'éclatement de la guerre civile somalienne a fait surgir des bandes armées d'une extrême violence et dont la moyenne d'âge était alors d'à peine 16-17 ans. Diversement appelés, *mooryaan, dayday, jirri, dhafoor-qiiq*, selon leur appartenance clanique (Hawiye, Isak et Darod), ces jeunes gens commettent toutes sortes d'actes délictueux, du vol à la tire au pillage systématique, du passage à tabac au meurtre et au viol. Les termes employés pour les désigner sont révélateurs du mépris et de la crainte qu'ils inspirent. *Mooryaan* désigne, dans le dictionnaire somali [Yaasin Kenaadiid, 1976], une personne déshéritée, qui a été pillée et a tout perdu, qui est démunie de sens moral. Mais le *mooryaan* est aussi une fourmi noire, de type fourmi légionnaire, qui se déplace en colonnes de milliers d'individus en

3 J'ai entendu certains des noms de générations donnés dans cette partie et dans la troisième lors de mon enfance et adolescence à Mogadiscio, ou lors de mes séjours épisodiques en Somalie lorsque j'étais étudiant et, plus tard, lors d'enquêtes de terrain. La plupart d'entre eux ont été mentionnés dans mon mémoire d'HDR (1998).

4 Forme « somalisée » de l'anglais *technical*.

laissant derrière elle le sol à nu. Dans certaines zones humides, *mooryaan* s'applique à un ver parasite pouvant infester les humains. Le *jirri* ou *jerri* est un oiseau mangeur de tiques et buveur du sang des hôtes des tiques et qui, dit-on, picore ceux-ci jusqu'à les faire mourir en les vidant de leur sang. Les termes *dayday* (fouineur) et *dhafoor-qiiq* (fumée aux tempes, donc tête brûlée) sont moins pittoresques mais tout aussi révélateurs⁵.

La plupart de ces expressions sont apparues avec la guerre civile qui leur a donné une connotation nouvelle. Le terme *mooryaan* a été utilisé pour la première fois dans le sens de délinquant lors d'un discours politique public prononcé par le général Ahmed Jil'ow Addo (alors chef des Services de sécurité) en décembre 1990. Il stigmatisait ainsi des gangs de jeunes, concentrés dans certains quartiers de Mogadiscio (peuplés de Habar Gidir Hawiye), qui pratiquaient la rapine et le pillage. Ce discours servit à justifier l'attaque par les forces de police des quartiers concernés afin de capturer ces bandes mais aussi d'arrêter des adultes membres de l'United Somali Congress (USC), parti d'opposition clanique [Marchal, 1997 : 197]. Ces bandes étaient à l'époque surnommées *droogo* (drogués⁶) par la population car la plupart de leurs membres étaient de grands consommateurs de *qaat*, combiné à des amphétamines, des tranquillisants et/ou des excitants⁷. Il est fort probable que ces jeunes aient été manipulés par les anciens (les aînés) de leur clan afin qu'ils apportent leur soutien à l'USC⁸. L'entrée des « troupes régulières » de l'USC dans Mogadiscio (janvier 1991) leur a donné l'occasion de déchaîner leur haine contre le régime de Siad Barre et contre toute la population non hawiye de la ville. Les chefs de guerre les ont « récupérés » à leur profit. Contre argent et *qaat* et avec un désir de vengeance aveugle, ils ont semé la terreur, en s'en prenant en particulier aux Darod (1992-1993).

Leurs actions contre les populations non hawiye ont provoqué la formation de groupes similaires: les *jirri* (Darod) et les *dhafoor-qiiq* (Darod Majerten). Ceux-ci, se servant des mêmes techniques, s'attaquent en particulier aux biens hawiye. Les *jirri* se sont d'abord formés dans le Nugal, mais leur exemple s'est ensuite propagé

5 Les définitions proposées ici ont été recueillies lors d'enquêtes sur le terrain en 1992, 1993, 1994 d'une part, et lors de la conférence d'Arta (Djibouti) de mars à septembre 2000, d'autre part. Lors de cette conférence, j'ai pu rencontrer de nombreux chefs traditionnels et des chefs de guerre qui y ont participé ainsi que d'anciens *mooryaan*, terme pris dans son acception la plus large.

6 *Droogo* désigne aussi un bataillon de l'armée régulière, attaché à la Garde présidentielle, dont les recrues étaient de véritables brutes envoyées pour réprimer très sévèrement les mouvements d'opposition et les populations les soutenant (meurtre des hommes, destruction des citernes à eau, saccage et pillage des maisons, etc.).

7 Le *qaat* (ou *khât*) est une plante euphorisante dont on mâche les jeunes pousses et les jeunes feuilles, de préférence fraîchement cueillies. Traditionnellement appelée « nourriture des saints », elle était réservée à l'usage des religieux pendant leur période de méditation avant de devenir accessible à un plus grand nombre du fait de l'amélioration des moyens de transport. Pendant la guerre civile, le *qaat* a été la seule denrée qui n'a jamais manqué: une piste d'atterrissage a toujours été maintenue ouverte et protégée de tous les groupes, pour permettre son arrivage quotidien.

8 J'ai rencontré, en juin 1991, dans le sud de la Somalie, des personnes qui avaient fui Mogadiscio. Plusieurs m'ont rapporté que, dans les jours qui suivirent la constitution du gouvernement de transition de janvier 1991 (lequel a d'ailleurs fait long feu), des hommes étaient allés trouver l'un des chefs traditionnels les plus renommés en Somalie pour obtenir son soutien en faveur du désarmement des miliciens. Celui-ci leur répondit par la négative, arguant que « cela fait vingt ans que nous incitons nos jeunes à la révolte, maintenant qu'ils ont pris les armes, on ne va pas leur demander de les déposer ».

dans toutes les villes (à dominante Darod) et à Mogadiscio notamment. Les *dha-foor-qiiq* forment un cas un peu à part car leurs rangs comptent aussi des vétérans – ou leurs fils – des combats menés par le Somali Salvation Democratic Front (SSDF) contre le régime de Siad Barre, dans les années quatre-vingt. Certains, après avoir combattu un temps au sein du SSDF basé en Éthiopie, sont ensuite rentrés en Somalie où ils ont intégré l'armée régulière avant de rejoindre les rangs des opposants Darod (des factions SSDF, Somali Patriotic Movement – SPM, à dominante Ogaden Darod – et Somali National Front – SNF, à dominante Marehan Darod). Les *dayday* sont les miliciens du Somali National Movement (SNM, Isak) et ne sévissent que dans les cités du nord.

Tous ces jeunes, souvent fortement incités par leurs proches (pères, oncles, grands-pères, eux-mêmes membres actifs des partis d'opposition ou sympathisants), ont rejoint, dès avant la guerre civile ou lors de son éclatement, les troupes des partis d'opposition armés. « Fantassins » des chefs de guerre, ils sont de toutes les batailles où, sous l'emprise de la drogue, ils accomplissent des actes de bravoure. Ils se livrent aussi à un pillage systématique de tout ce qui représente l'État ou a un lien avec lui : les statues des héros nationaux, le matériel administratif, hospitalier et scolaire, les voitures de fonction : ce qui est monnayable est emporté, le reste est saccagé. Lorsque la guerre civile s'éternise en une lutte fratricide, d'abord entre alliés de la première heure (SPM, USC et SNM), puis ensuite à l'intérieur même des partis d'opposition, ces recrues à la personnalité déstabilisée par l'abus de drogue et les traumatismes des combats tendent à s'affranchir du commandement. Dès lors, ils se livrent à des pillages contre la population, de préférence « ennemie », mais sans que cela soit une règle absolue. Ils commettent les pires atrocités au nom des clans : meurtres, tortures, massacres de familles entières, viols, pillages en tout genre y compris des convois humanitaires, etc.

Différents des *burcad* (« massues blanches »), bandits de grand chemin qui sévissent dans les campagnes, les groupes précédents représentent un phénomène typiquement urbain. Basés en ville, leurs actions se portent à l'intérieur de la ville. On peut les classer en deux types : les groupes évanescents et les groupes structurés. Les premiers se constituent spontanément : des jeunes du même clan se retrouvent ensemble pour mâcher du *qaat* et décident de se lancer à l'aventure. Ils se choisissent une cible, passent à l'attaque sans préparation particulière, prennent leur butin, le partagent et se séparent. Chacun retourne dans sa famille ou chez des amis de la famille, le milieu ayant en général très peu de prise sur eux, mais tirant toutefois profit de leurs trafics, et le plus souvent les craignant. Toute l'action dure quelques heures au plus. Les groupes structurés pratiquent le racket, le vol mais aussi l'enlèvement de personnes, notamment de femmes en vue de les enfermer dans des maisons où elles sont à la disposition du groupe ravisseur. Les membres de ces groupes structurés vivent ensemble ou dans un voisinage très proche et gardent des contacts permanents. Les uns et les autres sont cependant très armés et possèdent des *technical cars*, des camionnettes civiles transformées en machines de guerre, équipées d'une mitrailleuse lourde ou autre pièce d'artillerie, et transportant en général cinq à six hommes en armes (kalachnikov). Ces deux types de groupes obéissent à un chef de guerre duquel ils prennent les ordres. Ils participent en tant que soldats aux actions dictées par celui-ci, mais leurs instants

libres sont occupés à l'accumulation de richesses en vue de trocs ou pour leur usage personnel (voitures, appareils électroménagers, postes de radio ou de télévision, bijoux, vêtements, etc.).

Aujourd'hui, le terme *mooryaan* s'est généralisé à tout homme vivant des armes à feu, pillard, racketteur ou kidnappeur. À lui seul, le *mooryaan* incarne toutes les délinquances et inspire la crainte. Il justifie ses actes comme faisant partie de la culture de *razzia* des Somali, mais cette référence à la tradition n'est qu'un prétexte. Les actes commis se placent hors du cadre des réparations possibles, donc hors du contexte traditionnel.

D'un extrême à l'autre

Les *gaashaanqaad* et les *mooryaan* représentent des jeunes appartenant à deux mondes diamétralement opposés. Sensiblement du même âge, les premiers ont pour vocation de protéger les intérêts de leur clan tout en sauvegardant au mieux la vie, alors que les seconds, prétendant agir au nom de leur clan, s'autorisent les pires crimes. Le processus qui a rendu possible ce délabrement du tissu social est complexe et combine de nombreux facteurs.

Des signes avant-coureurs

L'éducation des jeunes par leur groupe social a subi une lente érosion : certains rites ont disparu, les contenus se sont adaptés à l'évolution sociale. Néanmoins, le système des classes d'âge a poursuivi sa tâche de formation et de socialisation des jeunes, en tentant de surmonter les difficultés de plus en plus grandes liées à l'apparition de phénomènes nouveaux qui bouleversent les mentalités.

La colonisation apporte un premier lot de changements. Les salaires versés à des chefs traditionnels les désacralisent d'une part, déstabilisent l'équilibre des forces interclaniques d'autre part. Ce dérèglement s'aggrave après l'indépendance et plus particulièrement avec les premières mesures prises par Siad Barre. En effet, le socialisme scientifique veut éradiquer toute forme de tribalisme ; la mention de la filiation clanique est donc prohibée et par conséquent, l'existence des chefs traditionnels niée. Mais dans le même temps, tout est fait pour valoriser la culture somali. Ainsi, les chefs traditionnels deviennent des *nabaddoon* (« gardiens de la paix ») ou des *samadoon* (« bons offices »), salariés de l'État ou remplacés en cas de désaccord par des chefs nommés par le gouvernement. Un autre effet de la colonisation est le développement des villes. Leur accroissement fait naître de nouvelles occupations (mécaniciens, charpentiers, maçons, terrassiers, femmes de ménage...) et de nouvelles classes sociales (marchands, fonctionnaires) qui attirent une partie de la population rurale. Simultanément, les modes de production se modifient. La privatisation des troupeaux, du fait de l'exportation vers les pays de la péninsule arabe (en très forte augmentation à partir des années soixante), qui bénéficie à un nombre restreint de familles au sein des clans, crée des fractures au sein de ces derniers. De même, la privatisation et l'industrialisation des terres cultivables méridionales modifient les rapports sociaux entre les clans. Le travail est salarié, mais ne peut être fourni à tous les membres de la communauté. Les bénéficiaires dégagés

par les ventes ne sont pas redistribués au sein de la famille au sens large qui dès lors se désagrège car elle ne peut plus remplir sa fonction de protection sociale (solidarité et entraide). Par ailleurs, ces modes de production ont un impact important sur le milieu qui devient plus sensible aux variations climatiques (sécheresse de 1974-75, de 1984), avec des conséquences désastreuses pour les populations. Ceci entraîne un nouvel exode, d'ordre économique, qui touche toutes les générations. La ville exerce aussi des attraits multiples : facilités d'emploi, de scolarisation, d'accès aux soins, possibilités de promotion sociale et revenus supérieurs à ceux des campagnes. Pour les jeunes, la ville permet en plus une liberté certaine vis-à-vis de la communauté et du groupe familial, même si, le plus souvent, le jeune loge chez un parent. Les possibilités d'emploi et par conséquent d'envoi de dons en argent à la famille restée en arrière sont souvent prises comme prétexte pour justifier le départ vers la ville. Les liens familiaux, même distendus, permettent d'envisager un retour au village en cas d'échec.

Ainsi, des jeunes en grand nombre et par vagues successives partent à la conquête de la ville et de l'émancipation. Les *Kaba cad* (« souliers blancs ») sont des précurseurs : au moment de l'indépendance, les villes sont en pleine croissance et leur offrent de nombreuses opportunités. Ces jeunes, économiquement bien plus riches que leurs frères des campagnes, marquent leur nouveau pouvoir par la tenue vestimentaire, dont les chaussures blanches sont le point de mire d'entretien difficile, elles sont un signe extérieur d'aisance). Plus tard, en 1972-1973, des jeunes par milliers, ayant achevé le cycle intermédiaire⁹, bénéficient d'une formation accélérée (lancement de la campagne d'alphabétisation) leur permettant d'enseigner dans le primaire. Pour la plupart, ils n'ont pas encore 18 ans lorsqu'ils perçoivent leur premier salaire qui fait brutalement d'eux des adultes. Leur refus de se soumettre au contrôle des aînés les a fait surnommer *caasi*, insoumis. Ils manifestent leur émancipation non seulement par leur tenue vestimentaire mais aussi par la musique qu'ils écoutent (reggae, jazz, chants somali modernisés, fréquentation des boîtes de nuit), les produits qu'ils consomment (déodorants en aérosols, boissons gazeuses...).

Le flux massif de réfugiés après la guerre de l'Ogaden (1977-78) puis la montée en puissance des mouvements armés d'opposition (à partir de 1981) vont transformer l'exode rural volontaire en un exode forcé. Fondés sur les appartenances claniques et contestant le pouvoir de Siad Barre et de « sa famille » au profit de leur propre clan, ces rebelles pratiquent la technique du harcèlement. Leurs actions, dirigées contre les sites d'État (projets gouvernementaux, administrations, écoles, hôpitaux...) ou contre les populations liées au gouvernement (liens claniques), provoquent la réaction brutale de ce dernier. Les villages ou les quartiers suspectés d'abriter les opposants sont investis par les troupes et mis à sac ou purement et simplement bombardés. Les militaires confisquent les biens des suspects, souvent dévolus ensuite à leur usage privé, et pratiquent une forme de razzia d'anéantissement. Les fronts d'opposition claniques n'agissent pas mieux : sous prétexte de venger les populations réprimées, ils commettent de nouvelles

9 Le cycle intermédiaire somalien est approximativement équivalent au cycle secondaire français.

exactions. Ils s'en prennent aussi aux populations de leur propre clan lorsque celles-ci refusent de les soutenir matériellement. Les villes deviennent donc un refuge, pas toujours très efficace, contre la misère des campagnes et contre les risques liés aux guérillas rebelles. Ainsi Mogadiscio abrite deux millions d'habitants en 1989¹⁰. Les quartiers périphériques sont insalubres : les services sanitaires et médicaux, les infrastructures permettant la fourniture régulière de nourriture et d'énergie sont incapables de répondre à la demande. Le taux de chômage y est très important et chacun survit comme il peut, en bénéficiant de la solidarité familiale ou des aides collectées par les associations religieuses, ou encore en effectuant des travaux journaliers. Les trafics en tout genre deviennent la règle : drogue, *qaaf*, denrées de contrebande ; l'insécurité s'accroît : vol à la tire, à l'arraché, prostitution. Les jeunes acteurs de ces trafics, souvent eux-mêmes consommateurs de drogues, sont surnommés *droogo* (« drogués ») ou *ciyaal koola* (« sniffeurs de colle »). Les quartiers se forment par affinités claniques et les revenus générés par les diverses combines y sont plus ou moins bien redistribués. Les familles monoparentales, des mères et leurs enfants, y sont relativement nombreuses. Le père est absent, soit parce qu'il a été tué par les soldats ou les mouvements d'opposition, soit qu'il ait rejoint l'un d'entre eux ou encore qu'il soit parti à l'étranger (pays du Golfe notamment) pour trouver du travail et sortir sa famille du cercle infernal de la misère. Les mères, sans ressources et souvent sans attaches familiales en ville (c'est-à-dire un parent plus ou moins proche vers lequel se tourner pour trouver un soutien), essaient tant bien que mal de survivre avec leurs enfants. Ces migrants comptent dans leurs rangs un nombre non négligeable d'orphelins des deux parents, du fait de la guerre civile larvée. Ces deux catégories de jeunes, en l'absence d'une autorité parentale forte et souvent traumatisés par les drames vécus, vivent dans les rues où ils exercent des petits boulots (cireurs de chaussures, porteurs, ramasseurs de bois...) et s'adonnent au vol à la tire en complément de leurs activités rémunérées. Obligés de se prendre eux-mêmes en charge, ils réfutent l'autorité des aînés et leur refusent tout droit de regard sur leurs activités. Ils vivent en bandes, à même la rue ; on les nomme *dibjir* (diversement interprété « traînard », « sans niche » ou « dors-la-rue »), *ciyaal-suuq* ou *dibadyaal* (« enfants de la rue »).

L'échec de l'éducation institutionnalisée

La politique éducative des autorités coloniales, puis des gouvernements somaliens, vise à long terme la scolarisation de l'ensemble des jeunes et leur formation à un métier. La prise en charge des jeunes passe donc, pour une partie d'entre eux et en un demi-siècle, des mains des anciens à celles des instituteurs et des enseignants : les écoles primaires se multiplient dans les villes et les campagnes ; des collèges et des lycées sont implantés dans les chefs-lieux. Les contenus enseignés, différents de ceux traditionnellement dispensés par les anciens, et les perspectives d'embauche qu'ils offrent, contrecarrent l'autorité des aînés. Cependant, les écoles

10 Chiffre avancé par la mairie de Mogadiscio lors d'une visite en juillet 1989. Il englobe la ville, sa banlieue et ses bidonvilles.

coraniques continuent de dispenser leur enseignement religieux et s'ouvrent progressivement aux filles.

La crise économique, à partir de la fin des années soixante-dix, va anéantir le projet éducatif ainsi que l'ensemble des programmes de développement prévus. La guerre de l'Ogaden met à plat l'économie du pays déjà ébranlée par la sécheresse de 1974-1975. L'arrivée massive des réfugiés de l'Ogaden (estimée à un million d'individus), le renversement des alliances politiques au niveau international ¹¹ et la montée des mouvements armés d'opposition exacerbent la crise. L'intervention du FMI et de la Banque mondiale, loin de favoriser un redressement salutaire, aggrave la situation par des mesures drastiques: dévaluations du shilling, privatisation des services (vétérinaires, santé), licenciements massifs (de fonctionnaires) et des erreurs de jugement (absence de programmes alimentaires d'urgence, non-conservation de l'eau, augmentation des aides sous forme de dons alimentaires qui modifient les habitudes et minent les marchés locaux) [Chossudovsky, 1998]. Au niveau de l'éducation, la crise économique se traduit par un budget alloué de plus en plus faible. Les manuels, le matériel et les bâtiments scolaires ne sont plus renouvelés ou entretenus. Les écoles, notamment dans les campagnes, sont fermées. Les salaires des enseignants stagnent alors que l'inflation galope. Ainsi, les *caasi*, fers de lance de l'éducation en 1972-1973, deviennent les laissés-pour-compte du gouvernement. Pour subvenir à leurs besoins, ils sont obligés d'occuper un second emploi et négligent donc leur tâche d'enseignants. Par ailleurs, la fréquentation de l'école ne garantit plus une embauche, en raison du taux de chômage croissant. La politique clientéliste du gouvernement qui, par le jeu des alliances claniques, place un nombre toujours croissant de personnes à des postes élevés et bien rémunérés, alors qu'ils n'ont pas les qualifications requises (c'est le cas, par exemple, des *caananuug*, dans l'armée), provoque aussi un désintérêt pour la formation scolaire et la fréquentation des élèves s'en ressent.

Une socialisation inachevée

Au cours des années quatre-vingt, se met en place un processus de marginalisation des jeunes, assorti d'une forme de manipulation politique.

D'une part, les jeunes ne peuvent bénéficier d'une éducation ni formelle (institutionnelle) ni informelle (par les aînés), sauf rares exceptions. Leur avenir n'est plus assuré: le chômage et le manque de formation sont la négation de leur devenir. De fait, ils restent « jeunes » plus longtemps dans la mesure où ils ne peuvent assumer de rôle social (travail régulier, fondation d'une famille). Certains ne sont pas pris en charge par leurs parents, eux-mêmes occupés à la recherche de moyens de subsistance ou décédés, et se voient contraints de s'assumer, en étant journaliers, sans pour autant être reconnus par la société. La mort physique du père, dans ce contexte, ne peut leur donner la « satisfaction consolatrice » de devenir l'adulte

¹¹ Avant la guerre de l'Ogaden, l'Union soviétique était alliée à la Somalie, mais entretenait des relations avec l'Éthiopie. Pendant cette guerre, l'Union soviétique a tenté de réconcilier les deux pays en créant une *pax sovietica* qui les aurait alliés. Mais son soutien à l'Éthiopie provoqua un désaccord avec la Somalie qui dénonça les accords antérieurs et chercha à s'allier aux États-Unis.

qui prend en charge le bien-être de la famille. Leurs activités économiques conjoncturelles, plus ou moins légales, les rendent irrecevables dans la catégorie des adultes responsables et les maintiennent dans le statut de *gaashaanqaad* incontrôlables par les aînés.

D'autre part, leurs repères sociaux sont faussés : ce sont corruption, détournements de biens publics, répression, clientélisme, chômage... L'exemple des hauts fonctionnaires et des fonctionnaires « bien vus » par le régime, qui confondent biens publics et biens privés et qui bénéficient de nombreux avantages, attise leurs convoitises et leurs rancœurs. L'attitude même de leurs anciens est déstabilisante. Des pères, des oncles, des voisins rejoignent les mouvements d'opposition au gouvernement et exercent sur leur propre famille, leur propre clan, un chantage odieux : ou soutien logistique ou pillage. Les chefs traditionnels les poussent à adhérer aux mouvements d'opposition pour renverser le dictateur et conquérir le pouvoir pour leur propre clan. Aussi bien la corruption des uns que l'acrimonie des autres contribuent à la destruction de l'image des adultes et des pères, censés montrer l'exemple aux plus jeunes et les protéger.

C'est donc toute une génération de jeunes frustrés, déçus et sans avenir qui s'est construite au cours des années quatre-vingt et qui exprime sa révolte dans des actes de délinquance ou dans l'adhésion aux partis d'opposition. Les chefs de guerre, avec l'aval de certains chefs traditionnels, ont su se servir de cette rancœur et de cette insatisfaction accumulées pour diriger celles-ci contre le régime dictatorial dans un premier temps et contre les populations civiles ensuite. La constitution des groupes *mooryaan*, *jirri*, *dayday*, *dhafoor-qiiq* est une réponse aux frustrations, l'aboutissement d'une dégradation sociale, peut-être le dernier chaînon d'une succession de générations de *gaashaanqaad* de moins en moins capables de concilier les traditions et la modernité. Par leurs actes barbares et violents, ces jeunes ont pris ce qui leur avait été refusé : le plaisir (drogue, alcool, sexe), l'argent, un toit...

Situation actuelle

Depuis le départ des troupes onusiennes de l'opération *Restore Hope*, la situation des jeunes a quelque peu évolué. Le départ (1992) puis la mort du dictateur Siad Barre en exil (1994) ont ôté un risque, celui de le voir lever des troupes de partisans en nombre suffisant pour reprendre sa place dans Mogadiscio. Les soldats de *Restore Hope*, même s'ils n'ont pu parvenir à une solution politique au conflit, ont permis l'établissement d'un certain retour au calme. Leur départ n'a pas provoqué l'explosion de violence que beaucoup annonçaient. Les conflits entre factions se sont portés au sein des factions, jetant *jirri* contre *jirri*, *mooryaan* contre *mooryaan*, *dayday* contre *dayday*. Une sorte de statu quo politique s'est installé et les groupes de pillards se recomposent au gré des alliances entre les chefs.

Les *mooryaan* se sont transformés quant à leur recrutement et leur comportement. Dans le nord (Somaliland, autoproclamé en mai 1991), la majeure partie des *dayday* a été démobilisée avec succès. Cela tient sans doute au fait que dans cette région, les conflits interclaniques ont rapidement cessé et un retour à la normale a pu s'amorcer assez vite. Les jeunes ont donc été réemployés à d'autres activités

(scolarisation, formation, travail), y compris le maintien de l'ordre dans un cadre institutionnalisé. Toutefois, des conflits se sont produits en 1995 et 1996 entre les partisans du président Egal et ceux d'Abdirahman Tur (président jusqu'en 1993). De même, dans le nord-est (Puntland, fondé en mai 1998 après l'échec de la conférence du Caire), une grande partie des *jirri* et des *dhafoor-qiiq* liés au SSDF ont aussi été démobilisés, avec succès, car la région a été relativement épargnée par la guerre civile (conflits entre SSDF et l'Ittihad en 1992). Ailleurs en Somalie, des chefs traditionnels, dont beaucoup se sont rendu compte que le soutien aux factions d'opposition avait été une erreur, ont pu convaincre un certain nombre de miliciens (*mooryaan* au sens large) de réintégrer leur communauté et leur famille et exercent à nouveau un contrôle sur leurs actes (Jubaland, Hiran, Centre). Ainsi, ces jeunes, au service de leur communauté, semblent avoir retrouvé le statut de *gaa-shaanqaad*, mais des dérapages subsistent. D'autres ont été récupérés par les tribunaux islamiques qui les ont « rééduqués » et les utilisent au sein de leur propre police. Toutefois, cela ne garantit pas que leur comportement est à la hauteur de l'éthique musulmane. D'autres encore assurent la protection des marchands et commerçants qui ont tiré profit de la guerre civile et qui ont accumulé de nombreux biens au cours de celle-ci. Ces hommes d'affaires ont d'ailleurs participé à la constitution de tribunaux islamiques, afin de rétablir un certain ordre favorisant les relations commerciales. D'autres miliciens enfin sont restés au service des chefs de guerre, mais se paient en rançonnant la population et en pratiquant le racket aux *check-point* qu'ils établissent entre les différents quartiers des villes. En fait, ils ne contrôlent souvent que quelques rues et cette action de contrôle ne dure que le temps de leur présence. Leur activisme n'a plus ni impact politique ni justification économique et est décalé par rapport à l'évolution actuelle de la Somalie. Ils n'ont pas d'avenir dans le processus qui depuis quelque temps s'est mis en place dans la société somalienne.

Les *mooryaan* et la conférence d'Arta

Contrairement aux précédentes conférences pour la paix dont les seuls signataires ont été les chefs de guerre et qui n'ont jamais eu d'application sur le terrain, la conférence d'Arta a fait se rencontrer, en plusieurs étapes, des intellectuels, des chefs traditionnels, des doyens d'âge, des hommes religieux, des femmes et des hommes d'affaires. Son originalité est multiple. Elle a réuni à la fois les garants de la morale traditionnelle, ceux de la morale religieuse et les représentants de la modernité. Elle a mis en présence des victimes et leurs bourreaux, des laïcs, des femmes et des fondamentalistes, des membres de l'ancien régime de Siad Barre et des chefs de l'opposition armée. Une charte, un parlement et un gouvernement de transition ont été mis en place, appareil complété par la publication d'un certain nombre de résolutions. Cependant, elle n'a pas réussi à obtenir le soutien ni la participation des dirigeants du Somaliland et du Puntland, malgré plusieurs invitations, et certains chefs de guerre du sud de la Somalie ne veulent pas reconnaître la légitimité du gouvernement de transition. Au niveau régional, si elle a bénéficié de la logistique djiboutienne, elle n'a pas l'approbation de l'Éthiopie. La communauté internationale reste timide.

La conférence d'Arta permet de retrouver quelque espoir et tout du moins de penser l'avenir. La situation des miliciens et des délinquants de la guerre civile y a été abordée et un cadre juridique et légal a été proposé pour leur intégration. Le moyen envisagé est leur désarmement et leur réinsertion, dans le respect de la personne et après formation, dans la société civile pour les associer à la reconstruction du pays. La société civile somalienne, après dix années de guerre et à l'issue de cette conférence, a donc choisi de prendre en charge l'ensemble de cette génération perdue et de lui proposer une réintégration dans le cadre normal de la société et du système d'éducation pour en faire des citoyens comme les autres [communiqué du 17 juillet 2000, sécurité intérieure, 7; Charte: 6^e partie, article 38, alinéas 2, 5 et 6]. La tâche du gouvernement de transition sera d'autant plus difficile que la réinsertion des jeunes n'est qu'un chantier parmi d'autres (réunification de Mogadiscio, convaincre les chefs de guerre récalcitrants de s'associer au processus, ainsi que les dirigeants du Somaliland et du Puntland, remise en route réelle des services, rétablissement de l'ordre) et que les moyens financiers lui font cruellement défaut, même si les hommes d'affaires lui ont avancé des fonds.

*

L'apparition du phénomène des *mooryaan* et autres *jirri*, *dayday*, etc., acteurs de destructions massives sur les biens et les personnes, entraînés dans cette voie par la déstabilisation de leur environnement, est symptomatique de changements profonds au niveau des mentalités et de la société somaliennes. Mis en avant de la scène pendant la guerre civile, manipulés sans doute, à la recherche de nouveaux repères et de nouveaux modèles, se nommant eux-mêmes *teknikal*, ces jeunes sont le pendant anormal de ce que les *gaashaanqaad* représentent de normalité pour leur classe d'âge, tout en faisant acte d'amoralité plutôt que d'immoralité.

Leur comportement destructeur, qui évoque un choc des cultures en réponse sans doute aux problèmes économiques et politiques posés par l'ouverture de la société somalienne au monde, est la réaction d'un groupe d'âge rapproché, motivée à la fois par un besoin de révolte, de se venger, de démolir et de s'enrichir. Constitués d'individualités immatures car ayant pour la plupart échappé à toute forme d'éducation, ces groupes correspondent aujourd'hui à une impasse politique et sociale et posent un défi au nouveau gouvernement de transition pour restaurer une paix qui soit universelle.

BIBLIOGRAPHIE

- ACTION CONTRE LA FAIM [1999], *Géopolitique de la faim*, Paris, Puf, 404 p.
 AHMED I. Samatar (ed) [1994], *The Somali Challenge, from Catastrophe to Renewal?*, Boulder, 297 p.
 AXDIGA QARANKA EE KU MEEL GAARKA AH JAMHUURIYADDA SOOMAALIYEED [2000], *Carta, Jamhuuriyadda Jabuuti*, Charte nationale de transition de la République de Somalie, Arta, République de Djibouti.
 BERNAULT F. (dir.) [1999], *Enfermement, Prison et Châtiments en Afrique, du 21^e siècle à nos jours*, Paris, Karthala, 511 p.
 CHOSSUDOVSKY M. [1998], *La Mondialisation de la pauvreté*, Montréal, Écosociété, 248 p.
 GRIGNON F. [1999], « Touche pas à mon khât! », *Politique africaine*, 73: 177-185.

- JEAN F., RUFIN J.-C. [1996], *Économie des guerres civiles*, Paris, Hachette, 593 p.
- LEGESSE A. [1973], *Gada, Three Approaches to the Study of African Society*, New York, The Free Press.
- LUTTE G. [1997], *Les Enfants de la rue au Guatemala, princesses et rêveurs*, Paris, L'Harmattan, 264 p.
- MARCHAL R. [1997 a], « Forms of Violence and Ways to Control it in a Urban War Zone: the Mooryaan in Mogadischu », in *Mending Rips in the Sky*, Options for Somali communities in the 21st century, Lawrenceville, The Red Sea Press: 193-207.
- MARCHAL R. [1997 b], « Somalie: la normalisation malgré tout? », in *Les Chemins de la guerre et de la paix*, Paris, Karthala: 209-256.
- MARCHAL R. [1999], « Somalie: la difficile recomposition au-delà de l'effondrement de l'ordre factionnel », in *Géopolitique de la faim*, Paris, Puf: 57-64.
- MARGUERAT Y. [1997], « Rue sans issue, réflexions sur le devenir spontané des enfants de la rue », communication au colloque *Jeunes, Culture de la rue et Violence urbaine en Afrique*, Abidjan, 5-7 mai, 10 p.
- MARGUERAT Y. [1998], « Les chemins de la rue. Essai de synthèse sur les processus de production d'enfants de la rue en Afrique », communication au colloque *Citadins et Ruraux en Afrique à l'aube du III^e millénaire*, Yaoundé, 29-31 octobre, 11 p.
- MOHAMED-ABDI M. [1999], « La salida de la crisis somali », in *El Africa que viene*, Barcelone, Intermon: 171-206.
- MOHAMED-ABDI M. [2000], « Les bouleversements induits de la guerre civile en Somalie: castes marginales et minorités », *Autrepart*, 15: 131-147.
- YAASIIN C. Keenadiid [1976], *Qaamuuska Af-Soomaaliga* (dictionnaire de la langue somalie), Firenze, 498 p.

Learning Modernity? The Technologies of Education in India

Nita Kumar *

Let us begin by taking an ethnographic journey in pursuit of schools in a non-metropolitan urban centre in North India, which I shall call by the apocryphal name of Janabad. The first thing that strikes us is the amazing variety of schools. The most prominent are the so-called English medium schools. Their names range from Tiny Tots to Oxford Public School, including a Harvard and a Cambridge, two St Joseph's, a St Mary's, a St John's, a St Atulanand and a St Vyas. There are Temple Bells and Glorious Academies, and innumerable Little Birds, Sun Beams, Moon Rays, Golden Boughs, Margaret, Thomas, and Don/Dawn « Public Schools », « Academies », and « Convents ». The names of these are not normally heard in public life in Janabad, my suspicion being that the names do not sit phonetically easy on the lips of local residents, and they avoid the problem by referring to all these schools generically as 'convent schools'.

Then there are the Hindi, Urdu, Urdu-Arabic, and Sanskrit medium schools, each of which also pronounce their status by their nomenclature. The Hindi schools are typically named after role models, such as Tulsi Das or Madan Mohan Malaviya. But the cultural fund to be gained from such naming gets lost as children and the public reduce the names to undifferentiated barebones: TVS, CHS, DPS, and so on. Madrasas are typically, springs, gardens, and centres of learning, in flowery Arabic. Non-madrasa Muslim schools are non-committal about religion and community, called City Girls' School and National Public School. Sanskrit schools all name the patron, and only the patron, thus: Rani Chandravati, Goinka, Marwari, Sri Nandlal Bajoria, and so on.

Naming can provide insight into history, even the history of the nation. Within a survey of the names of schools in any provincial Indian city is summed up the history of education in South Asia. And not just the narrative of the colonial state's administrative history, but the parallel narratives of the march of missionary education, the fate of vernacular education, and the hidden histories of family and community. In any provincial town of North India there is the following pattern. The oldest school will have been set up by a local *rais* or aristocrat, if a raja or maharaja was not around, and will be named after his father or grandfather. The other large schools will have been founded by: the Agrawalas, the Khatri, the

* Madeleine Haas Russel Visiting Professor in Non-Western and Comparative Studies, Anthropology and History Departments, Brandeis University, Waltham MA, USA.

Marwaris, the Thakurs, the Kaysthas and other upwardly mobile castes or caste clusters, by organic intellectuals from within the community, educated in indigenous ways, often called « illiterate » in government records. Some of those based on caste will be actually founded by widows, who have deliberately used their marginal status to occupy subject positions for themselves. The madrasas and non-madrassa Islamic schools will be differentiated among themselves according to sect and emphasis on modernity. In the provincial capitals and larger towns, the most popular schools are certain to be the Christian Missionary ones. If the town is too small to have any, there will be the simulated versions, *i.e.*, non-Christian, but sporting the names « St Something-or-the-other » or names that are self-indulgently cute. My favourite is « Kiddy Convent ».

Names of course have more serious implications yet. As in other cultures, past and present, names in India are regarded as isomorphic with reality or even able to create reality. Thus names, like images, are not « just » images, or symbols, but transfer unpredictable force and meaning to objects which are thus named. A name can bring an object to life. We should remember that even the Hindu College (f. 1817 in Calcutta, today's renowned Presidency College) was given that name by the founding committee because that was understood to demonstrate its « Hindu-ness » although the curriculum was the secular one of government schools and what the school became renowned for was its anti-Hindu stance. Similarly there are schools today that declare themselves to be based on Montessori principles. Others evoke the Vedas, some the Quran, yet others the New Testament. Some conjure up the names of Gandhi, Tagore, Krishnamurti, and Syed Ahmad Khan, who, together with Vivekanand and Aurobinda Ghosh, are the names listed in compilations of « Great Indian Educators ».

Our first stop, then, on our ethnographic journey:

The classroom is a kind of shed, though the campus otherwise is beautiful and idyllic, with old, airy buildings. In this classroom, walls are broken, windows have grills like a jailhouse, and there is no lighting [the bulb is constantly stolen, says the teacher]. There are typical benches and tables with no space for huge bags or books, no place for the children to climb in and out. There is a broken blackboard, broken cupboard, broken shelf, and nothing on the walls but cracks and greasy spots – yet it is pleasanter than the smart Little Flower House or Kiddy Convent...

This is the Annie Besant Theosophical School, called popularly BTS, founded 100 years ago by A. Besant, Hindu missionary and reformer, builder of the modern nation, preoccupied with the synthesis of science and religion.

The second example:

In the Principal's office, I notice with a shock that near my feet is a metal waste paper basket from which is leaking some liquid. Looking more closely, I realize that it is pan juice, and the basket is not only wet but totally rusted at the bottom with the remains of many pan spitting. Many spitting must have also missed their mark, because the durry outside and under is liberally sprinkled with pan juice, chewed ingredients and much else...

This is Dayanand Anglo-Vedic College, or DAV, the most impressive of the reformist-progressivist schools in terms of plant and philosophy, the plant

resembling an English public school's, the philosophy that of synthesis, between the most valued in traditions and the best in modern western knowledge.

A third example:

The Montessori apparatus in the pre-school section is all packed away and I am allowed to view it in its abode of ground level shelves covered with cloth curtains. The nun explains that Montessori practices have been dropped « in view of the preparation for the higher classes », the apparatus packed away because « the children are of Indian background » (as she is). « Is Montessori not a suitable method then? » I ask innocently. « *Very* suitable, » she tells me, « but the place, the atmosphere, has to be suitable. » Meanwhile, it is a parents' meeting day and mothers have been dropping in. The first one has a daughter, all of four years old, who cannot learn the Hindi vowel signs and got them all wrong in dictation. She has been labouring at home continuously since, under the guidance of her father, as well as a tutor, and gets everything right now. Sister Gita squashes this claim from the mother with no compunction. « *Abhi apko bahut mehnat karni hai. Isko nahin ata, nahin ata...* » (« You have to work much harder with her. She still doesn't know the stuff... »)

This is St Mary's, a Catholic school, the actual model that every provincial school strives to follow, with its indisputably dedicated nuns, unmatched Church endowments, and invincible philosophy of rationality, uniformity, and punctuality (these qualities measured by size and action: it has the largest gates of any school in the city and they are closed the most punctually in the morning to shut out all latecomers).

I am interested in using the cases above to illustrate and discuss a series of problems today under the rubric of « technology » and « modernity ». Technology, as we know, is some artefact or set of artefacts related to a context of human action, including techniques of use. I include within my discussion of « technologies » non-material circumstances as well, in the anthropological belief that dreams are as real (and as hard) as rocks.

I distinguish my approach from three major ones in the study of schooling in South Asia. Many studies describe graphically how step after step was taken on the path of building a progressively better system of education in India without questioning the actual *building*, that is the texts comprised by the brick and mortar of school buildings. But these aside, most studies *do* pay attention to technology if they do not call it that. Some studies describe the efforts of nationalists and conservatists to set up alternative institutions. For the nineteenth century, we have evocative studies of the Deoband madrasa [Metcalf, 1982], the Aligarh university [Lelyveld, 1978], and for the 20th, the Krishnamurthy school in Rishi Valley [Thapan, 1991], respectively. Each institution comes alive in its technological setting. Each is placed in the history of Hinduism or Islam, and nationalism, but then there is no discussion of the political and discursive effects produced within its walls. That is, what kind of subjects do they produce? Other scholars of education such as Krishna Kumar, do an interesting job of interpreting the colonial and the nationalist projects, but then leave out completely the « how to » of these projects, so that we cannot visualise the overall *sites* of these projects, leave aside any details of classrooms or playing fields. That is, we know of the subjects, but what is the technology? Then finally there is the fascinating ethnography of Doon School by Sanjay Srivastava, which is called, tellingly, *Constructing Post-Colonial India* [1998]

which focuses precisely on the school as creator of a national subject. Here we have a salutary distancing from a straight forward class reproduction model of Paul Willis and the social interactionist approach of most education studies. Srivastava looks at the school as the space for the production of the citizen, of the nation, and of modernity. In doing this, he does not accord the process sufficient specificity: what makes a pedagogic institution different in so far as it is a space for children, and children are in their turn actors, albeit subaltern ones, and the commodity being produced is not only citizenship but also intelligence and stupidity, and the control of languages and narratives. That is, we have both the technology and the subjects, but there is no agency and no pain. A focus on elite institutions, moreover, that are only the illusion of a real (a real that exists nowhere), shuts out other illusions of other realities and there is no space left for non-elite institutions.

I choose to speak of technology because it permits me to weave together the material, the political, and the meaning-creation aspects of the process of education. And I speak specifically of non-elite institutions in a provincial city.

To simplify, let us say at the outset that the minimal technology of schooling consists of: buildings and spaces, furniture and textbooks, teachers and curricula, routines and rituals. I will not be able to touch on all these areas in my talk, and will focus on buildings and spaces, as in the first two ethnographic descriptions, and some rituals, as in the third. The purpose can be accomplished with just these few: to demonstrate how a particular kind of modern subject gets created, and a particular discourse of modernity, precisely at the sites of these classrooms and the interactions of these teachers with their students, that is, gets framed and created by the technologies of the school. My purpose is to question the nature of this subject, and the nature of our Anthropology in pursuing this subject.

Mapping

Although they are all fundamentally one, as I shall be arguing, the apparent diversity of schools in a small town requires some mapping. One division would be into the public or recognised and the private or unrecognised schools, each then further divisible according to management. There are at least five major Boards that recognise and affiliate schools. In a city like Janabad with a population of 10 lakhs or one million, there could be easily over 200 schools, counting only those that exist for at least a decade. Why there are so many is because of the phenomenal growth in the market demand for schooling, both in absolute terms and proportionate to the population.

Of the 200 plus schools that I am aware of, in a city like Janabad, 64 % are unaided and unrecognised. Apparently the conflict between the requirements for government recognition, and the needs of a neighbourhood, continues today, some 150 years after the system was first set up. Schools that « survive », including unrecognised ones, cater to local needs which consist of English language and a modern syllabus. Good academic results are also needed but are seen to depend on the family's initiative, not the school's. Other considerations, such as a playground, extra-academic activities, innovative teaching, or reliance on extra resources and methods, do not constitute a « need ».

The requirements for recognition, on the other hand, include facilities such as library, laboratories, and playground, which private schools do not have. What is significant is that recognised schools do not have them either. They may have them « in name », that is, there are spaces that may be pointed out to the visitor as « games room » or « library », or « laboratory » but are never used by the students for the named purpose. Real facilities actually used by the children, as required for the running of a modern, liberal school by any of the Boards, do not exist in any schools in the city.

If we were to look at the Board requirements as they are presented on paper, we might say that the rules were well meaning as premises for a liberal, modern education. Given the demand for modern schooling, the paucity of funds with public bodies to aid schools, and a popular ideology not congruent with the colonial, the rules became for the last over 100 years a non-constructive restraint and a progressively bigger bottleneck that had to be overcome by circuitous routes. Schools recognise these routes today to be: exertion of influence or power, running around and repeated humiliations from officers, sheer time, and perhaps bribery. In this, they are playing the discursive game that characterises all public life in India: a recognition of the utility and I will add, even of the *pleasure*, of a second parallel plane of functioning to the officially articulated one. This Indian is the « flexible subject » who thrives with elan in conditions of insecurity and seeming doubletalk, willing to accommodate contradictory demands.

In the case of schools, this duality is significant because of the « naturalness » of the absence in all schools of the very facilities required by government boards. The cultural assumptions that underlie recognition rules are modernist ones, concerning the nature of childhood, the nature of learning, and the duties of educators. Schools and their public *do not share* these assumptions.

Buildings and Classrooms

The most obvious instance of technology is, of course, building in India the citadels and indeed statements of empire. The choice of sites for studying in the early part of the 19th century has been laboriously listed by various surveyors of the indigenous scene and is available in the Reports of Howell, Kempson, Monteath, Reid, and Thornton. These sites were possibly: teacher's house, parent's house, other's house, temple, mosque, *chabutara* or garden. The sub text of the listing of these sites was a critique of their non-specialised nature and their primitive continuity of the outdoors with the indoors. The discussion invited, not any appreciation of its rationality, but only opprobrium. The critique of the possible plurality of sites was so complete that it did not have to be even articulated. A coded allusion was sufficient: « There are no proper school buildings. » This comment summed up the negative assessment of the total educational practice.

From the middle of the 19th century onwards, there was a discursive shift from older legitimate understandings of teaching to a newer one. This « progress », as it was considered by both the British and Indians, was marked by the earliest schools such as Hindu College in 1817, Jai Narain Ghoshal in 1816, to the Universities of Calcutta, Bombay, and Madras in 1857, each approximating the definitions of

proper institutions in Europe. By 1900, there was no conflict or questioning left regarding the norm of the proper school building.

The case of Bombay is archetypal. The architect of the central Hall and Library of Bombay University was the famous Sir Gilbert Scott who had never visited India. He adopted a style which was « a free variety of the architecture of the 18th century adapted as far as I was able to judge to the exigencies of a hot climate ». The building, therefore, embodied rationality and science, paying attention to the broad points of temperature, wind and water currents; and confirmed the authority of European architectural principles, the weight of the Graeco-Roman heritage, and of course, the authority of the colonial state. He emphasized what he saw as « all practical considerations », such as making the Tower the loftiest and most conspicuous in the city.

In the case of each building, the foundation ceremony was conducted with great pomp and circumstance, with hopes expressed loudly for the future of the institution as an instrument of acculturation and profound change. Lord Mayo said in Bombay : « The building now commenced will give a fresh impetus to these objects for which the University has been founded », described otherwise as « a moral and social training... The native student... receives unconsciously each day a thousand moral and social as well as intellectual impressions. Only by personal experience of College life can it be known how great a change in the character is so produced in a few years » [Chatfield, 1876: 226; Tikakar 1984: 30].

The new architecture was the single most dominant mark of the new era. There has been no conflict or questioning left of the model for at least 100 years. When I stress this, I am saying that this ideal of a closed, box-like school building (for gradually no more turrets or verandas were possible) with heavy gates in front, both proclaiming some terrifying rules of discipline that can only be maintained if all is insulated from interference of the world outside, is the *norm*. However, when we look at the urban scene in the 1990s, we see – to use one of my favourite metaphors – that the stick of modernity with which the place was going to be beaten into shape has received a beating of sorts itself. Even while the normative school building is accepted in Janabad as the only model of a good school, the majority of schools, or 95 % of them, are acceptable and popular even without their fulfilling the criteria of this school building or its corollaries: adequate playgrounds, classroom space, ventilation, and lighting. « Saraswati dwells even in little rooms » is the convenient expression of the acted out ideology.

Most schools in Janabad are housed in residences that have been donated to the school committees by philanthropists and do not even pretend to emulate the model. But as opposed to the tolerance expressed for these, antagonism is aroused by a building that may seek to be deliberately different, to offer an alternative to the code of heavy masonry and closed doors, and suggest, perhaps, openness to the outdoors, child centred spaces, or climate-appropriate materials such as tiles and bamboo. There is a threat inherent in this, which cannot be met except by a refusal to participate in a new dialogue, to respond to a challenge of ideas beyond a stubborn conviction of « rightness ».

The historical explanations are the easy ones. One is the role of philanthropy in old urban centres in India, leading to schools like Bipan Behari Chakravarty Higher

Secondary School, housed in an old, ornate, early 20th century aristocratic home, with deep verandas and high ceiling shady rooms – all wonderful but positively not suited for use as classrooms. Such buildings are donated, and accepted, with grace and gratitude. As expansion becomes inevitable, new classrooms are created with tin or asbestos siding, on the roofs, all around in the compound and spawning all over corridors and verandas. I wish to emphasize the range this includes. There is W.H. Smith Memorial School founded by an Englishman's widow and immensely popular because of its suggested resemblance to a « convent ». There is Sir Syed Public School started by the Aligarh Old Boys' Association as a « reply » to Christian and Hindu schools. In both cases, all semblance of the original plan has been lost as classes meet in the verandas, in the courtyard, in front of offices, and literally in nooks and crannies – in the case of residential buildings, in bathrooms and garages. Historically, any acquired space may be used for any stated purpose, and failure or success in achieving the purpose is not attributable to the space. While I use the term « historically » loosely here, I mean it as both a discernible characteristic of « The History of India » and also of the awareness of tradition with which people choose. In all these cases, the crowding is of no interest to the educators, including all those who enthusiastically discuss the « problems of Indian education » where « space », « classroom », or « building » finds no mention *No* educator or alumni of a school ever commented voluntarily on the physical properties of their school, either with relation to its excellence or mere satisfactoryness and, never at all, inferiority.

Such a persisting pattern in history might provoke us to attribute the indifference to space to a notion of non-materiality. Are Indians, both Hindus and Muslims as we see, to say nothing of Sikhs, Jains, Buddhists, and Christians, characterized by an unarticulated cultural grammar of the possibility of any and all achievement merely through internal resources, and not external ones? One may also pose another question of great contemporary relevance to the anthropology of the nation state. One's common sense understanding is that the ideology of the nation state is transmitted and reproduced in actual sites: the office, the railway, the newspaper, the school. But its propagation may well be achieved through images, not even the images on a screen or in a book, but in the mind and in the rhetoric of words. The grandiose architecture of a neo-Gothic style college set up in the 19th century may be reduced to unrecognisable local tropes through posters on the walls, peeling paint, overgrown flora, garbage, and cows depositing their dung freely around the campus. Yet the ideal of that college remains the only positively reinforced one in the population.

This particular fate of the modernizing project in small towns in India is significant. These small towns *are* India, with their seeming resistances, compromises, and maladjustments. « India » is not the postmodern re-discoveries of variety in traditions and the arts, such as regularly encountered in the metropolitan centres. Yes, the different composition of symbolic capital in the metropolises and provinces of India may give us an insight into the problem. Veena Das' argument for continuing the focus on local experiences and practices as constitutive of contemporary human existence in postcolonial societies is indeed a powerful one, one which she then works out in her own study of the suffering of the victims of

Bhopal [Das, 1996]. What I seek to do is to extend the meaning of « critical events' » to go beyond tragedies and disasters easily recognisable, such as the Babari masjid demolition and the response to the Mandal Report, to the everyday disaster and tragedy of life of small-town India, such as in its classrooms. If the nation is the simulation of the real and acts itself out in theatres such as elite public schools, the threat to it comes not only from specific actions of the communal, the ignorant, and the chaotic, but continuously from the populations of small towns (who are of course, according to this communal terminology, ignorant and chaotic).

People in Janabad, even while paying lip service to the ideology of the nation state, do not « modify » modern school buildings beyond recognition, because they are *ignorant*. In modifying them or finding alternatives, they are distancing themselves from the play-acting of Delhi, and theatres like the Doon School. They are sceptical of the liberal nation-state, openly dismissive of its civilizational claims, and finally, not overly threatened by its coerciveness. There is certainly a clash of two contrary discourses: a modern one of properly conducted specialized space, and an anti-modern one indifferent to the specific qualities of organized space. There is also a double loop: the mimic-man of Macaulay is the one produced in Doon School or La Martiniere, and an other of that is the one produced in the provincial school. We can interpret this as mimesis if we also question the implicit claim that there exists a purer model of which this is an unstable copy. I prefer to regard mimesis itself as the ultimate in creativity, when a representation satisfying certain criteria, functional and aesthetic, is made by the actor, not particularly because he is a certain *kind* of actor – colonised, South Asian – but because mimesis is the condition of life. How « real » does a copy have to be? These schools fail our realist tests; they show no *fidelity*, in the sense of both *accuracy* and *loyalty*. But the magic of mimesis lies in that while the copying may be quite imperfect, it is nevertheless effective in acquiring the power of the original [Taussig, 1993], *as well as* accomplishing some further purpose of the actors.

Let us look briefly at an Agarwal school in the heart of the city. The founder is an idealistic woman who has no other interests in life but personally supervising every detail of its running, one of the widows mentioned earlier by me as turning around the discourse of widowhood to her advantage. Her single-mindedness is confirmed to me by her turning to me to exploit me as a resource, as would any good educator to her environment. « What is an intsy wintsy spider? What is a tuffet? » she demanded of me. The meanings of some of the nursery rhymes « taught in the convent schools », as she put it, were not clear. And she insisted on minute explanations rather than the evasion that many were supposed to be nonsense anyway. Here an English nursery rhyme is taken by her as symptomatic of the « modern »: opaque and incomprehensible, but unchallengeable and with some material reference to meaning and power that was simply undisclosed yet, but could be captured through mimesis.

This particular school was impressive in its obvious effort to emulate innovative techniques such as the use of visual and aural devices, an emphasis on art and music, an increased participation by children by seating them in semi-circles, and so on. The problem, for the anthropologist, was its inadequate space and related inconveniences. In an old residential house in the densest part of the city, every

space is used as a classroom, some shared by two, some on a rotating basis as classes « go » elsewhere for dance, music, and physical training. Dance classes are held in the courtyard of the owner's house. Music is taught in the owner's bedroom, bare of anything but a string cot used by the teacher and her instrument. PT (Physical Training) is conducted in the front courtyard, in turn, as the space it needs can accommodate no more than ten boys. The children take all this totally in their stride. The teachers are matter-of-fact, the owner non-committal. The anthropologist's feelings of unease are shared by no one.

The anthropologist has the dilemma of whether to take the point of view of the school administrator, dedicated to the proposition of a good school through sheer commitment of her own house, funds, time, and energy. She does not seem to notice that children in her classrooms cannot bend over, stretch out, or move their legs. She will not see that the teacher cannot move around among her students or display her illustrations to all of them or that there is insufficient light in the classroom, once the natural light has been restricted by iron grills on the windows and the artificial light economised. In her practice, she is not « modern ».

Or, should the anthropologist take the side of the school children, who need a spokesman since they do not themselves know or can say what is best for them, but could find a voice in the anthropologist's report? But that would of course make the anthropologist a modernizing colonial-type authority on educational matters, a role that restricts her options in many ways. Or should the anthropologist be the old fashioned detached observer, taking the most prominent voice as the authentic informant's? The crises of legitimation and representation which beset our discipline are well displayed here. Who is the subject? Who is being spoken for, and to whom?

As we take leave of Mrs Agrawal and move on, I will re-emphasize one point. Clearly the description of the domestic facilities of the owner doubling as school facilities evokes the image of the old indigenous school where the teacher taught in his own home and space naturally overlapped between different functions. The conflict I wish to highlight is that the owner in this case is not striving to re-create the indigenous. She would consider the indigenous a poor alternative to the modern, implying specifically *poor* physical surroundings even though she may refer positively to some ethical values transmitted 200 years ago. In her articulation of the matter, she is a deliberate modernizer seeking the colonial Western mode, even when not comprehensible, as in the case of nursery rhymes or buildings. The grandiose liberal, humanistic discourse of education, with its large, built-up, specialised spaces and its ideas of engaging the children in sport, must be taken seriously by the anthropologist (as it is in name by the educator). Equally seriously must be taken the lived-in culture of the city where it is believed that a child can be taught anywhere, with no material help, as long as there is moral dedication.

Playgrounds, and Garbage

Let us enrich our observations on the non-materiality of Indian small town modernity further, remembering the conventional truth that human beings inhabit discursive worlds of culturally constructed significance, including their

construction of a differentiated terrain. Almost all schools make the effort to provide some sort of open space for their children: in a sample of 50, 20 do so with what may be called « playgrounds », 23 do it with courtyards. The remaining either cannot or do not need to. The schools which *cannot* are located in the chawk and market places of inner cities and *possess* no semblance of free space. Those which do not *need to* are the madrasas which have no open-air or physical activity as part of their curriculum. They have successfully institutionalised an attitude that is in front in the minds of many Indian educators and parents, but that suffers from being buffeted by a contrary ideology. The attitude is that mental drilling is sufficient and physical drilling unnecessary. The ideology that buffets it is that PT and games are part of the modern curricula and therefore necessary to fashion the modern (English medium) individual. This duality has roots in both history and culture. The Hellenistic legacy of competitive sports has not been integrated with local culture, although funding has ensured a national legitimacy for it. The history of the ideology of wrestling and body building in provincial India has seen the following pattern: first, the exclusion of females and its installation as a male prerogative some 300 to 200 years ago. Then its typification as a lower class practice from being that for all males some 200 to 100 years ago. Finally, the loss of patronage and cultural capital for even the lower classes over the last 100 years. Now, neither do modern sports, nor Indian body building, find a niche in the practice of city schools.

Of the 20 schools with playgrounds, 13 do not use or maintain theirs at all. Some look like overgrown wildernesses, others like dusty fields. The cultural attitude enshrined here is not simply one of indifference, but a discursively complex one. « Jungles », as they are called, have a privileged status in local life. The opposite of brick and mortar structures is not the cultivated flower garden, but the « jungle », meaning not necessarily a verdant forest, but any natural place, unspoilt by human hands [Dove, 1994]. The British ideal of the culture of nature has never made any impact on Indians outside the metropolitan centres. Indeed, uneducated or vernacular-educated Indians, such as in our small town, regardless of region, religion, or caste, continue to have their own ideal of cultured nature which is a contrast to the modern one. There is a commonsense comfort with mud and water in context, such as of the akhara or the well or river. The student of the modern school learns to despise this in concept through exposure to a discourse of sports-with-all-your-clothes-on, but in practice gets neither of the two worlds to embrace and experience.

The schools that do use their playgrounds are either populous boys' schools where the boys in their enthusiasm find it a fine site for as many as one dozen cricket matches going on simultaneously; or the Christian missionary schools which, through their system of « houses », have as their annual event not a cultural programme as do all other urban schools, but a Sports Day. The few other schools with well maintained front grounds use them exclusively for morning Assemblies.

Because these Assemblies are rituals that are confined to fixed spaces, they deserve to be mentioned briefly here. The Assembly, with its emphasis on straight lines, silence, and correct uniforms, is an exercise in making the child respond to instructions unclear in principle, such as « stand at ease! » « attention! » « keep

arm's distance! » Indeed the distortions of these dreamt up by children in various degrees of playfulness and even seriousness are marvellous. What children experience at Assembly time is that certain rules have to be obeyed in that one context and that one space, but not transported over to others. The discipline of the assembly becomes restricted to, and associated with, the space in which it is held. The school assembly, if taken as a formal disciplining site for future adults, makes it possible to explain the chaos of public life in urban India. Schoolgoers as children, and then as educated adults, can never maintain even a fraction of the discipline they are/were subjected to at assembly time when they find themselves in other spaces, such as when boarding trains or buses, buying tickets, or entering a narrow gateway. Here, we have extra-materiality: too close an association of a discipline with its physical location.

I come then to a discussion of garbage. The average citizen of a small town insists on his freedom to disregard the rule of law that is supposedly institutionalised in the city (this includes lawmakers, such as policemen). Most also display ignorance about basic science, and seem uneducated about sanitation and the germ theory. Small towns in India are quintessentially dirty places, originally with recyclable waste, presently further degrading the environment through liberal disposal of plastic bags and non-recyclable waste. The indifference to cleanliness and sanitation in the city spaces is perfectly replicated in the spaces of the school. Modern education should pose a threat to this freedom and this ignorance but it does not.

The question then, reflected in the invasion of garbage everywhere, is why, for all the lip service paid to modernity in the form of buildings and banks, offices and schools, roads and traffic signals, citizens prefer to remain at a pre-civic level of involvement with the city, demonstrating a passivity to soluble problems, and even actively celebrating their perpetuation of garbage.

Again, the history and culture: Indians may have always had a strong notion of « own » versus « other », related to well developed ideas of hierarchy, pollution, and context-based appropriateness. The experience of the colonial state over more than a century as both invasive and foreign may have created an indifference to public spaces which were clearly under colonial control; and a need for « private » spaces which were not. A postcolonial state then failed to dispel, and perhaps nurtured further, the infancy-syndrome in its citizens bred from decades of dependence on the colonial state. Thus the average small town Indian has no interest in public spaces, no belief of contiguity regarding them, and no concept of his own rights or power to do anything regarding them.

Again, there is a dilemma for the anthropologist. We could empathise with local practices and refuse to accept or comment on the problematic nature of garbage because our informants thus refuse. Or we could be colonisers who believed in difference, and maintaining their own preserved enclaves elsewhere, in leaving the natives alone to wallow in their own cultural preferences. Or we could react, again as with classroom space, by striving to engage those in control in a dialogue regarding what arouses us but not them.

This possible critique then takes us into deeper waters. We cannot but glimpse a similarity between us and other intellectuals in the past, both nationalist and

colonialist. These intellectuals are routinely deconstructed for their seemingly un-reflexive reliance on « tradition », « history », « science » and « progress ».

But, if we were to take the problem of garbage seriously, what can we propose we would do in the place of these intellectuals and social leaders in the past? When one searches for ways to transmit the principles of cleanliness to children and uneducated adults, one thinks of teaching about the germ theory and about environmental pollution. One ponders on various rituals that breed pride in one's own, but where « one's own » can be defined in a wider way to include public spaces. One's mind turns to various resources, to traditions, for instance, of nature worship, corpuses of stories about trees and animals, to the images of *ashramas* and philosophies of oneness with the environment.

That is, one moves towards the logic behind the occasional effort to strive for the scientific subject in India; to design rituals that expand the « our » into the national; to use the resources of literature, mythology, and philosophy to construct a « tradition ».

We then go beyond the deconstructivist historian who would critique modernizers in the past for their promotion of science, or question the whole allegiance to « progress » displayed by the educated elite. Judging from our survey of schools and the invasion of garbage today, should we not wonder instead: why was science not loved and promoted *more*?

Similarly, as anthropologist we need to steer clear of essentialism when judging the behaviour of the ordinary Indian at face value. I am on record as having marked my break with ethnosociology when I realized that I did not share many of the values of my informants [Kumar, 1988; 1992]. That, after I was through interpreting the aesthetics and freedom, I was finally critical of the violence, often fatal, as in the ignoring of garbage. A critic of my work narrates the following incident. He interfered in a young man's dumping of garbage on the road and was bemused at the youth's challenge to him « Is this England? ». The academic was rendered silent, trailing off in his narrative, implying that demanding a cleaner surroundings in India is tantamount to an elitist, objectifying conflation of India with England, based on an ignorance of Indian « indigenous » culture [Chakravarty, 1992]. I want to conclude this section on garbage by suggesting rather, another set of considerations with which this Indian youth's comfort with garbage dumping could be treated:

Maybe we could consider that there are more complicated equations than the intuitively perceived ones of garbage dumping as equalling « freedom », and cleanliness as equalling external control. The young man's notion of what is English and what is not in our anecdote is clearly uninformed and has resonance of protest against upper class control. But can we afford to forget that this essentialist notion of the English and the Indian was itself bred by colonialism? By being generous to purer, native values, are we not confusing the indigenous with the essentialism of colonialism?

The framework we are obliged to adopt is clearly one of modernity. I suggest that there is no other path for the Indian state or its citizens to follow than one leading towards science (but an environmentally sensitive science); technology (but a culturally appropriate technology); and progress (but a progress aimed at

redressing gender and other inequalities). And that if this placing is not recognised by the anthropologist, she is still placing herself, but on the side of science, technology and progress *without* the caveats mentioned above.

The Discourse of Childhood

The technologies of education allow us to glimpse the discourse of the child in India.

(i) Sanskrit schools and madrasas eschew all symbolism, because they are themselves icons and signs of the religions they substantialize. Catholic schools are abundant with crosses and bleeding hearts and pink, blonde children cuddling kittens. But in non-religious schools the only representation is of Hinduism and a closely allied nationalism. The favourite personage depicted is Saraswati, the goddess of learning, with close favourites being Vivekanand and Tagore, Gandhi and Nehru, and Krishna in pursuits arguably adult. The philosophy of childhood evident here is an unreflective one based on the educators' predilections towards a combination of a bhakti style and a reformist Vedantic Hinduism, and a pre BJP Hindu cum Congress nationalism. The philosophy is comfortable therefore with symbolism that has no local referents, thus there are lotuses, swans, and Mughal or Victorian gardens. The child, it is maintained confidently, can be unilaterally worked upon. He or she is a blank slate with no context in everyday life and can be written on.

(ii) The child is understood to be chaotic, destructive, and unstructured. When there are framed pictures or flower pots or other destructible items in school spaces, they are at a height or in places beyond the reach of children. The supposedly innate capacity of children to violence is regarded with tolerance and pragmatism. There are no *theories* of how the child can be brought within discipline, short of growing older. Rationality, orderliness, and respect for the law, do not characterise the child, and it is not that he must therefore be made over from the inside, but that he must be controlled and opposed in all his impulses from the outside. There is thus a non-negotiable belief in authoritarianism. The most important aim in the classroom is obedience. When some allegedly new fangled ideas are introduced such as seating children not in straight rows but a circle, or having them brainstorm or discuss, the purpose of these ideas is not understood. Educators claim disciplinary difficulties with practising them, and the vote always goes in favour of « discipline ». This is just the opposite of the discipline of Foucault which is a transcendent self-discipline and works through « the mystique of the everyday ». Self-discipline in space and in time is the characteristic of the « modern » citizen, and endless supervision from the top through coercion and threat is the characteristic of its Other. The ground is therefore not made ready for the creation of the modern subject of postcolonial nationalism in the schools we have been looking at – that can happen elsewhere, as it does, in boarding schools in the mountains, in Delhi or Bombay, but not in provincial towns. The explanation given by both metropolitans and provincials is that in the provinces there is simply too much disorderliness, religion, irrationality, and backwardness allied with sheer cussedness.

(iii) Prior and more significant than even the above discussion is the observation that in doing an ethnography that may seek to focus on the child, one would be pursuing the unrecognised, trying to locate the undefined. The « child » or « childhood » have no resonance in small town India yet. It is not clear how to ask about them in local languages: *bachcha*, *shishu*, *larka-larki*, *vidyarthi*, *chhatra-chhatri*? It is clear from all evidence, linguistic and otherwise, that the overall discourse in society is emphatically not of discrete, self-sufficient individuals and of the child as one such individual in the making. She has typically no choices and no status outside that of her family, community and local history. Without belabouring the point, I would claim, as I have done elsewhere, that the modernist invention or discovery of the child and of childhood has not occurred in India yet outside metropolitan centres, and that the non-relevance of some categories of enquiry tells us of the subject itself.

Pain

What is it that the nation state is afraid of, that is seen by the national elite as a threat to the democratic, secular order? That is further characterised as primordial, communal, ignorant, and factionalist? That is privately also known as vernacular, with the greatest divide recognised as between English and Provincial languages? The threat is typically discussed with reference to events and happenings: demolition of Babri Masjid, Roop Kanwar's self-immolation, rural tragedies in Bihar. But the threat lies, for this national elite, in very familiar, mundane, quotidian sites, where subjects are produced and reproduced who have no access to and no vision of the secularism, liberalism, and nationalism of this elite. They are accessing a range of other options, none of which are certainly primordial or ignorant. They are *also* modern, but also specific as both threatening to the modernity enshrined in nationalist discourse, and creative of a *via media* between larger cultural processes on the ground and larger global processes. We have to discard dichotomies, specially of the real and the mimicing modernity, of the centre and the periphery, of colonialism and the indigenous. It is not that there has been a struggle or resistance against a model modernity that resulted in peculiar local versions of the modern. There has appeared rather *a formation of modernity* that is as legitimate as the more globally familiar variety, and is more than simply protest. It is constructed and hybrid as much as any modernity is constructed and any construction is hybrid.

The power structures at the national level work out in terms of both repression and subversion. As repression, they keep the larger part of the population out of the accounting for ruling the nation (though for different reasons than Norman Weiner gives in his class analysis [1991]). As subversive potential, however, they may well prepare a script leading to a larger upheaval in the national-global model of democracy if not capitalism, sometimes summed up as « Lallu Raj » and « Mulayam Raj » named after new and powerful provincial leaders.

I want to end, however, by suggesting a legacy of colonialism and an interrogation of modernity that is less familiar to us than the tropes of mimesis, alterity, and subalternity, that is experienced by the subjects of the nation as *pain*.

There are two obvious experiences of pain for the child at the micro level, each constituting an unbroken tradition for 150 years. One is the paraphernalia of « convent schools », *i.e.*, the some 200 schools in our city, of blazer, tie, belt, badge, socks and shoes, ostensibly the marks of a disciplined identity. The power of these artefacts in producing meaning is displayed by the opposition to them of the few schools with a rigid ideology behind them, such as Rashtriya Swayam Sewak Sangha Hinduism or Wahabi Islam. They are decisive in their condemnation of western Christian gadgets, but they do not realize the power these « gadgets » potentially exercise, a power which has eluded the critics. The critics discover, as they think, appropriate symbols in the past, and are simultaneously convulsed by the realization that the symbols themselves, say, white pyjama-kurta with topi in one case, salwar-kamiz and dupatta in another, or a local language in a third, spell marginalization. Meanwhile, the ethnographer notes that the synthetic, tight fitting, pants, shirts, socks and shoes do *not* in fact suit the climate, and notes that adults accept heat and discomfort for their children as celebration of the victory of modernity – and further notes that elite metropolitan Indians celebrate *their* modernity with the comfort of loose cotton garments and sandals.

The second micro level tradition of pain is comprised by rote learning. Schools had become synonymous with rote learning already 150 years ago, both because of the previous legitimacy of memorisation in the Sanskrit and Arabic curricula, and because it was not possible to perform well in the new schools until the new language had been somewhat mastered. But while there was legitimacy for rote learning in the Sanskrit and Arabic learning systems, in English studies it was rued from the beginning. To tackle English was launched a technology that has become elaborated further and further over the past 150 years: of private tuition, notes, translations, commentaries, and other guides for everyday work and final examinations. The spiral of insecurity that is built at the outset for a student is typically never broken, as demonstrated in my third ethnographic example of St Mary's. There are no possible rewards for effort or improvement, only total success or failure, the constant expectation of being judged, of competing ceaselessly, and for most, of not being good enough.

This is at the micro level. I have been ethnographically stressing the local. Such pain might seem to be the fate of every student everywhere. The particular colonial gloss on it is that *the greater pain* lies in the denial to children of the rewards of the national-global. At the national-global level, or the level of power, there are clearly winners and losers, both economic and symbolic. Provincial schools do *not* succeed as little theatres of the nation to play out, or little workshops to create, the spokesmen, the elite and the intelligentsia. They reproduce the pan chewing, pan spitting headmaster of DAV College, who stars in my second ethnographic example – a free and satisfied human being certainly, but not the progressive, successful citizen of the nation.

The problem is not merely, as postcolonialist critics put it, that this is the cultural strategy of the postcolonised nation state. The problem is that the schools create pain, at the level of both the local and the global. This modernity deserves to be ceaselessly interrogated.

BIBLIOGRAPHY

- ARIÈS Philippe [1973], *Centuries of Childhood*, London, Jonathan Cape.
- BOURDIEU Pierre, PASSERON J.-C. [1977], *Reproduction in Education, Society and Culture*, transl. R. Nice, London, Sage.
- CHAKRAVARTY Dipesh [1992], « On Modernity, Garbage, and the Citizen's Gaze », *Economic and Political Weekly*, 7-14 March.
- CHATFIELD K.M. [1876], *Annual Report of the Director of Public Instruction in the Bombay Presidency for the Year 1874-75 and 1875-76*, Bombay, Government Press.
- DAS Veena [1996], *Critical Events: an Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press.
- DOVE Michael [1998], « 'Jungle' in Nature and Culture », in Ramchandra Guha (ed), *Social Ecology*, OUP paperbacks: 90-115.
- FOUCAULT Michel [1979], *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, New York, Vintage Books.
- FOUCAULT Michel [1980], *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, New York, Pantheon Books.
- INGOLD Tim [1995], « Building, Dwelling, Living: How Animals and People Make Themselves at Home in the World », in Marilyn Strathern (ed), *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, London & NY, Routledge: 57-80.
- KUMAR Krishna, *The Political Agenda of Education*, Delhi, Sage Publications.
- KUMAR Nita [1988], *The Artisans of Banaras: Popular Culture and Identity*, Princeton, Princeton UP.
- KUMAR Nita [1992], *Friends, Brothers and Informants: Fieldwork Memoirs of Banaras*, Berkeley, University of California Press.
- KUMAR Nita [2000], *Lessons from Schools: the History of Education in Banaras*, New Delhi & London, Sage Publications.
- LELYVELD David [1978], *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*, Princeton, Princeton UP.
- METCALF Barbara Daly [1982], *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton, Princeton UP.
- NEHRU Jawaharlal [1960], *The Discovery of India*, New York, Anchor Books.
- SRIVASTAVA, Sanjay [1998], *Constructing Post-Colonial India: National Character and the Doon School*, London & NY, Routledge.
- TAUSSIG Michael [1993], *Mimesis and Alterity: a Particular History of the Senses*, New York, Routledge.
- THAPAN Meenakshi [1991], *Life at School: an Ethnographic Study*, Delhi, Oxford UP.
- TIKAKAR Aroon [1984], *The Cloister's Pale: a Biography of the University of Bombay*, Bombay, Somaiya Publications.
- WEINER Myron [1991], *The Child and the State in India*, Princeton, Princeton UP.
- WILLIS Paul [1981], *Learning to Labour: How Working Class Kids get Working Class Jobs*, New York, Columbia UP.

Object or Subject? The Paradox of « Youth » in Turkey

Leyla Neyzi *

« Our mnemonic culture [insists on] the novelty
of no longer fetishizing the new »

[Huysen, 1995: 6].

« How can you call us 'young'?
How can you call us 'new'?
We are just getting used to love, death and art
Our soccer player, our singer, our queer
It's really a moot hope:
Our retirement will end one day.
We were old when you gave birth to us,
We will get younger as we die! »

[Kiremitçi, 1998: 32].

A columnist in a Turkish newspaper recently asked: « Will nothing really be the same again? » [Kaplanoglu, 1999: 6] referring to the impact of the earthquake of August 17, 1999, on the Turkish psyche. The writer Murathan Mungan [1994] used a similar metaphor earlier in what seems today like a prophetic statement: « I think Turkey has really come to lean against the wall. There is nowhere to go; either the wall will crumble or it will be dismantled. If it crumbles, we will be crushed below, if it is dismantled maybe we will move to another space – or at least try to. »

The earthquake is an apt metaphor for the large-scale dislocation of Turkish society at the wake of the millennium. This dislocation stems from the attempt to construct a single national identity upon the body of a multireligious, multiethnic, multilingual empire. The main instrument in this civilizational process, based on a localized version of Enlightenment ideas, was educated youth¹.

Recent studies have emphasized the historical and cultural variability of experiences of modernity outside the Euro-American context. These studies indicate that Western modernity itself constitutes a culture located in time and space, rather than a universal paradigm. This suggests that there is not one, but

* Sabancı University, Istanbul, Turkey.

1 In a classic study, Benedict Anderson [1993: 109] notes that one of the features that distinguishes nationalist movements in non-Western societies from earlier movements in Europe is the central role played by a new generation of European-educated elites. For a study of elites in Turkey, see Göle [1986].

many modernities [Gaonkar, 1999; Bozdogan, Kasaba, 1997]. The emergence of « youth » as a distinct category and stage in the life cycle is linked to the history of modernity in Europe. How, on the other hand, is the transition from childhood to adulthood experienced and constructed in non-Western modernities? The Turkish case suggests that studies of youth, which largely focus on age-based subcultures, can benefit from contextualization within a wider frame of age, life cycle and generation.

In this article, I analyse the construction of youth in public discourse during three periods in recent Turkish history. I argue that in the first period (1923-1950), youth – educated youth in particular – came to embody the new nation. In the second period (1950-1980), in which a student movement led to widespread violence between « leftists » and « rightists, » youth were reconstructed in public discourse as rebels, and as a major threat to the nation. However, young people involved in the student movement viewed the incumbent government itself as illegitimate, perceiving themselves as acting in the name of « the people » to build a just society. In these two periods, then, despite a change in discourse, educated youth largely identified with the mission assigned them of transforming society from above – although most young people, as the rural masses as a whole, remained silent in public discourse.

Globalization has been linked to changing conceptions of time/space. A future-oriented modernist concept of time (the time of the nation) is being replaced by an orientation in the present (the time of the self/body) along with a new orientation to the past through memory [Huyssen, 1995]. I argue that the third and current period (post-'80) in Turkey constitutes the first serious rupture with a modernist construction of youth, just as it constitutes a break in Turkish political culture as a whole. Tuna Kiremitçi is a poet in his twenties. In the poem above, the narrator addresses the older generation, rejecting their construction of youth as « new, » along with the mission it implies. We find in this poem an image of the « young » burdened by the weight passed on by previous generations, who themselves acclaimed the « newness » of the young.

The rise of a global youth culture in recent decades suggests greater convergence between the experiences of young people in global cities. Mass-based youth subcultures with links to the diaspora are emerging, paralleling the fragmentation of Turkish society into enclaves based on identity politics [Kaya, 1998]. Turkish youth are torn between hopes of constructing a more participatory public sphere and disillusionment with the nation-state as the embodiment of modernity. The process of transition of youth from object to subject is still in the making.

Youth: a generational approach

Research on youth, as distinct from the study of age and the life course in anthropology, has been historically associated with the fields of psychology, education and sociology [Erikson, 1968]. « Youth » tends to be defined demographically as an age cohort between the ages of 15 and 24 [U.N., 1993]. A more comparative cultural definition might characterize it as a liminal time of

transition from childhood to adulthood, a transition which may be abrupt or prolonged depending on the context².

It is important to distinguish the definition and representation of youth from above, such as by powerholding adults, from the ways in which young persons view and represent themselves. Much of 20th century sociology has viewed youth as deviant anti-citizens – often imagining them as black males in the process [Comaroff, Comaroff, forthcoming].

Was Western society unique in accentuating the gulf between children and adults [Foucault, 1976]? The existing literature raises particular challenges for the study of youth in non-Western societies. Whereas contemporary studies tend to assume the universality of youth as a category, there are few historical and ethnographic studies of how youth is constructed in non-Western societies. Although young people played a central role in anti-colonial movements, for example, there are few studies from an age-based perspective. Of particular interest are comparisons between different imperial traditions, such as the Ottoman Empire [Mardin, 1988], Russia [Pilkington, 1994] and China [Cherrington, 1997; Calhoun *et alii*, 1999]. The Turkish case suggests that the concept of generation, defined as an age cohort with a shared historical experience [Mannheim, 1952; Pilcher, 1994], is particularly useful in studying young people in societies characterized by rapid social change, a powerful intelligentsia, the centrality of collective identity (including age-based groups) in the construction of subjectivity and the maintenance of historical constructs of age in the process of adoption of modernist notions of youth.

In a classic study of generations, Karl Mannheim underscores the formative period in which an individual's identity emerges. According to Mannheim [1952], persons raised in the same socio-historical period are marked in ways which makes it possible for them to develop a generational consciousness if their cohort comes to experience transformative historical events. In such a case, an age-cohort is transformed into a generation with a distinct identity. Even when subunits of a generation have conflicting views, they share the same moral universe, associated with the historical period in which they came of age³.

In the last decade, transnationalism, the dismantling of the welfare state, and the rise of identity politics have necessitated new approaches and new methodologies in the study of youth. Globalization began to blur previous distinctions between North and South, and between regions. A recent study in the field of geography characterizes youth cultures as global hybrid cultures which need to be viewed as open systems [Massey, 1998]. However, the forms this hybridization takes might be very different. Recent work on youth, particularly in the field of cultural studies, has focused on popular culture, including music, style, image and performance. These studies highlight in particular the experiences of women, racial/ethnic subclasses and second-generation immigrants [Gross *et alii*,

2 In India, for example, the wealthier, urbanized and educated sectors of society may be said to « have » a period of youth, whereas among poorer sectors the transition from childhood to adulthood remains sudden [Kumar, 2000].

3 As Kriegel [1978] notes, generation is essentially an elitist concept linked to the rise of an intelligentsia.

1996]. A by-product of the rise of identity politics may be an increase in age-based mobilization, suggesting that youth may be gaining autonomy as a social category the world over, despite their economic marginalization [Diouf, 2000]. Jean and John Comaroff suggest that youth embody the contradictions of late capitalism, constituting a new counter or « alien-nation » outside the modern nation-state as we know it. The exclusion of young people from established institutional spaces has resulted in the creation of alternative spaces and forms of political mobilization, particularly through new communication technologies. The issue for youth today is how to achieve (or maintain) the promises of modernity, including an inclusive social democracy, within the conditions of neo-liberal globalization.

« Wild blood »: Age in Turkish Society

Most studies of youth in Turkey have been carried out in the fields of psychology, education and sociology. These studies tend to be based on quantitative surveys administered at a given point in time to a subset of the population defined as « youth » [Konrad Adenauer Foundation, 1999]. More historically oriented studies include accounts of the student movement, which focus on the experience of a small but significant subsection of the population [Kabacali, 1992]. Previous studies have pointed to the central role of the family and of the ideology of nationalism in shaping individual identity in Turkey [Sirman, 1990], though there are few studies which relate age as a cultural construct to generational identity and to the emergence of youth subcultures in Turkey.

In Turkish society, « youth » is associated with the state of being unmarried, or not yet a householder. For both men and women, until relatively recently, marriage in their teens conferred adult status⁴. According to Serif Mardin [1988], youth was conceived as a period of apprenticeship in Ottoman society. Historically, the relationship between elders and juniors was marked in the family, the educational system, the system of apprenticeship, the organization of religious brotherhoods and the military establishment.

The distinction between elders (*büyükler*) and juniors (*küçükler*) is central to the construction of personhood in Turkish society. Age is marked in kinship terminology [Spencer, 1960]. Elder siblings are distinguished on the basis of age and gender, whereas younger siblings are referred to by a single term, undifferentiated by gender. Age cohorts play an important role in defining identity and establishing structures of dominance in Turkish society, and individuals tend to define themselves with reference to their generation.

Turkish society does acknowledge a stage of potentially unruly behaviour particularly among young males, who are referred to as *delikanli* (those with wild blood). Historically, it was often single young men who became involved in acts of collective rebellion [Dural, 1999] – the threat of nonconforming behaviour on the part of single *young* women, on the other hand, required more stringent and

⁴ According to Duben and Behar [1991], the city of Istanbul was a special case where age at marriage was later than the norm in Anatolia at the turn of the century.

internalised systems of domination [Sirman, 1990]. In addition to the requirements of agricultural and pastoral production, then, it was preferable, for reasons of social control, to keep the period between puberty and marriage – the period of « wild blood » – as short as possible. « Wild blood » was to be channelled along tracks acceptable to adult society, such as the military, apprenticeship, agricultural/pastoral labour – and early marriage.

According to Mardin [1988], the period of reforms known as the Tanzimat (1839-1876) ushered in a new conception of youth in Ottoman society. Westernization began with attempts to modernize the army. The first educational institution in the Western mould was a military school, and the first official student associations were paramilitary groups which served the joint purpose of mobilizing young people for war and inculcating nationalism [Toprak, 1985]. In the late XIXth century, educated young men were called upon to « save » the Empire. It was the students of the new schools that would eventually challenge the regime they were educated to protect and maintain. It is from such a group of Western-educated young army officers that Mustafa Kemal Atatürk would emerge. Similarly, in the 1960s, educated youth would challenge the state, again, however, with the aim of « saving the country ».

« Guardians of the Regime » : Youth and the Nation (1923-1950)

The Turkish Republic was established in 1923 upon the remains of a multilingual, multiethnic and multireligious empire reduced to the space of Anatolia. The emphasis on the modernizing role of educated youth beginning in the Tanzimat period culminated in the 1920s in a veritable cult of youth initiated by the new state in an attempt to build a national consciousness and a modern nation-state. This was to be achieved by cutting ties with the Ottoman past, the world of the elders [Mardin, 1988].

Education (including institutions such as the People's Houses and the Village Institutes) played a central role in the Turkish social engineering project aimed at creating a homogenous population with a single shared identity [Kaplan, 1999]. Young people were central to the ideology of Turkish nationalism because the goal of the regime was to create a new type of person with a new mind-set, imbued with the values of the Republic and freed of « the shackles of tradition. » Young men and women were the main images through which the Republic was represented. A « Youth and Sports Holiday » was established, and celebrated with great shows of gymnastics [Mardin, 1977].

At the end of the long speech delivered by Mustafa Kemal to the Second Congress of the Republican People's Party (RPP) on October 15-20, 1927, Atatürk directly addresses the youth. The famous lines from this speech, committed to heart by every Turkish student, include the following: « Turkish youth! Your first duty is to maintain and protect Turkish independence and the Turkish Republic forever. This is the primary basis of your existence and of your future. This constitutes your most valuable treasure. The child of Turkey's future! Your duty is to save Turkish independence and the Republic. You will find the strength that you need to achieve this in the noble blood that flows in your veins! » [Atatürk, 1989: 1197].

Along similar lines, the « oath » recited by Turkish schoolchildren every morning, written by former Minister of Education Resid Galip (1932-33), goes as follows: « I am a Turk, upright, diligent. My law is to respect my elders, protect those younger than myself. To love my country and nation more than my own self. My ideal is to rise up and go forward. Let my being be sacrificed for the sake of Turkish existence! » [Sakaoglu, 1992: 61.] The relationship between elders and juniors is reinvented in this oath as an attribute of « Turkishness ». Here, the « self » of the Republic comes before the « self » of the individual, who must be prepared to sacrifice himself/herself for the nation.

Young people were the primary recipients of the benefits of the « young » Republic. A potent symbol of achievement and means of social mobility in Turkish society, education is imbued with an aura of sacredness. The young people who identified most closely with the new system were those who entered the public education system and achieved upward mobility during this period. The term « The children of the Republic » (or « Atatürk's children ») is used to refer to the new Republican youth.

Fazıl Hüsnü Dağlarca, a Turkish poet who was eight when the Republic was established, described this transition as an epiphany, reminiscent of a mystical experience. This lyrical account, which contrasts with the dry positivism of official texts, demonstrates the degree to which a core group of persons identified with the Kemalist transformation: « The Republic is the girl that you long for. Our whole household was suddenly transformed. It seemed as if our home had grown larger. Our garden seemed to have more trees. Even my books became clearer, more understandable » [Öktülmüs, 1998: 23].

During this period, the gap between educated youth and the young people of Anatolia remained significant. It would take decades for young persons of rural origin to be able to attend primary school. The majority of the population are conspicuous in the public discourse of this period by their silence – though there seems no shortage of those who would speak for them.

« Saving the Country »⁵: from Vanguard to Rebel (1950-1980)

Until 1950, it was primarily a urban elite that ruled Turkey through a single-party, the RPP established by Mustafa Kemal. The Democrat Party (DP), ushered in by rural votes with the transition to a multi-party system after 1946, supported the modernization of agriculture, which, together with industrialization centered in the Marmara region, would result in large-scale rural-to-urban migration, irretrievably transforming Turkish society.

Although initially popular, the DP was subsequently charged with corruption and authoritarianism, and student protests played a role in precipitating a military coup which ousted the regime in 1960. The army, the intelligentsia and university students were the main supporters of the coup [Kabacali, 1992]. The liberal

5 The expression is used ironically to refer to the endless discussions of intellectuals – usually accompanied by drinking – about politics.

constitution of 1960 allowed more room for the expression of alternative political views, and a legal party emerged on the left for the first time. University students, spurred on by local developments as well as by the events of May'68 in Europe, began rapidly to organize. Initially calling for an improvement in the conditions of universities, they soon began to support other mass movements, such as that of teachers, workers and peasants. From 1968 onwards, increasingly disillusioned with the status quo, influenced by parallel movements in Europe, Latin America and elsewhere, and spurred on by various forces with much to gain from the rise of extremism, the student movement gradually moved outside the legal terrain, culminating in increased violence followed by brutal repression subsequent to the military coup of 1971 (and again in 1980) [Samim, 1981].

This period was characterized by the widespread politicization of youth, particularly university students, who were increasingly divided into the two opposed camps of « rightists » and « leftists ». Studies of youth in this period tended to focus on the left, particularly the early years of the left referred to as « '68 » [Çubukçu, 1998]. There are fewer studies of the student movement on the right, particularly from within. Although there are some useful attempts at a critique of the left from within [Alpay, 1988], existing studies tend to focus on political history, including the arcane ideological debates which characterized the leftist movement. There is a need for a *cultural* reading of this period, including a comparison between the movements on the left and the right.

During this period, youth were reconstructed in public discourse as a « threat » to the national interest. The media referred to student activists as *eskiya*, or bandits [Feyizoglu, 1998: 288]. Students themselves claimed that it was the incumbent government itself that was illegitimate. In autobiographical accounts, students who joined the leftist movement in its inception tend to identify with the early years of the Republic: « The '68 generation did not appear out of the blue. My mother and father were children of the Atatürk period. That's how we were raised as well. We are continuing the tradition we inherited from Mustafa Kemal » [Feyizoglu, 1998: 266]. A statement made in court by a student in November 1968 became famous: « You are not judging 24 young people in this court, but Mustafa Kemal himself » [*idem*: 145]. In a letter addressed to his father, which was published in a daily newspaper in 1971, Deniz Gezmiş, the student leader who was hung by a military tribunal in 1972, expresses the continuity he felt between his father's generation and his own: « You raised me with Kemalist ideas. I grew up listening to memories of the War of Independence. Since then I have hated foreigners. We are the fighters of Turkey's second War of Independence » [*idem*: 266].

The degree to which the '68 movement in Turkey may be considered an heir to Kemalism has become increasingly blurred by recent attempts to mythologize (and cleanse) the experience of '68. In the 1990s, a « '68 nostalgia » has emerged, particularly in accounts of middle-aged former activists who have become powerful figures in Turkish society, particularly in the media [Baykam, 1998]. These writers tend to berate the « Post-1980 generation » and to mythicize the student leaders of the 1960s, particularly those who were hung in 1972. Those who were active in the left following the 1971 coup and 1974 amnesty, and who refer to themselves as the « '78 Generation, » on the other hand, claim to have been ignored and/or

disparaged by those who identify with '68, whom they accuse of elitism and nostalgia. Accounts of the late 1970s tend to be infused with metaphors of violence: « In the belief that they would see beautiful days, they ran from one political operation to another, feeling death like a sharp knife against their backs » [Güven, 1998]. According to a female student and former activist, « Istanbul has always reminded me of a mosquito who feeds on blood. It sucks and grows » [Özbek, 1998].

What is intriguing is that reflections in the present tend to construct '68 in opposition to the post-1980 generation, while emphasizing continuities with the Republican generation. The narrative of Gündag Kayaoglu, who was a student during the 1960s, is a case in point: « We were raised as persons willing to sacrifice, thinking of others always before oneself. This meant protecting the nation, the country, even your desk in school, which you ought not scratch up. 'This belongs to the state, you must protect it, the state is yours to protect, the Republic is yours.' That is how we were raised. I don't accuse the youth of today, but we didn't have the mentality of 'What's in it for me, brother?' I think of Atatürk as someone who had planned for what would happen seventy years later. He did this within the conditions of his time, but this doesn't mean that it has become outdated » [Neyzi, 1999: 106].

While ideologically opposed, the political movements on the left and on the right shared significant features. They might be usefully conceptualized as generational units in Mannheim's terms. These were modernist, nationalist, anti-imperialist and corporatist political movements, whose rhetoric underscored the independence of the Turkish nation-state and the « duty » of youth to dedicate their lives to the construction of a future society, whether envisioned as the recuperation of the early Kemalist period, a socialist utopia or pan-Turkic haven. This period can also be viewed as one of continuity in terms of an age hierarchy based on the relationship between elders and juniors, which coexisted with a modernist vision of the role of educated youth.

Arjun Appadurai [1998] has suggested that violence linked to the creation of an « enemy within » may be understood in relation to the increasing uncertainty of identity generated by the problem of modernity. Violence may therefore be understood as a way of « ensuring » the certainty of the categorical identity of the « other, » and therefore of the self. There was a similar search in Turkish society for categorical identity, both on the left and on the right. Homi Bhabha [1990] argues that the nation's story is an attempt to reconcile the tension between discourses that present the people as « object » vs. « subject ». Not only is the epic form, in which people are represented as « objects, » characteristic of early Republican novels but epic heroes play a central role in the « conversion stories » of young political activists of the 1960s and 1970s [Erol, 1992]. Autobiographical accounts of political conversion read like narratives of religious conversion. These accounts tend to represent conversion as an emotional and transcendental experience – not unlike the narratives of young Kemalists in the early Republican period. In his autobiography, the poet İsmet Özel [1997] claims that he chose to join the left because it promised the possibility of becoming a « better » person in moral terms.

The student movement was marked by a cult of leaders, modelled as much on contemporary political leaders (such as Che Guevara, Atatürk or Alpaslan Türkeş⁶) as on the epic heroes of Anatolia⁷. In his autobiography, a rightist student who became a notorious killer, recalls that he was « in love with the grandiose spirit of epic heroes » and ready to become a martyr for the « sacred cause » [Kirci, 1998]. Autobiographical accounts repeatedly underscore the need activists felt to repress their individual needs, their belief in the necessity of living for the future, and their sense of having been chosen to play a special, unique role in history [Güven, 1998]. Individuals tended to pride themselves in dressing exactly like members of their own group: a « leftist » or a « rightist » male could be distinguished, for example, on the basis of his facial hair. Deniz Gezmiş declared in his court defence: « We have made a gift of our lives to the people of Turkey » [Feyizoglu, 1998 : 407].

Notwithstanding the rhetoric of equality, the student movement was organized in practice as a sort of fraternity, with a hierarchy between « elders » and « juniors » – and between men and women. Men tended to dominate the movement; a history of women in the politics of this period remains to be written [Berktaş, 1990]. Over time, the political movement became increasingly divorced from daily life outside the arcane ideological debates and militant activities which characterized life in introverted groups. Some observers have even argued that it was in part frustration with bookish debates on political theory that spurred student leaders to incite their followers to political action culminating in violence [Feyizoglu, 1999].

The student leaders, particularly during the early years, tended to come from urban middle class families, especially on the left. Their parents were educated persons who identified with the Kemalist movement. As the movement expanded, and as more students of rural background began to attend universities, political activists on both the left and the right came increasingly from rural and/or working class families⁸. In Anatolia in particular, political allegiance was linked to ethnic/religious identity. In towns with an Alevi⁹/Sunni divide, students of Alevi background tended to join leftist groups while those of Sunni background joined rightist groups. In time, these ethnic/religious affiliations would themselves become the basis of a politics of identity.

« Turning the Corner »¹⁰ or Emerging Subject? (post-1980)

The 1980 military coup was an important watershed in Turkish politics, and the early 1980s have been characterized as a « dark age » [Aydogdu, 1998: 55]. Even though civilian rule was quickly established, a new constitution was put into effect

6 The leader of the party on the extreme right (MHP) until his recent death.

7 Ironically, the leaders of the political movement of the '60s have themselves become cult figures.

8 In a prose poem, the poet Ece Ayhan refers to two well-known figures on the right and on the left: « Mehmet Ali Ağca and Yılmaz Güney (Both lived their childhood and youth in great hunger; both were completely alone.) On the other hand, those on the two opposed sides can easily exchange places in a 'table of power' » [Ayhan, 1999: 237].

9 The Alevi are an endogamous minority group whose identity has historically been defined in opposition to Sunni identity [Olsson *et alii*, 1998].

10 The expression is commonly used to refer to those who make a quick profit, usually through dishonorable means – it is also used as a metaphor for the liberalization of the economy in the post-1980 period.

which restricted civil liberties, and young people born in the 1970s were raised in a relatively depoliticised environment. The liberalization of the economy and its incorporation into the circuits of global capital marked the 1980s. With privatisation, the rise of a consumer society, and the influx of new communication technologies, the media became a major player in the society.

The 1980s saw the emergence of what became known as the « Turkish-Islamic synthesis. » After the military coup, religious education became mandatory in the school system and graduates of religious schools were allowed to attend university. What was intended as an attempt to forestall the rise of further extremism among youth resulted in the emergence of a strong Islamist movement among university students in the 1980s and 1990s [Duman, 1997]. A further challenge to Republican identity was posed by the rise of a Kurdish nationalist movement from within the left in 1984. The rise of Islamism and Kurdish nationalism led to the reactive resurgence of neo-Kemalism, ultra-Turkish nationalism, the « new left » [Göker, 1998] and to an Alevi revival in the 1990s. These are transnational social movements with links to the Turkish, Kurdish and Alevi diaspora, which make use of new communications technologies [Yavuz, 1999].

The political repression of the 1980s was accompanied by increased freedom of expression on the cultural and personal front [Gürbilek, 1992]. In the 1980s and 1990s, a variety of NGO's and subcultures including environmentalists, human rights activists, feminists, gays, rockers and others entered the public sphere, particularly through the media [Özbek, 1997]. Today, Turkish society has begun to examine its national taboos. There is a resurgence of interest in memories of the past and in the cultural legacy of the Ottoman Empire. The period leading up to the establishment of the Republic has become the focus of a heated debate. More and more subjects or citizens, including those who have had to « travel » considerably less to perform national identity, are challenging it in so far as it rejects cultural pluralism and reinforces the central role of the state as the locus of allegiance [Düzgören, 1998 : 23]. Despite increased political polarization and the emergence of new collective identities, what distinguishes this period is the language of the self/body through which hybrid identities and political demands are increasingly expressed.

Today, one half of the population is under the age of 25; these young people are increasingly urban. The rise in educational attendance and age at marriage, coupled with high unemployment, have led to the extension of youth as a life stage – without, however, reducing the economic dependence of young people on the older generation [Konrad Adenauer Foundation, 1999]. Growing economic inequalities threaten to disenfranchise an increasingly urban and youthful population from the rights of citizenship. The Turkish state is increasingly unable to provide health and educational services or employment. It is also becoming increasingly fragmented itself as the lines between the legal and the extra-legal domains are blurred due to political corruption linked to privatisation and the trade in arms and drugs. While the military remains powerful, particularly due to the undeclared war in Eastern Turkey against the PKK¹¹, private armies, mafias and

11 *Partiya Karkaren Kurdistan* (Kurdish Workers' Party), center of the Kurdish nationalist movement in Turkey since 1984.

armed fundamentalist groups have proliferated as the state is increasingly unable to control the monsters it fostered or created. Loss of legitimacy of the political system has resulted in widespread cynicism and political apathy, feeding the cycle of corruption, nepotism and anarchic individualism.

In the 1990s, new urban spaces have emerged, particularly in the global city of Istanbul, such as exclusive suburbs, along with new age and space based identities such as street children and youth subcultures [Akay, 1997]. Although the family (and local and ethnic/religious networks) remains a central node of personal identity and social mobility, there is evidence of increased generational and familial conflict [Erder, 1998]. Young people, particularly high school and university students, tend to be disproportionately represented in new social movements and alternative (including virtual) forms of political mobilization based on identity politics. In her study of secondary school students in Istanbul, Buket Türkmen [1996] shows that the public school system, which was central to the lives of students in previous generations, has become less important, with youth becoming more involved with peer-groups and informal networks, including Islamist groups. Türkmen's study demonstrates that not only universities, but high schools have become an important arena for political mobilization in the 1990s.

Türkmen also argues that despite the ideological polarization between Islamists and secularists, students exhibit a shared interest in expressing their individuality in the spaces of everyday life through the medium of the body [Türkiye Mülkiyeliler Vakfı, n.d.]. Along similar lines, a study in Germany of the children of immigrants suggests that political ideologies such as Turkish nationalism or Islamism be read as expressions of subjectivity linked to the diaspora experience. The study underscores the importance of a contextualized analysis of the relationship between political ideology and subjective identity [Tietze, 1997]. Studies of the diaspora in Western Europe underscore the links between Turkish youth and a transnational youth culture.

Just as it symbolizes a break in Turkish political culture [Keyman, 1995], the post-1980 period constitutes a rupture with modernist constructions of youth. Today, constructions of youth circulate largely through the media, where young people themselves are increasingly represented. The expression « turning the corner » is commonly used to characterize the ethos of the post-1980 period, evoking images of the wanton display of « private » lives and consumption-oriented lifestyles in the age of media and economic liberalization accompanied by widespread corruption and the private use of public resources [Gürbilek, 1992]. Youth, in particular, tend to be identified with such an ethos. Given the cultural weight of both the Republican and the '68 generations in the public sphere, members of the generation known as the « Özal generation¹² » or the « Post-1980 generation » tend to be represented as selfish, individualistic consumers, implying the lack of a sense of collective responsibility.

This is how Mina Urgan, a retired professor of literature, depicts contemporary youth in an interview in a literary magazine on occasion of the publication of her

12 A reference to Turgut Özal, prime minister and president during the 1980s and early 1990s, who played a key role in the process of economic and cultural liberalization.

memoirs: « It's a very bad period for young people. The youth that I refer to as 'Özal's brats' are in a terrible impasse if you ask me. Because, all they want is to 'turn the corner'(to make it). They also have no hope, because they know that even if they complete the best universities they may not find a job, they may receive unfair treatment. I wanted to write in order to give these young people some hope » [Çakmak, 1998]. Urgan entitled her memoirs, which became an unexpected bestseller, *The Memoirs of a Dinosaur* [Urgan, 1998]. This was her comeback to those who have come to refer to diehard Kemalists of the « Republican generation » as « dinosaurs », implying that their worldview is out of touch with the times.

The way the post-1980 generation is depicted by members of previous generations contrasts with members' own accounts. One writer in his thirties today remembers his childhood: « What the Republic meant for my generation was discipline, holding out your chest, keeping your head high, and standing while placing your hands firmly on your sides. From now on I would stand up whenever the teacher entered the room, and salute him wherever I saw him. I was a child, and if someone forced me to do something in an official setting, I would immediately reply, as I was taught in school, 'Upon your orders, teacher' » [Kaplanoglu, 1998]. This quote is distinctly different in tone from the reminiscences of members of previous generations. Here, the Republic is identified with a militaristic and bureaucratic state, from which the *individual* feels increasingly detached.

A letter sent in to a youth magazine makes a similar point: « It has been stated and imposed upon society that youth should play a role as guardian or vanguard. Thus, youth protect the honour of the neighbourhood, the brothels from American soldiers, society from communists, fascists, social democrats, religious fanatics. Those with short hair protect society from those with long hair. The ones with mustaches protect society from those without, those with beards from those without, those with jeans from those with ties, those with overcoats from those with parkas. One should be able to say that youth exists for itself » [Bilge, 1984].

Young people seem concerned with the *silences* which marked the decade in which they were raised: « The 1980s have recently come into the limelight. A beam of light is centred upon a decade spent in the dark. Our relationship with the '80s is similar to our relationship with our country, our family, and all the levels to which our identity belongs. While we were living in it – the decade of the 1980s – it was difficult for us to accept it, but now we accept it, saying: 'I realize now how much I loved you' » [Aydogdu, 1998: 55].

Young people feel they have been defined in terms of what they lack, particularly vis-à-vis previous generations. Some claim their elders used this as a form of social control, a way of legitimating '68 despite its « failure »: « We could never come to terms with our generational identity. We tried to prove that we did not belong to a youth obsessed with designer labels and personal gain. We felt oppressed by the discourse of the '68 generation, who persisted in the nostalgia of their old revolutionary days marked by comradeship, solidarity and a belief in the future » [Azak, 1998].

This quote suggests the search for a new *language* through which to express the new politics of the 1990s. For young people who reject the way they are depicted, existing categories just don't seem to fit. The denigrated « individualism » of young

people seems to be about their hesitancy in linking their subjective identities and lifestyles to a single national project. Youth, as Turkish society as a whole, seems to be fragmenting into identity-based enclaves. Can Kılçıksız, a young man of Christian-Arab heritage, puts it this way: « Only I can represent myself, no one can represent me. But I am not even sure that I can represent myself; for I cannot be myself in many contexts. What matters is not that I continue to live while hiding my difference but that I live despite my difference. Otherwise, my existence would have no meaning. For we are all so very different » [Neyzi, 1999: 71].

On October 29, 1998, celebrations commemorating the 75th anniversary of the Turkish Republic took place. The motto of the anniversary was « The Republic is 75 years old. » The treatment of street children by the police in Istanbul during the same period prompted the cartoonist Kemal Gökhan Gürses to draw a cartoon in a daily newspaper, which includes the following text: « Our Republic is 7 years old, 10 years old, at most 13-14 years old. A.K., B.L., C.Ç. We are tied to the future with a rotten rope where we disappear in the first letters of our names ¹³. Our hope has run away from home! Fear in rat holes, the dirty hands of Beyoglu ¹⁴. A new Republic is rising in the midst of the BANANA Republics. Towards winter, an ICE Republic. The only home they know, is the detention room of the police station! The Police Operation and Hatred. PEACE ¹⁵ is just an excuse! The most beautiful child is the one that was not born here ¹⁶ » [Gürses, 1998: 2].

This cartoon may be read as a reaction to a societal mission gone terribly wrong. K. G. Gürses suggests that young people, who were the hope and symbol of the Turkish revolution, have become victims of the joint brutality of the market and the state. This is a society in which state and nation have become increasingly divorced. Republicanism, which represented itself as a radical break with the past in the 1920s, has become a conservative, institutional identity associated with the status quo. This is how the poet Daglarca, who was raised in the early Republican period, expresses his disillusionment: « Let us make sure that the political leaders do not mistake the celebrations of the people [of the 75th anniversary of the Republic in 1998] as a sign of respect for their rule or as an appreciation of their success as leaders. The Republic is as far from Turkish youth as Leyla ¹⁷. The nation awaits Leyla with a longing that grows every day. They will find that beauty, which is being kept from them, sooner or later, even if it is to be found in the mountain of Kaf ¹⁸ » [Öktülmüs, 1998]. The young people of the 1990s, on the other hand, may not be awaiting « Leyla » anymore, as Turkish society is increasingly fragmented at the wake of the millennium.

After the Marmara earthquake of August 1999, young persons from a variety of backgrounds and ideological persuasions were at the forefront of efforts to organize

13 Only the initials of minors appear in newspaper accounts.

14 A neighbourhood in Istanbul frequented by street children.

15 A reference to claims that police operations secure public « peace ».

16 A rewording of a line from a famous poem by the Turkish poet Nazım Hikmet. The original line reads, « The most beautiful child is the one that has not yet grown ».

17 A reference to the object of Mecnun's affection in the well-known mystical love story, Leyla and Mecnun.

18 The magical mountain of fairytales, where braves must fight giants to save their beloved.

relief for victims, belying their representation in the media as selfish, apolitical individuals. The experience of the earthquake displayed the bankruptcy of the current political system as well as of conventional political categories, as young people from all walks of life worked together with local and transnational NGO's. However, despite the success of NGO's in providing relief for the earthquake victims, the development of a more participatory public sphere in the long term is predicated upon the restructuring of a political system which amounts to a gerontocracy. Is it a coincidence that most leaders of political parties are in their seventies, while the majority of the population is below the age of 25? The « mission » of youth in the 21st century might be to reject the mission of transforming society from above and to work towards the joint action of global citizens to create a society more tolerant of difference.

*

In this article, I analysed the construction of youth in public discourse in Turkey in three periods since the establishment of the Republic. I argued that in the 1923-1950 period, youth came to embody the new nation. In the 1950-1980 period, youth were reconstructed in public discourse as rebels. Despite the change in discourse, educated young people in these two periods continued to identify with the mission of building a new nation in the name of « the people ». The post-1980 period, on the other hand, constitutes a rupture with modernist constructions of youth. Today, young people are increasingly able to express themselves through the new media, challenging their construction in public discourse, the established hierarchy between elders and juniors, and the mission imposed on them by adult society. This suggests that the construction of age in Turkish society may be changing in the current period.

The fact that youth came to be perceived as a distinct stage in the life course is linked to the history of modernity in Europe. Was Western society unique in accentuating the gulf between children and adults? Recent studies of non-Western experiences with modernity suggest referring to modernity in the plural to account for the historicity of these alternate experiences. This article suggests that studies of youth, which largely focus on age-based subcultures, can benefit from a wider frame of age, life cycle and generation.

The Turkish experience shows that the concept of generation is particularly useful in the study of societies characterized by rapid social change, a powerful intelligentsia, the centrality of collective identity in the construction of subjectivity, and the maintenance of historical notions of age during the process of adoption of modernist constructions of youth.

In the last decade, transnationalism, the dismantling of the welfare state, and the rise of identity politics have necessitated new approaches and new methodologies in the study of youth. Globalization has blurred previous distinctions between North and South, and between regions. Jean and John Comaroff [forthcoming] have suggested that youth embody the contradictions of late capitalism, constituting a new counter or « alien-nation » outside the modern nation-state as we know it. Young people the world over are caught between disillusionment with the promises

of the nation-state and the hope of greater participation in what has become a transnational public sphere – requiring new definitions of citizenship as well as of adulthood. The issue for youth today, then, is how to achieve (or maintain) the promises of modernity, including an inclusive social democracy, within the conditions of neo-liberal globalization.

There is growing interest in Turkey today in memories of the past, including life histories, autobiographies and biographies, as identities are increasingly narrowed down into the space of the self/body – even members of the Islamist movement of the 1980s have begun to publish their memoirs [Oguzhan, 1998]. Mass-based youth subcultures with links to the diaspora are emerging. There is a need for in-depth ethnographic studies of young people of the post-1980 generation. There are still few studies of the Islamist, Kurdish nationalist, Alevi, Kurdish, neo-Kemalist and Turkish nationalist movements from an age-based perspective, given that young people are disproportionately represented in these movements. Such studies, may ask, for example, how do these social movements differ from collective movements in previous periods in Republican history? How are they shaped by the new subjectivity and the global hybrid youth culture which marks the contemporary period? What are the links between new social movements, NGO's, youth subcultures, and the new media? Ongoing research on the effects of the Marmara earthquake as well as new studies of/by young people will shed further light on the meaning and experience of being young in Turkey and in the diaspora. It is only by shedding the burden of the mission imposed on them that youth can become « young ». Otherwise, as Tuna Kiremitçi puts it, they are doomed to « get younger as we die » [Kiremitçi, 1998: 32].

BIBLIOGRAPHY

NB: References followed by an * have been published in Turkish.

- AKAY A. *et alii* [1997], *Rock Life in Istanbul*, Istanbul, Baglam Press. *
- ALPAY S. [1988], « An Essay on the '68 Generation », *Toplum ve Bilim*, 41: 167-185. *
- ANDERSON B. [1983], *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London, Verso.
- APPADURAI A. [1998], « Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization », *Public Culture*, 10 (2): 225-247.
- ATATÜRK M.K. [1989], *The Speech*, Ankara, Turkish History Foundation Press. *
- AYDOĞDU A. [1998], *Roll Dergisi*, October 1998: 55. *
- AYHAN E. [1999], *All the Yort Savul's*, Istanbul, Yapı Kredi Press. *
- AZAK U. [1998], *Reflections on Youth*, Unpublished ms. *
- BAYKAM B. [1998], *The '68 Years: The Activists*, Ankara, Imge Press. *
- BERKTAY F. [1990], « The Turkish Left's View of Women: Has Anything Changed? », in S. Tekeli (ed.), *Women in Turkey in the 1980s from Women's Point of View*, Istanbul, İletişim Press: 289-300. *
- BHABHA H. (ed) [1990], *Nation and Narration*, London, Routledge.
- BILGE R. [1984], « Tunali Avenue and Mehmet », *Yeni Olgu*, March 1984. *
- BOZDOĞAN S., KASABA R. (eds) [1997], *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle, University of Washington Press.
- CALHOUN, C., WASSERSTROM J. [1999], « Legacies of Radicalism: China's Cultural Revolution and the Movement of 1989 », *Thesis Eleven*, 57: 33-52.

- CHERRINGTON R. [1997], « Generational Issues in China: a Case Study of the 1980s Generation of Youth Intellectuals », *British Journal of Sociology*, 48 (2): 302-320.
- COMAROFF J., COMAROFF J. [forthcoming], « Reflections on Youth, from the Past to the Postcolony », in *Youth in Africa: Producing Futures in a Global Age*, New York, SSRC.
- ÇAKMAK A. [1998], Interview with Mina Urgan, *Virgöl*, September: 2-5. *
- ÇUBUKÇU A. [1998], *Our '68*, Istanbul, Universal Press. *
- DIOUF M. [2000], « Urban Youth and Senegalese Politics: Dakar 1988-1994 », Paper prepared for Workshop on Collaborative Research Networks on Youth and Globalization, Social Science Research Council, New York, April 15-16, 2000.
- DUBEN A., BEHAR C. [1991], *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility*, Cambridge, Cambridge UP.
- DUMAN D. [1997], « The Adventure of the Islamist Youth », *Birikim*, 25: 57-73. *
- DURAL H. [1999], *They Call us Cakırca: the Efe in the Aegean in the 19th and 20th Centuries*, Istanbul, History Foundation. *
- DÜZGÖREN B. O. [1998], « Where is Fedon From? », *Radikal İki*, March 8, 18-20. *
- ERDER S. [1998], « Dissolution of Two Traditional Institutions and the Youth Living in Informal Housing Areas », Paper presented at Middle East Awards Study Group on Youth in the Middle East, Cairo, Population Council, 19-21 November 1998.
- ERIKSON E. [1968], *Identity: Youth and Crisis*, New York, Norton.
- EROL S. [1992], « The Image of the Turkish Intellectual in Yakup Kadri Karaosmanoglu's Works », *Turkish Studies Association Bulletin*, 16 (1): 1-20.
- FEYZOĞLU T. [1999], *Mahir*, Istanbul, Su Press. *
- FEYZOĞLU T. [1998], *Our Deniz*, Ankara, Doruk Press. *
- FOUCAULT M. [1976], *Mental Illness and Psychology*, New York, Harper Colophon Books.
- GAONKAR D. P. [1999], « On Alternative Modernities », *Public Culture*, 11 (1): 1-18.
- GÖKER E. [1998], « An Introduction to a Hazy Account of the Twilight Generation: Youth Divided by Class Times Culture », *Murekkep*, 10/11: 85-119. *
- GÖLE N. [1986], *Engineers and Ideology: From Leading Revolutionaries to New Elites*, Istanbul, İletisim Press. *
- GROSS J. *et alii* (eds) [1996], « Arab Noise and Ramadan Nights: Rai, Rap, and Franco-Maghrebi Identities », in S. Lavie, T. Swedenburg (eds), *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity*, Durham, Duke UP: 97-117.
- GÜRBİLEK N. [1992], *Living on Display*, Istanbul, Metis Press. *
- GÜRSES K.G. [1998], *Radikal İki*, October 25, 2. *
- GÜVEN O. [1998], *It's Difficult to Laugh in Difficult Times: the '78 Generation*, Istanbul, Guncel Press. *
- HUYSEN A. [1995], *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York, Routledge.
- KABACALI A. [1992], *Youth Movements in Turkey*, Istanbul, Altın Books. *
- KAPLAN I. [1999], *The Ideology of National Education in Turkey*, Istanbul, İletisim Press. *
- KAPLANOĞLU S. [1999], « Conscience », *Radikal Daily*, September 1, 6. *
- KAPLANOĞLU S. [1998], « I Remember », *Radikal Daily*, November 4, 23. *
- KAYA A. [1998], « Multicultural Clientelism and Alevi Resurgence in Turkish Diaspora: Berlin Alevis », *New Perspectives on Turkey*, 18: 23-49.
- KEYMAN E.F. [1995], « On the Relation Between Global Modernity and Nationalism: the Crisis of Hegemony and the Rise of (Islamic) Identity in Turkey », *New Perspectives on Turkey*, 13: 93-120.
- KIRCI H. [1998], *Sifting Time*, Istanbul, Burak Press. *
- KIREMITÇİ T. [1998], *Academia*, Istanbul, Yapi Kredi Press. *
- KONRAD ADENAUER FOUNDATION (KAF) [1999], *Turkish Youth '98: The Silent Mass Under Scrutiny*, Ankara, KAF. *
- KRIEGLER A. [1978], « Generational Difference: the History of an Idea », *Deadalus*, 107: 23-38.
- KUMAR N. [2000], « Children and Childhood in Connecticut and North India: Space, Time and the Body », Paper presented at the AAS Meetings, San Diego, March 2000.
- MANNHEIM K. [1952], « The Problem of Generations », *Essays in the Sociology of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul.
- MARDIN S. [1988], « The Mobilization of Youth: Western and Eastern », in Kuczynski *et alii* (eds), *Perspectives on Contemporary Youth*, Tokyo, The United Nations University: 235-248.

- MARDIN S. [1977], « Youth and Violence in Turkey », *International Journal of Social Science*, 29 (2): 251-289.
- MASSEY D. [1998], « The Spatial Construction of Youth Cultures », in S. Tracey (ed.), *Cool Places*, London, Routledge: 121-130.
- MUNGAN M. [1994], « Nationalism is a Transvestite Concept », *Express*, 44. *
- NEYZI L. [1999], *Remembering and Forgetting in Turkey: Self, Memory and Belonging*, Istanbul, The History Foundation. *
- OGUZHAN Z. [1998], *Diary of a Headscarf*, Istanbul, Iz Press. *
- ÖKTÜLMÜS B. [1998], Interview with Fazil Husnu Daglarca, *Radikal Daily*, November 8, 23. *
- OLSSON, T. (ed) [1998], *Alevi Identity*, Istanbul, Swedish Research Institute.
- ÖZBEK M. [1998], « Spatial and Cultural Maps: Life and Migration Stories of Women Students from Istanbul », *Defter*, 32: 109-127. *
- ÖZBEK M. [1997], « Arabesk Culture: A Case of Modernization and Popular Identity », in S. Bozdoğan and R. Kasaba (eds), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle, University of Washington Press: 211-233.
- ÖZEL I. [1997], *Waldo Why Aren't You Here*, Istanbul, Sule Press. *
- PILCHER J. [1994], « Mannheim's Sociology of Generations: An Undervalued Legacy », *British Journal of Sociology*, 45 (3): 481-495.
- PILKINGTON H. [1994], *Russia's Youth and Its Culture: a Nation's Constructors and Constructed*, London, Routledge.
- SAKAOGLU N. [1992], *History of Education in the Republican Period*, Istanbul, Iletisim Press. *
- SAMIM A. [1981], « The Tragedy of the Turkish Left », *New Left Review*, 126: 60-85.
- SIRMAN N. [1990], « State, Village and Gender in Western Turkey », in A. Finkel, N. Sirman (eds), *Turkish State, Turkish Society*, London, Routledge: 21-51.
- SPENCER R. [1960], « Aspects of Turkish Kinship and Social Structure », *Anthropological Quarterly*, 33: 40-50.
- TIETZE N. [1997], « La turcité allemande: les difficultés d'une nouvelle construction identitaire », *Cemoti*, 24: 251-270.
- TOPRAK Z. [1985], « Paramilitary Youth Organization at the time of the Second Constitution », *The Encyclopedia of Turkey from the Tanzimat to the Republic*, Istanbul, Iletisim Press, 531-536. *
- TÜRKİYE MÜLKİYELİLER VAKFI [n.d.], *Turkey's Youth in the '90s*, Istanbul, Yeni Yüzyıl Press.
- TÜRKMEN B. [1996], *La Redéfinition de la laïcité par les lycéens en Turquie*, Paris, EHESS.
- U.N. [1993], *The Global Situation of Youth in the 1990s: Trends and Prospects*, New York, U.N. Center for Social Development and Human Affairs.
- URGAN M. [1998], *Memoirs of a Dinosaur*, Istanbul, Yapi Kredi Press. *
- YAVUZ H. [1999], « Media Identities for Alevis and Kurds », in D. Eickelman, J. Anderson (eds), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indiana UP.

Rester jeune au Congo-Brazzaville : violences politiques et processus de transition démocratique

*Rémy Bazenguissa-Ganga **

Dans le contexte des changements intervenus en Afrique, certains pays ont vu s'établir une relation entre le processus de transition démocratique et la généralisation des usages de la violence politique. Les acteurs luttent de cette manière pour avoir accès à des pouvoirs sur l'État. Ceux que le sens commun appelle les « jeunes », en tant que catégorie politique et groupe d'acteurs précis, contrôlent ces transformations. Ce texte présente, à partir du cas congolais, les résultats d'une étude empirique sur les constructions de la jeunesse. Cette identité se comprend, d'abord, par rapport à la loi du vieillissement au sein du champ politique: jeune qualifie des personnalités entrées en politique, depuis les années soixante, pendant l'époque révolutionnaire. Aux yeux de l'homme de la rue, ils avaient pour mission de mettre en place un nouveau pouvoir qui éliminait les « vieux ». Dans le système consacré par la suite, les acteurs politiques s'appelaient « frère » ou « camarade », à la différence de l'ancien ordre calqué sur la relation filiale où les gouvernants représentaient les pères. À la veille du processus démocratique, la plupart des jeunes des années soixante étaient en disgrâce, certains occupaient des postes de fonctionnaire international et d'autres avaient pris leur retraite. Le sens commun assigne aussi l'identité « jeune » à quatre types d'acteurs: les membres de l'élite politique en position subalterne à l'époque du parti unique, ceux qui sont entrés récemment dans le champ politique et, enfin, parmi les gouvernés appuyant le nouveau régime, d'une part certains déclassés et déscolarisés qui adhèrent aux milices, et de l'autre un groupe plus hétéroclite où des étudiants côtoient des élèves, des chômeurs, des salariés, etc.

J'analyserai la catégorie « jeunes » dans ses différents sens. Chaque type sera replacé dans le système des relations qu'il forme avec tous les autres et dans l'univers des représentations par lesquelles les acteurs construisent leur réalité politique. La configuration, produite par la transition démocratique, est dominée par les élites des années soixante. Ce fait semble indiquer que l'ordre politique continue à proposer la métaphore fraternelle ou de la camaraderie comme le principe d'organisation là où une radicalisation du système s'est produite dans laquelle la distance s'est creusée avec le modèle de la parenté. Il s'agit, pour les acteurs, en

* Université de sciences et techniques de Lille-I.

remettant en cause les relations d'alliance et de filiation, de participer à un monde où la référence à la vieillesse est bannie. Les tensions entre générations politiques s'inscrivent dans un contexte où les plus puissants se revendiquent jeunes. L'opposition aînés/cadets, classique en anthropologie, ne rend pas complètement compte de cette réalité car acquérir du pouvoir ou du prestige social fait sortir de la catégorie de cadet. Les Congolais utilisent une nouvelle opposition grands/petits. Cette dernière, comme l'opposition aînés/cadets, se rapporte à l'âge biologique, au niveau de réussite sociale et politique, à l'apparence, etc., mais ne valorise pas la séniorité. Je propose le terme de « déparentélisation » pour décrire ces transformations qui interviennent dans le cadre d'un système de rapport de pouvoir, perçu comme étant lié aux conflits entre grands et petits dans un monde politique marqué par la disparition des « vieux ».

Mon propos s'organisera en quatre temps. Je reconstruirai, d'abord, le contexte général de la transformation de l'ordre politique. Je considérerai ensuite la montée en puissance de ceux qui, dans les représentations politiques, incarnent symboliquement la jeunesse depuis les années soixante. Dans un troisième temps, je m'intéresserai au phénomène des milices. Enfin, je terminerai par une analyse de la situation des victimes de la violence politique.

Les jeunes et les nouvelles formes de la violence politique

Sous le régime du parti unique existait une structure particulière du champ des luttes politiques où les acteurs choisissaient stratégiquement parmi quatre formes de violence: la répression, l'emprisonnement, le coup d'État et l'assassinat. Les membres de l'élite du parti constituaient les principaux acteurs. Les gouvernants contrôlaient l'armée, agent unique du maintien de l'ordre, emprisonnaient ou assassinaient les opposants pour garder le pouvoir, mais certaines factions tentaient parfois des coups d'État pour le leur ravir. La plupart des victimes faisaient partie de l'élite. La mise à mort d'un des leurs apparaissait comme un moyen de mettre fin à sa carrière. Avec le processus de transition démocratique, la structure de cette violence change. Le nombre d'individus engagés dans ces pratiques de violence et celui de leurs victimes augmentent. Ils sont généralement perçus comme des jeunes et des civils. En même temps, apparaissent les milices et bandes armées. De nouvelles formes d'actions violentes émergent: barricades, guérillas urbaines ou rurales, pillages, massacres massifs, etc. Il convient maintenant de saisir le rapport entre les différents types de jeunes et ces formes d'action.

Ce répertoire d'actions violentes se constitue dans deux contextes: la reconnaissance officielle du multipartisme (1990-1992) et sa consécration institutionnelle par les élections¹. Dans le premier moment, les conflits se résolvent pacifiquement et, dans le second, les protagonistes recourent, parfois, aux armes.

Deux étapes marquent le premier contexte, la Conférence nationale souveraine et la période de transition. Le multipartisme au Congo est officiellement institutionnalisé par la Conférence nationale tenue du 25 février au 10 juin 1991. Elle doit

1 Sur les élections, on peut consulter Weissman [1993] et Ziavoula [1996].

dégager un consensus sur les institutions à mettre en place par le réaménagement du champ politique et l'instauration de nouvelles règles du jeu politique. La violence prend essentiellement une forme discursive pendant ce forum [Yengo, 1995]. Étant une tribune, elle valorise les acteurs qui maîtrisent l'usage de la parole politique : les hommes d'appareils, syndicats, partis et groupuscules.

Pendant la transition mise en place de juin 1991 à juillet 1992, les formes de mobilisation populaire changent. Une nouvelle action collective, les barricades, est consacrée afin de lutter contre la remilitarisation du pouvoir et la tentation du recours au coup d'État. Durant cette période, la rue devient l'un des arbitres des luttes se déroulant dans le champ politique. Elle ravit le monopole de la violence légitime à l'armée en faisant l'expérience de l'impuissance de cette dernière à son encontre. En janvier 1992, prenant prétexte des arriérés de salaire, une faction des militaires, sous la direction du haut commandement, se mutine et tente un coup d'État. Des barricades, érigées dans les quartiers sud de Brazzaville, contraignent l'armée à céder. Les groupuscules de jeunes qui s'étaient illustrés à la Conférence nationale les animent. Les barricades deviennent l'un des lieux d'apprentissage des pratiques politiques qui émergent au moment même où la capacité de l'armée à contrôler les alternances politiques se neutralise.

Je retiendrai aussi deux types d'enjeux importants dans la seconde étape où les conflits deviennent armés : la lutte contre les blocages du système électoral et la tentative de réinstaller un système autoritaire. Dans ce contexte, les guérillas urbaines émergent comme une nouvelle forme d'action après l'échec du mouvement d'opposition pacifique.

Quelques mois après l'élection de Pascal Lissouba, les gouvernants renforcent, par un recrutement de civils, la garde présidentielle pour jouer le rôle de police politique. Dès octobre 1992, un basculement de la majorité parlementaire se produit. Pour reconstituer une forte alliance autour de lui, le président décide de dissoudre l'Assemblée nationale. L'opposition organise une marche pacifique le 30 novembre 1992, qui se heurte à la garde présidentielle. La confrontation fait trois morts et une centaine de blessés. Après une période d'accalmie, le premier tour des élections législatives anticipées a lieu le 2 mai 1993 et débouche sur un ballottage favorable à la « mouvance présidentielle ». Les résultats sont contestés par l'opposition qui crie à la fraude et boycotte le deuxième tour du 6 juin 1993. La veille, le leader de l'opposition, s'appuyant sur une recommandation inscrite dans l'acte fondamental de la Conférence nationale, incite la population à la désobéissance civile et des barricades, contrôlées cette fois par les partis d'opposition, sont érigées dans les quartiers de Brazzaville. Pourtant, le président proclame les résultats de l'élection et met en place un gouvernement. L'opposition installe, à son tour, son propre gouvernement de « salut national ». La situation empire et conduit, de novembre 1993 à avril 1994, à des guérillas urbaines. Des milices combattent dans deux arrondissements de Brazzaville, Bacongo et M'Filou².

2 Pour ces conflits armés, voir notamment Bazenguissa-Ganga [1996], Dorier-Appril [1997 a; 1997 b], Yengo [1998], *Politique africaine* [1998] et *Rupture* [1997].

En 1997, à la suite des retards pris dans la préparation des élections présidentielles, les forces de l'ordre³ et des milices soutenant la mouvance présidentielle s'opposent à une fraction des militaires et des miliciens partisans de l'ancien président. Les affrontements ont successivement pour scène la ville secondaire d'Owando, la capitale et trois régions du sud du pays (Niari, Bouenza et Lékoumou). L'ancien président l'emporte avec le soutien de militaires étrangers (angolais, tchadiens, ex-zaïrois, etc.).

La troisième série de combats se déroule en 1998. À la suite de l'impossibilité des forces gouvernementales de détruire la base armée de l'opposition, des militaires, appuyés de miliciens et des militaires angolais, bouclent, en décembre, les arrondissements sud de Brazzaville et ratissent quatre régions du sud (Pool, Niari, Bouenza et Lékoumou). Cette opération se poursuit jusqu'en juin 1999.

Il convient de préciser que, dans ces contextes d'interaction, les différentes catégories de jeunes utilisent des formes d'actions précises. Ceux qui représentent symboliquement la catégorie de la jeunesse incarnent les dynamiques globales du système. Les élites dominées pendant le parti unique et les nouveaux entrants contrôlent les institutions (Conférence nationale, barricades) par lesquelles les Congolais tentent d'éviter l'usage de la violence physique. Les gouvernés occupent deux positions. Certains s'engagent dans les organisations non officielles (milices, bandes armées), pendant que les autres sont acculés dans la position de victimes. Je m'interrogerai, plus tard, sur le recours tactique des jeunes à ces formes d'action, selon le pouvoir détenu, pour défendre leur prise de position.

J'ai opté pour une exposition à prédominance diachronique et événementielle. Ce choix s'explique parce que je souhaite accorder aux représentations le rôle qui leur revient dans la manière dont les acteurs sociaux font et déchiffrent leur histoire. Le sens des corrélations entre type de jeunes et forme d'action peut, dans une certaine mesure, être saisi dans les pratiques de construction des identités et la mise en intrigue des événements sous forme de récits qui justifient le passage à la violence. Ces productions de sens renvoient aussi à la déparentélisation.

Bien qu'il existe au Congo, du point de vue social, plusieurs ensembles ethniques, le système populaire de représentation politique est dualiste. Toutefois, ces identifications ne se réfèrent pas à des réalités sociales séculaires, mais à des constructions accompagnant les luttes pour le contrôle des positions étatiques qui se rapportent maintenant à la déparentélisation. Il existe six termes d'identification possible qui s'organisent en trois oppositions apparues successivement : Kongo/Mbochi, Nordistes/Sudistes et Nibolek/Tchèques.

Les deux premières modalités de la représentation de l'identité des acteurs politiques, Kongo/Mbochi et nordistes/sudistes, concernent des macro-unités rassemblant des groupes perçus comme parents. Alors que les identités Nibolek/Tchèques se rapportent à leur éclatement. L'opposition Kongo/Mbochi met en relation deux noms d'ensembles ethniques précoloniaux. Ces identités se politisent

3 Selon les recommandations de la Conférence nationale, les corps de la gendarmerie et de la police ont été recréés.

dans le cadre du multipartisme de l'époque coloniale⁴. Les Kongo y occupent la position dominante. Cette représentation populaire des conflits politiques décline, à partir de 1968, après un coup d'État qui porte un militaire non Kongo au pouvoir (Marien Ngouabi). Une nouvelle opposition dualiste, Nordistes contre Sudistes, apparaît dans l'opinion publique. Celle-ci utilise des références spatiales qu'elle substitue aux références ethniques antérieures.

Lorsque le Congo rejoint la vague des démocratisations africaines, deux nouvelles configurations identitaires émergent de l'implosion de l'identité sudiste en fonction des régions administratives en Nibolek/Tchèque. Nibolek est l'acronyme de trois régions: Niari, Bouenza et Lékoumou. Tandis que l'identité tchèque est assignée aux populations du Pool⁵. Ce processus d'implosion intervient aussi dans l'ensemble identitaire Nordiste où les acteurs revendiquant l'identité Mbochi se distinguent des Kouyou. La nouvelle règle démocratique, « un homme = une voix », influe sur l'ordre des constructions des nouvelles identités ethnorégionales. Aussi, les contradictions politiques se transportent au sein des ensembles macro-ethniques.

Quant aux récits de justification des affrontements, la plupart mettent en scène des situations dans lesquelles les liens de parenté sont déniés. En 1993, trois récits, donnés par les Tchèques, illustrent la cruauté des Nibolek. Le premier prétend qu'« un père Nibolek a pilé son enfant parce que sa mère est Tchèque ». Le deuxième s'appuie sur le cas d'un vieux Tchèque brûlé pour sorcellerie à M'Filou. Son corps, ramené à Bacongo, est utilisé pour témoigner des souffrances subies par les Tchèques dans l'autre arrondissement. Le troisième récit met en scène une jeune fille Tchèque qui aurait disparu, livrée par son « fiancé » Nibolek à ses amis miliciens. La première histoire exprime un refus de paternité; la deuxième remet en cause les relations dans les quartiers entre jeunes et vieux – nous considérerons plus loin ces phénomènes; la troisième évoque la trahison d'une relation d'alliance. Par contre, les Nibolek ne fournissent qu'un récit sous la forme de l'inversion de la troisième, c'est-à-dire le non-respect d'une relation d'alliance. Dans ce récit, un Nibolek, fiancé à une fille Tchèque habitant M'Filou, aurait été enlevé par des miliciens Ninja⁶ venus de Bacongo. Ce fait est interprété comme une provocation par l'opinion publique qui constate: « Ils exportent leur problème ici. »

Alors que 1993 met en scène des situations microfamiliales, les conflits armés de 1997 se réfèrent à la dissolution des relations de parenté construites à partir des personnalités publiques. Tout commence par un différend entre Denis Sassou-Nguesso, l'ancien président, et Joachim Yombhi, le Premier ministre, qui étaient présentés, pendant le monopartisme, comme des cousins et incarnaient deux ensembles de la même ethnie.

4 Cette période est bien analysée dans l'ouvrage de Wagret [1963].

5 Tchèque ou *Tchek* désigne de façon allusive les populations du Pool. Selon certains, ce terme était un nom de code donné aux membres de cette population lors de la préparation d'un coup d'État par les membres de l'aile gauche du régime. Selon une explication non politique, *Tchek* serait le nom d'un insecte qui se déplace en zigzag. Cette métaphore décrit les dynamiques migratoires des membres de cette population qui s'installent dans toutes les régions du pays.

6 Milicien « tchèques » du MCDDI (Mouvement congolais de la démocratie et du développement intégral), parti de Bernard Kolélas.

Le récit servant d'alibi en 1998 concerne un réseau de miliciens Ninja trafiquants de drogue qui, pendant le mandat de Lissouba, sont doublés par un de leurs revendeurs, officier de l'armée. Les Ninja retrouvent ce dernier et le brutalisent. En 1997, cet officier, ayant pris position pour Sassou-Nguesso, est nommé, après la victoire, responsable militaire dans la région du Pool où les Ninja s'étaient retranchés. L'officier utilise les forces de l'ordre pour se venger. Il recherche les Ninja de son ancien réseau de drogue et en fait exécuter trois. Les autres Ninja décident alors de réagir. C'est ainsi, d'après ces versions, qu'ils décident de mener une offensive pour entrer dans Brazzaville. Dans ce récit, le conflit ne concerne plus seulement des personnalités connues appartenant à deux groupes différents mais des personnes d'un même groupe.

Comment les jeunes des années soixante se sont-ils imposés dans le processus de transition démocratique ?

J'analyserai ici comment, avec la nécessité de maîtriser la violence politique, la transition démocratique congolaise s'accompagne de l'émergence de la jeunesse entendue dans le sens d'une catégorie de représentation politique. Le sens de la violence politique se construit dans le cadre des parcours de légitimité des différents acteurs politiques; parcours caractérisés par trois temps. Dans un premier temps, devenu opposant, l'acteur subit une répression de la part de l'État. Cette répression se manifeste sous la forme d'un emprisonnement ou d'un simple bannissement. Dans un deuxième temps, l'acteur politique se retire de la scène. Enfin, dans un troisième temps, il y revient parce qu'une délégation est allée le chercher. Trois aspects importants de ces itinéraires doivent être retenus. Tout d'abord l'ambiguïté de la violence politique: les Congolais qualifient de politique une violence exercée au nom de l'État ou subie du fait de l'État. Ensuite, il existe des moments de latence: la légitimité d'un pouvoir dure jusqu'au moment où le parcours de légitimité d'un opposant atteint sa troisième étape. Notons, enfin, avec l'importance de la répression d'un leader, la constitution d'une cause politique; pour la défendre, un collectif se cristallise et construit la légitimité politique de certains membres de l'élite.

Les Congolais vivent les dispositifs de la transition démocratique comme des étapes dans les parcours de légitimité des leaders. Ces dispositifs sont: l'institutionnalisation du multipartisme, la tenue de la Conférence nationale, la définition d'une période de transition et la tenue des élections de 1992 (référendum pour la Constitution, législatives, municipales et présidentielles). Les « nouveaux » venus et ceux qui occupaient une position subalterne parmi les dominants dans le champ politique contrôlent les dispositifs de la démocratisation. Cette prise de pouvoir se déroule lorsque les Congolais valorisent, dans le nouveau répertoire d'actions, les formes pacifiques d'opposition politique. Les jeunes dominent, tous ensemble, les débats à la Conférence nationale. Ils font accepter, malgré l'opposition des gouvernants, le caractère souverain de cette assemblée. L'autorité législative et exécutive passe du président et des gouvernants aux députés. Aussi les tribuns incarnent-ils la puissance étatique, ce qui leur permet d'exercer, paradoxalement, la violence légitimante contre les leaders de l'époque monopartiste qu'ils réussissent à exclure

du champ politique. La Conférence nationale peut apparaître dès lors comme la première étape du parcours de légitimité des élites du monopartisme, c'est-à-dire le moment où elles subissent une répression de la part de ceux qui incarnent le nouveau pouvoir d'État. Selon cette optique, les députés renforcent, malgré eux, les atouts politiques de ces derniers.

Cependant, pour incarner le nouveau pouvoir, seule la catégorie des jeunes, et non le groupe, est convoquée. La Conférence nationale souveraine devait installer un Premier ministre de la transition. La lutte pour ce poste ne concerna que deux personnalités ayant valorisé leur capital politique dans des organisations internationales⁷. Cela suggère qu'ils avaient reçu un adoubement par l'extérieur et incarnaient la dynamique de la mondialisation. Évitions de rapporter ce comportement électoral à une explication purement conjoncturelle et rattachons-le à d'autres événements de l'histoire politique. Ce comportement se réfère aussi à la catégorie de la « jeunesse ». En effet, ces deux candidats avaient acquis leur capital politique sous l'époque révolutionnaire et faisaient partie des représentants de la jeunesse. J'ai montré ailleurs que ces élites politiques des années soixante, orphelins pour la plupart, n'étaient pas des héritiers [Bazenguissa-Ganga, 1997 : 83]. Ils avaient donc déjà acquis antérieurement leur capital politique en dehors des liens de parenté.

La transition, de juin 1991 à juillet 1992, joue le rôle de la seconde étape, celle du retrait des leaders. Ceux-ci sont en disgrâce. Excepté le président de la République, ils se retirent tous du champ étatique. Signalons qu'en même temps, de nouvelles formes d'action émergent. La violence devient plus physique avec l'apparition des barricades. Les élections auront lieu dans ce contexte.

Les élections figurent comme la troisième étape du parcours de légitimité des leaders politiques. Elles consacrent leur retour après la transition. Trois personnalités vont profiter de ces élections : Pascal Lissouba, Bernard Kolélas et Denis Sassou-Nguesso. Ils raflent plus de 70 % des voix. Pourtant, ces leaders ont été fortement critiqués pendant la Conférence nationale. Comme la souveraineté s'est popularisée avec l'instauration du multipartisme, il est possible de déduire qu'avec les élections ces leaders expriment des dynamiques globales plus qu'ils ne les produisent ou les dirigent. Il convient aussi de comprendre ces choix dans le cadre du contexte général d'émergence de nouvelles formes d'action contre la remilitarisation du système politique. Aux yeux des électeurs, ces leaders ayant déjà usé largement de ces modes d'action dans un sens extrême ne peuvent-ils pas apparaître comme de bons « protecteurs » contre un retour de ces pratiques ? Kolélas a été, pendant l'époque coloniale, chef de milice d'un parti ayant commis beaucoup d'exactions sur la population. La Conférence nationale avait établi la responsabilité de Pascal Lissouba et Denis Sassou-Nguesso dans des assassinats politiques. Lissouba est élu président contre Kolélas. Lissouba, pourtant plus âgé biologiquement, est tenu pour plus jeune, en politique, car il représente d'une manière exemplaire la jeunesse. Cinq ans plus tard, au moment de la première alternance, le processus démocratique est stoppé. Sassou-Nguesso reprend le pouvoir à la suite des affrontements entre ses milices et les forces de l'ordre. En dehors de sa victoire

7 André Milongo était en poste à la Banque mondiale, tandis que Pascal Lissouba était à l'Unesco.

par les armes, il convient aussi de souligner que, parmi les trois leaders, il est, dans les représentations populaires, perçu comme le plus jeune.

Le retour de ces leaders est une manifestation de pouvoir vécue comme inéluctable. Depuis la Conférence nationale, la plupart des Congolais affirment que la responsabilité de la crise politique incombe à ces hommes. Ils proposent même de les exclure. Cependant, ils ne voient pas comment le faire. Ils expriment seulement un aveu d'impuissance. Cet aspect est confirmé dans des cas plus dramatiques. Pendant les affrontements de 1997, par exemple, tous les miliciens fraternisèrent, excédés par la situation. Certains s'étonnaient même que les enfants des responsables politiques ne les aient pas rejoints au front. Ils décidèrent d'arrêter les combats et de boire ensemble pour fêter la paix. Ils espéraient que les responsables allaient signer un traité de paix; ce qu'ils ne firent pas. Les miliciens reprirent, quelque temps après, leurs positions et les affrontements recommencèrent. À aucun moment, ils ne pensèrent se placer sous l'autorité d'un chef militaire pour tenter un coup d'État. Ce qui indique une transformation dans les mœurs politiques: en 1968, une situation analogue avait abouti à un coup d'État des « jeunes » qui mit définitivement fin au règne des « vieux ». Le président Sassou-Nguesso faisait déjà partie de ces jeunes-là.

Les actions politiques des miliciens

Parmi tous les acteurs de la violence politique, la figure du milicien est la plus exemplaire. Son analyse permet d'identifier des tendances plus générales. Les jeunes qui s'engagent dans ces groupes dévalorisaient, sous le monopartisme, la violence politique. La pratique de la Sape (Société des ambianceurs et des personnes élégantes) [Gandoulou, 1989 a; 1989 b] manifestait le mieux cette attitude. Dans ce culte de l'élégance, le code d'honneur interdisait toute manifestation de la violence parmi les adhérents et rejetait les corps à corps violents. En outre, cette pratique s'opposait à la militarisation du champ politique [Bazenguissa, 1992 a; 1992 b]. Ce code a été progressivement partagé par toute la société congolaise. Il convient donc de comprendre comment des personnes qui conjuraient leurs dispositions à la violence politique s'investissent par la suite dans ces nouvelles formes d'action politique violentes.

Le nombre des miliciens n'est pas facile à établir, ni leur profil type à caractériser. Toutefois, je retiendrai quatre caractéristiques de ces groupes: les modalités des engagements, le profil social, le lieu d'origine et la formation scolaire.

Les jeunes s'engagent volontairement. Il ne s'agit pas de nier, pour autant, les recrutements forcés, ni l'importance des primes, mais ces deux phénomènes ne constituent généralement pas les premières conditions de l'enrôlement. Se manifeste, d'abord, un enthousiasme pour sauver la démocratie dès que le spectre du monopartisme se lève.

L'âge moyen des miliciens oscille entre 12 et 35 ans. Ils sont principalement de sexe masculin. Ils ne constituent pas un groupe homogène. Ils sont chômeurs, étudiants, anciens militaires (exclus ou non), ex-miliciens du parti unique, etc. Leurs parents occupent différentes positions sociales: petits fonctionnaires, ouvriers, agriculteurs. Toutefois, certains sont issus des milieux de l'élite politique.

Les miliciens viennent en majorité de cinq arrondissements de Brazzaville (Baongo, Talangai, Poto-Poto, Ouenzé et M'Filou), puis des régions du Pool, du Niari, de la Bouenza, de la Lékoumou, de la Likouala et de la Cuvette. Excepté Ouenzé, les arrondissements et les régions cités sont des territoires « mono-ethniques ». Une explication de l'engagement par l'ethnicité s'imposerait-elle? Les réponses des miliciens interrogés indiquent cependant que leur engagement s'appuie plus sur l'appartenance à des réseaux d'interconnaissances renvoyant à de multiples liens d'affiliation: amitié, voisinage, fréquentation de la même école, l'appartenance à un même parti, etc. En outre, ces territoires sont également les plus sinistrés et précarisés du pays.

Les miliciens sont, pour la plupart, déscolarisés et déclassés. Ils vivent un désajustement entre leurs aspirations et les chances objectives de les voir s'accomplir. Durant leur scolarité, ils espéraient, comme tous les élèves, devenir fonctionnaires. Or, à partir de 1985, le Congo vit une crise économique. Sous la pression du FMI, les dirigeants ont dû réduire les postes dans la fonction publique, licencier les contractuels en surnombre et privatiser les entreprises d'État. Cette crise a eu deux effets sur la scolarisation, une augmentation du nombre des échecs et l'apparition du déclassement, qui aboutissent à l'accroissement de la population de chômeurs diplômés dont certains s'engagent dans les milices.

Voyons maintenant comment la déparentélisation s'exprime dans le cadre des actions des miliciens. Les violences des années quatre-vingt-dix formaient un cycle ; je m'attarderai sur les moments d'affrontement où je prendrai brièvement des éléments d'illustration.

Les engagements s'inscrivent dans l'histoire des nouveaux rapports entre les forces de l'ordre et la société. Les miliciens décrivent aussi cette réalité comme une lutte contre les vieux. Pour ce faire, ils s'en prennent aux figures armées du monopartisme. Outre l'enthousiasme, le ralliement volontaire s'appuie sur le nouveau statut du milicien en rupture avec celui du passé. Les jeunes pouvaient, dans le cadre du monopartisme, adhérer à la milice populaire. L'action de cette dernière était souvent décriée. Elle rackettait lors des contrôles d'identité. S'engager dans la milice correspondait à un moyen de s'enrichir. Dans le contexte du multipartisme, s'engager revient d'abord à combattre et mettre en danger sa vie. La différence en termes d'image sociale ne suffit pas à expliquer le nouveau statut du milicien. Les jeunes construisent également leur identité contre les militaires de métier. À ce titre, ils veulent prendre leur place en revendiquant comme récompense, en cas de victoire, une intégration dans les forces régulières. Ils dévalorisent les premiers qui, en grande majorité, désertent et ne veulent pas combattre contre les civils. Or, ces militaires recevaient des promotions politiques et exerçaient la terreur sur la population pour soutenir le parti unique. Contre ces procédés, les réputations doivent s'établir pour les miliciens dans le feu de l'action. Ces jeunes reçoivent une rapide formation militaire⁸ et acquièrent véritablement leur reconnaissance au front. L'acte exemplaire qui cristallise le nouveau statut est celui où

8 Ces formations duraient entre deux et sept jours seulement avant d'aller au front. Elles consistaient en une initiation au maniement des armes et à l'apprentissage de certaines règles: ramper, reculer, etc.

le milicien dépouille le militaire, qu'il a tué, de ses galons et les porte. Les autres lui reconnaissent ce grade acquis. En revendiquant la position des militaires, il s'agit surtout de prétendre faire reconnaître la participation aux combats comme des faits de guerre; qualification qui permet de légitimer les actes commis, quelle qu'en soit la nature.

Dans tous les cas, s'engager devient aussi une affaire de choix. Il est préférable de se mettre derrière celui, qualifié de « grand », qui défend le mieux ses intérêts. Relativement à ces modes d'engagement particuliers, les jeunes intègrent le rapport intime au grand, choisi comme un aspect important de l'organisation des milices et de l'efficacité au combat. Ce qui, lors de l'intégration dans l'armée, donne à cette dernière une structure que les Congolais appellent l'« écurie », unité où les jeunes maintiennent cet esprit d'allégeance personnelle à un grand.

L'engagement dans les milices oblige chacun à redéfinir, d'une manière intime, son rapport à l'État. Aussi la référence à l'ordre politique devient première et irradie une bonne partie de la vie sociale. En effet, ces types de violences politiques se manifestent d'abord contre le voisin, l'ami et, parfois, le membre de la famille. Dans la plupart des affrontements, les milices se combattent très peu entre elles. Au plus fort des tensions, les miliciens, après avoir pris le contrôle de certains territoires, y exercent des exactions contre les personnes qu'ils connaissent depuis longtemps mais qui, depuis l'instauration du multipartisme, adoptent des positions politiques différentes. Les miliciens manifestent ainsi leur adhésion à une réalité qui dépasse l'ordre de la parenté ou de l'amitié.

Il est également possible de suivre les effets de la déparentélisation dans les pratiques de pillages massifs de 1997. Pour le milicien, le pillage ne constitue pas un vol. Ces pratiques s'opposent comme le public au privé. En effet, le vol est exécuté à titre privé. Il est un acte réprouvé et peut conduire à la mise à mort du coupable. Or, le pillage inscrit le même type d'action, dérober les biens d'autrui, dans un univers politique, public. En étant un phénomène populaire, le pillage peut s'exécuter en toute impunité. Par son inscription dans le registre du public, le pillage ne renvoie pas seulement à la cupidité mais à des dynamiques politiques. Il n'est pas un crime mais instruit, en fait, le procès de la catégorie d'âge des vieux.

Certains miliciens renvoyaient une partie des biens pillés dans les villes secondaires et dans les villages. Ils contribuaient à l'embellissement de leur village. Introduire les signes de modernité dans cet univers, était un honneur. Ces envois ne signifiaient pas, pour autant, que les aînés maintenaient leur pouvoir dans les villages mais au contraire que ces espaces devenaient aussi des arènes politiques. D'une part, les jeunes pouvaient prendre part, comme les vieux et les grands, à l'embellissement des villages. D'autre part, les vieux étaient toujours rendus responsables des échecs, des infortunes et des difficultés des jeunes dans la vie quotidienne.

Une lecture uniquement économique du pillage est insuffisante. Du point de vue statistique, très peu de miliciens s'enrichirent à la suite des affrontements. En général, ils dépensaient l'argent ou le redistribuaient d'une manière ostentatoire dans les bars, l'important étant d'exprimer le nouveau statut acquis. C'est l'intensité du moment vécu qui importe et dépenser ainsi revient à réaliser son être social. Dans ces pratiques ostentatoires, l'échange social permet non seulement

d'établir et de mesurer les prestiges réciproques des uns et des autres, mais il permet aussi de créer et de manifester une identité commune, c'est-à-dire l'appartenance à un groupe d'acteurs ayant des liens durables les uns avec les autres, celui des guerriers.

Le renforcement des atouts politiques des victimes

Je vais, maintenant, considérer les comportements politiques des jeunes, représentant la très grande majorité, qui n'adhèrent pas aux milices et subissent leurs actions. Le processus de transition démocratique se reproduit par leur apolitisme⁹ et la dépolitisation des plus engagés politiquement. Le premier terme décrit les comportements des gouvernés, situés hors de l'appareil de l'État, à s'exclure librement du champ politique. La dépolitisation, par contre, est liée à la peur produite pendant les affrontements; certains gouvernés ne veulent plus prendre des risques car les règles du jeu ont changé.

Les victimes semblent a priori représenter un contre-exemple de la déparentélisation. En effet, si l'on considère leur origine géographique et régionale, il apparaît que ce sont les jeunes de trois quartiers de Brazzaville (plateau des 15 ans, OCH, le centre-ville), de certaines villes secondaires (surtout la seconde ville du pays, Pointe-Noire) et d'une grande partie des villages des régions autres que le Pool, le Niari, la Bouenza et la Lékoumou qui se mobilisèrent le moins dans les milices. Le non-engagement dans la violence politique dans tous ces cas semble s'expliquer soit par le maintien des liens de parenté forts au niveau social, soit par l'importance de l'apolitisme. Les quartiers en question sont perçus par le sens commun comme des lieux où les structures familiales demeurent puissantes. Les membres de l'élite y habitent et la rumeur qualifie, parfois, les jeunes de « fils à papa ». La majorité de la population vivant dans les villes secondaires et les villages était déjà démobilisée politiquement sous le monopartisme. Dans Pointe-Noire, par exemple, la capitale économique, les habitants revendiquent, avec fierté, le peu d'intérêt qu'ils éprouvent pour la politique et se reconnaissent, en revanche, plus engagés dans des stratégies économiques.

En regard de la logique des parcours de légitimité, il est possible d'affirmer que les violences politiques subies renforcent les atouts des victimes dans le cadre de la démocratisation; en outre, elles impliquent une plus grande partie de la population dans ce phénomène. Ces techniques publiques d'atteinte portée aux corps des victimes civiles se consolident à partir de la décennie quatre-vingt-dix et se développent dans trois directions. L'action des miliciens frappe parfois des personnes qu'ils connaissent et se résume à leur éviction des territoires occupés. Elle se déroule aussi aveuglément dans les territoires ennemis. Les civils deviennent les victimes indifférenciées d'une stratégie de la terreur. Pendant les affrontements, les miliciens lancent de temps en temps des obus et tirent en l'air. Les munitions tombent n'importe où et fauchent des victimes inconnues. Enfin, en 1998, les

⁹ Nous reprenons ce concept de P. Veyne qui le caractérise ainsi: « L'intérêt principal consiste plus souvent à désirer que le gouvernement fasse une bonne politique qu'à désirer la faire soi-même » [Veyne, 1976 : 85].

forces de l'ordre et les milices gouvernementales passent de maison en maison dans les quartiers sud de la capitale pour ratisser. La violence n'est plus seulement utilisée d'une manière aveugle.

Il conviendrait d'analyser plus en profondeur comment les atouts politiques des victimes se construisent dans le cadre des violences. Pour mener à bien ce travail, il faudrait mobiliser une quantité considérable de données concernant toute la population. Pour l'instant, je dispose seulement des informations sur les pratiques où se manifestent les effets de la déparentélisation concernant les victimes. J'en resterai aux données recueillies sur Brazzaville. Étant donné la complexité des éléments à analyser, j'établirai seulement une chronologie permettant de préciser quelques évolutions en séparant trois moments : avant, pendant et après les affrontements.

S'interroger sur ce qui se passe avant les affrontements évite d'isoler les formes de violence en les replaçant dans des continuités. Certes les combats provoquent des évolutions et des ruptures, mais ils retardent aussi les échéances, pérennisent des pratiques politiques propres au monopartisme ou même aux époques antérieures. Ces continuités se réalisent pendant les parcours de légitimité des leaders à travers lesquels se manifestent aussi les effets de la déparentélisation des victimes. En effet, d'une part, rappelons que ces trajectoires consacrent les acteurs des années soixante qui ont, aussi, été choisis librement et massivement par les « futures » victimes. D'autre part, ces parcours renvoient à des représentations de la violence politique vécue collectivement sous la forme de l'ethnicité et individuellement, sous celle de l'accusation en sorcellerie contre les « vieux ». Les continuités se manifestent, dans ce cas, surtout sous la forme d'une mobilisation culturelle. La construction sociale de ces parcours nécessite, de la part des gouvernés, des connaissances biographiques, l'acceptation et le refus des nouvelles identités ethnorégionales et la disposition à croire aux récits de justification des affrontements. J'ai montré que ces mêmes pratiques contribuaient à expliquer le passage à la violence politique des déscolarisés et des déclassés. Or, elles ont ici un effet inverse en raison de la persistance des relations de parenté du point de vue social et de l'apolitisme.

Durant les phases d'affrontement, les types de mobilisation que je retiens concernent la « brutalisation ¹⁰ » des victimes. Elle se manifeste comme une intériorisation de la violence que les victimes reproduisent parce que transmuée en l'expression de leur patriotisme et de leur loyauté. Ces pratiques sont soit de participation avec les miliciens au pillage, de dénonciation des voisins mais surtout de monétarisation du rapport vie/mort. La protection de soi revient à garder les biens de la famille pour lutter contre le pillage. Cela n'empêche pas de participer au pillage des voisins absents. Leur absence n'indique-t-elle pas une prise de position pour l'ennemi ? Le second indice de la brutalisation revient à assumer le rôle d'indicateur. Enfin, elle est entretenue par la monétarisation extensive des relations sociales. Les liens entre la population et les miliciens passent par une mobilisation économique exigeant une circulation d'argent versé sous la menace. Ce transfert

10 Ce terme qui décrit « l'ensauvagement » des victimes est emprunté à G. Mosse [1999] qui explique la banalisation et l'intériorisation de la violence de la première guerre mondiale qui permettent aux victimes d'accepter durablement tous ces aspects, à la fois les plus paroxysmiques, et de les réinvestir dans le champ politique de l'après-guerre.

intervient parfois pour sauver sa vie. Ses différentes modalités sont euphémisées en relation à plusieurs moments forts de la vie sociale. Payer les bakchichs se dit soit « effort de guerre », « mabondza » ou « pour le café ». La première expression fait référence à l'engagement du milicien et le versement devient l'équivalent symbolique d'un passage à l'acte. Verser l'effort de guerre, c'est reconnaître un droit au milicien. La deuxième se réfère à la vie religieuse: *mabondza* correspond aux offrandes faites à l'église. Seul le troisième énoncé renvoie explicitement à la déparentélisation. L'expression évoque les veillées mortuaires où le café est la boisson rituelle offerte par les aînés. Offrir du café au milicien, serait-ce alors être reconnu comme un grand? En réalité, la hiérarchisation de la veillée mortuaire est subvertie. Donner le café dans ce contexte revient plutôt à reconnaître une dette envers ceux qui veillent sur les leurs: les miliciens. Cette interprétation met en avant un autre rapport à la mort, aux morts: le milicien ravit ainsi au donateur sa possibilité d'être un grand (un aîné), en l'assimilant aux morts que l'on veille.

En se pliant à cette « brutalisation » des pratiques sociales, les victimes donnent, en réalité, des garanties pour ne pas être identifiées à un « infiltré ». Cette identité, produite pendant les affrontements, décrit la figure du double civil du milicien en tant que traître, banni et « bon à tuer ». L'infiltré est, selon les cas, un inconnu, une connaissance, un ami, un parent ou un vieux qui a pris position pour l'ennemi. Les attitudes radicales à son égard illustrent la peur des miliciens à voir les victimes agir comme eux, en prenant des armes, mais d'une manière plus sournoise. Cela permet de comprendre le phénomène massif de retournement des miliciens contre leurs protégés. En 1998, par exemple, lors de l'enlèvement des combats, les miliciens de l'opposition se retournèrent contre les leurs en les traitant d'infiltrés car ils empêchaient la victoire. Ainsi, la qualification de la victime absolue se fait encore en référence à la déparentélisation.

Il s'agit de mesurer, après les affrontements, les effets sur la société du basculement entre les entrées et les sorties de ces moments forts. Comme nous sommes dans une série de crises, après chaque affrontement, des démobilisations suivent des mobilisations; puis un mouvement de remobilisation s'opère en sens inverse, lui-même suivi par la démobilisation. Il importe de s'appesantir sur la nouvelle structure qui oppose les gagnants et les perdants pour élargir l'analyse des points d'inflexion. En effet, après chaque affrontement, la démobilisation est, dans une large mesure, valable dans le cas des vainqueurs. Au contraire, les vaincus ont tendance à refuser la défaite et à rester mobilisés. La remobilisation passe surtout au niveau religieux. Ce registre permet de dénier la défaite et de transformer le combat en une lutte à mort « mystique » dans l'ordre sacré, impliquant la maîtrise des techniques magiques. Cette dénégation pousse une bonne partie des vaincus à continuer la guerre contre l'ennemi.

La déparentélisation, l'ethnicité et l'État

L'étude de la déparentélisation, processus où le politique est fondé sur la négation des relations d'affiliation et d'alliance, permet de tirer deux conséquences théoriques. La première porte sur le fait identitaire et la seconde, sur les modalités illégales d'accès de certains jeunes aux ressources publiques.

Il existe une tendance des jeunes à mettre en avant les allégeances ethniques et/ou régionales pour expliquer leur implication dans les conflits armés. La qualification de l'ennemi semble encore déterminée par la valorisation des références à la parenté dans un ordre pourtant régi par la déparentélisation. Il n'existe ici aucun paradoxe car ces qualifications renvoient seulement à une manière de fonder le politique sur une relation duelle. D'une part, j'ai indiqué plus haut qu'il existait une multiplicité d'ethnies et neuf régions. Dans le champ politique, les pratiques d'assignation identitaire ne se rapportent ni à toutes les ethnies, ni à toutes les régions mais à des réalités reconstruites sous la forme d'un dualisme. Parmi les neuf régions, quatre seulement sont retenues mais sous une forme duelle : trois regroupées en un même ensemble (Nibolek) contre une seule (le Pool). De même, les coordonnées spatiales se réduisent à Nordistes/Sudistes. D'autre part, il est apparu que même si, au niveau des représentations, les phénomènes de violence se placent sous le signe du clivage ethnique ou régionaliste, ils sont loin de s'y résumer ou de s'y réduire. Les actions réelles se déroulent à d'autres niveaux : relations de voisinages, amicales, de parenté, etc.

Il convient donc de ne pas reprendre telles quelles les représentations du cadre de la violence mais de voir comment les Congolais fondent, grâce à elles, le politique sur une relation duelle. Il faut comprendre comment les oppositions ethniques cessent d'être purement sociales pour devenir politiques au sens que C. Schmitt [1972 : 67] donne à ce terme. Pour lui, politique est considéré dans un sens existentiel, c'est-à-dire rapporté au moment où il s'appuie sur la possibilité de provoquer la mort physique d'un homme. Dans le cas congolais, pendant le monopartisme, les oppositions duelles (entre deux ensembles ethniques ou régionalistes) comportaient une violence potentielle, sous forme de parcours de légitimité, qui imprégnait l'imaginaire mais n'interdisait pas les transactions et les accommodements car elles ne concernaient que la classe politique. Il existait une coupure entre le monde des acteurs politiques et celui du reste de la population. Cette ligne de séparation a disparu et a rendu possible une violence plus généralisée [pour cette notion, cf. Pécaut, 1996]. Ce phénomène nécessite une réactualisation des modes de qualification de l'ennemi.

Il est possible de questionner certaines approches de l'État en Afrique en termes de néopatrimonialisme [Médard, 1998], de politique du ventre [Bayart, 1989] et de sa privatisation ou de sa criminalisation [Bayart *et alii*, 1997]. Les auteurs s'accordent ici sur trois points : la perspective de l'individualisme méthodologique, les aspects économiques des pratiques politiques et, enfin, la logique de redistribution légitimatrice dans le cadre de relations inégales entre des patrons qui accordent des faveurs à des clients, tenus par une dette morale, qui cèdent leur soutien politique. La parenté intervient dans ces modèles car elle cimente les liens à l'intérieur des réseaux de clientèle. Ces auteurs, enquêtant surtout sur les modalités illégales d'accès aux ressources publiques, posent que ces biens perdent leur qualité pour être totalement l'objet d'une appropriation privée.

Privilégier l'analyse de la violence légitimatrice permet de nuancer ces approches. Nos données rendent problématique la perspective clientéliste surtout lorsqu'on se concentre sur l'expérience des exclus de l'appareil étatique. La structure en écurie des milices, par exemple, montre que par son engagement volon-

taire, le jeune met en danger sa propre vie pour un leader dont il n'était pas forcément client sous le parti unique. Certains dominés obligent ainsi les élites à contracter une dette à leur égard s'ils veulent avoir les moyens de gagner ou conserver leur pouvoir. Ce renversement de la perspective clientéliste ouvre au moins trois axes de recherche sur l'État en Afrique. Tout d'abord, il indique la nécessité d'analyser autrement les modalités réelles d'adhésion, d'acceptation du pouvoir par les gouvernés. Ensuite, il introduit plus directement à une propriété fondamentale du champ politique, la logique des parcours de légitimité, où l'identité du leader se construit empiriquement en même temps que celle de sa base politique. Enfin, il permet de voir que l'appropriation des biens publics par les exclus de l'État ne peut s'exécuter dans le cadre d'une simple action privée. Les miliciens, par exemple, se trouvent obligés de mettre en place une action publique en établissant une différence entre le pillage et le vol. Rappelons qu'aux yeux de ces acteurs, le pillage n'est pas reconnu comme une action criminelle. Il intervient sur un fond d'impunité qui n'est pas seulement due à la déficience des services juridiques mais résulte du fait que la victoire investit les miliciens de la puissance de l'État. Autoriser le pillage doit aussi se comprendre comme un moyen, pour les élites, de remplir leur contrat moral. Ainsi, à la fin des affrontements de 1997, trois jours de pillages furent accordés par les vainqueurs à leurs troupes.

BIBLIOGRAPHIE

- BAYART J.-F. [1989], *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.
- BAYART J.-F., ELLIS S., HIBOU B. [1997], *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexe.
- BAZENGUISSA-GANGA R. [1992 a], « Belles maison contre Sape : pratiques de valorisation symbolique au Congo », in M. Haubert et alii (éd.), *État et Société dans le Tiers Monde : de la modernisation à la démocratisation ?*, Paris, Publications de la Sorbonne : 247-256.
- BAZENGUISSA-GANGA R. [1992 b], « La Sape et la politique au Congo », *Journal des africanistes*, 62 (1) : 151-159.
- BAZENGUISSA-GANGA R. [1996], « Milices politiques et bandes armées à Brazzaville : enquête sur la violence politique et sociale de jeunes déclassés », *Études du Céri*, 13.
- BAZENGUISSA-GANGA R. [1997], *Les Voies du politique au Congo*, Paris, Karthala.
- DORIER-APPRIL E. [1997 a], « Guerre des milices et fragmentation urbaine à Brazzaville », *Hérodote*, 86/87 : 182-221.
- DORIER-APPRIL E. [1997 b], « Géographie des ethnies, géographie des conflits à Brazzaville », in P. Yengo (éd.), *Identités et Démocratie*, Paris, L'Harmattan : 159-186.
- GANDOULOU J.-D. [1989 a], *Au cœur de la Sape : mœurs et aventures des Congolais à Paris*, Paris, L'Harmattan.
- GANDOULOU J.-D. [1989 b], *Dandies à Bacongo : le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*, Paris, L'Harmattan.
- MÉDARD J.-F. [1998], « La crise de l'État néopatrimonial et l'évolution de la corruption en Afrique subsaharienne », *Mondes en développement*, 26 : 55-67.
- MOSSE G. [1999], *De la grande guerre au totalitarisme : la brutalisation des sociétés européennes*, Paris, Hachette Littératures, Histoires.
- PÉCAUT D. [1996], « Réflexion sur la violence en Colombie », in F. Héritier (éd.), *De la violence*, Paris, Odile Jacob : 223-271.
- Politique africaine* [1998], « Les deux Congos dans la guerre », 72.
- Rupture* [1997], « Brazzaville des violences », 10, 2^e trim., Pointe-Noire.
- SCHMITT C. [1972], *La Notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy.

- VEYNE P. [1976], *Le Pain et le Cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil.
- WAGRET J.-M. [1963], *Histoire et Sociologie politique de la République du Congo*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence.
- WEISSMAN F. [1993], *Élections présidentielles de 1992 au Congo*, Institut d'études politiques de Bordeaux, université de Bordeaux-I, Centre d'études d'Afrique noire.
- YENGO P. [1995], « La conférence nationale congolaise entre contraintes économiques et fascination du passé: la démocratisation piégée », in S. Mappa (éd.), *Développer par la démocratie: injonctions occidentales et exigences planétaires*, Paris, Karthala: 327-354.
- YENGO P. [1998], « « Chacun aura sa part »: les fondements historiques de la (re)production de la "guerre" à Brazzaville », *Cahiers d'études africaines*, 38 (2-4), 150-152: 471-504.
- ZIAVOULA R.E. [1996], *Villes secondaires et Pouvoirs locaux en Afrique subsaharienne: le Congo*, Uppsala, Nordiska afrikainstitutet.

Être jeune à Ziguinchor

*Geneviève Gasser **

Ziguinchor est la capitale d'une région portant le même nom. Le plus souvent pourtant, on désigne cette région maintes fois administrativement redéfinie sous la colonisation et depuis l'indépendance sous le nom de Casamance. Cette partie luxuriante du sud du Sénégal compte environ le septième de la population du pays, estimée à dix millions d'habitants [CIA, 1999]. Les tractations coloniales de la fin du XIX^e siècle entre la France et la Grande-Bretagne ont eu pour effet de la couper du reste du Sénégal par le minuscule territoire gambien. Aujourd'hui encore, à moins de faire un énorme détour par l'est, la voie terrestre de Dakar à Ziguinchor nécessite de traverser les frontières d'un autre État.

Depuis 1982, un mouvement armé réclame l'indépendance de la région. Des affrontements ont lieu sporadiquement entre le Mouvement des forces démocratiques de la Casamance (MFDC) et l'armée sénégalaise. Ce conflit de près de vingt ans représente la plus importante remise en question de l'État depuis l'indépendance du Sénégal.

Dans un pays où le poids démographique des jeunes est d'environ 60 %, la question du rôle de la participation au conflit de cette composante de la population se pose ¹.

Les jeunes et les enfants sont impliqués dans plusieurs conflits africains contemporains: en Ouganda, en Sierra Leone, au Liberia ou au Congo, par exemple. Il nous faut dès lors tenter d'évaluer le poids de cette variable « jeunes » dans le présent conflit. Nous examinerons ce que cela signifie d'être jeune à Ziguinchor en mettant l'accent sur la vie quotidienne.

La recherche repose sur une enquête ² menée sur place en 1997 lors d'une période de recrudescence des combats. Après avoir brossé les enjeux du conflit, nous tenterons une description d'un quartier périphérique de la ville. Cet exercice permettra de restituer le contexte quotidien des habitants en situation: un

* Ph.D. science politique, Hull, Québec, Canada.

¹ 57,7 % de la population sénégalaise a moins de 18 ans; les données pour la Casamance sont semblables [Juillard, 1995 : 53].

² Elle a eu lieu entre août et novembre et consistait en entretiens à la fois formels (21 à Dakar, 25 à Ziguinchor) et informels, au fil de mes démarches et de mes déplacements. Les entretiens formels ont été menés à l'aide d'un guide d'entretien comportant une centaine de questions et sous-questions sur la vie quotidienne. Le choix des informateurs a été fait de façon à équilibrer le nombre de femmes et d'hommes, les tranches d'âge (vingtaine, quarantaine, soixantaine) et l'appartenance ethnique.

contexte marqué par le contraste entre une vie en apparence agréable, quasi pastorale, et un climat de peur entretenu par la violence imprévisible.

Puis nous analyserons plus spécifiquement le quotidien des jeunes. Un premier groupe vit en apparence sans histoire tandis que d'autres jeunes s'identifient clairement à la lutte armée pour l'indépendance de la Casamance. Nous nous interrogerons sur le positionnement de ceux-ci par rapport au discours du mouvement indépendantiste, en essayant d'identifier ce qui les pousse à participer activement au conflit.

Le conflit ethnorégional casamançais

À l'échelle africaine, ce conflit est de modeste envergure : les ressources et les armements sont limités, les affrontements ont fait relativement peu de morts, mais beaucoup de populations déplacées et réfugiées³. Il n'en est pas moins perturbateur car son déroulement s'étend sur plusieurs années, avec une alternance entre trêves et reprises des combats. Pour la guérilla, la difficulté la plus grande est de se ravitailler. Pour l'État, il s'agit plutôt de maîtriser la situation sur un terrain hostile, souvent à l'avantage de l'adversaire. La population se retrouve prise en otage entre les protagonistes, tantôt accusée de collaboration par l'État, tantôt rançonnée par la guérilla qui comble ainsi ses besoins vitaux à ses dépens. Aux moments les plus forts du conflit, comme en 1997, les activités régulières sont suspendues. De manière intermittente, punitions, délations, rançonnements, disparitions, arrestations arbitraires ou exécutions extrajudiciaires sont le fait de l'un et l'autre des protagonistes [Amnesty International, 1998 : 18]. Pourtant, au jour le jour, à Ziguinchor, la vie s'écoule comme si cette réalité n'existait pas.

Les causes du conflit sont multiples, elles tiennent à la fois d'une marginalisation périphérique et de revendications identitaires. Le mouvement séparatiste est associé à un groupe, celui des Diola. Cependant, le discours du MFDC évite les allusions à des fondements ethniques ou identitaires. Il se justifie avant tout par le recours à l'histoire coloniale de la région. Nier une dimension ethnique à ce conflit, c'est également nier l'existence au Sénégal d'un modèle islamo-wolof [Diop, Diouf, 1990 : 46], c'est-à-dire d'un enchevêtrement complexe des confréries religieuses à l'État et la prépondérance du groupe wolof, de sa langue, de sa culture, notamment religieuse avec le mouridisme. Le modèle islamo-wolof constitue à la fois un procès d'intégration des différents groupes sénégalais et la version nationale du clientélisme. Hors de ce modèle, il est difficile de réussir économiquement ou politiquement au Sénégal.

Quant aux récriminations de marginalisation de la Casamance, elles portent à la fois sur des litiges fonciers, une injuste redistribution de la richesse nationale, la

3 Ampleur relative par comparaison avec d'autres conflits contemporains sur le continent, mais étant entendu que toute perte de vie humaine est toujours à déplorer. Il y aurait eu entre 2000 et 3000 morts depuis le début des affrontements, mais 27000 réfugiés dans les pays voisins (Gambie et Guinée-Bissau). On estime généralement le nombre de combattants armés à 700 hommes face à une armée sénégalaise à la capacité de mobilisation de 3500 soldats. Pour les estimations, voir Marut [1999], European Platform for Conflict Prevention and Transformation [1999], CIA [1999], Europa Worldbook [1999], IISS [1999].

spoliation des ressources naturelles [Marut, 1994; Cormier-Salem, 1993] et sur un sentiment général d'intégration défectueuse par rapport au centre politique et économique, autrement dit au modèle islamo-wolof. Alors que le discours du MFDC annonce son intention de mener le territoire casamançais à l'indépendance, la recherche d'une meilleure intégration à l'ensemble socioéconomique sénégalais n'en existe pas moins. Cette ambivalence se retrouve autant parmi les combattants et les idéologues du MFDC, que dans la population locale [Gasser, 2000]. Elle est également ressentie par la portion de la population qui aura à vivre demain avec les conséquences des actes posés aujourd'hui, c'est-à-dire les jeunes.

Le village en ville

C'est l'heure du thé, une fin d'après-midi dans un quartier périphérique. Les enfants jouent; les plus âgés veillent sur les plus jeunes. On me prête un petit banc de bois et on m'accueille gentiment. Un jeune homme répare son filet de pêche. Il est Sérère et s'apprête à partir à la pêche vers l'embouchure du Fleuve, à quatre heures de pirogue. Les autres « sont là », attendent un travail qui ne vient pas. Celui-ci habite loin de sa famille. Il est hébergé par le chef de la concession. À la tombée de la nuit, les femmes vont chercher l'eau, le chef de famille rentre les animaux.

La concession compte quatre ou cinq cases en banco au toit de chaume disposées vaguement en cercle (la disposition habituelle dans les villages diola). On vit en communauté dans une intimité toute relative. En retrait, se trouvent une douche et des sanitaires communs. Je suis retournée plusieurs fois dans ce faubourg diola où j'ai mangé dans une case éclairée à la chandelle. L'électricité s'est arrêtée juste en amont de ces demeures. Les résidents se demandent comment convaincre les autorités de la faire parvenir à leur demeure, le long de cette mauvaise route de terre qui descend à la rizière.

Ziguinchor est une ville secondaire de près de 200 000 habitants, la quatrième en importance au Sénégal [Juillard, 1995 : 35]. Elle s'est développée rapidement au XX^e siècle d'abord par sa vocation commerciale, ensuite en tant que capitale régionale amenant un afflux de fonctionnaires. Les années soixante-dix ont été celles de l'expansion de l'industrie touristique. En outre, les ressources forestières et agricoles de la région, inexistantes dans le reste du pays, auraient provoqué l'émigration d'un grand nombre de Sénégalais du Nord. Cette migration a entraîné de nombreuses expropriations foncières et immobilières, créant des tensions entre les populations de la ville.

Le quartier décrit fait partie de la zone d'urbanisation spontanée, anarchique, correspondant au boom démographique et abritant plus de la moitié de la population [Trincaz, 1984 : 175]. Sur des terrains autrefois consacrés à la culture, les migrants de la région se sont installés. Les équipements et infrastructures sont inexistantes. Les champs environnants sont mis à profit pour une microagriculture : riziculture et maraîchage. La subsistance est complétée par l'élevage du petit bétail. Durant la saison des pluies, une partie des habitants retournent cultiver au village d'origine. On est là en attendant, on reproduit son mode de vie rural, et surtout on préférerait vivre au village si la vie n'y était pas si dure.

Dans sa composition, la ville reflète l'hétérogénéité de la région, ce qui est une des données fondamentales à la base de la compréhension du phénomène politique casamançais [Darbon, 1988 : 20; Roche, 1985 : 21; Barbier-Wiesser, 1994]. La population Diola y est la plus nombreuse (29,8 %), viennent ensuite les Poular, les Mandingue, les Wolof, les Sérère, les autres ethnies (Balante, Baïnouk, Manjack, Mancagne, etc.) et enfin les résidents nés à l'étranger [Juillard, 1995 : 42].

Dans son étude de 1979, Trincaz [1984] a identifié une répartition tripartite des quartiers de la ville correspondant à un processus historique. D'abord le centre, avec une infrastructure complète, habité par les Européens, quelques commerçants libanais et les hauts fonctionnaires ou cadres originaires du Nord-Sénégal. Ensuite, dans les quartiers adjacents à L'Escale, se trouvent des zones loties avec une infrastructure minimum. Y vivent les anciennes familles d'origine portugaise, la bourgeoisie nouvelle et les notabilités religieuses. Puis, en périphérie de la ville, on trouve la zone d'urbanisation spontanée, correspondant au type de quartier décrit ci-dessus. On a donc, selon Trincaz [1984 : 173, 228], la ville des nantis et la ville des laissés-pour-compte.

Que penser d'un tel constat? Il se trouve qu'à Ziguinchor, le groupe le plus nombreux, et autochtone, est celui qui vit dans la portion la moins salubre de la ville, tandis que ce sont des membres des groupes minoritaires et migrants qui demeurent près de l'aéroport, de l'hôpital, des casernes, et des quelques industries dans les quartiers électrifiés avec réseaux d'aqueducs. Faut-il nécessairement en tirer la conclusion d'une domination ethnique des uns sur les autres? Les populations choisissent peut-être de ne pas se mélanger [Darbon, 1988 : 30]. Cette seconde hypothèse n'est pas à écarter puisque les quartiers anciennement lotis sont plus hétérogènes que les quartiers d'implantation récente [Juillard, 1995 : 41].

Vivre ensemble, pour ces divers groupes, suscite des tensions. On le dit peu, mais on le dit tout de même. Une femme Diola se plaignait d'avoir été insultée par des cohabitants « nordistes » lors de réunions de quartier, un Sérère confiait que malgré les vingt ans qu'il avait vécus sur place, les Diola le considéraient toujours comme un « nordiste ». Il existe donc un antagonisme nord/sud dont on parle peu. De façon générale, il est difficile de parler de difficultés intergroupes au Sénégal. Les uns nient totalement l'existence de dissensions ethniques [Konaté, 1990; Diouf, 1994] alors que les autres, journalistes [*Sud Quotidien*, 20 avril 1999, en ligne] et informateurs, les mettent en évidence. À Ziguinchor, en apparence, les uns vivent à côté des autres en toute bonne entente. Mais ce n'est qu'un décor de théâtre, en réalité des tensions existent. Chaque reprise des affrontements et chaque nouvelle exaction sont susceptibles de les renforcer.

Ziguinchor la douce

Malgré cette tension, Ziguinchor est une ville et une région qu'on aime :

« Parce que nous, nous disons que la vie est plus agréable. Parce que dans les autres régions, la vie est un peu difficile... la manière dont nous vivons ne ressemble pas à celle des autres, on n'a pas la même éducation. »

Quelle est au juste cette manière différente de vivre? C'est d'abord une vie sans le stress des grandes villes, me dit une femme qui a vécu à Dakar. C'est ensuite une ville où la nature verdoyante permet de cultiver et de compléter ainsi son revenu :

« Là où je peux dire qu'il y a une différence de vie, c'est parce que tu peux faire ton propre travail, que personne t'envoie [ne te donne des ordres]. Par exemple, le riz, la patate, etc., si tu fais ces choses, après, tu peux aller les vendre au marché et de là, tu peux acheter du riz pour manger en attendant le riz des rizières. »

Les Ziguinchorois insistent sur la richesse de leur région. Cela peut paraître paradoxal si l'on considère les doléances répétées de marginalisation économique. C'est comme s'il existait une confusion entre le potentiel de richesse issu des matières premières à faible capacité d'exportation, tels que les produits maraîchers, et la réalité d'une région mal intégrée à l'économie nationale, géographiquement enclavée et à la faible monétarisation.

Par ailleurs, en se penchant sur le quotidien des gens, on constate que les revenus, et par conséquent, la recherche d'emploi en sont les principales préoccupations :

« Étant un intellectuel et en chômage..., je cours derrière le quotidien. C'est les dépenses quotidiennes qu'il faut donner à ma famille. Je gère une famille de treize personnes... Le matin, vous vous levez, vous allez chercher chez des amis qui peuvent vous aider, vous combler la dépense. Si vous entendez qu'il y a l'emploi quelque part, vous faites une demande [...] et tous les matins vous essayez de vous présenter là-bas pour voir si vous pouvez travailler. »

Officiellement, le taux de chômage pour la région était de 10,6 % en 1996 [République du Sénégal, 1996 : 21]. Mais il ne fait pas de doute qu'en réalité il soit plus élevé que ne le suggère cette statistique. En dehors du commerce des produits maraîchers, certains s'affairent à de l'artisanat ou aux services touristiques. D'autres sont ouvriers-ouvrières, occasionnels ou permanents, de la chaîne frigorifique ou des usines de crevettes et poissons. Le nombre de professionnalisés est très faible [Juillard, 1995 : 55-56].

L'inactivité, la difficulté de trouver du travail reviennent constamment dans les conversations, à tel point que lorsque je demandais à un homme de 49 ans, père de neuf enfants, de me dire quel avait été l'événement le plus important de sa vie, il me répondit qu'il s'agissait des moments où il arrivait à obtenir du travail. Le lot quotidien localement, c'est donc la survie, tout comme, il faut bien le dire, dans le reste du Sénégal. C'est dire la non-spécificité de la situation locale à cet égard : ni plus ni moins que les autres Sénégalais, le Casamançais est à la recherche de la « DQ », la dépense quotidienne. Si originalité il y a, c'est dans la possibilité qu'il a de cultiver les aliments qui pourront le nourrir. Et il s'agit là d'un avantage appréciable.

C'est sans doute pourquoi les informateurs parlent de leur ville comme d'un lieu où la vie coule doucement et où on aime vivre. Un jeune de 25 ans, revenu pour les vacances et vivant habituellement dans la région de Dakar, le dit bien : « La vie de Ziguinchor est meilleure malgré les circonstances actuelles. Quand

c'est calme, tu peux réaliser quelque chose. » N'est-il pas surprenant d'entendre de tels propos dans une région en guerre ? Mais au-delà du paradoxe apparent, se cachent quelques enseignements. Il faut souligner la dimension sporadique du conflit. La situation est faite de hauts et de bas, d'accalmies et de recrudescences des combats. Les accalmies permettent de reprendre les activités quotidiennes qui apportent leur lot d'espoir. Faire comme si la guerre n'existait pas est peut-être alors aussi un réflexe de survie.

Être jeune à Ziguinchor

Les adultes qui ont la charge d'un foyer sont, d'abord et avant tout, préoccupés par la « DQ ». Mais qu'en est-il des jeunes ? La population en âge d'aller à l'école croît plus rapidement que jamais. Pourtant, très peu des jeunes diplômés auront la chance d'occuper un emploi dans le secteur « moderne » (le secteur public et les services). Sur 40 000 jeunes personnes urbanisées et prêtes à l'emploi, seulement 5 % pourront travailler [Cruise O'Brien 1996 : 59]. Comment vit cette jeunesse et comment réagit-elle aux perspectives bouchées ?

Il n'existe pas une manière unique d'être jeune, plusieurs positionnements sont possibles. Pour une partie d'entre eux, ils trompent le désœuvrement par le jeu ou la danse, ils utilisent les slogans à la mode et ils rêvent d'immigration. Tout en étant en quête d'affranchissement par rapport à un ordre social où la soumission aux aînés est de mise, ils réagissent en utilisant les référents de la culture dominante wolof, ainsi que ceux de la culture globale, notamment en affichant leur attirance pour l'anglais. Il y a cependant ceux qui partagent les revendications du MFDC et parfois choisissent de rejoindre le maquis. Qui sont-ils ? Comment justifient-ils leurs actions ? C'est à ces questions que la dernière partie du texte tentera de répondre.

Tout comme leurs aînés, les jeunes ressentent le désœuvrement qu'il faut s'employer à tromper. Souvent, la seule activité qu'ils avaient en tête était l'organisation d'une fête ou d'une danse, pour laquelle ils déployaient tous les efforts. Malgré le climat de tension qui régnait dans la ville lors de mon séjour, ce genre de soirées n'était pas rare. Même si l'on a très peu pour vivre, et en dépit des dangers que cela représente, mieux vaut continuer ses petites habitudes entre jeunes, que de céder à la peur ou la déprime. D'une certaine façon, par ces attitudes, les jeunes expriment aussi leur désaccord et l'indiscipline envers le pouvoir ou l'État [Monga, 1994 ; Mbembe, 1992].

Il existe en effet une quête d'affranchissement, inégalement présente sans doute, mais commune à celle des jeunes d'autres villes africaines [de Latour, 1999 : 75]. Ils disent à leurs aînés qu'ils ne céderont plus automatiquement devant eux, sans le respect et la reconnaissance de leur pleine participation à la société. Au moment de l'enquête, une expression en vogue parmi les jeunes illustre bien cette quête d'affranchissement : *Boul falé* (litt. « T'occupe pas »). Cette expression wolof a été rendue populaire par un groupe de rap dakarois et interprétée par certains comme désignant les adolescents désœuvrés, ne faisant confiance à rien, ni à l'école, ni aux parents ou à la politique [Faye, 1998]. Les jeunes à qui j'ai parlé ont très bien su me rendre le sens de cette expression :

« *Boul falé!* Ça, c'est un autre genre de vie.

– Quel genre de vie?

Là, tu portes tout ce que tu veux, et personne ne te contrôle. Et toi aussi, tu ne contrôles personne. »

Pourtant, un autre jeune donnait de l'expression une interprétation différente. Il s'agit selon lui d'un slogan que l'État aurait « vulgarisé » pour détourner l'attention de la crise :

« C'est très politique ça. Il y a Tyson. Il y a les médias de l'État. Au lieu de parler de quelque chose qui fasse avancer les gens, il nous parle du *boul falé*... la voie des musiciens... Les médias s'en mêlent, et tout le monde s'en mêle, on oublie son problème pour aller voir ce qui se passe à l'accueil de Tyson, alors qu'on a son problème. »

L'informateur fait référence à un champion de lutte qui a beaucoup contribué à populariser l'expression par la mise en scène qui précédait son entrée dans l'arène avec d'énergiques gestes de bravades sur le refrain *boul falé*. La télévision sénégalaise couvrait les combats de Tyson. Ce jeune y voyait une manœuvre de diversion de la part d'un État incapable de remplir ses fonctions, de traiter adéquatement la crise de l'emploi. En incitant la population à se divertir, à ne pas s'en faire (« t'occupe pas »), l'État s'assure qu'elle restera docile⁴. Quelle que soit la justesse de cette interprétation, elle met en relief l'insatisfaction des jeunes par rapport aux espoirs d'emploi.

Bien que wolof, l'expression est tout aussi fréquente à Ziguinchor qu'à Dakar. Cela conforte l'observation d'un usage beaucoup plus répandu de cette langue parmi les jeunes que chez les adultes [Moreau, 1994]. Le wolof rassemble et confère une identité collective permettant aux jeunes d'origines diverses d'exprimer leurs préoccupations communes [Juillard, 1991 : 434]. Dire *boul falé*, c'est également une façon de s'intégrer à l'identité la plus large, celle qui sera susceptible de leur donner une ouverture sur le monde, en l'occurrence, l'identité sénégalaise.

Lors de l'enquête, les questions sur l'usage des langues confirmaient l'existence d'un plurilinguisme local. Aux trois principales langues régionales que sont le diola, le poular et le mandingue s'ajoutent une dizaine d'autres parlées dans la région. Le wolof, en tant que langue véhiculaire, est en progression⁵. Les enquêtes linguistes ont constaté la grande adaptabilité de la population face au plurilinguisme ambiant [Juillard, 1995 ; Moreau, 1994]. Tout adulte né et ayant grandi à Ziguinchor possède un large répertoire de parlars qu'il utilise au gré des situations, selon sa position sociale ou l'évolution de la vie du quartier dans lequel il habite. Toutefois, bien qu'ils s'adaptent au plurilinguisme, les Ziguinchorois âgés se disent plus attachés à leur langue d'origine que les jeunes [Juillard, 1995]. Les plus âgés parmi mes informateurs adoptaient une attitude ambivalente en reconnaissant

4 On ne peut ici s'empêcher d'évoquer le thème de la connivence, si habilement exploité par Mbembe [1992].

5 Dans l'ensemble du Sénégal, le wolof est parlé par 80 % de la population alors que l'ethnie wolof elle-même ne représente que 40 % de la population [Dumont, Maurer, 1995 : 54].

l'importance du wolof comme langue de travail, mais en laissant entendre qu'il représentait une atteinte à leur identité ethnique.

Pour les jeunes, au-delà de l'attachement à la langue d'origine existe la nécessité d'acquérir le plus possible d'habiletés linguistiques, comme le montre l'exemple d'une jeune femme de 25 ans, préposée dans un « cybercafé ». Nafissatou a grandi à Ziguinchor dans une famille mandingue relativement aisée. Elle y a fait ses études jusqu'à l'obtention du baccalauréat. Elle a ensuite poursuivi une formation de deux ans en comptabilité à Dakar. Elle a choisi de revenir travailler à Ziguinchor, y préférant de beaucoup la vie à celle de Dakar.

Nafissatou est résolument ancrée au monde d'aujourd'hui, à cette culture dite globale. Cela tient en grande partie à son travail dans le « cybercafé » pour lequel elle doit naviguer sur l'internet. Est-elle une exception à Ziguinchor? Il est clair que très rares sont ceux qui ont les moyens de posséder un ordinateur personnel. Néanmoins, la petite entreprise qui l'emploie offre des cours de formation en informatique et d'introduction à l'internet qui sont fort achalandés. Ainsi, une petite élite locale, essentiellement jeune, a la possibilité de fréquenter le monde via l'internet.

En bonne citadine, Nafissatou est multilingue. Elle parle le wolof, le français et très rarement le mandingue, la langue de son père. Si je lui demande ce qu'elle parle à la maison, au marché, avec ses amis du quartier ou au travail, elle me répond toujours : le wolof. Cependant, sa préférence va au français :

« Je préfère parler le français parce que c'est une langue d'avenir. Comme l'anglais. Mais le wolof, c'est ça, ça reste simplement dans le quartier... Mais quand tu sors, tu es obligée de parler autre chose. Et au bureau, c'est le français qui marche là-bas. »

J'étais surprise par cette réponse car elle venait de dire à quel point le wolof dominait sa vie. Mais Nafissatou ne s'intéresse pas qu'au français, l'anglais est d'un attrait encore plus grand pour elle. À plusieurs reprises durant l'entretien, elle utilisa des mots d'anglais. Elle me confia que c'était la langue qu'elle souhaitait vraiment maîtriser. De toutes les jeunes personnes avec qui j'ai pu m'entretenir à Ziguinchor, Nafissatou est celle qui utilisait le plus souvent des termes anglais.

Bien d'autres jeunes, de tous les milieux et de toutes les origines ethniques, m'ont confié leur goût pour l'anglais. Celui-ci doit être compris pour ce qu'il symbolise : une porte de sortie par le biais de l'immigration. L'attrait pour l'Occident est énorme, avec tout ce qu'il véhicule d'illusions sur la réussite sociale ou les richesses matérielles. Un jeune à qui je demandais ce qu'il pensait de la colonisation me répondit : « Quand j'entends ce mot, ça me plaît, ça me fait plaisir. Parce que s'il y a un pays qui te colonise, tu peux sortir de chez toi et aller rester dans ton pays colonisateur. » Non seulement ce jeune rompt radicalement avec le discours nationaliste de la classe dominante mise au pouvoir avec les indépendances [Diouf, 1996], mais il dépeint cet Occident comme une porte de sortie quasi automatique, sans aucune considération pour ce qu'il pourrait représenter d'aliénant.

Ces quelques exemples ont permis d'esquisser le contexte du quotidien des jeunes de Ziguinchor fait d'activités ludiques, de rêves d'immigration, de recherches d'extension de leurs habiletés linguistiques..., mais surtout, il apparaît que ces jeunes partagent les référents de la culture globale en cette ère dite de mondialisation.

« Mourir pour ça »

Ce tableau des jeunes de Ziguinchor ne nous éclaire pas précisément sur leur participation à la guérilla qui dure depuis les années quatre-vingt en Casamance. S'ils sont désœuvrés et insatisfaits de l'action de l'État sénégalais, ces jeunes ne parlent pas pour autant spontanément de mener une lutte armée pour changer cette situation. En réalité, fort peu d'informations sont disponibles sur leur rôle dans le combat, et il n'était pas aisé d'en obtenir. Ils y sont pourtant impliqués, selon un vieux sage, chargé de médiation dans le conflit :

« Tous les Casamançais, où qu'ils se trouvent, partagent, un tant soit peu, l'idéal des rebelles. Tous ont été frustrés à un moment du comportement du pouvoir central sur beaucoup de questions. Le drame est que ce sont les jeunes qui sont emprisonnés, brimés et qui meurent dans le maquis, pendant ce temps, aucun cadre n'est inquiété » [*Sud Quotidien*, 19 septembre 1997 : 2].

Selon cet homme, si l'ambivalence qui prédomine dans ce conflit est partagée par tous les groupes et toutes les générations, ce sont les jeunes qui seraient particulièrement sollicités et visés. Qui sont ces jeunes ? Comment expliquer leur choix ? À partir de trois entretiens avec des jeunes qui ont clairement affiché leur sympathie au MFDC, je tenterai d'esquisser des pistes de réponses à ces questions.

Ces informateurs présentaient un profil semblable. En premier lieu, il s'agissait de jeunes hommes. Très peu de femmes ont accepté de parler du conflit et une seule a mentionné une participation active, celle de sa mère qui serait allée prier dans le bois sacré lors des premières années du conflit. En affirmant : « Je ne fais pas la politique », les femmes évitaient la plupart du temps le sujet. Quant aux enfants, ils n'ont en aucun cas été mentionnés comme acteurs dans ce conflit. Il y a donc lieu de noter qu'il ne semble pas avoir la structure de ceux de la Sierra Leone, de l'Ouganda ou du Soudan où des raptés d'enfants, suivis de leur endoctrinement, sont menés par des chefs de guerre dans le but de les obliger à combattre [Richards, 1996].

Ces informateurs avaient généralement la vingtaine et vivaient à Ziguinchor. Il n'était pas aisé d'obtenir leur confiance et le rendez-vous pouvait être annulé au dernier moment. Depuis les débuts du conflit, un secret bien cultivé entoure tout ce qui concerne le MFDC et sa lutte [Geschiere, van der Klei, 1988 : 220]. Mes rencontres avec de jeunes adhérents au MFDC étaient toutes empreintes de ce secret. Les forces de sécurité sénégalaises patrouillaient dans la ville et les jeunes redoutaient la délation car de nombreux cas d'enlèvement et de détention ont eu lieu dans la région sur la base de dénonciations anonymes et invérifiables [Amnesty International, 1998]. Un jeune ne faisant pas partie des sympathisants du MFDC refusa de parler du conflit par crainte d'être inquiété par la répression policière. Il ajouta dans l'entretien : « Je ne suis pas pour les autres, je suis pour ma patrie sénégalaise. » La nécessité de se démarquer très clairement par rapport aux sympathisants du mouvement séparatiste était constante pour ce jeune informateur, ainsi que pour d'autres.

Selon un de mes informateurs, la ville recèlerait des réseaux secrets qui assurent le relais pour la transmission des informations en direction du maquis. Le lien

avec ce dernier se fait assez aisément en raison de la superficie du territoire, somme toute, restreinte⁶. Impossible de reconnaître ceux qui font la liaison, m'assure-t-on: « Entre nous, on se connaît tous, mais c'est impossible de savoir qui en est, et qui n'en fait pas partie. » Cette information faisant de Ziguinchor en quelque sorte un réservoir des militants du MFDC est à rapprocher de l'analyse que font Jean et Rufin [1996 : 47-50] de l'économie des guerres civiles dans les pays du Tiers Monde et des prolongements et relais multiples tout naturels que les guérillas rurales trouvent dans les villes.

Dans les trois cas, ces jeunes sympathisants ont affirmé avoir un proche parent, père ou oncle, qui avait rejoint la guérilla. Certains ne les avaient pas revus depuis de longues années. Ce lien familial qui associe ces jeunes à la lutte armée nous a amenée à approfondir la question de la dimension ethnique du conflit et des fondements du discours de ce mouvement. Il faut chercher à expliquer ce qui fait dire à un de ces informateurs: « Je sais que je suis jeune, mais je suis prêt à mourir pour ça. »

Bien qu'elle fasse constamment l'objet de débats, la dimension ethnique du conflit semble indéniable [Darbon, 1985; Geschiere, van de Klei, 1988; Diaw, Diouf, 1992; Marut, 1994]. Pour le MFDC, le déni du caractère ethnique de la guerre est un enjeu de la plus haute importance, dans le cadre notamment de sa recherche de soutiens extérieurs et d'une légitimation aux yeux de l'opinion internationale de la cause indépendantiste.

Un discours de propagande en diola vers la fin des années quatre-vingt, dans un village que le MFDC voulait rallier à la cause [Gasser, 2000], nous fournit en creux une indication de ce contenu idéologique ethnicisant:

« ... Nous qui sommes vos enfants de la Casamance, même si en réalité nous n'avons pas les moyens d'aller en indépendance, ce qu'ils ont fait à nos parents suffit pour aller se venger des gens qui ont fait le mal à nos parents. Si nous ne nous vengeons pas, nous ne sommes pas vos fils. Nous ne sommes pas fiers de notre "casamancité" [en français]. Donc, les jeunes, ayez cette pensée comme nous sommes en train de l'avoir... »

« ... Mes frères, mes sœurs, il faudra vous lever pour que l'on travaille le pays, il nous appartient... Faites un effort pour faire revenir nos frères qui sont à Dakar, pour faire un seul travail. Que nos mamans qui sont à Dakar reviennent et restent ici. Nos sœurs aussi qui sont à Dakar reviennent aussi ici à Ziguinchor pour qu'on puisse faire un seul travail ensemble. Parce que quand tu as 100 francs, 50 francs, c'est très peu, mais quand on rassemble tout, ça suffira. Nous demandons à tous ces gens-là qui ont leurs fils ou leurs filles à Dakar, et qui ne sont pas en train de travailler, de revenir... »

L'orateur, un activiste d'âge mûr, cherche à convaincre les villageois d'adhérer à la cause. Il appelle les jeunes à se joindre au combat, les femmes à participer financièrement. Tous ceux et celles qui ont migré vers la capitale à la recherche de revenus sont invités à revenir. Le discours fait clairement référence aux liens familiaux-ethniques. Il trahit une frustration et une colère profondes par rapport à des torts passés, qu'ils soient réels ou perçus comme tels.

Si tout au long du discours, on retrouve des références à la culture diola, le flou demeure constant au sujet de l'identité précise du groupe interpellé. On remarque,

6 La région de Ziguinchor couvre 7339 kilomètres carrés, soit 3,73 % du territoire sénégalais.

dans l'extrait cité, la référence à une « casamancité ». Pour pallier à cette ambiguïté constitutive du nationalisme ethnique diola, le reste du discours s'appuie sur la justification habituelle à la revendication d'indépendance du MFDC, à savoir la non-sénégalité de la Casamance. Cette idée a été largement diffusée par l'abbé Diamacoune Senghor, le leader « politique » du MFDC. Cet homme est sans conteste l'intellectuel le plus important à l'origine de la production idéologique du mouvement indépendantiste. Il est à la source d'un énorme travail de sensibilisation populaire à l'histoire diola-casamançaise.

Selon Diamacoune, durant les années cinquante, Senghor aurait promis à Émile Badiane, un leader local, l'indépendance de la région après une période de vingt ans, en échange de l'appui des Casamançais à sa candidature à la présidence. Cette indépendance devait être octroyée en raison du fait que la France avait toujours administré la région en tant que colonie séparée du reste du Sénégal. En 1960, elle aurait donc dû, selon ce raisonnement, obtenir l'indépendance, au même titre que le Sénégal. Pour faire valider son point de vue, Diamacoune a fait appel à une médiation française. Mais en décembre 1993, l'archiviste Jacques Charpy conclut en allant à l'encontre de sa thèse. Il établira que la Casamance n'existait pas avant la colonisation en tant que territoire autonome [Charpy, 1994 : 499].

La référence à la non-sénégalité de la région n'a pas pour autant disparu de la propagande du MFDC. Au contraire, elle est complétée par une référence continue à un passé de résistance des « Casamançais » envers la France⁷. Sans vouloir entrer en détail dans les méandres de la justification historique de la résistance casamançaise, il semble bien hasardeux, comme le fait le MFDC, de prétendre à un passé et un territoire communs aux divers groupes qui y sont en présence aujourd'hui.

En effet, l'image d'un passé casamançais cohésif est erronée. Le passé de résistance des Mandingue de la Haute et Basse Casamance diffère complètement de celui des Diola, Baïnouk, Balante ou autres groupes de Basse Casamance. Les premiers ont d'abord mené une résistance organisée, pour se soumettre ensuite (à partir de la fin du XIX^e siècle) à l'administration française et devenir ses intermédiaires dans la région. Toutes les sources rapportent les difficultés de l'administration française à s'établir en Basse Casamance [Roche, 1985 : 34]. Les Diola eux-mêmes furent en affrontement constant les uns avec les autres. En outre, on ne peut réellement parler d'une identité diola constituée en tant que telle que vers les années cinquante, alors que de plus en plus de villageois s'installèrent dans les villes [De Jong, 1995 : 137]. On comprend mieux dès lors pourquoi le projet politique proposé par le MFDC doit nécessairement se rapporter à un territoire aux délimitations imprécises et à une population dont l'identité est tout aussi floue.

Après ces remarques sur les fondements du discours casamançais, il faut se demander ce que les jeunes en retiennent. Ceux qui se disaient associés au MFDC étaient tous trois Diola. Néanmoins, lorsque je leur demandais si ce conflit était avant tout à dimension ethnique, leur réponse était la suivante : « Il y a toutes les

7 Le site web du MFDC est, à ce sujet, une excellente illustration : <http://www.ifrance.com/Casamance/master.htm>.

ethnies dans le maquis. » Ils admettaient cependant facilement que les dirigeants et les principaux membres du mouvement étaient Diola. De plus, au fil des discussions, leurs sentiments de rancœur envers les Sénégalais du Nord surgissaient. Ils ressentait un manque de respect et une arrogance de leur part. Ils évoquaient la répression des forces gouvernementales et la désinformation des médias. L'un d'eux rapporta que son père avait été battu devant lui par les gendarmes, avant de disparaître dans le maquis. J'ai pu percevoir chez ces jeunes un durcissement du sentiment d'appartenance ethnique qu'il faut lire en contexte avec les récits de vie.

Lorsque je tentais de saisir plus précisément ce qui pouvait motiver leur appui à la lutte, ils me parlaient des carences du développement économique. Ils évoquaient les revenus des projets de développement qui n'auraient pas profité à la région et qui auraient été appropriés par des opérateurs « nordistes ». L'un d'eux me parla également de l'entente de vingt ans mentionnée plus haut. Il ne doutait pas de la véracité de ce pacte. En somme, il semble que ces jeunes répondent au contenu idéologique du MFDC. Ils ne tiennent pas un discours autonome qui les mettrait en porte-à-faux avec la génération antérieure. Au contraire, ils reprennent, sans les modifier substantiellement, les principaux thèmes du MFDC, tels ceux de la marginalisation économique ou de la trahison d'une entente passée. Ils ont intégré le discours sur l'histoire de la Casamance diffusé par l'abbé Diamacoune aussi bien qu'ils ont accepté l'idée d'une nation casamançaise floue.

Toutefois, les jeunes se démarquaient de leurs aînés en évoquant le sous-emploi. Un jeune Diola, ne faisant pas partie des sympathisants au MFDC, à qui je demandais ce qu'il faudrait faire pour que le conflit prenne fin, me dit qu'il fallait aller à la source du problème :

« Quand j'ai parlé avec ces jeunes qui reviennent de la brousse, ils m'ont dit que s'ils trouvaient du travail, ils n'y retourneraient pas. Il y a beaucoup plus de jeunes que de vieux en brousse. Il faut faire quelque chose pour faire travailler les jeunes. »

Les jeunes sympathisants de la cause ont clairement relié leur attrait pour cette lutte aux difficultés de l'emploi. La guerre peut représenter une solution à l'impasse dans laquelle ils se trouvent. Même si la génération supérieure éprouve des difficultés d'emploi semblables, la situation des jeunes se vit dans l'urgence, ils ont des attentes et des besoins à combler dans l'immédiat. Ils sont dans l'expectative d'un autre statut, celui qui leur donnera accès au mariage ou au logement [Jewsiewicki, Létourneau, 1998 : 10]. Bien entendu, la guerre n'est pas une alternative banale à l'emploi. Cependant, d'une certaine façon, elle permet d'acquérir une nouvelle position dans la société. Elle constituerait en quelque sorte une promotion sociale. C'est du moins une des explications qui ont été données à la participation des jeunes et des enfants dans les conflits de la Sierra Leone [Richards, 1996] ou du Mozambique [Cruise O'Brien, 1996 : 63].

Un second jeune sympathisant à qui je demandais ce qu'il faudrait faire pour que le conflit prenne fin, me répondit qu'en plus d'offrir des emplois aux jeunes, il fallait « payer les mercenaires pour qu'ils rentrent chez eux ». L'allusion aux mercenaires soulève la question des ressources. Comment survivent les combattants, et comment se fournissent-ils en armes ? Le Sénégal fait-il partie de ces conflits où l'exploitation criminelle des ressources attire en grand nombre les entrepreneurs

de la guerre [Bayart *et alii*, 1997]? Selon l'Observatoire géopolitique des drogues [1997, en ligne], le chanvre aurait fourni 60 à 70 % des revenus du maquis en 1995. La presse sénégalaise mentionne également l'exploitation frauduleuse des bois rares et la vente de la noix de cajou [*Sud Quotidien*, 3 mai 1999, en ligne]. Certains avancent l'hypothèse d'une contrebande d'armes, de drogues et de pierres précieuses en provenance du Liberia ou de la Sierra Leone. Les marchandises traverseraient la Guinée et la Guinée-Bissau, pour transiter par la Casamance, avant d'être finalement embarquées en Gambie [De Jong, 1998; Agir ici et Survie, 1997 : 36; Richards, 1996 : 50]. « Tout ce qui peut me procurer de l'argent, je le ferai, sauf la vente des armes et de la drogue », m'a dit ce même informateur. Des activités lucratives illicites existent donc, et elles représentent un attrait pour les jeunes. Mais à quelle échelle? Sans pouvoir l'affirmer avec certitude, l'aspect restreint du conflit semble indiquer que les ressources lucratives sont pour l'instant limitées, tout comme le serait la présence des entrepreneurs de la guerre.

En définitive, fort peu d'informations sont disponibles pour se prononcer avec certitude sur le rôle des jeunes dans le conflit, sur leurs motivations et leurs ambitions. On pourrait également se demander si le haut niveau de dissensions intracasamançaises n'a pas un rapport quelconque avec une différence intergénérationnelle. Qui sont ces « bandes armées » dont le MFDC veut sans cesse se démarquer, et qui seraient à la solde du gouvernement sénégalais [*L'Autre Afrique*, 25 février 1998: 24]? Y aurait-il des groupes de jeunes dans le maquis qui agiraient pour leur propre compte? On ne le sait trop. Certains inspirent la crainte par leurs attitudes et leurs actions. Un peu à la manière des milices de la Sierra Leone [Richards, 1996] ou du Liberia [Ellis, 1999], ils recherchent des tenues qui frappent l'imagination. Une femme Diola à qui je demandais si elle connaissait des gens dans la rébellion me répondit ainsi :

« Oui, quelques-uns. Mais quand j'entends qu'ils sont dans la rébellion, je ne leur parle plus. Il y a le fils de mon voisin qui était parti en Gambie, en vacances, m'avait-on dit. Puis comme il ne revenait pas, j'ai appris que c'était pour étudier là-bas. *Je le revois aux fêtes, dans un accoutrement bizarre, avec des gris-gris autour du cou.* Il me dit alors: "Ah! Tu ne savais pas, pourtant, on aurait pu te le dire." Je lui ai interdit de revenir chez moi. »

À plusieurs reprises, comme avec le témoignage de cette femme, il m'est apparu que les jeunes du maquis sont perçus par la population, celle qui ne veut pas être identifiée au conflit, comme étant marginaux et de mauvaise foi. Un autre adulte Diola disait encore :

« On ne peut pas se reposer et gagner, ça ne se fait jamais... Par exemple, *eux, les jeunes garçons qui sont là-bas, ils ne veulent pas travailler.* Rester en brousse, créer des problèmes, quand quelqu'un a de l'argent, on essaie de l'arracher. Ça, c'est pas normal. »

Cet informateur faisait l'impasse totale sur les difficultés reliées au taux de chômage élevé de la région.

Il faudrait donc, pour comprendre l'apport de la variable « jeune » à ce conflit, distinguer entre plusieurs parcours et plusieurs rationalités. Les sympathisants dont il a été question ici n'étaient pas coupés de leurs structures sociales et familiales. Ils avaient beaucoup en commun avec les autres jeunes dont j'ai parlé plus

haut. Ils vivaient dans la périphérie de Ziguinchor et ne se cachait pas en forêt. Ils parlaient tous le wolof en n'y voyant rien de plus que la nécessité d'acquérir une compétence linguistique supplémentaire. Et tout autant que les autres jeunes de leur âge, ils exprimaient leur attrait et leur curiosité pour l'Occident. Malgré cela, ils justifiaient la lutte armée en reprenant les principaux thèmes du discours du MFDC et se disaient prêts à franchir le cap et à « mourir pour ça ».

Ainsi, il existerait chez ces jeunes plusieurs niveaux d'identités qui ne sont ni exclusifs ni définitifs. Ils peuvent aisément passer d'une position de jeunes « sans histoire » à celle de jeunes sympathisants, et peut-être complices, du MFDC, puis reprendre leur position antérieure. Il paraît bien difficile, par contre, d'identifier avec certitude ce qui les retient, ou non, de passer à l'action et d'adopter le statut de jeunes guerriers. Tout semble indiquer que ceux qui le font acquièrent une nouvelle identité, qui implique la clandestinité et le danger.

La question de l'existence de bandes armées constituées de jeunes qui auraient une autonomie complète par rapport au MFDC a été évoquée. Faute d'informations précises, cette question reste ouverte. Elle mériterait qu'on s'y attarde. S'il existait en Casamance des bandes armées émancipées du MFDC qui représente le principal producteur de sens dans ce conflit, le visage de la guerre en serait changé, elle deviendrait, comme ailleurs en Afrique, un moyen de contrôler un territoire pour exploiter des ressources plutôt que de poursuivre un objectif politique [Volman, 1998 : 159]. Une question subsidiaire demeure: de quelles ressources s'agirait-il ?

Terminons en soulignant que le fait que les trois jeunes sympathisants identifient le sous-emploi comme une cause du conflit révèle une certaine ambivalence par rapport aux fondements mêmes du discours du MFDC. Les torts passés, la résistance historique ou l'activation des liens identitaires céderaient-ils le pas devant une reprise de l'économie sénégalaise et la création de nouveaux emplois ? Si tel était le cas, il faudrait se demander quel est l'objectif réel de cette guerre et si derrière la menace sécessionniste ne se cache pas la recherche d'une meilleure intégration à l'ensemble socioéconomique sénégalais.

BIBLIOGRAPHIE

- AGIR ICI ET SURVIE [1997], *France-Sénégal. Une vitrine craquelée*, Paris, L'Harmattan.
- AMNESTY INTERNATIONAL [1998], *Sénégal, la terreur en Casamance*, Paris, Les éditions franco-phones d'Amnesty International.
- BARBIER-WIESSER F.-G. (éd.), [1994], *Comprendre la Casamance. Chronique d'une intégration contrastée*, Paris, Karthala.
- BAYART J.-F., ELLIS S., HIBOU B. [1997], *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexe.
- CHARPY J. [1994], « Casamance et Sénégal au temps de la colonisation française », in F.-G. Barbier-Wiesser (éd.): 475-500.
- CIA [1999], *The World Factbook-Senegal*, en ligne, www.odci.gov/cia/publications/factbook/sg.html#econ.
- CORMIER-SALEM M.-C. [1993], « Armée sénégalaise contre populations locales. Désarroi et révolte en terre de Casamance », *Le Monde diplomatique*, février: 19.
- CRUISE O'BRIEN D. [1996], « A Lost Generation? Youth Identity and State Decay in West Africa », in R. Werbner, T. Ranger (eds), *Postcolonial Identities in Africa*, London, Zed Books: 55-74.

- DARBON D. [1985], « "La voix de la Casamance" »... une parole diola », *Politique africaine*, (18): 125-126.
- DARBON D. [1988], *L'Administration et le Paysan en Casamance. Essai d'anthropologie administrative*, Paris, Pedone.
- DE JONG F. [1995], « The Making of a Jola Identity: Jola Inventing their Past and Future », *Proceedings Ceres-CNWS Summer School*, Utrecht, Ceres: 133-150.
- DE JONG F. [1998], « The Casamance Conflict in Senegal », unpublished paper for the research project *The Causes of Conflict in the Third World*, Clingendael, The Netherlands Institute of International Relations.
- DE LATOUR É. [1999], « Les ghettomen. Les gangs de rue à Abidjan et San Pedro », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 129: 68-83.
- DIAW A., DIOUF M. [1992], « Ethnies et nation au miroir des discours identitaires : le cas sénégalais », *Séminaire du Codesria sur les conflits ethniques*, Nairobi : 1-39.
- DIOP M.C., DIOUF M. [1990], *Le Sénégal sous Abdou Diouf*, Paris, Karthala.
- DIOUF M. [1994], *Sénégal. Les ethnies et la nation*, Paris, L'Harmattan.
- DIOUF M. [1996], « Urban Youth and Political Senegalese Politics: Dakar 1988-1994 », *Public Culture*, 8, (2): 225-249.
- DUMONT P., MAURER B. [1995], *Sociolinguistique du français en Afrique francophone. Gestion d'un héritage, devenir d'une science*, Vanves, France, Edicef.
- ELLIS S. [1999], *The Mask of Anarchy: the Destruction of Liberia and the Religious Dimension of an African Civil War*, London, Hurst & Co.
- EUROPEAN PLATFORM FOR CONFLICT PREVENTION AND TRANSFORMATION [1999], « Senegal: No End in Sight to Casamance Violence », en ligne, www.oneworld.org.euconflict/guides/surveys/drafts/senegal.htm.
- EUROPA WORLDBOOK [1999], *Europa Worldbook 1999*, 2, London, Europa Publisher.
- FAYE A. [1998], « Dakar sous l'emprise de la génération US », *Le Soleil*, repris dans *Courrier international*, (394), 20 au 27 mai.
- GASSER G. [2000], « *Manger ou s'en aller* » : le conflit ethnorégional casamançais et l'État sénégalais, thèse de doctorat, université de Montréal.
- GESCHIERE P., VAN DER KLEI J. [1988], « Popular Protest; the Diola of South Senegal », in P.H. van Ufford, M. Schoffeleers (ed.), *Religion & Development. Towards an Integrated Approach*, Amsterdam, Free University Press.
- INTERNATIONAL INSTITUTE FOR STRATEGIC STUDIES [1999], *The Military Balance 1999-2000*, London, Oxford University Press.
- JEAN E., RUFIN J.-F. [1996], *L'Économie des guerres civiles*, Paris, Hachette.
- JEWSIEWICKI B., LÉTOURNEAU J. (éd.) [1998], *Les Jeunes à l'ère de la mondialisation. Quête identitaire et conscience historique*, Sillery, Québec, Septentrion.
- JUILLARD C. [1991], « Comportements et attitudes de la jeunesse face au multilinguisme en Casamance (Sénégal) », *Cahiers des sciences humaines*, 27 (3-4): 433-456.
- JUILLARD C. [1995], *Sociolinguistique urbaine. La vie des langues à Ziguinchor (Sénégal)*, Paris, CNRS.
- KONATÉ A. [1990], *Le Cri du mange-mil. Mémoires d'un préfet sénégalais*, Paris, L'Harmattan.
- LINARÈS O.F. [1992], *Power, Prayer and Production. The Jola of Casamance, Senegal*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARUT J.-C. [1994], « Le mythe. Penser la Casamance », in F.-G. Barbier-Wiesser (éd.): 19-26.
- MARUT J.-C. [1999], *La Question de la Casamance. Une analyse géopolitique*, thèse de doctorat, université Paris-8, Saint-Denis.
- MBEMBE A. [1992], « Provisional Notes on the Postcolony », *Africa*, 62 (1): 3-37.
- MONGA C. [1994], *Anthropologie de la colère. Société civile et démocratie en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.
- MOREAU M.-L. [1994], « Demain, la Casamance trilingue? Valeurs associées au diola, au français et au wolof », in F.-G. Barbier-Wiesser (éd.): 413-428.
- MOUVEMENT DÉMOCRATIQUE DES FORCES DE LA CASAMANCE [1999], en ligne, www.ifrance.com/Casamance/master.htm.
- OBSERVATOIRE GÉOPOLITIQUE DES DROGUES [1997], *La Géopolitique des drogues 1995-1996*, rapport annuel, en ligne, www.ogd.org/fr/home-fr.html.

RÉPUBLIQUE DU SÉNÉGAL [1996], *Le Pouvoir local*, 7, Dakar, ministère de l'Intérieur.

RICHARDS P. [1996], *Fighting for the Rain Forest. War, Youth & Resources in Sierra Leone*, Oxford et Portsmouth (N.H.), James Currey et Heinemann.

ROCHE C. [1985], *Histoire de la Casamance. Conquête et résistance : 1850-1920*, Paris, Karthala.

TRINCAZ P.X. [1984], *Colonisation et Régionalisme. Ziguinchor en Casamance*, Paris, Orstom.

VOLMAN D. [1998], « The Militarization of Africa », in M. Turshen, C. Twagiramariya (eds), *What Women Do in Wartime, Gender and Conflict in Africa*, London & New York, Zed Books.

Métaphores sociales dans les ghettos de Côte-d'Ivoire

Éliane de Latour *

« Dans le monde réellement renversé,
le vrai est un moment du faux »
[Debord, 1992 : 8].

Le ghetto: une métaphore familiale ¹

À Abidjan, comme dans de nombreuses mégapoles du monde, les jeunes qui ne parviennent pas à trouver une place dans une société où ils se sentent étouffés, diminués, anonymes, créent un espace – le ghetto ² – où ils vont se réfugier pour affirmer leur singularité face aux déterminismes environnants. Ils refusent les relais de socialisation par le travail ³ ou par la scolarisation qui demandent de l'argent, exigent du temps, des étapes longues, laborieuses, auxquelles ils ne veulent pas se soumettre, préférant le risque et l'immédiateté du gain à l'effort. Selon leurs termes, c'est « une belle vie », c'est « une sale vie », un passage: mort ou vivant, on en sort toujours. Le ghetto regroupe des pratiques illégales – les « sciences » –, qui vont du pickpocket au braquage « tout terrain ⁴ » en passant par le trafic de stupéfiants, ce qui entraîne des ripostes de plus en plus dures et expéditives de la police et de la population qui peut lyncher à mort un voleur pris en flagrant délit. La presse parle de ces « bandits » en des termes connotant le « sombre », la « lâcheté », le « sinistre », « l'horrible ». Les associations caritatives voient en eux des enfants désocialisés, produits de la misère et de la décomposition des liens communautaires provoquée par une modernité mal maîtrisée. Ces regards reposent sur des jugements préconçus qui ne tiennent pas compte des liens étroits que les

* Anthropologue et cinéaste, Centre d'études africaines (CNRS-EHESS).

1 Mes données concernent principalement les ghettos d'Abidjan et du Bardot, bidonville qui jouxte la ville de San Pedro, ainsi qu'un travail dans les prisons de la capitale et de Sassandra (enquêtes en 1997-98). Au présent texte correspond une seconde partie qui tente également de cerner la scène du ghetto où les rôles sociaux se jouent à l'intérieur d'une mythologie guerrière: « Du ghetto au voyage clandestin: la métaphore héroïque » (à paraître in *Autrepart* (19), 2001, Variations).

2 Les ghettos ainsi portent des noms comme Texas, Beyrouth, Soweto, Colombie, Barbès, etc., ou des noms locaux liés à leur emplacement ou à leurs caractéristiques.

3 Les apprentissages sont payants ou l'apprenti reçoit un salaire de misère.

4 Taxis, hôtels, maisons riches, cours communes, cargos en rade, boutiques, vendeuses de marché, véhicules sur les routes...

*ghettomen*⁵ entretiennent avec la société contre laquelle ils se rebellent et dans laquelle ils veulent revenir la tête haute en ayant modifié leur destin. Ils cherchent un court-circuit plus qu'une mise hors circuit.

Les *ghettomen* vivent avec la population, se rassemblent au milieu des villes: leurs *ghettos* se trouvent aux carrefours, sous un pont, au bord d'un marché, dans un immeuble inachevé, un cinéma désaffecté, etc. [de Latour, 1999]. La plupart gardent des attaches avec leur famille malgré les conflits qui entourent leurs choix de vie. Beaucoup habitent chez leurs parents, certains vont louer des chambres dans les quartiers les moins chers, d'autres encore sont *bacromen* (SDF⁶), ils dorment dans la rue. Qu'elle réside en Côte-d'Ivoire ou dans un autre pays, la famille reste un pôle de référence. Ils pensent à elle, gardent des relations régulières ou fluctuantes et lorsqu'ils en sont séparés, ils tentent des réconciliations. Même les plus rebelles n'arrivent pas à échapper totalement au regard social qui les rend tributaires de leurs parents et de leurs tuteurs.

« Souvent quand je donnais de l'argent à ma mère, elle me questionnait, elle me demandait où j'ai eu l'argent? Elle refusait de prendre. Elle dit qu'elle ne prend pas, parce qu'elle sait que moi je ne travaille pas » [Haruna].

« Quand je suis rentré dans le milieu de braquage, ce que je touchais, ça réussissait. Je suis retourné en famille régulièrement. Présentement, j'ai deux constructions là-bas et j'ai trois terrains [au Burkina] » [Tyson].

« Je rêve à vivre une vie vraiment très luxueuse et à réaliser des trucs pour ma maman parce que mon père est déjà décédé et c'est ma mère qui me reste. Elle est jusqu'au Mali. Je rêve à avant sa mort: même si c'est un petit hangar, je vais le faire pour qu'elle va se reposer dedans. Je pense à tout ça, à l'avenir de mes enfants, mes petits frères, mes petites sœurs » [Papa].

Certaines règles restent essentielles: les obligations à l'égard des parents ou des petits « frères », le droit d'antériorité, les valeurs d'honneur qui trouvent leur expression dans le nom, la réputation, le paraître et la sanction de la honte. Mais la demande familiale à l'égard de ses membres est très forte. La morale communautaire régularise les rôles dans un système de dette et de réciprocités quelles que soient les aspirations et les capacités de chacun. Pris dans les rets d'une norme sociale prégnante, certains jeunes ont du mal à concilier leur place de fils, d'aîné d'une fratrie, de fille, avec leurs ambitions personnelles. La pauvreté et les accidents familiaux (mort d'un parent, remariage, divorce, abandon du père, etc.), accentuent cette inadéquation sociale qui se traduit par des sentiments d'inutilité, d'impuissance, d'injustice. Cependant, on ne saurait expliquer le ghetto par la seule misère économique ou sociale: c'est aussi un choix. À côté des rapports de l'Unicef, de l'Unesco, il existe de nombreuses thèses sur la pauvreté et la violence

5 Ils se disent: *ghettomen*, *guerriers*, *yankee*, *vandales*, *bandits*, *aventuriers*, *vagabonds*, *ziguèi* (loubard, ce terme réfère plus à l'appartenance culturelle), *nushi*. Le *nushi* est la langue de rue qu'il pratique. Le *nushia* désigne le banditisme. Un *nushi* est un voyou.

6 Cette posture, même si elle est acceptée, reste malgré tout la marque d'une déchéance: un *yankee* doit être propre et avoir un toit.

[Marguerat, Poitou, 1994; Marie, 1996; Velis 1994] justes, intéressantes, mais qui, généralement, privilégient le seul engrenage de la déperdition : crise économique, paupérisation des familles, rupture des soutiens communautaires, déscolarisation, pauvreté exacerbée par les besoins de consommation à l'occidentale, drogue, violence⁷. Il me semble que le phénomène des ghettos doit être analysé à partir de sa propre ambivalence : enchaînement de la déperdition d'un côté mais conquête de puissance de l'autre. Tous les jeunes pauvres ne se retrouvent pas dans les ghettos et des enfants de classes moyennes, aisées, peuvent être fascinés par l'expérience de la rue d'où surgissent les modes, les *maîtrises*, le *chic* et le *choc*. Dans les années soixante et soixante-dix, ceux « du bas » imitaient ceux « du haut », aujourd'hui, les regards sont inversés. La rue donne, au premier abord, une image de liberté, d'universalité, d'invention. Elle capte les derniers frémissements culturels de la planète. Elle fait envie comme l'offre d'une vie nouvelle apparemment sans contrainte, liée à la fête et au plaisir, à la solidarité utopiquement reconstituée, au désir de domination, de sortir du lot⁸.

« C'est en ville que peuvent s'accomplir les prises de distances les plus nettes à l'égard des rapports sociaux traditionnels, c'est en ville que ceux-ci sont tenus le plus impérativement de se recomposer et de se réinterpréter » [Marie, 1997 a : 13].

Nés en ville, les jeunes citadins grandissent avec la télévision, les vidéo-clubs, les transports en commun, les bars, la publicité, les supermarchés... Tous ont été plus ou moins scolarisés. Ce qui se rapporte à la tradition, au village, fait l'objet d'un rejet comme si le risque d'un retour en arrière était toujours présent. Ainsi leur volonté d'inscription dans la famille n'empêche nullement sa remise en question lorsqu'elle apparaît comme un chaînon de la répétition sociale qui reproduit les pauvres comme pauvres, les musulmans comme musulmans, les planteurs comme planteurs, les bourgeois comme bourgeois... Ils cherchent à rompre avec certains héritages dont ils ont honte et veulent farouchement prendre leur destin en main, l'inscrire dans la grande marche du monde moderne dont ils situent l'épicentre en Occident. Alain Marie, en s'appuyant sur Durkheim, montre que « les transgressions de la coutume non réprimées » amènent « au refus du contrôle social », puis à la « sacralisation de la liberté » [Marie, 1997 a : 24].

« Je n'aime pas la mentalité du village. Ce n'est pas la même ambiance. Ils boivent que du bangui. Ils sont ethniques, ils ne parlent que leur langue. Ils vont au champ pour travailler, il faut travailler pour les autres, ça fatigue les mains » [Bad].

7 Lorsque j'ai commencé mon enquête, j'ai été frappée par la capacité de certains de mes interlocuteurs à tenir un discours huilé sur la pauvreté. Habités à la rhétorique des ONG, ils mettent en avant le « manque de moyens », la maladie de la mère, l'abandon du père, etc., des faits pas nécessairement faux, mais qui occultent la part de choix personnel. Il faut poser des questions précises pour soulever cet autre volet : « Au début, quand tu passais devant des ghettomen, tu te souviens de ce que tu pensais ? Comment tu parlais d'eux à l'école ? Comment tu les percevais ?... »

8 La volonté d'autonomie et d'hégémonie personnelle est parfois tellement importante dans le choix initial que les propositions de réinsertion institutionnelles (petits métiers) échouent souvent dès qu'elles s'adressent à de jeunes adultes.

« Ici, je suis avec mes amis, je cause avec mes amis, or là-bas, au village, quand tu te lèves matin, c'est pour aller au champ. Tu t'en vas au champ jusqu'à le soir. Tu rentres à la maison, c'est pour te coucher encore. Tu peux plus sortir. Quand je suis ici, je suis avec mes amis, je cause avec eux. Souvent les samedis, on s'en va s'ambiancer dans des maquis (restaurants populaires) » [Las Vegas].

« Au village, le temps est long. On peut trouver des jeunes filles, mais pas dans le village, il faut attendre qu'une fille vienne d'arriver qui n'est pas de la famille. Si elle est de ta famille, tu ne peux pas. Alors que dans mon village les plus belles filles sont de ma famille, alors tu vois un peu! Qu'est-ce que tu veux faire? » [Parigo.]

Ceux qui se pensent « perdants » dans un monde de « gagnants » cherchent à changer de « camp » en arborant les signes extérieurs d'une appartenance à une jeunesse urbaine planétaire comme les vêtements de marque ou d'autres objets qualifiants. Leurs projections sur le monde des Blancs les amènent aussi à s'identifier à des figures mythiques du sport, des arts, de la politique et à voir dans l'Occident un modèle unique de toutes les aspirations existentielles qui a d'autant plus d'influence qu'il est en affinité avec celui qui régit déjà le fonctionnement de leur société en général sur le mode, nous dit Alain Marie, d'une « culture mafieuse ».

« Une conception rentière (tributaire) de l'accumulation; une approche pragmatique, amonale *stricto sensu*, des moyens mis en œuvre pour accumuler (tous sont bons, y compris ceux qui relèvent de l'extorsion forcée par la violence du Pouvoir ou des pouvoirs); une conception du pouvoir comme instrument d'accumulation; une culture de la violence conçue comme attribut du pouvoir sous toutes ses formes; un culte de la richesse conçue comme un signe exclusif de la réussite; une morale de la redistribution clientéliste légitimant la richesse et le pouvoir mais circonscrivant la solidarité à l'intérieur du cercle délimité par le cycle de la dette personnelle, par l'allégeance, par la soumission; un sens aigu de la relation hiérarchique, appréhendée sur le modèle générique du rapport père/fils, archétype d'un rapport de créancier à débiteur transposé aux relations entre aînés et cadets, patrons et clients, protecteurs et protégés, gouvernants et gouvernés » [Marie, 1997 b: 24].

Le monde des riches fascine les jeunes de la rue en même temps qu'il est assimilé à Babylone⁹ lorsqu'il désigne ceux les rejettent, qu'il s'agisse des gens du pouvoir ou de la société civile.

« On vole moins qu'eux » [Yul Bryner].

« Les corrompus se servent, leur police nous tue » [Ramsès].

« Tu sais dans la vie, tout ce qui se passe ici n'est pas honnête. Il y a des gens du gouvernement qui font plus que nous-mêmes. Nous, c'est par manque de moyens. Parmi nous aussi il y a des bons élèves. Les parents n'ont pas les moyens pour les pousser » [Idrissa].

Par la critique ou par le rêve, ils se démarquent de ce qui, dans leur environnement, les dérange pour articuler ancrage local et ambitions mondiales en inventant

9 Babylone: repris du langage rasta, désigne l'ennemi. Pour les Rastas, il s'agit spécifiquement de l'Occident; pour les Nushi, la définition est imprécise, ce sont les gens qui sont contre eux ou pas comme eux.

leurs récits de vie qui puisent à d'innombrables sources. Les codes d'honneur, par exemple, doivent autant aux passés de différentes contrées d'Afrique qu'aux films de gangsters et de kung-fu. Les conceptions tributaires de la vie communautaire sont réinterprétées à partir de principes libéraux centrés sur le mérite. Les relations à l'occidentale sont appropriées à partir du cinéma américain, des sitcoms brésiliens, de la publicité, des fables répandues par les immigrés. Le maillage des cultures, l'ambivalence des miroirs sociaux ne se réduisent pas au passage d'une tradition collectiviste à une modernité individualiste. C'est un phénomène plus complexe dont on ne peut rendre compte ici mais qui n'est pas nouveau. Les sociétés africaines sont le résultat de brassages et bien avant la colonisation, la destinée personnelle était un ressort de la mobilité sociale stratégiquement lié à la tension entre groupe et individu. Par ailleurs, l'expansion de l'économie de marché et des politiques occidentales n'aurait pu se développer sans leur appropriation par les structures communautaires. Les modèles de référence s'interpénètrent donc. Le résultat en est la profusion de notions qui, en plus de l'honneur et du respect, parcourent la pensée *nushi*: création, autonomie, indépendance, solidarité, parole donnée, pardon, liens du sang, amitié, réussite. Les *ghettomen* recomposent jusqu'à l'excès des hiérarchies, des liens affectifs, des règles, des lieux de débats et ainsi se font les acteurs de leur propre vie. Ils s'inventent des rôles, créent un théâtre en mouvement, mettent en harmonie tout ce qui leur parle, ici et ailleurs, pour être immédiatement un autre, un autre socialement inscrit, valorisé. Ainsi Christian Geffray [1997 : 158] montre en termes analytiques comment la « déclinaison des substituts du père » se traduit chez les enfants par une « compétence métaphorique nouvelle, préalable à leur socialisation ».

« Ce n'est qu'un jeu jusqu'à l'adolescence, période pendant laquelle le sujet s'initie à la vie sociale: la compétence métaphorique engage alors, sous un jour nouveau, le destin du Moi: il s'agit moins d'éprouver ou d'exercer cette compétence à présent, que de l'appliquer et la mettre à l'ouvrage pour vivre dans un monde qui s'impose par-delà les frontières de la famille et des proches, dans l'univers des inconnus. Du succès de ce voyage dépend, pour le Moi, la prévention des dangers nouveaux qui pèsent sur l'amour qu'il se porte à lui-même: ce ne sont plus des signifiants ludiques mais des signifiants pour vivre » [Geffray, 1997 : 161].

Les rôles expriment les formes solidaires du lien humain déclinées en relations père/fils, mari/femme, fratrie, cousinages amicaux et exaltent la singularité, l'autonomie, la puissance, la réussite. Métaphore familiale, métaphore héroïque et guerrière¹⁰. Ainsi prennent naissance une nouvelle économie de la vie, une utopie de la reconnaissance, une utopie génératrice d'actes: la personne et le personnage construisent l'histoire avec et contre la société.

Vieux pères et fistons

L'apprentissage des *sciences* passe entre *vieux pères* et *fistons*, au féminin, *vieilles mères* et *fistines*. Ces désignations peuvent être simplement honorifiques ou amicales: elles s'adressent alors à n'importe qui, mais pour un nouvel entrant, tous les

10 Cf. « La métaphore héroïque », à paraître in *Autrepart* (19), 2001, Variations.

ghettomen qui l'ont précédé sont ses *vieux pères*. L'âge n'entre pas en considération, c'est l'expérience qui compte. *Fistons* et *fistines* doivent le respect aux *anciens* qui les mettent à l'épreuve tant qu'ils n'ont pas trouvé en eux la force de répondre d'égal à égal, *face-face*.

« Quand j'étais petit, quand je revenais d'un braquage avec mon argent – je peux arriver avec une somme de 2 à 3 millions –, il y a des *grands frères* qui me brigandent. Ils me prenaient tout, tout. Ils me donnaient rien. Après, quand j'ai pris du courage, ils ne m'ont plus brigandé encore. Quand tu me brigandes, j'enlève mon flingue contre toi, tu as joué au con alors je t'allume dans tes pieds. C'est comme ça que je vivais. Après, ils m'ont respecté. Personne pouvait plus. Ah là, je devenais fort maintenant ! Ah là, je suis devenu garçon ! » [Al Capone.]

« Un *fiston*, à son arrivée, on le chicotte avec les bois, les coups de pieds pour qu'il devienne sec, qu'il devienne un animal. Tu peux voir quelque chose qui est très dur à faire, tu vas l'envoyer, il va partir tout seul, il va revenir avec ce que t'as demandé » [Kouta].

« Ils m'ont trop torturé dans le ghetto, ce qui fait que moi aussi, je n'ai pas de sentiment à mon tour » [Petit Cyrille].

La survie du *fiston* dans le groupe dépend d'une relation essentielle, celle qu'il noue avec son premier initiateur qui l'aura introduit dans le milieu ou l'aura remarqué après coup. Il assure sa protection comme un parent engagé par toutes les conduites de ses enfants. Même si un *fiston* commet une faute très grave (« doubler » sur un coup, provoquer une catastrophe au cours d'une opération...), le *vieux père* va « couvrir » ou, s'il est personnellement lésé, accorder son pardon. Ce *vieux père* attitré est responsable de plusieurs *fistons* qu'il soigne en cas de blessure, nourrit, habille, dans la mesure de ses moyens. La mort des *fistons* en prison ou en opération provoque de véritables drames.

« Je n'ai plus sentiment pour l'homme. Non, depuis que la PJ a tué mes enfants, je n'ai plus sentiments pour l'homme. Ils sont morts, donc moi je suis dans mes *sciences*, moi seul. Tout ce qui est bon, je peux faire ; tout ce qui est mauvais, je peux faire : je suis toujours seul.

– Et quand tu as vu tes *fistons* mourir, tu as pleuré ?

– J'ai pleuré ce jour, j'ai pleuré, ça m'a fait mal au cœur, parce que c'est moi qui les ai mis dans les *sciences* et puis Dieu a fait qu'ils sont morts. Ils avaient 16 ans et 17 ans. Le jour de leur mort, j'ai pleuré, même jusqu'à même faire un crime. Il y avait un jeune qui a aidé à les faire prendre. Ce jeune-là, il est paralysé. Lui, je l'ai paralysé, j'ai coupé son bras avant avec une machette. Jusqu'à présent lui-même, il vit encore. Ce jour, je pouvais le tuer, il est là, mais il ne peut plus travailler, il ne peut plus rien faire dans la vie » [Tyson].

Pour éviter de subir la coercition à l'intérieur du ghetto, un *fiston* cherche à devenir *vieux père*. Il n'est pas un *guerrier plein* tant qu'il n'est pas arrivé à s'imposer et à avoir ses propres *fistons*. Une fois qu'il s'est fait reconnaître, il reste *fiston* pour ses *vieux pères* tout en étant *vieux père* pour ses *fistons*.

« J'opérais avec un *vieux père*, celui qui m'a mis dans les *sciences*. Le premier jour qu'on est allés braquer ensemble, Dieu a fait qu'on a eu un *peu bon*. Il est allé m'acheter des habits et tout ça. Il m'a donné un peu d'argent, il dit d'aller voir mes parents pour leur donner. Puis, je me suis lancé dans le milieu. Donc au fur et à mesure, moi-même, j'ai formé ma bande et puis on roulait. La bande avec mon *vieux père*, c'est ça qui travaillait le jour, on était quatre : deux *vieux pères* et deux *fistons*. Moi, ma bande, maintenant, c'est la nuit on travaillait : un ami, deux Ghanécens, un Burkinabé » [Chirac].

Les *fistines* sont souvent messagères, commissionnaires, informatrices, elles aident à toutes sortes de tâches qui les amènent ou non sur le terrain des opérations. Elles peuvent avoir des tuteurs masculins ou féminins. Il existe des filles qui ont leur bande mais elles sont rares. Lorsqu'elles se lancent seules dans la rapine, les filles se limitent aux petits coups, les opérations lourdes se pratiquant plutôt avec les hommes aux côtés desquels elles ont des tâches « de femmes » : surveiller, distraire les futures victimes, ramasser les marchandises pendant les hold-up, vendre le butin aux receleurs, cacher les armes...

La reconnaissance de l'ancienneté de l'expérience est une réplique du droit d'antériorité, très largement répandu dans les sociétés rurales africaines : le premier à avoir défriché une terre, à avoir fondé un village, la première femme... gardent un droit sur ceux qui viennent après. La métaphore des *sciences* renvoie à l'idée que tout accès au monde est soumis à l'acquisition de connaissances détenues par ceux qui précèdent.

« Je me suis lancé dans les *sciences* parce que je cherchais beaucoup à progresser » [Faustin la Panique].

Le *fiston* qui veut monter dans les *sciences* cherche de nouveaux *vieux pères* pour apprendre. Les spécialités sont choisies en fonction des aptitudes et des envies. Un *fiston* qui passe du pickpocket au braquage ira trouver un *scienceur de torches* (armes à feu), mais il garde à jamais avec son premier initiateur une relation pré-éminente. Ce parcours peut aussi s'arrêter à cette première rencontre ¹¹.

Les *nushi* s'appellent entre eux *frères ou sœurs de sang*, une fraternité métaphorique qui les lie horizontalement au sein d'une même communauté et qui se traduit par l'engagement dans une relation intime et forte.

« Notre parenté c'est l'amitié. Si un jour on ne se voit pas, on est malade, on pense toujours à son ami » [Vié].

« C'est seulement le sommeil qui nous sépare » [Tétanos].

« Ils ont tué lui là, c'était mon ami. Lui, ils ont tué lui à Adjamé sur rails là [ghetto d'un quartier nord], c'était mon ami. Il est mort et moi je suis là, je souffre, je n'ai rien. Si je suis malade, c'est moi-même. Pour mes habits, c'est moi-même. Pour mon manger, c'est moi-même. Mon souci, c'est moi-même. Tout, c'est moi-même. Ma chaussure, c'est moi-même. Tout, c'est moi-même donc moi-même je sais pas encore ce que je vais faire; moi-même, je suis déjà paniqué » [Petit Jean].

Chaque garçon, chaque fille a un ami très proche avec lequel « il marche ». Ils partagent les mêmes peines, les mêmes fêtes, parfois le même toit. C'est le *bras droit*. Lorsqu'ils font des coups ensemble, ils divisent le butin de manière égale : *faire gué juste*¹², ce qui n'est pas toujours le cas entre *vieux père* et *fiston*, sauf si le

11 Ces principes rappellent l'éducation mystique dans l'islam confrérique : pour apprendre des textes sacrés de plus en plus complexes, le disciple passe de maître en maître, mais le premier restera le plus important. Il s'interrompt quand il le désire et, à son tour, il peut enseigner jusqu'au niveau inculqué par son dernier maître. Chacun est légitimé par sa chaîne de transmission qui amène presque toujours au Prophète.

12 L'inverse est : *faire gué arabe*.

vieux père en décide autrement, précisément parce qu'il est engagé dans une relation où l'amitié dépasse le respect. La hiérarchie fondée sur l'ancienneté se double d'une dimension « égalitaire » qui autorise un jeu entre respect et familiarité, distance et proximité ; ceci ne pourrait exister dans les modèles familiaux originels où la relation père/fils est construite sur l'évitement, la honte. Le droit de l'antériorité est profondément intériorisé mais réinterprété par ceux qui bousculent la vieille société et créent une famille d'amis au sein de laquelle ils trouvent entraide, réconfort, attention, écoute.

Toutefois, le ghetto reste un monde à la Hobbes où le plus fort peut toujours dominer par la terreur, les rapports de forces, régner sans véritable arbitrage, l'entraide, alterner avec la soumission. Les relations s'inscrivent dans un paradoxe : l'image de soi étant un enjeu quotidien, elle va s'élaborer à la fois par la séduction et par la défense agressive contre tout ce qui pourrait l'entacher. Des démonstrations pour plaire peuvent entraîner immédiatement des réactions de jalousie comme s'il n'existait qu'une seule échelle de puissance sur laquelle toute avancée se fait au détriment d'un autre.

« Dans un ghetto, c'est comme ça : chacun veut montrer qu'il est élevé et chacun se gonfle à sa manière. Si je vois que tu es trop gonflé avec moi, ah je règle ton compte. Tu dois te soumettre tant que je suis là, c'est moi je mets la loi » [Tarek Aziz].

« Bon, avant de m'imposer dans le ghetto... toutes ces cicatrices, c'est dans le ghetto que je les ai eues, partout... Ça, c'est une machette, même là dans le ventre... Ah, c'est les *vieux pères* que moi j'ai trouvés dans le ghetto qui ont fait ça. Ils veulent que moi je me soumette en bas d'eux. Moi, je dis non, non. C'est eux maintenant j'ai cherché à détrôner pour que même mon règne puisse commencer. Parce que dans le ghetto, si moi qui suis un *vieux père*, et qu'un *fiston*, devant tout le monde, m'a humilié, c'est lui aujourd'hui qui est à la page [qui règne aujourd'hui], c'est lui son nom sort. C'est comme ça dans le ghetto » [Faustin la Panique].

Les conflits se règlent *face-face*, d'homme à homme, ou entraînent un désordre collectif. Les chaînes d'alliance, de parenté symbolique, de solidarité, jouent ou non leur rôle. Rien n'est réglé d'avance. Cependant, une pression trop forte ferait éclater le ghetto qui ne peut exister sans sa raison d'être : créer un monde qui mette en relation les hommes entre eux à travers un rêve d'ailleurs. La force seule dissout les rapports humains en ramenant tout à la peur, à l'obéissance sans discernement. La vie du ghetto oscille entre ces deux pôles que rien n'institue ou ne consolide. Ni pouvoir, ni solidarité. Tout reste possible. C'est un monde qui diffère des organisations maffieuses centralisées par une institution, des règles strictes garanties par une hiérarchie légitime d'où les femmes sont quasiment absentes.

Les go

Les *go*, les filles, suivent les mêmes trajectoires que les garçons. Elles quittent ou non leur famille, rejoignent leurs camarades avec lesquels elles fument de l'héroïne ou du crack, s'amuse, boivent, consomment des drogues, s'habillent, parlent, dansent, gesticulent comme un *zigouï*. Celles qui arrivent à imposer une relation d'égalité doivent être « comme » un homme. Les autres sont acceptées en

tant que femmes. La plupart vivent des revenus de la prostitution, augmentés par ceux que procurent les petits vols, le racket, les arnaques. Les termes pour désigner ce vieux métier sont nombreux, *démocrates* est sûrement le plus joli, *déchireuses*¹³ le plus insolite.

« Au ghetto, les filles n'ont pas peur. Ha, nous sommes tous... Y a pas femme, y a pas garçon... Tout le monde est *cracra*, c'est-à-dire tout le monde est teigneux, quoi » [John Lennon].

Des couples se forment à l'intérieur du ghetto, ils sont *go* et *gars*. Un *ghettoman* de renom apporte une sécurité à *sa femme* qui n'aura pas à chercher d'argent et vivra des butins apportés par son *gars*. Dans le cas contraire, elle pourra continuer à *se chercher* pour trouver dans la rue les compléments nécessaires aux besoins du ménage. Les filles *couplées* peuvent aussi jouer un petit rôle dans les affaires de leur compagnon.

Il arrive que des enfants naissent au ghetto. Le désir de progéniture des hommes est intense. Une fille avorte par n'importe quel moyen dès qu'elle ne se sent pas en confiance, ce qui provoque toujours la colère des géniteurs.

« Moi, j'ai voulu voir un gosse, parce que je vois les vieux font ça, ou bien les gars. Mais je n'ai jamais eu, depuis je suis né jusqu'à l'heure actuelle! Or que je voulais et je n'ai pas encore eu. Ça m'a marqué. J'ai trop pleuré » [Ben].

« Comment elle a pu tuer ma grossesse! C'est foutaises! » [Bad.]

« Ça m'a fait beaucoup mal parce que c'est une fille vraiment j'avais de l'estime pour elle et puis je souhaitais avoir un descendant. J'allais quitter le ghetto pour assurer l'avenir de mon enfant » [Las Vegas].

Les garçons ne supportent jamais ce qu'ils considèrent comme un affront et la réaction est d'autant plus violente qu'elle est emplie de frustrations: ils rêvent tous de paternité. La procréation est une projection de respectabilité, de continuation, elle est accompagnée d'espoir et de rêves. Les filles, beaucoup plus réalistes, sont conscientes des problèmes d'éducation, de l'avenir. Si l'une d'elles n'a pu se faire avorter et qu'elle accouche sans être amoureuse, ou si le père de l'enfant ne la considère pas comme une « épouse » possible, le scénario est pratiquement toujours le même: le père récupère l'enfant, le place dans sa famille et la fille continue sa vie ailleurs.

« Quand je suis revenue, j'ai commencé à fréquenter mon copain, je suis tombée en grossesse. Je suis restée tranquillement jusqu'à mon jour d'accouchement, puis la grand-mère [paternelle] de mon enfant est venue le chercher pour l'emmener. [En regardant son tatouage]. Ça, c'est le nom de mon *gars*. C'est moi-même qui l'a fait, par plaisir, je l'aimais, ouais, ouais, jusqu'à la mort » [Cynthia].

Le corps des femmes, plus que celui des hommes, porte les traces indélébiles de leur passion. Des tatouages représentent des cœurs percés de flèche, le nom de l'être

13 Les prostituées montent et descendent la rue en zigzag, elles déchirent la rue.

aimé ou son sexe en érection sur la partie interne de la cuisse. Pour ces filles, c'est une preuve d'amour extrême puisqu'un autre aura du mal à s'approprier un corps ainsi marqué du sceau du prédécesseur. Les histoires de jalousie envahissent la vie du ghetto. Jalousie des hommes, jalousie des femmes. C'est souvent la cause de conflits très violents. Une bagarre peut se déclencher pour un simple regard, un racontar, un geste mal interprété. Les lames sortent vite, la mort est une réponse possible.

« Lorsque j'ai perdu ma copine dans le ghetto, ce jour-là, c'est mon *fiston* qui l'a poignardée parce qu'elle, elle a manqué de respect pour moi. Elle s'est foutue de moi, elle sortait avec mon propre camarade. C'est pour ça, mon *fiston* l'a poignardée. Ce jour-là, j'ai pleuré. Elle est morte. Le *fiston* a fait seulement ce que je devais faire, c'était mon devoir. Cette fille, je l'aimais beaucoup, elle connaît mon secret, tout et tout » [Goethe].

« Ma copine, un jour, elle était jalouse. Elle s'est dit que moi je sortais avec une fille du ghetto donc elle est venue m'appeler. Au moment où j'ai voulu m'expliquer, elle m'a *tracé* avec une lame. Elle dit que je sortais avec l'autre parce que j'ai acheté des habits pour lui donner. Mais je ne sortais pas avec elle ! C'est parce qu'elle était proche de moi : si je m'en vais faire des achats, c'est elle qui attrape mon sac, donc c'était obligé que j'achète des habits ! Ma copine s'est dit qu'il y a quelque chose. J'ai failli agir aussi, j'ai enlevé mon arme pour l'abattre mais après, les gens m'ont fait comprendre et j'ai laissé tomber.

– Et tu as continué à l'aimer ?

– Ouais.

– C'est normal qu'elle soit jalouse si elle t'aime. Toi aussi tu aurais...

– Ouais, ouais, mais elle doit chercher les preuves d'abord avant d'agir » [Séraphin].

Le discours sur les femmes est ambigu. « C'est la dernière race après les cafards », peut-on entendre. Elles trahissent, elles ne savent pas courir, elles ont peur. Un jour, l'un a ajouté : « Elles ont tellement été brimées qu'elles sont méchantes. » Traiter un garçon de « femme », c'est le traiter de faible, de mou, de peureux. Les hommes présentent les filles comme globalement intéressées par les avantages matériels. Mais dès que les histoires personnelles sont abordées, les filles se révèlent être souvent des soutiens actifs.

« Au ghetto, elles sont prostituées. Elles viennent acheter [la came]. Le jour où tu n'as rien, si elle a l'argent, elle t'invite toute la journée, c'est elle qui assure tout. Elle te prend en compte à l'aise même ! Parce que en matière de *mougoution*, tu vois, non ? en matière de baiser, c'est comme ça » [Séraphin].

La réalité des faits ne modifie en rien les visions machistes. Les filles libres, libres de leur vie, de leurs relations, de leurs gestes, sont parfaitement admises, mais, à la moindre faille, le mépris dont elles font l'objet sur le fond, rejaillit. Elles sont traitées de « balle perdue », de « vagin baladeur », de « cul pourri »... En revanche, un garçon qui vend ses charmes à une femme plus âgée, pratique courante, ne se considère pas comme un prostitué ou un gigolo dévalorisé. La réussite se mesurant à l'écart entre la dépense d'énergie et le gain, le vainqueur sera celui qui a obtenu beaucoup avec un minimum d'investissement. C'est pourquoi le *génito* reçoit les honneurs : en faisant seulement l'amour, il a de l'argent, des biens et souvent se promène en voiture.

« La vieille va tout faire pour toi. Coucher avec une vieille, c'est un *blow*, une fierté » [Baygon].

Les véritables marques de respect s'adresseront aux « femmes-hommes » qui sont des pairs et aux « épouses », celles qui peuvent donner des enfants et se mettre sous l'entière protection de leurs *gars* sur le terrain de l'illégalité comme dans la vie domestique. Les rôles féminins sont issus de la société environnante mais rejoués au ghetto, ils procurent une forme de puissance, de jouissance. Les « épouses » ont l'impression d'expérimenter une vie à part, faite de gains et de risques, jamais de routine. Elles se voient dans un couple libre à l'occidentale, loin des choix parentaux, tout en bénéficiant des joies de la famille à la manière des adultes, même si cela dure le temps d'une fiction : les enfants ne peuvent être élevés longtemps dans le ghetto. Ces « nouvelles familles », conçues comme une projection de soi durable dans le futur, se dissolvent dans les anciennes – paternelle, ou même maternelle – sans jamais arriver à maturité parce le ghetto est par principe un passage, une transition. La procréation dans ces conditions est un paradoxe qui définit parfaitement l'ambivalence du ghetto : avoir tout, tout de suite, combattre le sentiment d'impuissance, de vide, de précarité en cherchant la surpuissance, le plein, le stable, sans que rien ne soit pensé pour étayer ces « gains » qui se perdent immédiatement. La recherche d'un prolongement de soi, par l'imposition d'une marque personnelle à travers les legs du monde adulte, manifeste une volonté d'entrer dans la vie mais aussi d'affronter l'au-delà, l'au-delà de soi.

« On est né pour mourir mais j'ai peur des conditions de la mort. Je veux mourir au moins dans une bonne condition, avoir des descendants derrière moi à qui on peut dire : "Ta mère a été comme ça, ta grand-mère a été comme ça." Je serai fière. Actuellement, moi je n'ai rien. Si je meurs comme ça et je n'ai rien, je n'ai pas de réalisation, ils vont mal m'enterrer, ils vont mal parler de moi, tu vois non ? Alors que quand tu as l'argent, tu meurs : y a rien [il n'y a pas de problèmes]. Quand tu es quelque chose, tu es devenu quelqu'un et que tu meurs y a rien, y a rien de tel. Moi, supposons... – je ne souhaite pas – mais supposons je tombe tout de suite, je meurs, on va dire : "Celle-là", ceux qui me connaissent même pas, "celle-là, ils l'ont violée, elle est morte du sida, elle est morte d'overdose." C'est ce que chacun va dire. Non seulement je m'en vais et je ne peux pas me défendre. Donc, je veux mourir dans les conditions bien » [Baise-la-Guerre].

Les sœurs de sang

Les filles, les *petit'sœurs*, sont proches des hommes dans les comportements quotidiens : consommation de drogue, bagarre, vol... Une fraternité mimétique qui les amène à devenir un miroir déformant des hommes qui voyant leurs attitudes incarnées dans un corps féminin, les trouvent odieuses, laides. Ce clonage intersexuel génère un discours sous-tendu par le rejet. Une femme, dans les représentations machistes, doit s'interdire certaines attitudes accordées aux hommes. Il est fréquent d'entendre des garçons refuser l'idée de coucher avec leurs *sœurs de sang*, ce serait s'accoupler avec le « même », un inceste métaphorique ou une reproduction entre identiques qui redoublerait les tares et empêcherait tout changement, toute progression. Pour les hommes qui sont dans ce refus, des relations sexuelles plus ou moins cachées restent possibles, mais il est impossible de construire un avenir avec ces *sœurs* qui sont devenues des *draps*, des hontes.

« Ah non ! Coucher avec une *go* du ghetto, c'est un *drap*, elles sont comme nous. Elles font tout pour la came. Tu peux coucher avec une, mais le lendemain, tu te caches ! Elles peuvent pas te faire avancer, on reste sur place avec ces *go* » [Yul Bryner].

« Une fille du ghetto, c'est pas une bonne fille parce que quand tu tombes ici [en prison], elle ne vient pas te voir, elle cherche encore un autre gars pour sa came. Pour 2 500 ! Elle fume ça et elle t'oublie. Bon moi, depuis que je suis tombé ici, elle n'est jamais venue me voir. À l'heure là, elle sort avec un *fiston*, un *fiston* que moi-même j'ai mis dans les *sciences* ! Elles sont comme les hommes, elles s'en foutent » [Joker].

Ces *ghettomen* clament haut et fort leur préférence pour des filles qui n'ont rien à voir avec leur milieu : elles sont couturières, coiffeuses, serveuses, etc. Ils apprécient leurs conseils¹⁴ qui consistent à montrer les dangers de la marge, elles les poussent à sortir de là tout en les aimant et les soutenant financièrement si cela s'avère nécessaire. C'est précisément cette réprobation qui intéresse les *guerriers* : ils cherchent, en dehors du ghetto, des « vierges d'activité », des filles qui n'ont jamais connu la rue. L'extériorité, la « pureté » de ces femmes est susceptible d'apporter du nouveau, notamment la fin du *vagabondage* qui est toujours recherchée, comme le sevrage de la toxicomanie qui oscille entre les vœux pieux, les actes volontaristes, les échecs ou le succès. La rencontre joue un rôle important dans le renoncement. Les conseils des filles portent déjà en eux la confiance à l'égard du voyou et la vision d'un avenir meilleur, ils seront entendus ou pas, à la limite cela n'a pas d'importance : les conseils définissent la personne dans une relation amicale ou amoureuse, et les femmes, parce qu'elles donnent la vie et incarnent la « douceur de la nature », sont attendues dans des rôles d'anges qui veillent.

« Les filles qui vivent dans le ghetto consomment la came et puis une fille qui vit dans le ghetto ne peut pas me donner conseil. Elle va me pousser à faire des mauvaises choses, parce que moi je veux les filles qui me donnent les conseils, c'est bien. Elle [son amie de cœur, coiffeuse] m'empêche de..., elle me dit d'arrêter le vol, elle me dit : manière j'ai eu l'argent dans vol que d'arrêter. Je l'ai pas écoutée, quand elle me donnait les conseils. Quand je m'en vais prendre, quand je m'en vais voler, je gagne beaucoup de sommes, beaucoup d'argent et je ne voulais pas arrêter. En fin de compte mon malheur est arrivé : je suis tombé en prison » [Thiédore].

« Pourquoi je veux pas que ma copine reste dans le ghetto avec nous, parce que cette femme, je la considère comme ma mère quelle que soit sa petitesse. Je n'aimerais pas voir une fille que j'aime dans un ghetto traîner comme nous, parce que moi aussi j'ai des sœurs. Si mes sœurs traînaient dans le ghetto, ça n'allait pas me plaire donc je ne vais pas voir la sœur de quelqu'un traîner dans le ghetto derrière nous et puis je vais lui dire : ça me plaît » [Tupac Amaru].

En réalité, les *nushi* engagent avec les *go* de ghetto des relations très diverses qui vont de la simple fraternité à l'amour passion, en passant par la relation

14 En Côte-d'Ivoire, le conseil et le pardon, très souvent invoqués, sont des notions qui parcourent les relations humaines en toute occasion : le conseil les noue, le pardon les dénoue lorsqu'elles sont tendues par un conflit. Le conseil et le pardon sont des freins aux déchirures sociales. La demande de pardon d'une des parties désamorce généralement la violence qui pourrait s'en suivre. Pour progresser, limiter ses mauvaises pulsions, faire des choix raisonnables, le recours aux conseils d'autrui est indispensable. La belle idée qu'un homme n'est rien sans un autre à ses côtés est partagée par tous. Lorsque ces stabilisateurs de la vie quotidienne disparaissent, la lutte fratricide devient meurtrière.

sexuelle sans lendemain. Le langage rend compte de ces différences. Des filles dont ils sont amoureux, les garçons disent « c'est ma *go* », ou « c'est ma love », des autres ils disent « c'est ma baiseuse ».

La fraternité ou l'affection affichée pour les *petit'sœurs* peut s'inverser. Prises à partie comme les garçons, elles reçoivent des coups et se font parfois violer lorsqu'elles ne sont pas protégées par un *guerrier*. C'est à peine considéré comme un délit par les *nushi* puisque ces filles se prostituent et qu'elles sont souvent droguées.

« Si tu y vas, ils vont te violer, parce que quand ils fument la drogue, ils ne se contrôlent plus. Ils ne savent plus ce qu'ils font. Ils sont obligés le lendemain de venir: "Tu m'excuses, c'est sorti, c'est sorti là, j'étais trop dosé." Donc pour éviter les histoires, tu viens, il te donne l'argent, tu t'assois, on cause. Après, je l'accompagne, je rentre chez lui. C'est mon gars, ce qu'il me fait, j'accepte » [Fatima].

Le viol collectif, crime passible de dix ans de prison, s'est peu à peu répandu dans ce pays où il est, par ailleurs, très facile de trouver une femme avec qui passer une nuit. Dans la rue, sur les terrains d'opération, à la sortie d'une soirée, n'importe quelle fille peut subir cet outrage. Mais cette pratique ne fait pas l'unanimité chez les *yankee*, il semblerait que ce soit le fait de débutants qui veulent affirmer leur puissance en cherchant une proie facile pour *baiser sur-le-champ* au moment où l'envie s'en fait sentir, sans attendre une invitation, un rendez-vous, les étapes de la « drague » qui marquent le respect de l'autre et l'attente de son propre désir. Tous les *ghettomen* rencontrés, qui avouent avoir participé ou regardé, parlent du viol avec distance. Aucun n'y trouve fierté longtemps.

« J'ai vu après qu'il n'y avait pas de goût là-dedans » [Bad].

« Le viol, j'ai toujours détesté ça. Même quand on me dit celui-là viole, je l'aime pas, je le prends pour un assassin, un sorcier. Pourquoi aller te mettre dans les problèmes, aller violer, or que tu sais que si elle se plaint et si on t'attrape, tu vas faire la tôle. Quelqu'un qui est normal, il peut aller là-bas où il y a les Ghanéennes [prostituées pas chères] pour 500 ou 1 000 CFA, ça passe » [Guinche].

« Ça nous faisait beaucoup plaisir d'entendre parler du viol, on voulait voir ce qu'il y avait à l'intérieur. Après, on a vu qu'il n'y a rien dedans » [Rococo].

« On m'a jamais obligé à faire ça parce que c'est une femme qui m'a mis au monde, et violer une fille, ça me plaît pas » [Koné].

« Le *vieux père*, lui que la Savac¹⁵ a tué, il n'aimait pas qu'on violait sur terrain. Il dit que ça apporte malheur, que c'est de l'argent on est allé chercher, que c'est pas pour violer les filles. Mais entre nous, y en avait un qui avait le nom de Joker – paix à son âme –, lui il peut pas voir les jolies femmes sans satisfaire à son désir. À cause de ça, lui et le *vieux père* souvent ils font discours [engueulades] entre eux, même pendant les actions. Mais comme les deux-là, c'est nos *grands frères*, nous on était sous les ordres. C'est eux que je suivais seulement, je ne pouvais pas m'amuser. Si j'essaie, il est capable de mettre le flingue même sur moi. Je suis obligé de les regarder comme ça.

15 Police en civil dite « la police qui tue ».

Joker lui qui aimait faire ça. À chaque braquage, il voulait forcément violer les filles. Si le *vieux père* n'est pas là, il me dit souvent de prendre les armes, on va nous deux ou nous trois. On s'en va sans le *grand frère*, sans le patron. Arrivé sur le terrain, lui il viole souvent même. Il m'a obligé à violer, mais c'est après avoir pris l'argent qu'il envoie l'idée de ça.

– Et ça t'excite plus que de faire l'amour avec une femme qui en a envie ?

– Ça t'excite de plus en violant justement parce que c'est pas avec son propre cœur elle fait. Ça vient rapidement, le plaisir est plus rapide que avec une autre qui cède en douce, ou une *djanjou* [prostituée] avec qui je n'ai pas de plaisir » [Tarek Aziz].

Le viol comme instrumentalisation de la femme appartient au monde de la puissance sans loi, celle qui règne aussi sur le marché du travail où l'on ne compte plus les esclaves modernes (petites bonnes, apprentis...). Mais il arrive que le viol soit, pour les garçons, une manifestation de désir amoureux¹⁶. Certains *nushi* violent une fille parce qu'elle leur plaît. Il arrive que cette violence soit alors réintégrée dans un rapport amoureux si les filles pardonnent.

« Je te prends de force parce que je t'aime. Je ne peux pas perdre mon temps à te faire la cour non, je te prends de force et puis après l'amour, je te prends et je te fais assoir et puis je te parle : "Ah *petit saeur*, tu m'excuses, la vérité, moi je suis *fan de toi*. Si tu n'as plus affaire à moi, demain on se voit loupé, mais si tu as affaire à moi, tu vas me dire : ah, il faut payer mon transport, ou bien tu as cassé ma chaîne, il faut payer."

– Elles ne t'en veulent pas ?

– Non. Y en a qui m'en veulent mais comment elles vont faire ? C'est moi je commande. Ah, tu vas faire comment ? Le jour, si on me tue, il faut venir cracher sur mon visage, c'est tout ce qui peut te dépanner ! Maintenant, si elle accepte, si elle pardonne, ça va la protéger dans le ghetto : si elle sort avec moi, personne ne peut se hasarder à venir la forcer pour coucher avec elle, jamais !

– Pour que tu puisses aimer la fille après, tu la violes tout seul ?

– Je la viole tout seul ou pas. Nous-mêmes, on a violé une fille à sept, après la fille est devenue ma copine. Ah oui, c'est l'amour !

– Comment tu as fait ça, tu te souviens ?

– Oui. Le jour, on était assis au ghetto, on avait l'argent en poche. Elles étaient en boîte, on les a pris, on est allés boire et comme c'est elle qu'on voulait, on l'a fait boire plus et on est allé la faire coucher dans la chambre d'hôtel. Nous tous, nous sommes... Mais après, j'ai vu que je l'aimais. Le lendemain, je suis parti l'habiller au marché très bien. Je lui ai dit : "À partir d'aujourd'hui, tu es ma copine." Elle a dit : "Vous m'avez violée, les enfants vont dire que tous sont couchés avec moi." J'ai dit : "Il faut laisser ça là, c'est une parole, ils ne vont pas sortir ça de leur bouche." Et puis c'est resté comme ça, c'est resté un secret entre nous.

– Et elle était *fan de toi* ?

– Ouais, elle était *fan de moi*. Je suis devenu son protecteur, c'est tout. Je suis devenu son tout. Son "tout" puisque ce qu'elle voulait, elle l'avait. Elle jouait maintenant au bébé gâté. Si j'ai 500 000 cfa en poche, elle va bouffer plus de 300 000 cfa. Moi mon plaisir, c'était fumer la came, après la came, m'habiller et c'est fini. Elle allait avec ses petites sœurs. Je m'occupais d'eux chaque fois. À chaque fête, je lui donne au moins 600 000 à 700 000, je dis : "Va donner à tes parents" et elle va, puis elle revient.

– Et ça a duré combien de temps ?

– Deux ans.

– Après deux ans, vous avez cassé ?

– Non, elle est morte accidentellement, elle a eu un accident de voiture. Depuis j'ai vu que c'est la fille même, je ne fais que penser à elle seulement.

16 Ce phénomène m'a beaucoup surpris et je me suis rendu compte que ça ne concernait pas que quelques cas isolés.

- Elle t'a marqué.
- Trop! Dépassé même! Depuis que je suis né, je fais tout pour ne pas aimer, mais elle, je ne sais pas comment, mais je l'aime. À part elle, je ne veux plus aimer une autre femme. Sauf: "Je couche avec toi petit'sœur. Je suis devant. Il faut faire ce que tu peux, notre croisement est un accident." Elle-même, c'est la seule fille que j'ai présentée à mes parents.
- Elle était belle?
- Elle était très belle » [Tony Montana].

Après un viol collectif, le choix de l'homme qui métamorphose la victime de femelle en femme aimée est possible, et alors il surpasse la double souillure (souillure du corps, souillure des partenaires de « l'époux » dans un rapport concurrent). L'acte fait bouger le sens des normes, ceci étant facilité par le fait que l'honneur d'une fille ne réside pas dans son hymen. La virginité n'a plus aucun sens chez les jeunes d'aujourd'hui, même parmi ceux qui sont issus de milieux islamiques. Le pragmatisme l'a emporté depuis longtemps: les femmes *se cherchent* en ces temps de crise avec leurs charmes, et tout le monde a le droit d'aller au-devant de sa chance. Quant aux filles violées, elles ont le choix entre la justice, le pardon ou l'oubli. Le pardon est une approche du délit qui fait bouger les frontières entre victime et bourreau. La religion, une foi militante, la compassion pour quelqu'un qu'on connaît, l'aveu d'un regret... offrent autant de régimes des justifications qui permettent de retourner la situation: le bourreau devient une victime à qui une chance est à nouveau offerte. Il a été entraîné, c'est un malheureux, il n'est pas responsable. Le pardon accordé, la page est réellement tournée par celle qui a subi l'humiliation, elle redevient par là même un être actif, pensant: ce choix est d'une certaine manière le sien, c'est elle en fait qui établit le lien.

La famille nushi

Quelle que soit la fragilité des liens dans le ghetto, le sentiment d'appartenance est suffisamment fort pour remplacer temporairement la famille d'origine qui ne répond plus aux nouvelles attentes.

« J'ai l'impression que les jeunes aujourd'hui aspirent à des valeurs morales et les parents ne répondent pas du tout à cette demande. Des valeurs morales et affectives. Mes parents ont su me donner des valeurs mais aucune affection. J'ai toujours vécu dans un climat très libéral même si mes parents n'étaient pas du tout permissifs. La règle était: on est libre, chacun vit sa vie dans son coin et on se comprend comme ça, de loin. Ils n'ont jamais su m'accorder d'attention, d'affection. [...] On m'a toujours poussé à réussir. J'avais toujours été un élève brillant à l'école. [...] J'étais comme on dit un candidat à la drogue, ce type d'enfants que les parents poussent à réussir sans leur laisser de place pour l'échec. [...] Je me débats sans humanité, austère, entre ma solitude et ma tentation. Mais le conflit qui habite mon cœur de juste attiré vers le mal, n'est pas seulement celui du bien contre le péché. Il se situe ailleurs, notamment sur le plan familial. Je m'oppose à leur conception périmée du sens fraternel. [...] Je n'aurai pourtant qu'une seule pensée, confier à une âme humaine le malheur de ma vie, mon horrible désir de ce que je haïs et qui je le sais ne m'apporte rien, aucune joie: la drogue. Or, malgré l'immense besoin que j'en avais, je n'ai pas pu parler » [extraits du journal intime de Sory].

La « conception périmée du sens fraternel » dont parle Sory se définit probablement en milieu islamique par ces relations familiales enfermées dans une

pudeur qui fait barrage aux gestes affectifs envers un enfant après l'âge de raison, particulièrement entre un père et un fils: les mots, les explications n'interviennent qu'en cas de nécessité et tout ne peut être dit. L'amour parental se mesure à la solidarité matérielle; l'émotion doit être contenue. Au ghetto, en revanche, les sentiments, les mouvements du cœur sont au centre du lien entre *frères de sang*. Même si les jugements peuvent être très durs, immédiats, sans appel, même si la honte vient étayer la sanction, la bienveillance n'en imprègne pas moins les relations entre *bras droit*, *go* et *gars* ou *vieux père* et *fiston* attiré. Ils savent qu'ils sont *frères de galère*, ils disent qu'ils sont *même chose*. Tous les excès peuvent être partagés, les excès de plaisir, comme les excès de détresse, la « sale vie » comme la « belle vie ». Les accolades, les démonstrations d'affection, de surprise, passent par les gestes physiques, les exclamations et les cris. Famille, amour, amitié, devenues des métaphores du monde, comme un brouillon du meilleur de la vie, un pacte en trompe-l'œil avec la mort. Les *nushi* se sentent identifiés à une grande famille d'amis, rassemblée par un même choix initial, le contraire de leur famille d'origine qui assure la reproduction des générations sans qu'une attention considérable ne soit toujours prêtée aux choix personnels et aux aptitudes de chacun. Ils forment une communauté établie sur la résistance aux difficultés et aux dangers extérieurs: nous avons vu que le *vieux père* s'occupait de ses *fistons*, une même affection et un désir d'entraide viennent étayer des liens entre *bras droits*; un couple se vit dans un présent éternel dont témoignent les tatouages: le *gars* défend sa *go*, la *go* défend son *gars*. Sur cette scène, chacun reconnaît l'autre comme un acteur, enfin regardé, de son histoire. Ils cherchent une issue alternative, une avancée dans le monde contemporain en espérant la dépasser pour retrouver ce qu'ils ont quitté, mais en ayant changé: être celui qui donne, qui est utile, à qui les autres doivent... un peu comme des fils prodiges qui seraient devenus pères. La scène et les spectateurs ne sont plus les mêmes: c'est la société qui regarde, marquant l'entrée dans la vie.

Mais l'utopie du ghetto peut se retourner en blessures mortelles. La réponse au chaos réside dans la geste du héros qui est au cœur de cette construction familiale, de cette communauté qui nomme et reconnaît des individus. Le nom hérité des parents peut se transmettre par filiation avec des enfants conçus dans le ghetto, mais le nom de ghetto, inventé, qui, s'il est associé à la force, au courage, à la générosité, se propage par les *fistons*¹⁷. Porter son nom, le faire « croître », c'est porter son destin, sortir de l'anonymat des « inessentiels ».

« Lutter contre l'anonymat qui menace les faibles, l'anonymat qui permet à n'importe qui de vous accuser de n'importe quoi, de vous faire n'importe quoi » [Le Pape, 1997 : 47].

BIBLIOGRAPHIE

- Colloque *Jeunes, Culture de la rue et Violence urbaine à Abidjan (Côte-d'Ivoire)*, université d'Abidjan, Abidjan, 5-7 mai 1997.
 DEBORD Guy [1992], *La Société du spectacle*, Paris, Gallimard.

17 Cf. « Le ghetto: la métaphore héroïque ».

- GEFFRAY Christian [1997], *Le Nom du maître*, Paris, Arcanes.
- DE LATOUR Éliane [1999], « Les *ghettomen*. Les processus d'identification par l'illégalité à travers les gangs de rue à Abidjan et San Pedro », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3^e trimestre, 129: 68-83.
- LE PAPE Marc [1997], *L'Énergie sociale à Abidjan*, Paris, Karthala.
- MARIE Alain [1996], « Les jeunes d'Abidjan face à l'entrée dans la vie dans un contexte de pauvreté », *Les Cahiers de Marjuvia*, 1^{er} semestre: 23-31.
- MARIE Alain (éd.) [1997 a], *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala.
- MARIE Alain [1997 b], *L'Insécurité en Abidjan*, 115 p., texte non publié.
- MARGUERAT Yves, POITOU Danièle (ed.) [1994], *À l'écoute des enfants de la rue en Afrique noire*, Paris, Fayard.
- VELIS Jean-Pierre [1994], *Fleurs de poussière, Enfants de la rue en Afrique*, Paris, Unesco.

Entre Jérusalem et Babylone ¹ : jeunes et espace public à Dakar

*Ndiouga Adrien Benga **

Ces vingt dernières années ont été marquées au Sénégal par une détérioration croissante de l'économie nationale, processus amorcé dès 1972. Les actions imposées d'ajustement structurel qui se sont superposées, avec pour visée affirmée de rendre plus performantes les structures de l'économie, ont privilégié les mesures d'assainissement de la gestion des investissements productifs. Le développement démographique des villes a également été spectaculaire. Il a principalement concerné Dakar (75 % de la population y est âgée de moins de 30 ans) et a été le fait des jeunes (scolarisés et marginaux). Ces derniers, frappés dans leur entourage par la baisse des revenus urbains et les conséquences des « dégraissages » brutaux de l'ajustement, ont rencontré pour leur insertion des difficultés repérables dans les dispositifs de durée limitée, les palliatifs temporaires peu significatifs mis en place par le pouvoir pour faire face au problème d'intégration des jeunes. Les événements de février-mars 2000 au Sénégal (la défaite au second tour du président sortant, Abdou Diouf, face au leader d'une opposition coalisée, Abdoulaye Wade, aux élections présidentielles) ont consacré une sorte de régulation sociale par la voie pacifique dans laquelle les jeunes ont joué un rôle majeur. S'agit-il de leur part d'une réappropriation de l'espace public? S'agit-il de l'émergence d'une nouvelle citoyenneté? À quelles conditions, en fonction de quelles orientations générales une société peut-elle faire reculer l'exclusion, réintroduire de la relation là où domine la rupture, susciter les médiations et les formes de représentation dont l'absence encourage la violence?

Crise économique et précarité sociale

La région métropolitaine de Dakar est le pôle attractif majeur du Sénégal et le lieu privilégié de focalisation d'une crise économique et sociale généralisée. Avec une superficie de 550 kilomètres carrés, soit 0,3 % du territoire national, Dakar

* Département d'histoire, université Cheikh Anta Diop, Dakar.

¹ Cette expression est empruntée à la Bible (Apocalypse, XXII, 15) où la cité terrestre s'apparente à « Babylone la Grande, repaire des démons, ou se rapproche du modèle de la Jérusalem céleste, dont sont exclus les impurs, les assassins, les idolâtres et tous ceux qui se plaisent à faire le mal ».

concentre l'essentiel des entreprises et des emplois du secteur moderne, la majorité des salariés du public et une part importante de la population active au chômage. Ces opportunités exceptionnelles ont suscité un afflux de population qui a accentué la pression sur le marché de l'emploi. La baisse de la productivité et des revenus monétaires ruraux a transformé une proportion importante des actifs sous-employés en chômeurs sur le marché urbain de l'emploi. Pour 100000 citoyens nouveaux pour l'ensemble du Sénégal, ce sont 18000 emplois urbains supplémentaires qu'il faudrait créer annuellement pour prétendre seulement maintenir les équilibres globaux antérieurs, dont 10000 à 12000 pour la seule région de Dakar qui a un taux de non-activité de la population de 15-65 ans d'environ 70 % [Coopération française pour le développement urbain, 1992].

Dans le même temps, l'État s'est inscrit dans un certain désengagement financier en matière de projets urbains. Avec le retrait de la puissance publique du marché de l'emploi en 1980, suite à la crise du secteur moderne, le phénomène du chômage s'est imposé avec netteté, révélé par la faible absorption des diplômés de l'enseignement supérieur. Le divorce était alors consommé entre un système de formation inadapté et un marché de l'emploi en « peau de chagrin » [Diop, Diouf, 1992; Antoine *et alii*, 1995 : 94-162]. Les jeunes Dakarais, particulièrement fragilisés par la conjoncture économique, et plus particulièrement ceux d'entre eux qui sont sans qualification, ne peuvent dès lors plus entrevoir sur quels modes, selon quelles trajectoires ils pourraient prendre pied dans le secteur de la modernité. Dans un tel contexte, une conception profondément inscrite dans le milieu de la jeunesse selon laquelle « on ne doit pas être à charge » (*kenn waratunu bot* en wolof) prend une importance fondamentale. Pour survivre dans un secteur moderne qui a cessé d'être un débouché, une seule solution à leurs yeux : inventer ou saisir un petit boulot.

Le désengagement des pouvoirs publics d'un certain nombre de domaines de la vie économique et sociale est particulièrement marqué en ce qui concerne les secteurs de la santé, de l'éducation et du cadre de vie. La politique d'ajustement de l'emploi a visé à encourager l'absorption de la main-d'œuvre par une action de l'emploi complémentaire dont une des possibilités a consisté à prendre des mesures directes de création d'emplois publics, spécialement les travaux à haute intensité de main-d'œuvre. Créée en 1989 sur l'initiative de la Banque mondiale dans sa politique d'appui à la décentralisation, l'Agetip², organisme parapublic fonctionnant sous le régime de l'association, est chargée d'opérations de maîtrise d'ouvrage déléguée sur demande des administrations (notamment des communes) et éventuellement des opérateurs privés³. Les travaux, manuels ou faisant appel à peu de connaissances techniques, étaient proposés à une catégorie spécifique de la

2 Agence d'exécution des travaux d'intérêt public contre le sous-emploi. Certains l'ont appelée le « Projet du président » (Abdou Diouf) [*Le Soleil*, 28 février 1991]. Le débat sur la paternité de l'opération ne nous semble pas présenter un grand intérêt.

3 Tâches d'entretien et de rénovation, réhabilitation de bâtiments et d'équipements collectifs (édicules publics, puisards...), assainissement (collecte des ordures ménagères, curage des caniveaux et des canaux à ciel ouvert), voirie (réfection des trottoirs, désensablement, bitumage), aménagement et entretien d'espaces verts...

population: les jeunes de sexe masculin et sans qualification. L'écrasante majorité des jeunes mobilisés fit preuve d'activité et de motivation dans la recherche de solutions d'insertion. Mais l'examen du bilan de ces opérations montre que nombre d'entre eux ont été découragés, voire désorientés. La précarité des emplois proposés, l'objectif étant de faire travailler le maximum de personnes, impliquait un chômage récurrent important. L'instabilité des jeunes, ballottés par des situations de transition durables, les empêchait de formuler un projet de formation précis, de définir un choix d'activité ou de métier.

En réalité, l'Agetip s'est inscrite dans la somme de tentatives de réponses apportées au coût social des politiques d'ajustement et d'aménagement des conditions de vie et de l'environnement des populations urbaines. La politique d'insertion tendait-elle à enfermer les jeunes dans l'exclusion ou les plaçait-elle sur une trajectoire progressive d'insertion professionnelle? Les travaux proposés à ces jeunes concernaient des tâches de manœuvres et ne représentaient qu'une faible expérience de ce que pouvait être un véritable emploi dans l'exercice d'un métier. On ne peut véritablement parler de formation, d'accumulation d'expérience, de savoir-faire à partir des parcours d'insertion professionnelle (va-et-vient entre les différentes tâches). Ces mouvements erratiques ne permettaient qu'une trop faible accumulation de qualification pour faire dépasser aux jeunes les situations de forte précarité de l'emploi. Très peu étaient inscrits sur des trajectoires qualifiantes ou de « décollage ». L'insertion restait un processus récurrent sans l'amorce d'un vrai départ vers une professionnalisation. Ce dont les jeunes faisaient l'expérience, c'était un apprentissage sur le tas, une formation générale à la réalisation d'un travail et l'expérience de ses contraintes. Ces emplois revêtaient pour beaucoup le goût amer de l'échec et du handicap.

L'emploi précaire ne garantissait pas une sécurité à terme; il apparaissait comme une halte dans un processus de paupérisation⁴. Le *Contrat pour demain*⁵ d'Abdou Diouf, visant à créer 20 000 emplois par an, s'appuyait essentiellement sur ce programme et ne pouvait tenir lieu de politique globale. Abdou Diouf, qui avait placé son nouveau mandat (à partir de 1988) sous le signe de la jeunesse et la résolution de ses problèmes, rencontrait déjà de sérieuses difficultés. La jeunesse citadine, sorte de contre-pouvoir diffus naissant, inscrivait sa trajectoire dans des poussées de violence, modalités brutales d'irruption sur la scène politique voulant rompre avec son statut de mineur civique.

Des bruits de la rue. Violence urbaine et dissidence juvénile

La paupérisation et les positions marginales que les jeunes citoyens occupent cristallisent des conduites particulières et posent la question des enjeux et des mécanismes urbains devenus complexes. Face aux réponses inadaptées jusqu'à présent apportées à leurs besoins et à leurs comportements, le recours à la

4 L'expérience de l'Agetip a été étendue à d'autres pays (Bénin, Niger, Mali, Burkina Faso...). Au Sénégal, elle poursuit ses activités en attendant que les résultats de l'audit sur sa gestion, demandé par Abdoulaye Wade au lendemain des élections de février-mars 2000, soient connus.

5 C'était le slogan de campagne présidentielle du candidat du Parti socialiste en février 1993.

violence constitue une caisse de résonance du « mal-être » et un espace audible et le lieu d'affirmation identitaire pour ces « nouveaux pauvres ». Le développement d'une contre-culture marginale contourne et dépasse le cadre des organisations politiques traditionnelles, incapables de mobiliser les jeunes en dehors des périodes électorales et de construire un discours à leur endroit. Il est remarquable de constater à quel point, durant les actions violentes, les mécanismes d'intégration conflictuelle sont malmenés parce que l'hétérogénéité des acteurs de la violence et la radicalisation de l'action résistent à l'intervention des médiateurs qui permettraient de rétablir le contact et en qui les jeunes voient, soit des représentants du « système » qui les excluent, soit des notables dont ils se dissocient. Cette culture de l'émeute rend compte des déchirures sociales. Dakar est à la fois le lieu où s'accumulent les richesses et celui où se rencontrent toutes les difficultés. Misère et exclusion (dégradation généralisée des conditions de vie, exode rural, chômage) incluent un phénomène de violence qui touche les plus faibles, ceux qui sont incapables de résister. Ce mode d'expression contestataire, élément de la « pluralité des régimes de violence » [Mbembe, 1990 : 18] comporte une forte charge politique, celle de l'échec du pouvoir et des processus classiques.

Pour apprécier la portée véritable et la signification à long terme des *débordements* de la rue, il est indispensable de les situer dans le contexte d'une société qui s'est souvent fait gloire d'une évolution politique sans heurts et de sa capacité au compromis, voire au consensus, en matière politique et sociale ; d'une société qui se prévaut d'une image de la ville sénégalaise pacifique et respectueuse de la loi et de l'ordre. Les effets conjugués des mutations aux échelles nationale et internationale produisent un sentiment d'insécurité et de désordre social contrastant vivement avec ce discours convenu.

Dakar a vu se développer des périodes de violence non contrôlée, en réaction aux crises de la transition démocratique, ainsi qu'à la dégradation des mœurs politiques dans une conjoncture économique défavorable. Ce fut le cas notamment en février 1988 et en février 1993, périodes durant lesquelles des grèves, des manifestations et des émeutes ont rassemblé des jeunes scolarisés et marginaux urbains contre les signes et les symboles du pouvoir (bâtiments, voitures du gouvernement et de l'administration, bus, cabines téléphoniques, etc.) [Diop, Diouf, 1990]. La répression musclée menée alors par les brigades spéciales de police et de gendarmerie éloignait davantage les jeunes du pouvoir politique dirigeant et radicalisait le conflit. La jeunesse du *Sopi*⁶ a joué un rôle important d'avant-garde dans le mouvement général de contestation du système politique par la vigueur de ses revendications et sa capacité à descendre dans la rue pour affronter les forces de répression.

Enfin, l'ouverture d'une zone de tension avec la Mauritanie en avril 1989, peu après la difficile gestion des troubles postélectorales de février 1988, déclençait à Dakar un mécanisme de violence dirigé contre les Maures et animé par les jeunes,

6 Littéralement *changement* en wolof, la langue nationale dominante au Sénégal. Slogan du principal parti d'opposition, le Parti démocratique sénégalais d'Abdoulaye Wade.

surtout les marginaux⁷. Il faut signaler l'unité d'action entre les jeunes et les autres catégories sociales jusque-là restées en marge des confrontations violentes avec l'État. Depuis l'indépendance, il existait un ressentiment contre les étrangers, fondé sur les difficultés économiques, politiques, sociales. La concurrence économique, l'accès aux ressources devenait une source majeure de conflit entre autochtones et étrangers, la prise en considération de l'*origine* des rivaux sur le marché de l'emploi redevenait une référence légitime et efficace pour les éliminer. Ce fut le cas de l'expulsion des Guinéens, *inemployés*, vivant au Sénégal, en août et septembre 1967 [Afrique nouvelle : 31 août-6 septembre 1967 : 4]. L'association entre migrant et étranger comme incarnant l'*autre*, le faisait métaphoriquement apparaître comme un élément perturbateur de l'équilibre physiologique ou identitaire venant mettre en péril le corps social. L'exemple des incidents sanglants sénégal-mauritaniens rend compte de l'alternance de passivité et de violence que l'on peut observer dans les quartiers déshérités et dont les étrangers sont les victimes désignées. L'accès à l'espace politique étant limité et contrôlé, l'émeute ou la violence brute est le seul moyen d'expression que se trouvent les populations privées de participation.

Les formes extrêmes de violence marquent les limites du contrôle social. La misère sociale n'est plus une circonstance atténuante, mais elle apparaît au contraire condamner davantage encore des crimes qui renvoient si crûment à la société l'effet de ses propres lacunes, de ses faillites⁸. Les acteurs de cette violence ont été donc les jeunes, exclus des jeux du pouvoir et de la confrontation politique [Davies, 1971 ; Hahn, 1974 ; Diop, Diouf, 1990], à l'avenir bouché par les conséquences des politiques économiques, aggravées par des processus électoraux sans cesse contestés⁹.

Par ailleurs, l'image que les médias ont donnée de la violence des jeunes est rarement la bonne. Face à des acteurs faiblement pourvus de parole, à qui on concède socialement peu d'espace dans l'accès à une parole publique reconnue, la marge d'interprétation des médias est immense. On se retrouve ainsi face à un problème complexe en ce qui concerne la constitution d'un espace public. Les codes à travers lesquels les significations de la violence sont expliquées par les médias dévorent les acteurs, les détournent du sens qu'ils cherchent à produire et parce qu'ils sont socialement en position de faiblesse, ces explications sont de plus en plus séparées d'eux. Or, la violence est le lieu de « vocalisation de leur désespoir » [Diop, Diouf, 1990 : 340]. Une interprétation consiste à expliquer ce phénomène (de la violence) du point de vue des rapports entre le monde de la modernité et

7 Dans ce conflit s'exprimaient, d'une part, la contradiction entre la logique de l'État et celle des régimes coutumiers et, d'autre part, l'hostilité entre communautés (arabo-berbère et négro-africaine) en Mauritanie. L'incident frontalier de Diawara (9 avril 1989), opposant éleveurs et paysans des deux pays, et le rapatriement des premiers Sénégalais de Mauritanie déclenchent à Dakar des tueries de commerçants maures et des pillages de leurs biens.

8 Le pendant de cette insécurité est un besoin de sécurité physique et matérielle, ce qui fait que la sécurité est devenue un nouveau champ d'investissement des citoyens : garde rapprochée, surveillance électronique, sociétés privées de gardiennage aux noms évocateurs (Eagle, Méga-Force), groupes d'autodéfense...

9 Il est important de distinguer les *émeutiers* des *casseurs*. Les premiers s'appuient sur une expérience vécue dont le quartier semblerait constituer la frontière (« ça ne sert à rien de tout casser ; c'est les parents qui vont payer »). Les seconds s'inscrivent dans une logique de déterritorialisation (« on ne casse pas chez soi ; on pille, on se sert ailleurs »).

celui des exclus. Les exclus du monde de la parole ne peuvent y accéder que par la violence, même sous des formes symboliques. Cette interprétation s'inscrit dans la perception générale d'une société où le développement s'est fait aux dépens d'une capacité d'intégration au demeurant très faible. La violence des exclus, de même que celle déployée à leur égard, apparaît comme le pendant d'une modernité ne bénéficiant qu'à un nombre limité d'élus.

Toute la logique profonde de la violence se double d'une difficulté liée à la jeunesse de ces acteurs et à la transformation culturelle des rapports entre les générations. Les jeunes sont porteurs de la mutation sociétale et les principales victimes de ses effets pervers (victimes, par exemple, de la raréfaction du travail salarié), alors même que, étant jeunes, ils ne sont pas des citoyens pourvus de moyens de décision; et que, tout en s'opposant aux adultes, ils restent très dépendants d'eux [Antoine *et alii*, 1995]. Nul ne pourrait dire à l'heure actuelle comment ces orientations vont évoluer, quel sera leur avenir.

Le malaise des jeunes se donne à lire dans une redéfinition autonome de l'espace public urbain par le biais de la culture.

De l'insurgé au citoyen. La régulation sociale par la créativité artistique

« Propreté dans ton esprit, propreté dans tes actes, propreté dans ton âme, propreté dans ton corps. » Tel est le credo de *Set*, la chanson à succès de Youssou Ndour, composée en 1990. Au même moment naissait à Dakar le *Set Setal* (littéralement: *propre, rendre propre*¹⁰). Ce mouvement de la jeunesse dakaroise a pris naissance dans un contexte où se mêlent des questions d'environnement urbain (problèmes d'hygiène et de salubrité publique dans plusieurs quartiers de la capitale), les élections contestées de février 1988, la crise scolaire et universitaire (*année blanche* en 1987-1988), le conflit sénégal-mauritanien d'avril 1989. Il s'est manifesté selon une modalité d'expression artistique, en particulier par des fresques murales, qui créait un espace public urbain centré sur le quartier et opérait une déconstruction de la mémoire forgée par les élites et la tradition [Diouf, 1992; 1996]. Au sortir des élections et des émeutes qui s'en étaient suivies, le président Abdou Diouf avait maladroitement qualifié la jeunesse de son pays de malsaine. Et c'est cette jeunesse « malsaine » qui, armée de pinceaux, de peintures et de balais, s'est mise à nettoyer et à peindre les murs et les trottoirs de Dakar afin de donner à la « capitale de la saleté », un nouveau visage, dynamique et gai, à l'image d'une jeunesse qui se voulait tout sauf malsaine.

Durant presque une année, les jeunes se sont approprié la ville alors transformée en un immense espace d'expression de culture urbaine où les « sans-voix » exprimaient leur conscience civique et leurs espoirs. Stèles, murs, pierres, fontaines, trottoirs, arbres, pneus, tout était bon à peindre, tout était bon pour dire les préoccupations d'une jeunesse sacrifiée, confrontée au chômage, à la violence, à la drogue, à la misère. Les lieux stratégiques, tels les bornes fontaines, les marchés, les carrefours étaient devenus des supports d'expression urbaine qui interpellait le

10 Le *Set Setal* est bien documenté par la presse sénégalaise (*Le Soleil, Sud Quotidien, Wal Fadji*).

passant. Près de 600 fresques ont fini par recouvrir les quartiers de Dakar [Bugnicourt, Diallo, 1991; Niane *et alii*, 1991], avec des thèmes récurrents : portraits de personnages historiques (Lat Dior, symbole de la résistance au colonisateur), de figures emblématiques du continent (Senghor, Nelson Mandela, Cheikh Anta Diop...), protection de l'environnement, alphabétisation, assainissement moral (corruption, drogue, prostitution, délinquance, sida...). Les jeunes montraient, à travers leur initiative, le peu d'illusions qu'ils se faisaient des solutions que les pouvoirs publics pouvaient leur apporter. Le *Set Setal* dénonçait, au travers d'une action positive, les carences de tout un système politique et social¹¹.

Peu de choses sont restées aujourd'hui de ce mouvement. Les difficultés de la quotidienneté et la pénurie ont laissé peu de place et d'énergie à la reprise de cette dynamique. La non-poursuite du mouvement est principalement attribuée aux tentatives d'*encadrement* et de récupérations politiques (à des fins électorales) dont il a fait l'objet. Celles-ci ont découragé les jeunes. Le *Set Setal* ne pouvait pas perdurer sans soutien. Si les lendemains du *Set Setal* n'ont pas chanté, la flamme de la jeunesse ne s'est pas pour autant éteinte.

L'émergence progressive d'une nouvelle identité juvénile est perceptible à travers de multiples manières d'être et de paraître développées par les jeunes. La musique y occupe une place importante. C'est le cas notamment du rap qui décrit un parcours musical engendré par la ville et profondément marqué par les caractéristiques de l'espace urbain. Aujourd'hui comme toujours, c'est la jeunesse qui est le principal acteur de ces phénomènes, l'expression musicale constituant pour elle un véritable terrain d'affirmation de son identité. En effet, face aux mutations actuelles de la société, les jeunes, massivement privés d'un rapport positif au travail, sous forme d'emplois salariés, trouvent dans la création musicale une possibilité de construire de manière active leur rapport au monde.

Le mouvement *hip-hop* a débuté à Dakar en 1988, probablement avec l'*année blanche* (année universitaire invalidée), conséquence des élections tronquées de février de la même année et du contentieux électoral qui en a résulté. Il existerait plus de 2500 groupes de rap au Sénégal, dont plus de 2000 uniquement dans la capitale. Il s'agit là d'une expression publique affirmée haut et fort d'une génération qui refuse l'étouffement et le bâillonnement. Pour se faire entendre, elle s'est approprié un nouveau mode de revendication venu des États-Unis, précisément de New York : le rap. Cette nouvelle forme d'expression artistique a pour nom *hip-hop*, deux mots issus du *slang* signifiant « se défier par la parole, le geste et la peinture ». De ces modes d'expression, le rap va émerger et s'imposer. Il devient alors un manifeste distillant ses messages politiques sur le quotidien des galetas urbains. Il s'impose comme le cri venu des milieux urbains voués au silence. Les jeunes se reconnaissent immédiatement dans cette nouvelle forme d'expression qui parle de

11 Véritable mouvement d'expression urbaine, le *Set Setal* pourrait être rapproché de la forme d'expression choisie par les graphistes de New York, Paris ou Berlin. Mais la comparaison s'arrête là. Les graffiti occidentaux sont empreints d'une certaine violence qui montre la difficulté des jeunes à trouver leur place dans la société. À Dakar, la démarche est différente. Les dessins étaient liés aux actes. Pendant que certains peignaient les murs, d'autres, pour promouvoir l'alphabétisation, allaient dans les maisons du quartier faire de la sensibilisation.

leur quotidien et permet de faire passer leurs messages. Cette culture des bas-fonds trouve un écho dans les milieux où les angoisses sont cristallisées autour des mêmes problèmes : le chômage, la précarité, la violence, l'iniquité du système éducatif et l'échec scolaire, le sida, la drogue...

Mettant un nom sur le désespoir, le rap donne une voix aux proscrits, leur permet de revendiquer, de communiquer. D'abord mimétique, le rap sénégalais a mis quelques années pour digérer son modèle américain (et français) avant de s'en affranchir. La *Senegalese Touch* se démarque, elle s'affirme en cultivant la spécificité de son verbe et de son langage directement puisé dans le « bouillon de culture » des quartiers. Sans complexe, les métèques des langues française et wolof valorisent le bric-à-brac lexical et recyclent les mots de fortune. C'est sur ce terreau qu'ils échafaudent leur propre mode d'expression, unique, spontané, à mi-chemin entre poésie moderne et tradition orale (*tassou*). Dans ces tranches de vie urbaines, pas de palabres inutiles, mais le témoignage urgent d'une jeunesse aux abois, méprisée, déconsidérée, victime d'un Sénégal en crise, dépassé. Le parler cru et direct, en affichant son goût pour la provocation, cherche à déstabiliser l'ordre établi, celui des mots, des valeurs qu'ils représentent et par conséquent, l'ordre social des institutions qui les colportent. Sa lutte contre le « système » revêt, grâce à ses techniques propres, une force singulière. Le groupe Rap'Adio met bien en évidence cet aspect :

« De mutation en mutation, le discours des rappers devient plus *soft*. Le *hip-hop* ne joue plus son rôle. Les uns se sont engagés dans une musique commerciale; les autres font tout sauf du rap. En ce qui nous concerne, nous voulons nous démarquer de cette attitude de compromis, pour ne pas dire de compromission. Nous nous posons en défenseurs du rap authentique : celui qui dénonce les injustices et parle au nom des sans-voix » [*L'Info* 7, 17-18 octobre 1998 : 3].

Composé de jeunes de la Médina (Iba, K. T. et Bibson), Rap'Adio se présente toujours sur scène en cagoule. Le message de ce groupe se distingue par l'agressivité de son intonation et la dureté de ses propos. Le langage est direct, épuré pour préserver la force de la dénonciation. Rap'Adio milite au sein du Cartel underground composé de *posse*¹² qui ont pour objectif :

« Chercher des fonds pour financer les activités à mettre en œuvre pour aider les jeunes Sénégalais à sortir la tête de l'eau. Le gouvernement ne fait rien pour permettre aux couches défavorisées de se faire une place au soleil. Tout ce que veut le système, c'est de maintenir le statu quo et de pérenniser sa domination. [...] Il est temps de mettre fin à cette situation » [*L'Info* 7, 17-18 octobre 1998 : 3].

Dans son message, le rap dessine cette domination dans le cadre d'un rapport de minorités à une société globale. Il commence par pointer les lieux de conflit – la justice, l'État, les médias..., les causes et les conséquences. Contre la stigmatisation, il cherche à restituer une dignité à ceux qu'on enferme dans la marginalité. Face à la

12 Prononcer *possi*. Personnes gravitant autour d'un groupe de rap, participant à son évolution, à la réalisation de projets divers.

crise économique et sociale et aux processus d'exclusion, le rap représente un vecteur privilégié de l'émergence d'une revendication sociale, parfois la seule modalité d'expression disponible dans certains milieux. Il participe ainsi à un mouvement de repolitisation du social par un réexamen des responsabilités face à la situation de la société. Les groupes de rap, par leurs productions, refont la ville par la volonté d'inscription au sein de la conscience collective d'une mémoire autre que celle du récit unique, basé sur la compétition des seules élites. Par une prise de conscience progressive, son rôle de médiation conduit le rappeur à interroger le politique. La manière de tourner en dérision la société participe de la fonction régulatrice du rap; elle permet pour ainsi dire un défolement régulateur efficace.

Les animateurs du mouvement rap ont joué un rôle important dans l'alternance politique du 19 mars 2000 au Sénégal en invitant les jeunes à s'inscrire massivement sur les listes électorales. Les urnes, lors de ces élections, ont constitué pour la jeunesse sénégalaise un espace d'intégration, de participation au processus de construction de l'État. L'acte du vote participait de l'avènement d'une véritable civilité électorale, impliquant au sein de cette jeunesse décidée à exercer ses prérogatives de citoyens un abaissement progressif du seuil de sensibilité au recours à la violence. Ce faisant, le vote devenait la forme légitime pleinement reconnue par les acteurs de la participation citoyenne. En stigmatisant la violence, la possibilité d'une alternance régulière est présentée comme devant inciter les citoyens à la patience. Investi de toutes les espérances, le bulletin de vote devient l'arme par excellence du changement social. L'exclusion n'est plus uniquement sociale en ce sens qu'elle ne se résume plus au cumul des questions économiques de travail, de logement, de formation. Elle est politique en ce sens qu'elle concerne la citoyenneté, nécessité absolue d'une intégration positive des exclus [Holston, Appadurai, 1996]

*

La ville et la rue sont des lieux d'enjeux. Qui les contrôle, tient le pouvoir. D'où l'importance de l'espace public comme condition minimale de la vie politique et lieu d'affrontement, de légitimation et d'exercice des pouvoirs. L'accès à l'espace politique reste encore limité pour les jeunes qui ont cherché à se le réapproprié de manière violente ou pacifique. Le nouveau pouvoir issu du scrutin du 19 mars 2000 s'est engagé dans un processus de (re)socialisation. L'absence de mécanismes participatifs permettant l'accès à la citoyenneté des plus démunis est l'élément central de toute émeute ou violence urbaine. Lieu subversif, de désordre, de confusion sociale, la rue n'en est pas moins régulée, rythmée. Elle reste un lieu d'observation idéal des formes du lien social et des types de sociabilité.

BIBLIOGRAPHIE

Presse locale:

Dakar Matin
Dakar Soir
Diapason
Le Matin

L'Info 7
Le Soleil
Sud Quotidien
Wal Fadjri

- ALMEIDA-TOPOR H. D', COQUERY-VIDROVITCH C., GOERG O., GUITART O. (éd.) [1992], *Les Jeunes en Afrique, XIX^e-XX^e siècles. La politique et la ville*, Paris, L'Harmattan, 526 p.
- ANTOINE Ph. (éd.) [1995], *La Ville à guichets fermés ? Itinéraires, réseaux et insertion urbaine à Dakar*, Dakar-Paris, Ifan-Orstom, 360 p.
- BUGNICOURT J., DIALLO A. [1991], *Set Setal : des murs qui parlent. Nouvelle culture urbaine à Dakar*, Dakar, Enda, 117 p., ill.
- COOPÉRATION FRANÇAISE POUR LE DÉVELOPPEMENT URBAIN [1992], *Évaluation des politiques et programmes urbains au Sénégal*, Paris, ministère de la Coopération et du Développement, pagination multiple.
- DAVIES J. (ed) [1971], *When Men Revolt and Why: a Reader in Political Violence and Revolution*, New York, The Free Press.
- DIOP M.-C., DIOUF M. [1990], *Le Sénégal sous Abdou Diouf. État et société*, Paris, Karthala, 439 p.
- DIOP M.-C. (éd.) [1992], *Sénégal. Trajectoires d'un État*, Dakar, Codesria, 500 p.
- DIOUF M. [1992], « Fresques murales et écriture de l'histoire. Le Set Setal à Dakar », *Politique africaine*, 46: 41-54.
- DIOUF M. [1996], « Urban Youth and Senegalese Politics: Dakar 1988-1994 », *Public Culture*, 8 (2): 225-250.
- HAHN H. (ed) [1974], *People and Politics in Urban Society*, Beverly Hills, Sage Publications.
- HOLSTON J., APPADURAI A. (ed) [1996], « Cities and Citizenship », *Public Culture*, 8 (2): 187-204.
- MBEMBE A. [1992], « Traditions de l'autoritarisme et problèmes de gouvernement en Afrique subsaharienne », *Afrique développement*, 17 (1): 37-64.
- NIANE J.-C. (éd.) [1991], *Set Setal. La seconde génération des barricades*, Dakar, Sud éditions.

Notes de lecture

Françoise LESTAGE

Naissance et petite enfance dans les Andes péruviennes. Pratiques, rites, représentations

Préface de Carmen Bernard

Paris, L'Harmattan, Connaissance des hommes, 1999

13 tableaux, 13 figures, 300 p.

Les informations qui circulent à profusion sur les façons d'accoucher, de soigner, nourrir, laver, sevrer, porter, habiller, coucher, éduquer le petit enfant dans les sociétés « modernes » apparaissent souvent très contradictoires et, de façon plus insidieuse, parsemées de sous-entendus idéologiques, en dépit de l'habillage scientifique dont elles se langent volontiers. Or, s'il est un ouvrage dont la lecture procure le rare sentiment d'avoir relativisé son propre savoir et d'avoir à la fois appris quelque chose de réellement nouveau, c'est bien celui de Françoise Lestage sur l'anthropologie de la naissance et de la petite enfance dans les Andes péruviennes.

À partir d'une ethnographie minutieuse, l'auteur nous entraîne dans l'intimité d'une communauté à dominante indienne quechua-phone (Laraos), plus particulièrement dans l'univers secret de la femme et du petit enfant dont les relations – insérées dans des pratiques, des rites et des représentations finement décrits – constituent la trame vivante du propos. C'est ainsi que la progression de l'ouvrage respecte scrupuleusement le processus de « fabrication sociale de l'enfant » [p. 27], depuis sa gestation jusqu'au sevrage, dans ce contexte culturel particulier.

L'une des grandes qualités du livre est que, malgré la confidentialité des thèmes qu'il aborde, le lecteur ne se sent jamais confiné dans un univers socioculturel clos sur lui-même et où l'enracinement des traditions locales effa-

cerait inéluctablement les nombreuses influences du monde extérieur. Au contraire, au fil de pages toujours très clairement écrites, Françoise Lestage n'a de cesse de restituer ses données dans un contexte historique et socio-culturel beaucoup plus vaste. Les positions lors de l'accouchement, la symbolique des lieux de naissance, les soins relatifs à la parturiente et au nourrisson, le traitement spécifique du placenta et du cordon ombilical, la dation du nom, les modalités de l'allaitement, de l'introduction de nourritures autres, le sevrage, les rituels de la coupe des cheveux, de l'achat symbolique de l'enfant ou du percement des oreilles sont ainsi replacés dans des champs symboliques, socioculturels et historiques aussi divers que ceux de l'Europe, de la Chine, de l'Afrique et, bien entendu, des Andes.

Outre le voyage spatiotemporel, l'auteur s'appuie sur la sémiologie historique et une lecture extrêmement complète des sources précoloniales (manuscripts) et coloniales léguées par les chroniqueurs. Certaines interprétations sur l'habillement de l'enfant s'inspirent également de l'observation des momies qui peuplent les alentours de la communauté [p. 136]. Autre recours méthodologique : Françoise Lestage donne régulièrement la parole à ses informatrices, ce qui permet au lecteur de revenir sans peine au contexte de la communauté de référence.

En plus d'animer la lecture, cette mise en perspective permanente (comparatisme, holisme...) a le mérite de souligner la portée universelle comme la singularité des pratiques, des rites et des représentations qui s'y rattachent. Plus fondamentalement, le procédé permet de jeter un autre regard sur les ruptures et les continuités culturelles, un thème de réflexion qui traverse l'ensemble de l'ouvrage [p. 260-262].

S'il est impossible de discuter en détail les nombreux thèmes traités par le livre, on peut

cependant revenir sur « la place en creux » [p. 27] occupée par l'enfant, et l'importance de la mère en tant qu'« agent socialisateur » de celui-ci. À juste titre, l'auteur insiste sur la relation privilégiée entre la mère et l'enfant et nous explique fort bien les raisons qui font de cette relation une dyade quasi autonome, au moins durant les premiers mois qui suivent l'accouchement (incertitude du statut de l'enfant; purification nécessaire de la mère). On aurait toutefois aimé en savoir plus sur les conséquences éventuelles du statut matrimonial de la mère – et des relations de cette dernière avec ce que S. Lallemand appelle son « entourage maternant » [1997 : 40] – et les grandes décisions afférentes à l'enfant.

Il y a certes de nombreuses allusions sur l'importance des grands-mères et des sœurs de la mère par rapport à l'alimentation et la maladie, mais très peu sur le rôle des maris/concubins, hormis pendant l'accouchement [p. 80]. Les données présentées montrent pourtant bien que l'enfant constitue un enjeu, qu'il se trouve « au centre d'un projet humain » [p. 260]. Et l'on se doute bien que ce projet implique fortement les conjoints. Par exemple, l'auteur mentionne la fréquence des « mariages à l'essai » [p. 166], une pratique que confirment d'ailleurs Bernand [1985] et Molinié [1999] à l'échelle andine. Or, on aurait aimé savoir ce qui se passe dans le couple par rapport à l'enfant lors de cette période si particulière. De façon générale, les maris/concubins brillent donc par leur absence, alors qu'il aurait sans doute été possible de préciser le statut matrimonial des mères, même brièvement.

Un autre point qui aurait mérité d'être davantage exploré – et qui recoupe le point précédent – est ce que les nutritionnistes appellent les « déterminants socioéconomiques » de l'alimentation du jeune enfant. Si les grands stades sont parfaitement bien identifiés (allaitement, introduction d'aliments autres, sevrage) et décrits dans leur logique culturelle, on reste en effet un peu sur sa faim en ce qui concerne, une fois encore, l'influence éventuelle du statut matrimonial de la mère, de son niveau économique et du rôle de l'entourage sur le déroulement, les rythmes et les variantes des pratiques en question. Le propos de l'auteur n'était certes pas de se lancer dans des corrélations statistiques, mais l'intimité qu'il a du terrain lui aurait certainement permis d'esquisser quelques tendances propices à la compréhension sensible et globale des phénomènes.

Les quelques pages traitant des perceptions des mères sur les centres et agents de santé locaux sont particulièrement éclairantes, et mériteraient d'être lues par tous les « développeurs » en ce domaine [p. 80, 117-120]. Le tableau 8 (*La naissance chez soi et à l'hôpital*) montre le fossé difficilement franchissable entre les pratiques locales et les pratiques biomédicales. À moins que l'agent de santé fasse un effort particulier de compréhension et qu'il respecte ces pratiques (réclusion, jeûne, crainte de l'eau), les mères ne ressentent qu'incompréhension, peur et solitude dans les structures de soins. Et elles ne les fréquentent finalement qu'en cas de « mort probable », lorsque les ressources thérapeutiques locales ont été épuisées.

Aussi, la crainte de l'hôpital et de ce qu'il représente fait ressortir « en creux » la place centrale de la maladie dans le maintien de l'identité des Indiens. Car, dans un univers où l'histoire s'accélère sans cesse, c'est en effet au tréfonds de l'histoire individuelle et d'autres événements symboliques (fréquentation de zones sacrées, ruptures d'interdits alimentaires) que les Indiens recherchent à la fois les causes de la maladie comme de la guérison. Le meilleur exemple de cette irréductibilité identitaire se traduit sans doute par la récurrence des « symptômes culturels » [Adam, Herzlich, 1994 : 60] comme le *susto* (« effroi » qui frappe l'enfant et qui a pour conséquence de séparer l'âme de son corps). Aussi, la biomédecine occidentale ne peut ni concevoir ni guérir le *susto*, alors qu'il s'agit d'un mal perçu comme extrêmement commun et sérieux. La maladie (infantile de surcroît) serait-elle l'ultime rempart identitaire des Indiens ?

Le livre de Françoise Lestage s'adresse incontestablement à un large public, mais je le recommanderais tout particulièrement aux personnels de santé (sages-femmes, infirmiers (ères), médecins, puériculteurs(trices), etc.) que la « fabrication » de l'enfant concerne au premier chef. Loin de réifier les pratiques « traditionnelles » et de les opposer de façon dichotomique au savoir « moderne », le ton de l'ouvrage est toujours juste, car il se contente – si l'on peut dire – de relativiser par la précision de sa démonstration ce que l'on croyait acquis. Parce qu'il nous apprend aussi beaucoup de choses, il permet enfin de prendre du recul par rapport aux informations, contradictoires et dogmatiques, que « nos » sociétés produisent à foison sur le petit enfant.

BIBLIOGRAPHIE

ADAM P., HERZLICH Cl. [1994], *Sociologie de la maladie et de la médecine*, Paris, Nathan université.

BERNARD C. [1985], *La Solitude des renaissants. Malheur et sorcellerie dans les Andes*, Paris, Presses de la Renaissance.

LALLEMAND S. [1997], « Enfances d'ailleurs, approche anthropologique », in M. Guidetti, S. Lallemand, M.-F. Morel (éd.), *Enfances d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin: 7-57.

MOLINIÉ A. [1999], « "Te faire la peau pour t'avoir dans la peau". Lambeaux d'ethnopsychanalyse andine », *L'Homme*, 149: 113-134.

Charles-Édouard de Suremain

Anne-Emmanuelle CALVÈS
et Dominique MEEKERS

*Statut matrimonial et valeur des enfants
au Cameroun*

Les dossiers du Ceped, n° 47
Paris, octobre 1997, 29 p., 30 FF

Les excellents dossiers du Centre français pour la population et le développement nous donnent accès à une étude originale, dérivée de l'enquête démographique et de santé menée au Cameroun en 1991. Elle est la seule parmi les enquêtes similaires menées dans d'autres pays africains qui comportait des questions sur les « avantages » et les « inconvénients » que les femmes ressentent à l'idée d'avoir une descendance nombreuse, ce qui est naturellement décisif pour le succès ou l'échec de toute politique de planification. des naissances.

L'étude se base sur les questionnaires des femmes âgées de 15 à 49 ans: 2317 mariées selon les règles (ou se considérant socialement comme telles); 197 femmes vivant en union informelle en résidant habituellement avec leur concubin; 247 femmes vivant en union libre sans corésidence, ces « deuxièmes bureaux » si fréquents dans l'Afrique urbaine actuelle. Bien sûr, ces deux derniers cas sont des situations essentiellement modernes, ces femmes sont plus urbaines, plus jeunes, plus instruites que celles qui sont mariées.

L'analyse a retenu les trois premières des réponses ouvertes données à la question des avantages et des inconvénients pour une femme d'avoir de nombreux enfants. Globalement, dominant comme facteurs per-

çus positivement, par ordre décroissant, l'aide au travail, le soutien dans la vieillesse, l'aide financière, puis seulement l'affection et le désir de laisser une postérité. Les facteurs perçus négativement sont par ordre d'importance décroissante: les coûts financiers, les problèmes d'encadrement, de santé, de discipline, la perception de la surcharge de travail pour la mère et celle de la contrainte pour les parents, sont des facteurs uniformément perçus comme d'assez faible importance quel que soit le type d'union.

L'observation de ces résultats permet de nombreuses analyses fines de la relation de la femme à ses enfants selon les situations vécues, et le lecteur pourra s'y amuser. On remarque ainsi que l'ordre d'importance des réponses est identique pour les trois catégories de femmes. Des différences sont sensibles selon les types d'union, les femmes mariées voient plus d'avantages que d'inconvénients à une descendance nombreuse, alors que c'est le contraire pour les femmes en union informelle. Les unions les moins contraignantes sont celles qui trouvent le moins d'avantages et le plus d'inconvénients au fait d'avoir de nombreux enfants, car c'est là que ceux-ci posent le plus de problèmes de charge financière, d'encadrement pédagogique, de discipline...

Retenons certaines des conclusions de cette riche étude: « S'il est vrai que le désir d'une descendance nombreuse persiste au Cameroun, comme dans beaucoup d'autres pays africains, il est important de reconnaître que les motivations, derrière ces désirs, ne sont pas homogènes. [...] Les unions informelles – en particulier celles dont les conjoints ne cohabitent pas – s'avèrent ainsi conceptuellement très différentes des mariages, et leur essor en Afrique est probablement révélateur de changements considérables – mal connus – dans l'organisation familiale. [...] Pour les femmes en union polygamique, pour lesquelles le désir d'enfants est motivé par la fierté personnelle et le besoin de compétition entre coépouses, une autre stratégie s'avérerait nécessaire. »

Il est certain que l'analyse des relations entre parents et enfants, clé des questions de bonne intégration – ou non – de ceux-ci, doit aussi prendre en considération cette diversité des raisons du « désir » d'enfant (ou encore plus du non-désir).

Yves Marguerat

Éthel DEL POZO

Organisations paysannes et indigènes en Amérique latine. Mutations et recompositions vers le troisième millénaire

Paris, éditions Charles Léopold Mayer, 1997, 172 p.

Ce livre, bref et précis, dépasse largement son objet. Au-delà des organisations paysannes et indigènes, c'est l'histoire de l'Amérique latine, c'est l'histoire de notre temps qui nous est présentée. Mais cette histoire est perçue et interprétée de l'autre côté de l'Atlantique, avec des dates, des ruptures qui ne correspondent pas aux nôtres. Chemin faisant, l'auteur brosse quelques caractéristiques majeures de ce continent, grâce à une capacité de synthèse qui survole l'extrême diversité des situations. Des propositions concrètes pour la reconstruction des organisations paysannes et indigènes concluent l'ouvrage. De nombreuses citations, traduites de l'espagnol, émouvantes comme les propos de Rigoberta Menchu ou les dernières paroles de Salvador Allende, illustrent le texte. La bibliographie forme un solide appareil de référence.

Une histoire de l'Amérique latine

Le siècle commence avec la révolution mexicaine et la réforme agraire de 1917. Cette rupture avec le régime des grands domaines est radicalisée à Cuba, en 1959. Suit une période de coups d'État et de dictatures militaires, qui ont pour but de maintenir l'« ordre ». La victoire de Salvador Allende et de l'Unité populaire au Chili en 1970 marque l'arrivée de la gauche au pouvoir par des voies pacifiques. L'expérience sera brutalement arrêtée en 1973. Cependant, au Nicaragua, la révolution sandiniste triomphe. Puis les manifestations du cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique seront l'occasion d'affirmer une identité latino-américaine.

Dans le domaine économique, on est passé d'un régime primaire exportateur à une politique d'industrialisation par substitution des importations, puis à la libéralisation des marchés. En filigrane de ces événements, se lit une lutte du monde paysan pour la conquête de la terre. En témoignent les réformes agraires du Mexique, de Bolivie (1953), de Cuba, du Pérou (1969), du Chili, du Nicaragua (1981)... Cette pression s'exerce alors que la population rurale perd de son importance démographique : 80 % de la popu-

lation totale en 1910, 70 % en 1930, 34 % en 1980.

Cette soif de la terre est aussi à l'origine des organisations paysannes, dans la décennie 1960-70. À Bogota, en 1989, a lieu la première rencontre des organisations paysannes et indigènes d'Amérique latine. Avec la crise économique et la répression politique, l'organisation du monde rural par lui-même se renforce.

Les macrostructures

Cette histoire permet de dégager les caractères majeurs du continent par rapport à d'autres parties du monde.

D'abord, l'auteur souligne, en tête de l'ouvrage, le poids et le rôle de l'Église catholique. En Amérique latine, une partie du clergé est à l'écoute des défavorisés. Cette orientation prend sa source dans une « théologie de la libération » à son apogée à la conférence de Medellin en 1968, illustrée par M^{gr} Oscar Romero pour le Salvador, don Helder Camara pour le Brésil, Gustavo Gutierrez au Pérou... L'influence de « l'humanisme intégral » de Jacques Maritain nous est rappelée. Mais en 1992, à Saint-Domingue, Jean-Paul II condamne le mouvement. De leur côté, les Églises protestantes reconstituent des cellules de base fondées sur l'affinité religieuse. Ces deux courants, qui ont joué un rôle de protection pendant les dictatures militaires, ont incité à la création des organisations paysannes et indigènes.

L'Amérique latine se caractérise aussi par l'importance de la pensée marxiste, souvent en symbiose avec le catholicisme. Cette pensée est partagée en de multiples courants, mais elle contribue au rejet des corps intermédiaires, participe à l'éclosion des organisations paysannes.

L'État latino-américain est faible car il représente les intérêts contradictoires des groupes dominants. De plus, les relations entre pouvoirs central et local sont désarticulées. Si, pendant la période des réformes agraires, l'État a aidé à la création de syndicats et de coopératives dans le monde rural, son retrait laisse le champ libre à une floraison d'organisations, à une prise en charge des acteurs par eux-mêmes. Les politiques néolibérales sont analysées à travers les transformations des marchés de la terre, des forêts et des eaux au Mexique, au Pérou et en Équateur.

Dernière spécificité : les ONG. Elles aussi sont suscitées en grande partie par l'Église catholique, à l'aide de financements interna-

tionaux. Peu à peu, elles se regroupent en fédérations. Mais ces ONG se posent comme représentantes des paysans, contribuent à l'affaiblissement de leurs organisations. De plus, elles parcellisent le développement du monde rural puisque chacune d'elles ne s'attaque qu'à quelques problèmes immédiats. Elles contribuent ainsi à un non-développement.

La reconstruction des organisations paysannes

À la suite de ce bilan, Éthel del Pozo nous offre quelques propositions pour la reconstruction des organisations paysannes en Amérique latine. Elle nous démontre ainsi en quoi l'anthropologie œuvre à l'élaboration de solutions concrètes pour la vie quotidienne des habitants du Sud.

Les revendications contemporaines des paysans en Amérique latine se fondent dans une demande de proximité, d'attention, de localité. Dans la lignée de Juan Carlos Mariategui, l'auteur propose de refonder les organisations paysannes autour des notions de culture et d'identité. La voie est tracée par des organisations indigènes qui ont eu un retentissement international grâce à quelques opérations qui ont fait mouche et qui ont renforcé leur identité. La culture se présente comme un levier puissant pour la régénéscence du monde rural.

Ces propositions rejoignent d'autres réflexions. On se demande, alors, s'il ne faut pas dépasser la question paysanne, s'il ne faut pas englober les acteurs du monde rural dans l'ensemble des activités qui partagent une même logique économique. On restituerait ainsi une unicité qui avait été brisée par la théorie de la domination du prolétariat ouvrier. L'avenir des organisations paysannes et indigènes en Amérique latine se trouverait alors dans un mouvement politique qui rassemblerait tous les défavorisés, de la ville comme de la campagne.

Jean-Marc Gastellu

D. BLEY, J. CHAMPAUD, P. BAUDOT, B. BRUN,
H. PAGEZY, N. VERNAZZA-LICHT (éd.)
Villes du Sud et environnement
Éditions de Bergier, Travaux de la société
d'écologie humaine, 1998, 241 p.

L'environnement urbain est-il une idée neuve? Conscients de l'effet de mode suscité par la conférence de Rio en 1992, les éditeurs ont choisi de donner un contenu scientifique à

ce « mot-valise », les auteurs s'attachent à mieux définir trois concepts: l'écosystème, l'environnement physique de la ville et l'écologie urbaine héritée de l'école de Chicago. Ils se montrent également soucieux de présenter certains débats méthodologiques tournant autour de l'analyse systémique et d'une interdisciplinarité étendue à la « boîte noire » du technique. L'ouvrage contient enfin d'intéressantes réflexions sur les outils (cartographie, imagerie satellitaire, systèmes d'information géographique, etc.).

Quatre thèmes principaux structurent l'ouvrage: le risque en ville, saisi dans ses dimensions géomorphologique et biologique, la nature en ville, qu'il s'agisse de l'agriculture urbaine ou de l'arbre en ville, la gestion de l'environnement urbain comme condition *sine qua non* d'un développement soutenable des villes, tel que défini par les promoteurs de l'écodéveloppement, et enfin les nouvelles articulations entre villes et campagnes nées de l'accélération des mobilités humaines et des échanges de produits.

Pas moins de seize contributions illustrent le propos. Onze concernent l'Afrique subsaharienne, deux le monde arabe, deux l'Amérique latine et une seule l'Asie. Ce déséquilibre réduit sans doute la portée heuristique des conclusions mais, en revanche, on peut se féliciter de disposer de matériaux de recherche, le plus souvent de première main.

Il est regrettable que les auteurs n'abordent pas la question des contraintes d'ordre macroéconomique pesant sur le développement des villes du Sud et la prétention des grands bailleurs de fonds à instituer une gestion internationale de l'urbain.

Cette collection de recherches empiriques (à notre connaissance, la première publiée sur ce thème en langue française) vient heureusement enrichir la production anglo-saxonne plus ancienne et déjà abondante, même si elle apparaît souvent redondante.

Émile Le Bris

Nguyễn TUNG
Villes du Sud et environnement
Mông Phu, un village du delta
du fleuve Rouge
L'Harmattan, 1999, 338 p.

Mông Phu, un village du delta du fleuve Rouge est un ouvrage collectif édité par Nguyễn Tung, auquel ont contribué deux autres ethnologues

du Lasema (CNRS) et cinq ethnologues de l'institut d'ethnographie du CNSSH, Hanoï. Compte tenu des difficultés posées par le travail de terrain et la collaboration avec les institutions de recherche au Viêt-nam, il convient de saluer l'effort réalisé par les chercheurs du Lasema. Les onze chapitres qui composent l'ouvrage ont été réunis en quatre parties consacrées respectivement à l'histoire, à la société, à l'espace, et aux ressources et à leur exploitation. Après une présentation des différentes parties et chapitres qui le composent, le livre s'ouvre sur « un peu d'histoire ». Cette première partie permet de discuter la notion de village, de définir son identité. La tâche est malaisée, comme le montre Nguyễn Tung dans le premier chapitre à travers une présentation des variations terminologiques, de l'ancienneté et les modalités de fondations variables des villages de la commune, et les variations dans le temps des limites territoriales administratives. Au-delà des termes utilisés et des décisions administratives, l'identité du village repose sur son histoire, matérialisée par ses hommes célèbres, ses monuments, souvent religieux, et ses documents.

Une fois ce cadre défini, les chercheurs peuvent se pencher, dans la deuxième partie, sur l'organisation de la société dans le village. « L'organisation politique et sociale » montre l'importance de la hiérarchie dans les rapports au sein du village, comme de la commune, mais aussi la diversité des situations dans les différents villages d'une même commune, soulignant ainsi la réalité de l'identité villageoise, au-delà des transformations imposées par les pouvoirs centraux qui se sont succédé au Vietnam, en particulier depuis 1945. Le lignage, qui comporte une dimension religieuse à travers le culte des ancêtres, est un élément important de la vie sociale du village. Proche du système chinois, le système de parenté vietnamien s'en démarque cependant par la place plus grande accordée à la famille de l'épouse, qui se traduit en particulier par une tendance à l'absence de différenciation entre la famille de l'époux et celle de l'épouse dans le vocabulaire de parenté. Ce rapprochement est facilité par une large endogamie villageoise et communale tandis que l'exogamie de lignage semble respectée. La famille nucléaire à un ou deux enfants est la plus commune. S'il est fréquent que l'un des parents (généralement du mari) vive avec le couple, il est très rare que deux couples de même génération cohabitent.

La troisième partie du livre est consacrée à l'espace. On accède au village par des portes, qui symbolisent la séparation entre l'espace habité, qui constitue l'identité du village et l'espace cultivé. Ces espaces se sont modifiés au cours du temps. Les guerres ont détruit, la collectivisation a introduit l'irrigation et les puits individuels, tandis que la pression démographique, et le retour à l'exploitation familiale entraînent le recul des haies au profit des murs, pour gagner de la place. L'habitation villageoise s'est également transformée. Le coût des matériaux traditionnels et l'apparition de nouveaux matériaux incitent de manière croissante les villageois à construire des maisons carrées aux toits plats. Comme le village, la maison est un espace à la fois social et religieux. Sa construction et son organisation respectent des règles strictes, mais adaptables.

La quatrième et dernière partie du livre est consacrée aux ressources et à leur exploitation. Le paysage rural, et les espèces qui le composent se modifient sous la pression des changements économiques. La collectivisation a permis l'apparition d'une seconde récolte par an en introduisant des espèces à croissance rapide, l'irrigation, les engrais et les pesticides, et d'une récolte de cultures sèches. Ces récoltes sont complétées par des cultures de jardin, maraîchères ou fruitières. Les produits du village constituent la base de l'alimentation végétale de la population. Le bœuf, le porc, le poisson restent des aliments d'exception, consommés en grandes quantités lors du nouvel an, des mariages... Le dernier chapitre, « transformations économiques », tient lieu de conclusion à l'ouvrage. Il rappelle les grandes étapes de la collectivisation, ses réussites, mais aussi ses échecs, qui ont entraîné des débats au sein du parti dès 1962 et finalement, la redistribution des terres aux agriculteurs. La production agricole a pu ainsi augmenter considérablement, mais la terre s'est morcelée. Les « industries » villageoises (menuiserie, briqueterie, vannerie...) constituent des revenus d'appoint pour les agriculteurs.

« Au Viêt-nam, nous avons un proverbe... » Cette phrase aurait pu servir d'exergue à l'ouvrage qui abonde en références proverbiales, souvent locales. On regrette cependant que certains proverbes soient repris dans des chapitres différents. Il en va de même de certains exemples, en particulier celui du salaire d'une institutrice. Malheureux, parce que l'éduca-

tion, les transformations qu'a entraînées sa généralisation, et les problèmes que pose le maintien des acquis dans un domaine qui présente encore, par rapport au milieu urbain, une grande marge de progression, est totalement absente de l'ouvrage. La santé également.

La langue vietnamienne est une langue vivante. Elle évolue en permanence pour s'adapter aux changements intervenant dans l'environnement de ses locuteurs, et de ce point de vue, le travail lexical entrepris est précieux. De la même façon, le village apparaît, à travers ce livre, vivant. Et si le modernisme n'est pas toujours synonyme de progrès, force est de constater que le niveau de vie en milieu rural s'est amélioré depuis l'époque coloniale, comme le souligne, en particulier, le dernier chapitre. Il reste des progrès à accomplir, mais on peut s'étonner du flou que souligne Nguyễn Tùng concernant la part d'autonomie à accorder au village, de la part d'un gouvernement soucieux de ne pas détruire ce village qui est l'un des fondements de son identité, tout en favorisant la modernisation, qui l'oblige à s'adapter en permanence.

On reprochera principalement à ce livre son manque d'ambition. Malgré un effort d'édition évident, et notons-le avec soulagement, la quasi-absence de ces recommandations qui concluent inévitablement les articles rédigés par des chercheurs vietnamiens, cet ouvrage reste une juxtaposition d'articles. Amorcée à la fin du premier chapitre, la discussion sur le village n'est pas reprise ensuite, bien que nombre de ses éléments soient présents dans l'ouvrage. On voit en effet comment, au fil des transformations, certains éléments constitutifs de l'identité du village disparaissent pour laisser place à d'autres. Ce qui, hier, était moderne, est aujourd'hui traditionnel. Parallèlement, la terminologie moderne concernant le village se complexifie parce qu'elle reflète des réalités autant que des objectifs politiques et économiques. Les recherches de terrain sur lesquelles s'appuie ce livre remontent maintenant à près de dix ans. Il était nécessaire de publier les résultats de ces recherches. Mais une mise à jour aurait été utile. Il manque au minimum une véritable conclusion permettant, à tout le moins, de poser les termes du débat.

Nolwen Henaff

Résumés

Philippe ANTOINE, Mireille
RAZAFINDRAKOTO, François ROUBAUD,
« **Contraints de rester jeunes ?
Évolution de l'insertion dans trois
capitales africaines : Dakar, Yaoundé,
Antananarivo** »

Victimes de la crise prolongée que traversent leurs pays, les jeunes des trois capitales africaines (Dakar, Yaoundé et Antananarivo) se trouvent contraints de reporter le calendrier des événements marquant leur entrée dans la vie adulte. Un recul de l'âge aussi bien d'accès au premier emploi rémunéré que d'autonomie résidentielle et de constitution de la famille est observé des générations aînées aux plus jeunes. Le sort de ces derniers est d'autant plus inéquitable que ni leur niveau d'éducation plus élevé, ni le fait de différer leur passage au statut d'adulte ne leur permet d'échapper à une dégradation de leurs conditions, relativement à celles connues par leurs parents, au moment de leur insertion. On assiste même à un ajustement par le bas dans la mesure où les plus éduqués chez les jeunes, au lieu d'être préservés, sont plus affectés par la détérioration du contexte économique.

• Mots clés : Sociologie de la jeunesse – Insertion – Générations – Enquêtes bibliographiques – Afrique.

Mahamet TIMERA, « **Les migrations des jeunes Sahéliens : affirmation de soi et émancipation** »

Jamais projet migratoire vers le Nord n'a rencontré autant de suffrages parmi les jeunes Sahéliens et nourri autant de rêves. Pourtant, le jeune migrant n'est pas « l'affamé » confronté au dilemme existentiel : partir ou mourir. Solidarité familiale et solidarité communautaire épargnent à la plupart de ces jeunes une misère individuelle et une clochar-

disation. Mais cette dernière semble se révéler éminemment pesante pour les bénéficiaires, produisant chez eux une souffrance qui est l'impossible réalisation sociale.

Rapportés à cette problématique de la réalisation ou de l'impossible réalisation individuelle, les projets migratoires prennent tout leur sens et on comprend qu'ils se présentent comme un engagement extrême sans mesure apparente avec leurs conditions de vie matérielles. Loin d'une vision simplement idyllique, la solidarité s'avère avoir un prix. Son envers est souvent une minorisation sociale oppressante. Dès lors, l'exil se pose comme issue et comme moyen d'autonomisation et de réalisation individuelle.

• Mots clés : Migration – Autonomisation – Individu – Reconnaissance – Statut social – Solidarité familiale.

Cécile ROUSSEAU, Taher M. SAID,
Marie-Josée GAGNÉ, Gilles BIBEAU,
« **Rêver ensemble le départ.**

**Construction du mythe chez les jeunes
Somaliens réfugiés** »

Les jeunes réfugiés somaliens passent souvent par une longue transition prémigratoire avant de rejoindre leur destination finale. Durant ce difficile passage, ils construisent ensemble un mythe du départ qui structure les stratégies individuelles. La substitution du « voyage rêvé » au « voyage réel » en conduit quelques-uns, surtout si la transition se prolonge, à perdre contact avec la réalité et à basculer dans la folie. Les auteurs fondent leur démonstration sur trois arguments : a) le pastoralisme conduit les Somaliens à valoriser le voyage en tant que moyen de maturation ; b) le groupe d'âges développe une dynamique migratoire spécifique ; c) l'éthique de la solidarité fait participer un grand nombre de personnes à l'aventure des jeunes migrants. Au

cours de l'attente, les jeunes s'adonnent à des séances de mastication du *qaat* durant lesquelles ils se racontent des histoires de migration réussies et leurs rêves de départ. Plus l'attente se prolonge, plus croît la frustration chez certains jeunes, chez qui le « rêve du départ » se transforme en un « rêve de folie », comme l'illustrent les deux cas rapportés. Cet article est basé sur des recherches de terrain faites dans la Corne de l'Afrique et au Canada.

• Mots clés: Jeunes – Réfugiés – Migration – Somali – *Qaat* (khat) – Folie.

Mohamed MOHAMED-ABDI, « **De *gaashaanqaad* à *mooryaan* : quelle place pour les jeunes en Somalie ?** »

Après avoir spécifié le sens des termes somali pour les désigner (*kurray*, *gaashaanqaad*, *sindheer*, *mooryaan*, *dayday*...) et la place des jeunes dans la société somali(enne) à différentes époques, l'article cherche à décrire le processus d'évolution qui, partant d'une prise en charge structurelle des jeunes par la société, a abouti à leur révolte sanglante. La dernière partie traite de la situation actuelle des jeunes, dans le cadre d'un essoufflement du conflit civil et de l'aboutissement de la conférence d'Arta (Djibouti).

• Mots clés: *Gaashaanqaad* – Protecteur – *Mooryaan* – *Jjirri* – *Dayday* – Délinquance – Milice – Éducation des jeunes – Drogue.

Nita KUMAR, « **Apprendre la modernité ? Les technologies de l'éducation en Inde** »

Cet article propose une interprétation/étude ethnographique des écoles dans une ville provinciale du nord de l'Inde afin d'examiner l'utilisation des « technologies » de l'éducation, notamment autour des bâtiments, espaces et rituels. Selon l'auteur, si les élèves ont des difficultés à manipuler quotidiennement ces technologies, la difficulté est encore plus grande au niveau de leur vie ou de leur carrière, parce que les écoles ne parviennent pas à former le citoyen moderne auquel elles croient. Ces écoles provinciales sont certainement des instances de la « modernité », mais ce reflet nécessite d'être mis en question. En effet, les écoles elles-mêmes, par leur façon de fonctionner, remettent en question les modèles dont elles sont supposées être la copie. Mais cet article suggère que les chercheurs doivent problématiser plus profondément leur critique de la modernité en étudiant

les positionnements respectifs des élèves, des éducateurs, des observateurs et de l'État.

• Mots clés: Modernité – Éducation – Enfants – Souffrance – Inde.

Leyla NEYZI, « **Objet ou sujet ? Le paradoxe des “jeunes” en Turquie** »

Cet article propose une analyse de la construction de la jeunesse dans le discours public en Turquie, depuis l'établissement de la République turque. Pendant la période 1923-1950, la jeunesse devient le symbole du nouvel État turc. Entre 1950 et 1980, par contre, le discours public reconstruit l'image des jeunes, les représentant comme des rebelles. Malgré ce changement dans leur représentation, les jeunes des deux périodes qui ont suivi des études se situent en grande partie dans la transformation de la société par le haut. Après 1980, il existe un nouveau départ dans la construction moderniste de la jeunesse, comme dans la culture politique turque en général. La situation en Turquie suggère que les études-recherches sur la jeunesse dans les sociétés modernistes non occidentales peuvent bénéficier d'une approche concevant les jeunes dans un contexte plus large, associant les questions d'âge, de cycle vital et de génération.

• Mots clés: Jeunesse – Turquie – Génération – Âge – Nationalisme – Identité – Modernités non occidentales.

Rémy BAZENGUISSA-GANGA, « **Rester jeune au Congo-Brazzaville : violences politiques et processus de transition démocratique** »

Ce texte présente, à partir du cas congolais, les modalités de construction de la jeunesse, en tant que catégorie politique et groupe d'acteurs précis, dans le contexte des changements intervenus en Afrique où certains pays ont vu s'établir une relation entre le processus de transition démocratique et la généralisation des usages de la violence. Ces transformations produisent une configuration où la référence à la vieillesse est bannie par les pratiques de « déparentélisation ». Les tensions entre générations politiques s'inscrivent dans un contexte où les plus puissants se revendiquent, en même temps, comme les plus jeunes. Les Congolais attribuent plusieurs acceptions à ce terme. Les groupes définis ont tendance à valoriser des formes précises d'ac-

tions violentes. Pour comprendre ces corrélations, nous avons analysé chaque groupe dans le système de relations qu'il forme avec tous les autres et dans l'univers des représentations par lesquelles les acteurs construisent leur réalité politique.

• Mots clés: Déparentélisation – Ethnicité – Violence politique – Processus de transition démocratique – Milices – Congo – Jeunes.

Geneviève GASSER, « Être jeune à Ziguinchor »

Les récits de vie de jeunes à Ziguinchor révèlent qu'une partie d'entre eux vivent en apparence sans histoire. Ils montrent par leur manière d'être et de faire qu'ils partagent les références culturelles des jeunes Sénégalais ainsi que celles du temps mondial, notamment en voulant apprendre l'anglais. Un second groupe s'identifie à la lutte armée pour l'indépendance de la Casamance. Un petit nombre d'entretiens a montré que ces jeunes reprennent, sans l'altérer substantiellement, le discours de légitimation de la guerre tenu par le MFDC (Mouvement des forces démocratiques de la Casamance). Ces jeunes soulignent pourtant que le sous-emploi dans leur région est une cause du conflit, et cette opinion leur est propre. La frontière entre les premiers et les seconds n'est pas nette, les jeunes peuvent passer d'un statut à l'autre, sans contradiction. L'enquête n'apporte pas de réponse définitive à la question de savoir ce qui pousserait ces sympathisants à prendre réellement le statut de jeunes guerriers. Il pourrait exister des bandes armées, constituées de jeunes ayant une autonomie complète par rapport au MFDC.

• Mots clés: Ziguinchor – Casamance – Jeunes – Conflit casamançais – Sous-emploi – État sénégalais – Mondialisation.

Éliane DE LATOUR, « Métaphores sociales dans les ghettos de Côte-d'Ivoire »

Les jeunes citadins en rupture se rassemblent dans des ghettos où des bandes se constituent. Ils créent un monde qui articule ancrage local et ambitions mondiales à travers un théâtre épique et familial. Ils créent des rôles qui exaltent la singularité, l'autonomie, la puis-

sance, la réussite, en même temps qu'ils expriment des formes solidaires du lien humain déclinées en relations métaphoriques père/fils, mari/femme, fratrie... Les familles sont réinventées comme un brouillon du meilleur de la vie à partir du couple libre à l'occidentale, du respect des plus jeunes envers les plus vieux qui offrent leur tutelle, un lien que les vrais parents n'arrivent plus toujours à garantir. Les *ghettomen* se sentent identifiés à une grande famille d'amis rassemblée par un même choix initial, le contraire de leur famille d'origine qui assure la reproduction des générations sans qu'une attention considérable ne soit toujours prêtée aux choix personnels. Même si l'utopie du ghetto peut se retourner en contraintes et en blessures mortelles, c'est l'occasion pour chacun de construire une histoire personnelle. Le but ultime de cette poursuite de la reconnaissance est de modifier son destin et d'atteindre sa propre dimension d'adulte.

• Mots clés: Ghetto – Rue – Ville – Occident – Métaphore sociale – Initiation – Famille – Fiston/vieux père – Frères et sœurs de sang – Viol – Violence.

Ndiouga Adrien BENGA, « Entre Jérusalem et Babylone : jeunes et espace public à Dakar »

Nous nous proposons d'analyser deux situations qui se déroulent de manière enchevêtrée, urbanité de la revanche et du défi et invention d'un nouvel ordre urbain :

– la violence comme espace audible et lieu d'affirmation identitaire (insécurité dans la métropole dakaroise, « réflexe nationaliste » tendant à mettre l'étranger dans une situation mineure) ;

– la créativité artistique : la peinture murale et la musique ont été le champ de recomposition de l'espace public comme lieu pluriel de sociabilité. Le rap, notamment, a été non seulement un mode de revendication contre toute forme d'étouffement et de bâillement mais aussi un point d'ancrage des jeunes qui ont autant besoin de références que de réponses liées à la société dans laquelle ils vivent pour y trouver un équilibre.

• Mots clés: Jeunes – Ville – Rue – Violence – Citoyenneté – Modernité – Mémoires – Dakar.

Abstracts

Philippe ANTOINE, Mireille
RAZAFINDRAKOTO, François ROUBAUD,
« **Obligated to stay young? Evolution of
the social integration of youth in three
African capitals, Dakar, Yaoundé,
Antananarivo** »

Victims of the long crisis that has affected their countries, the youth of three African capitals (Dakar, Yaoundé and Antananarivo) find themselves forced to postpone agenda marking their entry into adult life. This postpones not only obtaining their first paid employment but also moving into their first home and founding a family. Neither their higher level of education, nor the delays in attaining adult status protect their future, nor prevent worsening living conditions compared to those of their parents' generation at their coming of age. In fact, we are witnessing a situation where the higher the education level, the more these young people are disadvantaged by the deterioration of the economic environment.

• Key-words: Sociology of youth – Social integration – Generations – Biographical studies – Africa.

Mahamet TIMERA, « **Migration of young
Sahelians: self-assertion and
emancipation** »

Never has the idea of migration towards the North met with so much enthusiasm by the Sahelian youth, nor nourished so many dreams. And yet, the young migrant is not faced with the hungry man's dilemma of « leave or die ». Thanks to family support and community solidarity, most of the young migrants do not live in poverty, nor are they likely to become homeless tramps. Yet this support seems to weigh heavily on them, as they suffer from their inability to achieve social goals. It is in this context that we review the difficulties faced by the

young Sahelians in carrying out their plans of migration and in accepting the barriers to personal success. These plans take the form of a brave commitment, quite unrelated to their personal and material situation. Far from offering a simple and idyllic vision of life, community support comes at a heavy price; indeed, the oppressive environment may result in their being marginalised within their community. In this situation, exile seems to offer a way of attaining autonomy and also of achieving personal goals.

• Key-words: Migration – Autonomy – Individual – Recognition – Social status – Family solidarity.

Cécile ROUSSEAU, Taher M. SAID, Marie-Josée GAGNÉ, Gilles BIBEAU,
« **Dreaming the departure : construction
of the myth among young Somali
refugees** »

Many young Somali refugees experience long premigration waits and a poorly delimited transition period before reaching their final destination. During with difficult period, a myth of departure is collectively constructed and serves as a mobilizing dream that orients individual strategies. This substitution of « dream travel » for real travel during the transition period may cause Somali youths to lose contact with reality and to slide into madness. The authors' approach is based on three assumptions: a) that pastoralism predisposes the Somali to value travel as a way of maturing; b) that age-based peer groups created special migratory dynamics, and c) that an ethic of solidarity involves many people in the adventure of a migrant youth. When trapped in an indefinite transition, young men share *qaat*-chewing sessions during which they relate success stories and dreams of leaving. Many grow frustrated with the delay, and if their departure plans fall through, the

dream trip often becomes dream madness. Actual cases illustrate how some young Somali get lost in their dreams. Data were collected in the Horn of Africa and in Canada.

• Key-words: Youth – Refugees – Migration – Somali – *Qaat* – Madness.

Mohamed MOHAMED-ABDI, « **From *gaashaanqaad* to *mooryaan*: what is the role of youth in Somalia today ?** »

This article begins with a definition of Somali terms used to identify young people today (*kuray*, *gaashaanqaad*, *sindheer*, *mooryaan*, *day-day*...) and a discussion of their role in Somali society at various times in its history. It then seeks to describe the evolutionary process which began with society providing a structural base for young Somalis but ended in bloodshed and revolt. The last part of the article reviews the current situation for these young people, whose lives are affected by a civil conflict now running out of steam and the moves towards peace which were established at the Arta Conference in Djibouti.

• Key-words: *Gaashaanqaad* – Protector – *Mooryaan* – *Jirri* – *Dayday* – Delinquency – Militia – Education of young people – Drugs.

Nita KUMAR, « **Learning modernity? The technologies of education in India** »

This paper is an ethnographic interpretation of schools in a provincial North Indian city to highlight the working of the « technologies » of education, particularly of how buildings, spaces, and rituals work. The argument is that there is pain for the children at an everyday level from the working of these instances of technology. But there is even greater pain at the level of the whole life or career, in that the schools do not succeed in producing the modern citizen subject they claim to believe in. These provincial schools are certainly an instance of « modernity » but one that has to be interrogated. Indeed the schools themselves in their functioning question the pure models of which they are supposedly copies. But, the paper suggest, scholars need to problematize much further their critique of modernity by looking at the relative positions of children, educators, observers, and the nation state.

• Key-words: Modernity – Education – Children – Pain – India.

Leyla NEYZI, « **Object or subject? The paradox of “youth” in Turkey** »

This article analyses the construction of youth in public discourse in Turkey since the establishment of the Turkish Republic. I show that in the 1923-1950 period, youth came to embody the new Turkish nation. In the 1950-1980 period, on the other hand, youth were reconstructed in public discourse as rebels. Despite the change in discourse, however, educated young people in these two periods largely identified with the mission of transforming society from above. The post-1980 period, on the other hand, marked a break with modernist constructions of youth, just as it constituted a break with Turkish political culture as a whole. The Turkish case suggests that studies of youth in non-Western experiences of modernity can benefit from an approach which contextualizes youth within the wider frame of age, life cycle and generation.

• Key-words: Youth – Turkey – Generation – Age – Nationalism – Identity – Non-Western modernities.

Rémy BAZENGUISSA-GANGA, « **Staying young in Brazzaville: political violence and the transition to democracy** »

Based on research carried out in the Congo, this article reviews ways of studying young people, with reference to specific political categories and groups of participants in the context of the situation in Africa. Some African countries have seen the transition to democracy marked by widespread violence. These changes have given rise to a situation in which all reference to old age must be banned by the process of 'deparentalisation'. Tension between different generations of political groups has arisen in an environment where the younger participants often have the strongest position. The Congolese attribute several interpretations to the term 'deparentalisation'. These groups tend to condone precise forms of violent acts. In order to understand these relationships, we have analysed each group according to the rapports they have with all the other groups and according to the way in which these participants represent themselves in their political reality.

• Key-words: « Deparentalisation » – Ethnicity – Political violence – Transition to democracy – Militia – Congo – Youth.

Geneviève GASSER, « Being young in Ziguinchor »

The life-stories of young people in Ziguinchor reveal that some of them apparently lead uneventful lives. By the way they spend their days, they show that they share the same cultural references as Senegalese youth and the young throughout the world, especially in their desire to learn English. A second group identifies with the armed struggle for independence in Casamance. A small number of interviews has shown that these young people will offer the same arguments, with few significant changes, to justify the war and the cause of the MFDC (the Casamance Democratic Forces Movement). However, they emphasize that unemployment in their region is a major reason for the conflict and this sets them apart from the Movement. The dividing line between the MFDC and these groups of youths is far from clear, and the young people will change their allegiance, without any apparent contradiction. This study does not seek to provide definite answers nor a precise understanding of what pushes sympathisers to cross the line and enrol as warriors. There may be groups of armed youths that are completely independent of the MFDC.

• Key-words: Ziguinchor – Casamance – Youth – The Casamance conflict – Underemployment – Senegal – Globalization.

Éliane DE LATOUR, « Social metaphors in the ghettos of Côte d'Ivoire »

Young city-dwelling drifters meet in the ghettos where they group together in gangs. They create a world for themselves centred on local conditions and world ambitions using an epic and family-based theatre. They create roles which place value on singularity, autonomy, power, success, while they express forms of solidarity between humans based on metaphorical relationships, including father/son, husband/wife, siblings.

Families are reinvented, as the young model their relationships on the better aspects of the Western-style free-living couple, while retaining respect for their elders in return for protection, a relationship which their true parents are not longer able to maintain. These 'ghettomen' see themselves as a large family of friends motivated by the same set of choices, in contrast to their own families which guarantee reproduction of children but do not always recognise individual choices. Even if the utopia of the ghetto can generate constraints and fatalities, it gives the group's members the chance to shape their own lives. The main objective in this search for recognition is to change their destiny and to accept their place as adults.

• Key-words: Ghetto – Street – Town – West – Social metaphor – Initiation – Family – Son/«father » figure – Blood brothers and sisters – Rape – Violence.

Ndiouga Adrien BENGA, « Between Jerusalem and Babylon: youth and the public arena in Dakar »

We propose an analysis of two situations which are closely linked, revenge and challenge in the urban environment and the invention of a new city order:

– violence as an audible space and a method of affirming identity (insecurity in the city of Dakar, « nationalist reflex » which tends to put the stranger in an inferior position);
– artistic creativity: wall paintings and music have given impetus to a rehabilitation of the public arena as a pluralistic site of social interaction. Rap music, for example, has become more than a form of revolt against all forms of oppression and censure; it also serves as a focus point for young people seeking markers and answers in their daily lives in order to find their place.

• Key-words: Youth – City – Street – Violence – Citizenship – Modernity – Memories – Dakar.

Achevé d'imprimer en juin 2001
sur les presses de

HORIZON
G R O U P E

Parc d'activités de la plaine de Jouques
200, avenue de Coulin
13420 Gémenos

pour le compte des éditions de l'Aube,
Le Moulin du Château, F-84240 La Tour d'Aigues

Conception éditoriale: Sonja Boué

Numéro d'édition: 594
Numéro d'imprimeur :0106-129

Dépôt légal: 3^e trimestre 2001

Imprimé en France

Analyser et comprendre les trajectoires des jeunes dans les sociétés du Sud, les rôles qu'on leur assigne et les appréciations qui sont produites sur cette catégorie sociale centrale dans les problématiques scientifiques contemporaines des sociétés asiatiques, africaines, mais aussi américaines et européennes : telle est l'intention de ce numéro d'*autrepart*. Ces appréciations portées sur les jeunes, tant par les acteurs internes qu'externes – mondialisation oblige –, se combinent avec les représentations que ceux-ci se font d'eux-mêmes et de leur rôle dans les différentes unités de la société : de la cellule familiale à l'État et à la nation. Celles-ci se produisent aussi bien dans les activités productives formelles et informelles que dans les manifestations déviantes, les conduites violentes et les expressions plastiques et musicales d'un imaginaire qui s'arrache aux idéologies ambiantes ou l'investissent d'un fondamentalisme conservateur et exigeant.

Sommaire

- Les jeunes du Sud et le temps du monde : identités, conflits et adaptations, *Mamadou Diouf, René Collignon*
- Contraints de rester jeunes ? Évolution de l'insertion dans trois capitales africaines : Dakar, Yaoundé, Antananarivo, *Philippe Antoine, Mireille Razafindrakoto, François Roubaud*
- Les migrations des jeunes Sahéliens: affirmation de soi et émancipation, *Mahamet Timera*
- Rêver ensemble le départ. Construction du mythe chez les jeunes Somaliens réfugiés, *Cécile Rousseau, Taher M. Said, Marie-Josée Gagné, Gilles Bibeau*
- De *gaashaanqaad* à *mooryaan* : quelle place pour les jeunes en Somalie ?, *Mohamed Mohamed-Abdi*
- Learning Modernity? The Technologies of Education in India, *Nita Kumar*
- Object or Subject? The Paradox of "Youth" in Turkey, *Leyla Neyzi*
- Rester jeune au Congo-Brazzaville: violences politiques et processus de transition démocratique, *Rémy Bazenguissa-Ganga*
- Être jeune à Ziguinchor, *Geneviève Gasser*
- Métaphores familiales dans les ghettos de Côte-d'Ivoire, *Éliane de Latour*
- Entre Jérusalem et Babylone : jeunes et espace public à Dakar, *Ndiouga Adrien Benga*

Les jeunes, hantise de l'espace public dans les sociétés du Sud ?

n° 18/ 2001

ISSN 1278-3986

éditions de l'aube / IRD

124,70 FF/19 €

