

Anthropologie & développement

n° 50, 2019



Anthropologie & développement est une revue bilingue à comité de lecture, publiée par l'APAD.
Les articles publiés dans les précédents numéros sont disponibles sur
<https://journals.openedition.org/anthropodev/> avec une barrière mobile de six mois.

Anthropologie & développement is a bilingual peer reviewed journal, published by APAD.
Papers from earlier issues are available on
<https://journals.openedition.org/anthropodev/> after six months.

Comité de lecture / Scientific Committee

Giorgio Blundo (EHESS, Marseille)	Oumarou Hamani (LASDEL, Niamey)	Pascale Moity-Maïzi (SupAgro, Montpellier)
Mirjam de Bruijn (Afrika Studiecentrum, Leiden)	Jean-Pierre Jacob (IHEID, Genève)	Roch Mongbo (Université d'Abomey-Calavi, Abomey- Calavi)
Ann Cassiman (Faculty of Social Sciences, Leuven)	Ludovic Kibora (CNRST, INSS, Ouagadougou)	Tania Murray Li (Toronto University, Toronto)
Jean-Pierre Chauveau (IRD, Montpellier)	Pierre Joseph Laurent (UCLouvain, Louvain-la-Neuve)	Jean-Pierre Olivier de Sardan (LASDEL, Niamey)
Jean Copans (Université Paris Descartes, Paris)	Philippe Lavigne Delville (IRD, UMR GRED, Montpellier)	Fatoumata Ouattara (IRD, UMR LPED, Marseille)
Abdou Salam Fall (Université Cheick-Anta Diop, Dakar)	Pierre-Yves Le Meur (IRD, UMR GRED, Montpellier)	Maud Saint Lary (IMAF, Paris)
Marion Fresia (Institut d'ethnologie, Neuchâtel)	David Lewis (London School of Economics, Londres)	Mahaman Tidjani Alou (LASDEL, Niamey)
Sten Hagberg (Uppsala University, Uppsala)	Christian Lund (Copenhagen University, Copenhagen)	

Comité de rédaction / Editorial Board

Sophie Andreetta (Max Planck Inst. Anthropology, Halle)	Magali Chelpi-den Hamer (IMAF, Aix-en-Provence)	Jacinthe Mazzocchi (LAAP, UCLouvain, Louvain-la-Neuve)
Sylvie Ayimpam (IMAF, Aix-en-Provence)	Nehara Feldman (CURAPP, Univ. de Picardie, Amiens)	Anneke Newman (ULB, Bruxelles)
Laurence Boutinot (CIRAD, Montpellier)	Sarah Fichtner (LAM, Berlin)	Emmanuelle Piccoli (DVLP, UCLouvain, Louvain-la-Neuve)
Thomas Bierschenk (Johannes Gutenberg Univ., Mainz)	Pauline Jarroux (CUREJ, Univ. de Rouen, Rouen)	Jessica Pourraz (Centre Emile Durkeim, Bordeaux)
Jacky Bouju (IMAF, Aix-en-Provence)	Eric Komlavi Hahonou (LASDEL, Roskilde University, Roskilde)	Alexis Roy (IMAF, Paris)
	Cristiano Lanzano (Nordic Africa Institute, Uppsala)	

Secrétaire de rédaction

Marie-Christine Polge

Rédacteur en chef

Alexis Roy

Directeur de publication

Philippe Lavigne Delville

Instructions aux auteurs/Editorial Rules

Voir sur le site de l'APAD/see APAD website (www.apad-association.org)

Anthropologie & développement

n° 50, 2019



Varia

Varia

Alexis Roy et Magali Chelpi-den Hamer (éds)

PUL PRESSES
UNIVERSITAIRES
■ DE LOUVAIN



© Presses universitaires de Louvain, 2019

Dépôt légal : D/2019/9964/xx

ISSN : xxxx-xxx

ISBN : 978-2-87558-xxx-x

ISBN pour la version numérique (pdf) :

978-2-87558-xxx-x

Imprimé en Belgique par CIACO srl –

N° d'imprimeur : xxxxx

Tous droits de reproduction,
d'adaptation ou de traduction,
par quelque procédé que ce soit,
réservés pour tous pays,
sauf autorisation de l'éditeur
ou de ses ayants droit.

Couverture : Marie-Hélène Grégoire

Mise en page : Marie-Christine Polge

Diffusion : www.i6doc.com,

l'édition universitaire en ligne

Sur commande en librairie ou à

Diffusion universitaire CIACO

Grand-Rue, 2/14

1348 Louvain-la-Neuve, Belgique

Tél. 32 10 47 33 78

Fax 32 10 45 73 50

duc@ciaco.com

Distributeur pour la France :

Librairie Wallonie-Bruxelles

46 rue Quincampoix - 75004 Paris

Tél. 33 1 42 71 58 03

Fax 33 1 42 71 58 09

librairie.wb@orange.f

Sommaire

Une nouvelle formule pour notre revue	7
Varia.....	11
Socialisation sexuelle des jeunes issus des migrations subsahariennes en Suisse.....	13
<i>Michela Villani, Francesca Poglià Miletì, Laura Mellini, Brikela Sulstarova</i>	
L'action publique à l'épreuve des inondations	33
<i>Romain Leclercq</i>	
Figures locales de l'« enfant de la rue »	53
<i>Safietou Diack</i>	
Vulnérabilité et résilience.....	71
<i>Jacky Bouju</i>	
Organisations islamiques nigérianes en Côte d'Ivoire	89
<i>Issouf Binaté, Yaya Dao</i>	
La microfinance en Tanzanie	109
<i>Catherine Baroin</i>	
Colloque APAD 2018.....	129
Peuples mobiles : configurations transversales	130
<i>Engin Isin</i>	
Le déplacement, l'humanitarisme et le <i>business</i> de l'anthropologie.....	146
<i>Heath Cabot</i>	
Lu et à lire.....	161
Du côté des thèses.....	167
Annexes/Appendices	175
Bureau APAD – 2018-2020.....	177



Une nouvelle formule pour notre revue

Le Bureau de l'APAD et le Comité de rédaction
de la revue *Anthropologie & développement*

Ce numéro 50 marque une nouvelle étape dans la vie de notre revue. Fondé en même temps que l'APAD, en 1991, le *Bulletin de l'APAD* a connu plusieurs formules avant de devenir, en 2013, une revue, *Anthropologie & développement*. Achevant la transformation, déjà engagée les années précédentes, du *Bulletin* en revue bilingue à comité de lecture, cette nouvelle formule était auto-éditée par l'association. Six ans après, la revue étant stabilisée, l'APAD a souhaité faire un pas de plus dans sa professionnalisation. *Anthropologie & développement* est désormais publiée par les Presses universitaires de Louvain (PUL), où elle rejoint *Émulations*. L'impression et la diffusion sont assurés par le Centre d'impression et d'achat en coopérative (CIACO), prestataire des PUL. Le choix de s'associer à des presses universitaires ainsi qu'à une coopérative n'est pas anodin, et s'inscrit bien dans les valeurs portées par l'APAD.

Cette évolution s'accompagne d'un changement dans le format et la périodicité de la revue. Grâce à la compétence des PUL et de CIACO, et au passage de la reprographie à l'imprimerie, le format a été agrandi, la maquette rénovée, la lisibilité améliorée, la qualité du papier accrue. Pensée à l'origine comme une revue semestrielle, alternant les numéros thématiques et *varia*, la revue a surtout produit, pour différentes raisons, des numéros doubles. Nous avons choisi de publier désormais un seul volume par an, de la taille des anciens numéros doubles, combinant un dossier et des articles en *varia*¹. Nous espérons que vous apprécierez cette nouvelle formule, qui devrait faciliter la publication des articles hors dossier.

L'association avec CIACO facilite la diffusion de notre revue, qui était auparavant uniquement disponible à la vente sur le site de l'APAD. C'était une des motivations pour faire évoluer notre formule. Désormais, l'achat en ligne est aisé sur le site des PUL ou sur

¹ Pour des raisons liées au temps de production des numéros, cette formule ne sera pleinement effective qu'à partir de 2021, avec le numéro « Le capitalisme, les entrepreneurs et les associations d'entrepreneurs au travail : nouvelles ethnographies des dynamiques du secteur privé en Afrique », coordonné par Thomas Bierschenk et José María Muñoz (voir : <https://apad-association.org/le-capitalisme-les-entrepreneurs-et-les-associations-dentrepreneurs-au-travail-nouvelles-ethnographies-des-dynamiques-du-secteur-prive-en-afrique/>).

i6doc.com, qui diffuse une trentaine de revues scientifiques. Tout libraire peut commander un exemplaire, *via* les réseaux de diffusion classiques du livre.

Enfin, jusqu'alors essentiellement portée par l'implication bénévole, et chronophage, d'un petit nombre de membres du bureau de l'association, l'organisation interne de la rédaction évolue. La composition du comité de rédaction s'élargit. Barbara Bentz, Gabriella Körling et Fatoumata Ouattara ont passé le relais après des années d'engagement soutenu. Nous ne saurions trop les remercier pour leur engagement et leur investissement, sans lesquels la revue n'aurait pas tenu depuis 2013. Alexis Roy a pris la suite en tant que rédacteur en chef et a engagé un élargissement du comité. Nous souhaitons la bienvenue à Sophie Andreetta, Thomas Bierschenk, Nehara Feldman, Pauline Jarroux, Cristiano Lanzano, Jacinthe Mazzocchi, Emmanuelle Piccoli et Jessica Pourraz. Enfin, face au travail que représente la vie d'une revue, Marie-Christine Polge, qui réalise depuis 2014 le travail d'*editing* des articles et de mise en page de la revue, assure désormais en plus le secrétariat de rédaction.

Le présent numéro est constitué d'articles *varia*. La variété des sujets abordés illustre l'ampleur et la richesse des thèmes de préoccupation de la revue : la question de la résilience, abordée par le cas des jeunes filles maliennes en situation de migration urbaine (Bouju) ; l'action publique autour des inondations dans les quartiers populaires de Dakar (Leclercq) ; les dynamiques d'associations musulmanes de migrants nigériens en Côte d'Ivoire (Binaté et Dao) ; une réflexion sur la catégorie « enfants des rues » et ses effets sur leur prise en charge au Sénégal (Diack) ; la socialisation sexuelle des jeunes issus des migrations subsahariennes en Suisse (Villani, Pogliani, Mileti, Mellini et Sulstarova) ; une expérience de microfinance en Tanzanie (Baroin). Il comprend aussi les deux textes des conférences plénières présentées au dernier colloque de l'APAD, organisé à l'université de Roskilde en mai 2018 sur les enjeux migratoires. Engin Isin questionne le biais des représentations autour de la sédentarité, montre l'importance des mobilités, et discute l'intérêt de penser la catégorie des « gens mobiles » comme un concept politique. Étudiant les questions d'asile en Grèce depuis une dizaine d'années de recherche, bien avant la « crise » de 2015, Heath Cabot propose de s'intéresser aux vagues et aux reflux des humanitaires et des chercheurs travaillant sur les migrations et les réfugiés, et la façon dont certains moments sont qualifiés de « crise », justifiant un afflux des uns et des autres. Ces deux textes, indisponibles jusqu'ici en français, débute la valorisation scientifique du colloque, qui se poursuivra dans le prochain numéro.

Enfin, le prochain grand événement organisé par l'APAD sera son prochain colloque, qui se déroulera à Lomé, du 23 au 26 juin 2020. L'APAD propose pour cette édition, co-organisée avec le département d'anthropologie et d'études africaines de la faculté des sciences de l'homme et de la société (FSHS) de l'université de Lomé (Togo), de centrer ses travaux sur les multiples formes de circulation à grande échelle de marchandises, idées,

techniques, informations, modèles qui traversent de manière croissante les pays du Sud et les relient au reste du monde². Nous espérons vous y retrouver nombreux !

² <https://apad-association.org/colloques/colloque-2020/>



Varia





Socialisation sexuelle des jeunes issus des migrations subsahariennes en Suisse

Transformations générationnelles des sexualités

Michela Villani¹, Francesca Poggia Miletì², Laura Mellini³,
Brikela Sulstarova⁴

Comme d'autres pays européens, la Suisse est confrontée à des changements liés aux flux migratoires concernant tout particulièrement la jeunesse. Cet article s'intéresse aux jeunes issu-es des migrations subsahariennes (première et deuxième génération) vivant en Suisse. Basé sur une recherche qualitative, cet article porte sur la socialisation sexuelle, à savoir les dynamiques d'entrée dans la sexualité, et met en lumière les comportements sexuels ainsi que la gestion des différences culturelles et les tensions intergénérationnelles en contexte de migration. À partir des expériences subjectives des jeunes interviewé-es (N = 47), l'analyse montre comment ces dernier-es se positionnent face aux normes sexuelles transmises par les parents et à celles circulant au sein des sociabilités juvéniles, où l'activité sexuelle a lieu. Trois points seront illustrés : la socialisation familiale et le rôle des parents comme agents de socialisation ; la socialisation entre pairs au travers d'une perspective de genre ; la gestion des contradictions entre les normes transmises par les parents et celles circulant dans les groupes de pairs.

As other European countries, Switzerland is facing changes related to migration flows, especially concerning youth. This article focuses on first and second generation young immigrants from sub-Saharan Africa living in Switzerland. Based on qualitative research, this article brings on sexual socialization, namely how young immigrants enter into sexuality, and highlights how they deal with cultural differences and intergenerational tensions related to their sexual behaviors in the migratory context. Based on the subjective experiences of young interviewees (N = 47), the analysis shows how they position themselves against or in favor of sexual norms transmitted by parents and those circulating within peer groups. Three points will be illustrated: the family socialization and the role of parents as agents of socialization in relation to sexuality; the peer socialization through a gender perspective; the management of contradictions between sexual norms transmitted by parents and those circulating among the peer groups.

Introduction

À l'instar d'autres pays européens, on observe en Suisse une forte augmentation des ressortissant-es provenant des pays extra-européens, leur proportion ayant doublé ces vingt dernières années. Cette augmentation touche également les populations issues d'Afrique subsaharienne, au centre de cet article. À titre indicatif, en 2017, on recensait en Suisse 107 051 personnes nées dans un pays d'Afrique subsaharienne, dont la part de jeunes âgé-es entre 18 et 24 ans représentait 14 % (15 031), répartis entre une majorité d'hommes (9 070) et une minorité de femmes (5 961)⁵. Si les populations originaires d'Afrique subsaharienne qui migrent en Suisse présentent des parcours migratoires et des caractéristiques sociodémographiques très hétérogènes (Bolzman *et al.*, 2011 ; Efionayi-Mäder *et al.*, 2005), les médias s'intéressent particulièrement à la situation des requérant-es d'asile subsaharien-nes. En se réappropriant des statistiques récentes (Efionayi-Mäder *et al.*, 2011), les médias dressent souvent des portraits de jeunes hommes en situation de précarité et annoncent des nouveaux dangers pour l'ordre public ou des risques en termes de santé publique. Finalement la race, sans être jamais mentionnée, apparaît en filigrane dans les manières de singulariser, voire de discriminer les populations subsahariennes dans les politiques sociales (Efionayi-Mäder et Ruedin, 2017).

Désignés comme une population vulnérable, ces jeunes deviennent la cible des études épidémiologiques dont les enjeux sont décrits comme importants (Wandeler *et al.*, 2008), et leur sexualité est appréhendée purement en termes de comportements à risque. Aucune recherche qualitative ne s'est intéressée jusqu'ici à leur socialisation sexuelle, à savoir la manière dont les jeunes en Suisse entrent dans la sexualité. Si les questions liées aux comportements sexuels et à la prévention des maladies sexuellement transmissibles (MST) sont explorées par des recherches d'empreinte médicale (Barrense-Dias *et al.*, 2018), les aspects entourant la communication autour de la sexualité, ainsi que la transmission des normes sexuelles, ne sont que peu étudiés par les scientifiques dans ce contexte particulier (Colombo *et al.*, 2017). Notre enquête met en lumière les processus de socialisation sexuelle, les comportements sexuels et les représentations des jeunes, ainsi que la manière de gérer les différences culturelles et les tensions intergénérationnelles en contexte de migration. S'intéresser à la socialisation sexuelle des jeunes subsaharien-nes vivant en Suisse permet aussi de montrer comment l'origine qualifie et reproduit les inégalités dans les trajectoires sexuelles (Desgrées du Loû et Lert, 2017).

En sciences sociales, la sexualité est étudiée comme une activité sociale, dont l'importance ne tient pas qu'aux actes (les comportements) mais tient aussi aux significations attribuées à ces derniers (Bozon, 1999). La sexualité, loin d'être considérée

⁵ Données produites à partir de la base de données STAT-POP de l'Office fédéral de la statistique, disponible sur le site <https://www.bfs.admin.ch/bfs/fr/home/services/recherche/stat-tab-donnees-interactives.html> (mise à jour le 3 septembre 2018).

comme l'issue d'une pulsion sexuelle, un besoin ou un instinct, est ainsi appréhendée comme le résultat d'un processus de socialisation : de l'acquisition d'un savoir-faire sexuel (apprendre des pratiques) à la formation du goût, voire du désir sexuel lié à l'intériorisation des normes morales. En effet, la socialisation sexuelle induit un façonnement de la personnalité de l'individu, tout comme de sa sensibilité et de ses goûts (Elias, 1973), l'apprentissage ne concernant pas uniquement des techniques corporelles – se traduisant en pratiques sexuelles – mais concernant aussi une morale, l'acquisition de normes (Marquet, 2004), l'intériorisation du licite et de l'illicite. Durant leur socialisation sexuelle, les jeunes façonnent donc leur subjectivité à partir des normes, valeurs, symboles et du langage offerts par les agents de socialisation (Bozon, 2013 ; Giddens, 1992 ; Weeks, 2014). Dès lors, analyser le processus de socialisation signifie rendre compte du rôle des agents impliqués dans le processus, lors duquel les jeunes acquièrent des notions, mais développent également des représentations imprégnées de la culture et des valeurs morales et religieuses transmises par ces mêmes agents de socialisation.

Face à des codes de comportements multiples et des normes sexuelles parfois contradictoires, les jeunes sont amené-es à gérer des tensions intergénérationnelles, des conflits de loyauté et des comportements risqués en matière de santé sexuelle. Basé sur les résultats d'une recherche qualitative, cet article se fonde sur un corpus d'une cinquantaine d'entretiens approfondis menés avec des hommes et des femmes, âgé-es entre 18 et 25 ans, de première et de deuxième génération issu-es de la migration subsaharienne⁶. Le texte aborde ces thématiques par le biais de la socialisation sexuelle et centre l'analyse sur les deux agents principaux de la socialisation sexuelle : les parents et les pairs. À partir des expériences subjectives des jeunes interviewé-es, l'analyse montre comment ces dernier-es se positionnent face aux normes sexuelles transmises par les parents et celles circulant au sein des sociabilités juvéniles, où l'activité sexuelle a lieu. En particulier, trois points seront illustrés.

Le premier aborde la socialisation familiale et le rôle des parents comme agents de socialisation. Il montre que *la socialisation à la parole sexuelle* – ou le fait de parler de sexualité – est le résultat d'un apprentissage. Dans ce cadre, la comparaison entre première et deuxième génération met en lumière comment se construisent les références en matière de sexualité lorsque les contextes de socialisation familiale diffèrent. Le deuxième point se focalise sur *la socialisation entre pairs* et adopte une perspective de genre pour montrer que, en dépit de rôles et discussions genrés, il y a une évolution des rapports de genre déclenchée par l'expérience migratoire. Il indique aussi qu'il y a des différences entre première et deuxième génération dans la manière de gérer certains sujets de discussions (contraception, masturbation) entre pairs. Le troisième point

⁶ Nous considérons comme deuxième génération les enfants de migrant-es né-es à l'étranger (dans un pays d'Afrique subsaharienne) ainsi que celles et ceux qui sont arrivé-es en Suisse avant l'âge de 10 ans et qui ont été scolarisé-es en Suisse. Ce choix se justifie par le fait que la socialisation sexuelle intervient à partir de cet âge, y compris dans le cadre scolaire, ayant donc une incidence sur les activités et les représentations sexuelles. Dans notre enquête, 24 jeunes sont de première génération (dont 11 femmes et 13 hommes) et 23 jeunes de deuxième génération (dont 15 femmes et 8 hommes).

concerne la gestion des normes contradictoires transmises par les parents ou circulant entre les groupes de pairs. Nous verrons que, face aux nombreuses injonctions faites aux jeunes femmes en particulier (de la part des parents, des pairs, des professionnels, des médias), l'origine sub-saharienne est évoquée pour réinscrire les relations sexuelles dans des représentations inégalitaires et altérisées.

Enquêter la sexualité en Suisse : choix et enjeux méthodologiques

L'enquête JASS (Jeunes originaires d'Afrique subsaharienne et santé sexuelle)⁷ a eu pour objectif d'explorer les contextes et les agents de socialisation sexuelle en lien avec les choix et comportements sexuels (prévention du VIH, pratiques à risque, etc.) des jeunes issues de la migration subsaharienne. Caractérisée par la variété de langues et les différences cantonales, la Suisse n'a pas une tradition uniforme de recherche sur la sexualité sur l'ensemble de son territoire. Les enquêtes conduites sur les comportements sexuels sont souvent menées en fonction de la région géographique, ancrées dans des traditions francophones ou germanophones. Les études sont fragmentées et souvent justifiées par des problématiques associées à la recherche médicale, qui met en avant la notion de risque, qu'il soit de nature sanitaire (Campisi *et al.*, 2017) ou sociale (Colombo *et al.*, 2017 ; Poglià Miletì *et al.*, 2019). Si l'enquête a initialement été justifiée par des arguments épidémiologiques (Wandeler *et al.*, 2008), très rapidement nous nous sommes rendu compte de l'importance d'explorer d'autres éléments, moins visibles et pourtant très présents dans le vécu des jeunes : le sentiment d'être différent·es. Différent·es de qui ? De la population majoritaire, de ceux que les jeunes indiquent par l'appellation « les 100 % suisses ». Il nous a donc semblé d'autant plus important de nous concentrer sur les aspects liés à la socialisation, sur leurs connaissances de la sexualité mais aussi sur les normes transmises durant leur enfance, leur puberté et leur jeunesse.

Forte d'une expérience scientifique précédente (FEMIS)⁸, l'équipe JASS est constituée par quatre chercheuses femmes, dont la formation réunit les disciplines de la sociologie, de la linguistique et du travail social. Adoptant une approche interdisciplinaire, les préoccupations des chercheuses n'étaient pas les mêmes, chacune ayant apporté une réflexion issue de sa discipline. Dès lors, il a été important de comprendre les dynamiques des inégalités et des facteurs y contribuant, les codes de la communication et le choix des mots, les retombées des résultats d'enquête pour les professionnel·les et notamment pour les travailleurs et travailleuses sociaux.

Durant toute l'enquête, une démarche réflexive a été adoptée, en ligne avec les travaux de terrain menés précédemment par les enquêtrices sur des sujets intimes (sexualité,

⁷ Recherche financée par le Fonds national suisse de la recherche scientifique (100017_162382) de 2016 à 2018, menée à l'université de Fribourg par l'équipe de recherche suivante : Francesca Poglià Miletì, Pascal Singy, Laura Mellini, Michela Villani, Brikela Sulstarova.

⁸ Il s'agit de l'enquête FEMIS, « Femmes migrantes d'origine subsaharienne et VIH : gestion d'un secret et rapport à la santé », financée par le Fonds national suisse et conduite entre 2012 et 2014.

maladies, secrets, etc.) auprès de populations en situation de vulnérabilité (migrant·es, personnes séropositives, femmes excisées, hommes homosexuels, jeunes endettés). Comme pour l'enquête FEMIS, une attention particulière a été portée aux enjeux éthiques et méthodologiques liés au fait d'enquêter sur des sujets sensibles auprès de ces populations (Villani *et al.*, 2014, 2015).

Ainsi, pour préparer l'entrée dans le terrain, l'équipe de recherche a organisé un *focus group* avec cinq expert·es travaillant dans les domaines de la santé sexuelle et de la migration et dans le milieu d'associations africaines : les questions discutées ont porté sur les lieux et les stratégies de recrutement, les approches à utiliser pour entrer en contact avec la population d'enquête, la relation d'enquête (notamment les différences d'âge, de sexe et d'origine entre enquêtrices et enquêté·es) et le guide d'entretien (thèmes abordés, question d'entrée en matière, formulation des questions, etc.). Si l'engagement d'enquêteurs (hommes) issus de la migration africaine avait été pris en considération par l'équipe de recherche, les expert·es ont souligné les avantages d'une équipe féminine et d'origine occidentale. En effet, avec les jeunes femmes, les enquêtrices auraient pu jouer sur le registre de la complicité féminine, tandis que, pour les jeunes hommes, l'avantage d'une enquêtrice tient au fait qu'elle n'entre pas dans les logiques de compétition typiques des sociabilités masculines (Amsellem-Mainguy et Vuattoux, 2018). Quant à l'éventuelle proximité d'origine entre enquêtrices et enquêté·es, elle aurait risqué d'engendrer un effet d'autocensure chez les premières (gêne de poser certaines questions sachant, *a priori*, ce qui peut déranger) et de rester dans le registre de l'implicite chez les secondes (pas d'explicitation puisque l'interlocutrice est censée savoir de quoi on parle).

À partir de là, tous ces éléments de proximité/distance entre enquêtrices et enquêté·es ont fait l'objet de réflexions et d'analyses régulières au sein de l'équipe de recherche. Par ailleurs, à l'issue de chaque entretien, chacune des enquêtrices s'est engagée à produire deux ou trois pages de notes personnelles, plaçant au centre une analyse méthodologique de la situation d'entretien et de la relation d'enquête (Villani *et al.*, 2014). Ces fiches de notes personnelles étaient ensuite lues par chacune des enquêtrices et faisaient l'objet de discussions collectives, afin d'analyser l'influence de l'écart entre enquêtrices et enquêté·es (en termes d'âge, de sexe et d'origine) sur la production des données (Amsellem-Mainguy et Vuattoux, 2018).

Les entretiens se sont déroulés dans un contexte respectueux de la confidentialité et ont duré plusieurs heures, nécessitant parfois pour les interviewé·es de revenir pour la deuxième partie. L'anonymat a été garanti, les noms utilisés dans cet article sont fictifs. Au total, 47 entretiens approfondis ont été réalisés et deux *focus groups* (chacun avec cinq participant·es et séparant les jeunes de première génération de ceux de deuxième génération). Pour les personnes interviewées, une fiche sociodémographique a été remplie et nous avons analysé les variables telles que le niveau d'étude et le statut socioprofessionnel (des enquêté·e-s et de leurs parents) ou la religion. La population dans son ensemble était équilibrée en termes de génération (24 individus de première génération et 23 de deuxième) et de genre (21 hommes et 26 femmes). Les pays d'origine étaient très variés pour un total de quinze pays concernés. Parmi les pays d'origine,

27 jeunes provenaient de pays francophones et 20 de pays anglophones. Finalement la moitié de ces jeunes avaient un permis de résidence à vie voire la nationalité suisse (26 jeunes), une partie avait un permis de séjour de longue durée (12 jeunes) et les restants (9 jeunes) se trouvaient dans une situation de forte précarité (permis de séjour de courte durée, attente de régularisation, sans permis). Sans surprise, les jeunes de deuxième génération ont un niveau d'étude plus élevé (secondaire, universitaire) que ceux de première. Toutefois parmi ces derniers, plusieurs jeunes ont repris les études ou une formation en Suisse. Concernant la religion, les appartenances sont variées, avec une prévalence de jeunes catholiques et de protestant-es (tableau 1). Quant à l'orientation sexuelle, seule une femme s'est dite « bisexuelle », alors que l'ensemble de la population s'est déclarée de manière homogène « hétérosexuel-le ». Les efforts répétés des enquêtrices pour réunir un échantillon plus diversifié en termes d'orientation sexuelle n'ont pas donné les résultats escomptés, ce qui constitue sans doute une limite de cette étude.

Tableau 1 : Genre, génération et religion

Religion	F G1	H G1	F G2	H G2	Total F (G1+G2)	Total H (G1+G2)
Catholique	2	2	8	6	10	8
Protestante	3	1	4	-	7	1
Évangélique	1	1	1	-	2	1
Chrétienne orthodoxe	2	4	1	-	3	4
Musulmane	2	5	-	2	2	7
Non-croyant-e	1	-	1	-	2	-

F = femme ; H = homme ; G1 = première génération ; G2 = deuxième génération.

Les parents comme des agents de socialisation : parole sexuelle ou tabou

Parler de sexualité ne va pas de soi : la capacité à produire une parole sexuelle est le résultat d'un apprentissage, le fruit d'une socialisation et est considéré comme un trait spécifique de la culture occidentale. On apprend à parler parce que des mots sont dits sur la sexualité, et les manières de construire ces récits varient selon les milieux mais aussi les contextes. Les mots peuvent être techniques ou exprimer des interdits, devenir moralisants ou inquiétants. À l'inverse, l'absence de mots ou le silence sont qualifiés par les jeunes de « tabous », ce qui est souvent signalé lorsqu'ils se réfèrent à la communication au sujet de la sexualité avec les parents (Sulstarova *et al.*, 2019). Cette première partie explore le contexte socioculturel au sein duquel la parole sexuelle s'exprime, se nie ou évolue au cours du temps. Elle a pour objectif d'analyser les formes narratives qui relatent aussi bien des expériences que des savoirs autour du sexe, permettant ainsi d'analyser les stratégies communicationnelles selon leurs contextes d'émergence et d'utilisation. Le premier constat est que les messages parentaux sont souvent en décalage avec ceux entendus lors des leçons d'éducation sexuelle en milieu scolaire, ou circulant parmi les pairs (jeunes du même âge).

Entre paroles évitées et construction de la sexualité comme danger

Les jeunes de première génération mettent en avant le fait que la question de la sexualité est difficile à aborder en famille. Des expressions telles que « la sexualité en Afrique est taboue » ou « on n'en parle pas » sont souvent mentionnées. En explorant les dynamiques de la communication sur ce sujet, toutefois, des codes se précisent selon l'interlocuteur ou l'interlocutrice. Parler de sexualité n'est pas négatif en soi : cela dépend avec qui on en parle. Par exemple, dans le contexte familial ou avec une personne plus âgée, parler de sexualité peut être perçu comme un manque de respect, une perte de contrôle de soi ou une forme d'addiction à la sexualité (être obsédé), comme l'explique Sam, un jeune Érythréen de 25 ans, en Suisse depuis un an, de religion chrétienne orthodoxe et en attente d'un permis stable :

Chez nous si on parle de sexualité, les gens vont penser que je suis une personne... addict par la sexualité... que je vais penser à ça tout le temps. Chez nous, dans les villages c'est interdit de parler comme ça, il y a aussi la timidité pour parler de ça. On est nouveaux ici, ça veut dire qu'on a commencé une nouvelle vie ici. C'est très différent : on parle pas de sexualité dans nos familles. C'est interdit de parler de choses comme ça, parce que c'est un manque de respect. (Sam)

Un autre élément important concerne la socialisation à la santé sexuelle, c'est-à-dire l'acquisition d'un savoir normatif et langagier issu du monde médical pour décrire les relations sexuelles. Selon le contexte sociopolitique et national dans lequel les jeunes ont grandi avant de migrer, les cours d'éducation sexuelle ont été dispensés par des organisations non gouvernementales (ONG) occidentales ou locales opérant en Afrique ou par les gouvernements locaux. Les lieux d'origine des enquêtés sont multiples et variés, certains venant de contextes instables ou de zones en conflit. Les jeunes disent que ces campagnes de prévention et les messages transmis dans ces contextes sont quasi exclusivement axés sur la prévention à la violence basée sur le genre (VBG, telle que les mutilations sexuelles, repassage des seins, viols, violences conjugales, etc.) ou sur le thème du VIH/sida. La sexualité est ainsi traitée en termes de risque potentiel, présentée comme une situation dangereuse.

En Afrique ils nous parlaient du viol, comment faire après être violée, on avait des informations par rapport à ça. Ils nous disaient qu'après il faut en parler, il faut aller à l'hôpital, il faut faire des examens et tout. Parce que ça arrivait beaucoup. C'était très très fréquent. On n'osait pas forcément aller en parler aux parents, parce qu'on avait peur de leur réaction. Peur qu'ils disent que c'est de notre faute, que nous l'avons cherché. (Kayla)

Kayla, une Camerounaise de 19 ans, arrivée en Suisse à l'âge de 12 ans, est catholique pratiquante, possède un permis de séjour stable, elle suit une formation professionnelle et vit avec sa mère. Elle met en exergue deux aspects essentiels de la socialisation sexuelle dans le contexte pré-migratoire : d'une part, la sexualité est abordée sous l'angle du danger, d'autre part, la peur d'en parler et de se voir attribuer par les parents une prétendue responsabilité : « C'est de notre faute, [que] nous l'avons cherché ». Si la violence faite aux femmes s'appuie sur ces mécanismes de la honte et de la culpabilité, ici ce mécanisme est renforcé par les cours « mettant en garde » les femmes contre les risques de viol.

Les jeunes de première génération disent adapter leurs pratiques au nouveau contexte de migration une fois arrivé·es en Suisse. Toutefois la difficulté à parler de sexualité (et parfois le manque de ressources linguistiques pour le faire) les pénalise par rapport aux autres jeunes socialisé·es dans ce contexte, ayant un langage technique et médical (Gardey et Vuille, 2018). Cette capacité spécifique (la valorisation occidentale de la parole et la construction de la sexualité en termes médicaux) devient un facteur défavorisant autant les hommes que les femmes migrant·es, notamment lorsqu'il s'agit de solliciter un service de santé (prise d'un contraceptif, accompagnement du ou de la partenaire, négociation du moyen de contraception, etc.). Les jeunes de deuxième génération, quant à eux, vantent une grammaire sexuelle plus étendue et diversifiée. De plus, ces messages sont discutés en famille et confirmés par les parents, également socialisés en Suisse, selon leur parcours de migration. Comme dans d'autres études menées sur les enfants d'immigrés en France⁹, les jeunes de notre enquête ressentent très souvent un décalage entre les messages reçus dans les enseignements d'éducation sexuelle (sexualité liée aux risques de grossesse, de MST, etc.), ceux qui sont transmis par les parents (injonctions à la virginité des filles, respect des codes religieux, pression à l'homogamie ethnique, etc.) et ceux qui sont discutés entre pairs.

Le manque de récit sur la sexualité au sein des familles ou celui sur sa pauvreté sont interprétés en termes de « tabou », ce qui est parfois confirmé par un langage moralisant venant de la religion et justifiant les interdits. À ce propos, nous avons relevé que plusieurs jeunes se disant pratiquants invoquaient des préceptes religieux. Ces discours ne sont pas propres à une religion particulière (chrétienne catholique, évangéliste, orthodoxe ; musulmane) : c'est le niveau d'adhésion aux préceptes et à la pratique religieuse qui jouent un rôle. Si la retenue ou sobriété sexuelle s'articule dans les discours des diverses tendances religieuses, les jeunes tendent à interpréter ces discours en termes de « tradition » transmise par les parents, renvoyant ainsi à ce qu'ils estiment être leur « africanité ».

Préserver la sexualité féminine : un enjeu de la transmission intergénérationnelle

Si les études conduites dans divers pays d'Afrique francophone montrent que les messages transmis dans l'éducation parentale en matière de sexualité sont de type conservateur, nous observons une continuité de ces messages venant des parents qui ont migré en Suisse. Certaines études montrent, par exemple, que le fait de tomber enceinte comporte le risque que l'enfant ne soit pas reconnu (Carle et Bonnet, 2009 ; Calvès, 2002 ; Mazzochetti, 2007), tout comme la perte de la virginité implique très souvent une baisse de valeur sur le marché matrimonial (Bledsoe et Cohen, 1993 ; Cole et Thomas, 2009 ; Mensch *et al.*, 2006) ou le risque de ne pas trouver de mari (Attané, 2007 ; Hertrich,

⁹ Comme le montrent les études sur les fils et filles d'immigrés en France (Hamel *et al.*, 2011), et les recherches sur les jeunes Français d'origine maghrébine et les questions liées à la sexualité (Santelli, 2007 ; Clair, 2012).

2007). Ces messages sont particulièrement adressés aux jeunes femmes par les parents, la sexualité étant perçue comme une situation pouvant les fragiliser (perte de virginité, grossesse hors mariage) ou, à l'inverse, les sécuriser (mariage). Nous constatons, sur la base des assertions faites par nos interviewé·es, que ces messages se reproduisent dans la sphère familiale en contexte de migration. L'alerte pour éviter une grossesse « à tout prix » est une préoccupation parentale constante. Les parents, et notamment les mères, se dressent en gardiennes de la conduite et de la réputation des filles. Les messages contenus dans cette transmission intergénérationnelle se font sous forme d'alertes et leur contenu (éviter le rapport sexuel) est en décalage avec les recommandations transmises dans les cours d'éducation sexuelle qui visent, plutôt, à responsabiliser et autonomiser les jeunes en matière de choix sexuels, comme l'explique Bleue, une jeune femme congolaise de 21 ans, protestante et arrivée en Suisse il y a quatre ans. Elle a un permis de séjour stable et suit une formation professionnelle :

Tomber enceinte, à 16 ans, c'est pas la meilleure chose. Après dans tout ça, ça revient aux parents en fait. Si tu tombes enceinte ou bien que les parents apprennent que tu as eu des relations sexuelles, c'est quelque chose de très grave. Et puis les conséquences sont très lourdes. (Bleue)

Si le discours de Bleue se base sur les retombées sociales et notamment familiales dans le cas d'une transgression de la norme sexuelle (abstinence en dehors du mariage), Clara, jeune femme de deuxième génération, met en perspective ce décalage avec les normes transmises par les parents de ses amies suisses. De religion catholique, elle est née en Suisse et y vit depuis toujours. Le cap Vert, pays d'origine de ses parents, est pour elle une destination touristique exotique qu'elle a visitée quelques fois dans sa vie lors des vacances scolaires. Elle garde toutefois un rapport particulier avec la langue, le créole, qui la lie étroitement à ses parents et à leurs traditions. Pour elle, obéir ou laisser croire à ses parents qu'elle suit leurs normes en matière de sexualité relève d'une preuve de loyauté. La volonté d'éviter tout conflit ne traduit pourtant pas une adhésion totale aux valeurs des parents.

Quand je parle avec mes copines qui sont suisses, des fois je vois que c'est différent. Elles, depuis toutes jeunes, elles ont parlé de leur première fois, elles ont été chez le gynécologue avec leur maman, elles ont eu des moyens de contraception, et puis ça parle, ça parle ouvertement à la maison, autour d'un dîner, le soir, ou comme ça. Mais je vois que c'est différent, oui. C'est différent... par exemple, avec mes parents c'est plus, comment dire, c'est plus tabou d'en parler, depuis toujours... même là-bas, quand je vais en vacances, c'est des choses qu'on ne parle pas avec les parents ou les grands-parents, on ne parle pas de ça, de ce thème. C'est dans la culture. On n'en parle pas. (Clara)

Les différences relevées par Clara et d'autres interviewé·es se justifient par le fait que leurs parents sont des immigrés. La comparaison entre « parents migrants » et « parents suisses » devient, dans les discours des jeunes, le seul argument pour expliquer la difficulté à parler de sexualité : les parents africains sont décrits comme « éduqués à l'ancienne », « vieux », porteurs d'une vision « traditionnelle » parce qu'ils sont migrants. Le décalage générationnel est ici pensé à l'aune de la migration et des origines, et non de manière transversale à d'autres générations de parents.

Lorsqu'on parle de sexualité, les discussions en famille sont décrites comme rares et ponctuelles, sous forme de rappels aux règles, de rappels à l'ordre ou d'alertes normatives comme l'expliquent les interviewées : « ne fais pas ceci » ou « fais attention à cela ».

Ben ils sont ouverts mais ils ne sont pas non plus... ils ont quand même été éduqués un peu à l'ancienne. Si tu couches avec quelqu'un, c'est pour la vie. C'est un mec pour la vie. Ils n'ont pas la même pensée que dans les pays un peu plus ouverts, civilisés... pas civilisés, mais plus ouverts où les gens se sentent plus libres de ce qu'ils veulent dire. Où les gens sont beaucoup moins... ben, tu sors avec un garçon et c'est pour la vie. (Iris)

Iris, une Congolaise de 22 ans, est arrivée en Suisse à l'âge de 8 ans dans le cadre d'un regroupement familial. Elle travaille comme secrétaire et est bilingue (français et lingala). Pour elle, c'est la communication qui condense toutes les différences et constitue le signe manifeste de l'inadéquation à parler de sexualité. Les échanges sous forme de sommations ou d'avertissements sont la preuve pour elle d'un « manque de civilisation ». La démocratisation des libertés sexuelles (Fassin, 2006) traduit non seulement l'accès à la planification reproductive ou à l'avortement, mais aussi à une sexualité ludique, soit au-delà et en dehors d'un projet de couple. Or, ces évolutions étant récentes et propres aux sociétés néolibérales (Weeks, 2014), les jeunes de deuxième génération se voient obligé-es de trier ce qui peut être dit de ce qui doit être dissimulé aux parents. Plusieurs interviewées expliquent en détail les stratégies élaborées pour « sauver l'image » que les parents ont de leurs enfants, tout en cachant leur activité sexuelle.

Nos parents, ils nous ont dit : « pas de sexe avant le mariage ». Les moyens de contraception ils ne sont pas trop pour... Ils disent aussi : « quand on est sûr d'avoir trouvé la bonne personne, on va avoir des rapports et juste avec cette personne ». C'est un peu cette idée-là qu'ont nos parents et qu'ils nous répètent tout le temps... Les parents nous disent, on entend bien ce qu'ils nous disent [elle rit], mais pour nous c'est un peu dépassé ce qu'ils pensent. On les écoute, mais sans faire ce qu'ils nous disent... (Clara)

Comme le met en exergue Clara, d'autres jeunes ressentent ces obligations morales en termes de loyauté et de respect vis-à-vis des parents. Ceci est particulièrement vrai pour les femmes sur qui les attentes pèsent de manière plus explicite. Certaines décident alors d'adhérer volontairement au discours conservateur en matière sexuelle, en l'assumant pleinement. Dans ces cas, les jeunes se réapproprient les normes en les transformant en une nouvelle forme de maîtrise de soi : le renoncement et l'abstinence. Certaines femmes disent choisir l'abstinence sexuelle ou insistent sur une « sacralité » de la sexualité. Ces discours s'appuient souvent sur des préceptes religieux (toutes religions confondues) très souvent invoqués en entretien. Le message religieux est parfois utilisé comme contre-norme occidentale à une sexualité « trop libérée » qui deviendrait « débridée », comme l'explique Tarah, 21 ans, née en Suisse d'une mère angolaise et d'un père congolais et poursuivant des études universitaires :

Je trouve que c'est important, je dirais que j'ai toujours trouvé important de ne pas avoir trop de partenaires, pour mon propre honneur, pour ma propre valeur, je trouve que c'est mieux de s'abstenir que de... on sait jamais si c'est la bonne personne, donc je préfère attendre de me marier et d'être sûre que c'est la bonne personne... Avant, je trouvais ça pas important, je croyais que c'était désuet, ça se faisait plus, mais après ben... j'ai avancé dans ma foi, c'est devenu quelque chose de plus important. Puis j'ai

compris aussi mes propres valeurs à moi. Enfin, dans la société maintenant, je trouve que c'est plus important qu'une femme se préserve. (Tarah)

Si les attentes parentales, et *a fortiori* sociales, limitent les marges de manœuvre féminines, nous verrons dans la prochaine section comment – et cela est spécialement vrai pour les femmes – les jeunes s'appuient sur les expériences et confidences partagées entre pairs pour asseoir leur autonomie sexuelle (Bozon, 2012).

Socialisation entre pairs et ajustement des rapports de genre

Considérant la socialisation à la sexualité au sein des groupes de pairs au travers de leurs échanges, il émerge que, si les discussions sont genrées, un rapprochement de style et de contenu se produit entre hommes et femmes parmi les jeunes de deuxième génération. À l'instar d'études précédentes sur la sexualité des jeunes, notamment conduites en France (Blanchard *et al.*, 2010), la tendance genrée vers une sexualité féminine plus responsable et romantique contre une sexualité masculine ludique et insouciance se nuance (Le Gall et Le Van, 2010). Ainsi, nous constatons que, dans notre population étudiée, l'écart entre hommes et femmes est moins important que celui entre les générations (entre migrant-es et fils ou filles de migrants). On observe les hommes de deuxième génération s'investir plus activement dans la contraception par exemple. Les femmes de deuxième génération, quant à elles, adoptent un langage qu'elles qualifient elles-mêmes de « vulgaire », pour afficher leur agencivité sexuelle (Lang, 2011) qu'elle soit langagière ou mise en actes.

Des responsabilités masculines et féminines : l'exemple de la contraception

La sexualité est principalement discutée entre pairs et en particulier avec les ami-es du même sexe. L'amitié constitue un espace où les jeunes se sentent à l'aise pour s'exprimer et partager leurs expériences avec des personnes « qui comprennent ». Souvent les amitiés sont de longue date (fréquentation de la même école, résidence dans le même quartier). Les discussions, ainsi que les tons de l'échange, évoluent au fil du temps : le ton de la « rigolade » utilisé lors des premières discussions cède la place à celui des échanges plus sérieux. Bien que des hiérarchies existent à l'intérieur des groupes de pairs du même sexe – les plus expérimenté-es sont souvent les meneurs/meneuses des discussions –, la plupart du temps les conversations se basent sur l'échange des conseils pratiques qui fondent un savoir-faire sexuel et sentimental. La caractérisation en termes de genre concerne la manière d'aborder les sujets et les arguments plus que les thèmes eux-mêmes. Les premières expériences sexuelles ou le choix du partenaire constituent des sujets de conversation féminine : les jeunes femmes mutualisent les récits des expériences des unes et des autres et en font une forme de savoir par expérience partagée. Le thème de la contraception illustre de manière idéaltypique les différences de genre quant aux manières de s'exprimer sur ce sujet par les femmes et les hommes.

Les jeunes femmes affirment que la contraception est un sujet très discuté : le souci principal pour elles est d'éviter une grossesse, plus qu'une MST. Le risque de contracter le VIH/sida, ou d'autres MST, est perçu comme moins important que le risque de tomber enceinte suite à une relation sexuelle non protégée (Poglia Mileti *et al.*, 2019). Cet aspect

fait écho aux messages transmis par les mères et les alertes pour éviter à tout prix une grossesse. Leur mise en pratique au quotidien – à savoir l'adoption d'une contraception – demande parfois des stratégies complexes, allant de la prise d'un contraceptif en cachette à l'élaboration de récits alambiqués pour organiser les sorties. Les femmes de deuxième génération sont plus sous pression, ayant souvent une interaction au quotidien avec leurs mères, à qui on attribue un rôle de surveillante des comportements sexuels à l'égard des autres membres de la communauté africaine en Suisse. Les femmes de première génération, quant à elles, se retrouvent plus souvent à gérer des relations inégalitaires et témoignent d'une sexualité féminine qui se construit de façon subordonnée à la sexualité masculine ; notamment en ce qui concerne l'usage des contraceptifs et du préservatif (Poglia Mileti *et al.*, 2019), comme le dit Diana, Érythréenne de 21 ans, en Suisse depuis trois ans et insérée dans un cours d'apprentissage de langue française.

Quand on est amoureuse, on ne pense pas à ça [au risque de MST]... Je ne sais pas les autres mais pour moi, c'était comme ça... J'acceptais tout... (Diana)

Les jeunes hommes discutent aussi entre eux, mais s'ils partagent leurs expériences intimes, c'est avec un seul interlocuteur, souvent désigné comme le « meilleur ami ». Lorsque les discussions concernent la contraception ou la protection face aux risques sexuels, les hommes disent ne pas avoir besoin d'en discuter longuement. Pour eux, « une fois qu'on a reçu l'info, ça suffit », ils la mettent en pratique et se débrouillent. Ils désignent les cours d'éducation sexuelle ou les campagnes de prévention comme les sources de leur savoir. L'importance de prouver une autonomie dans ce domaine est affirmée en entretien : la contraception ne constitue pas un thème privilégié de conversation entre hommes, il s'agit d'une affaire « à gérer » individuellement, comme l'explique Éric, 22 ans, né au Rwanda et arrivé en Suisse à l'âge de 5 ans :

Oui, toujours, en général, les filles veulent tout le temps se protéger. Moi, personnellement, je n'ai jamais essayé de ne pas me protéger. Moi-même, je ne peux pas ne pas me protéger et enfin, ça va de soi en fait. C'est logique pour moi de me protéger et puis, pour la fille aussi. Donc, à moins qu'un des deux demande de ne pas se protéger, mais ça c'est jamais arrivé en tout cas pour moi. (Éric)

Dans la pratique, un écart se dessine entre hommes de première et de deuxième génération, ces derniers considèrent la protection comme quelque chose qui « va de soi », tandis que les premiers estiment que cela est une tâche plutôt féminine.

Discussions entre pairs : la rigolade, les interdits et les conseils

Les discussions masculines, lorsqu'elles ont lieu en groupe, « entre potes », elles se déroulent sur le mode du rire ou de l'humour. Les thèmes peuvent varier, mais en général les questions tournent autour des nouvelles conquêtes amoureuses ou de l'importance d'informer les amis d'être sexuellement actif. Les appréciations ou les commentaires sur le corps des femmes se font publiquement et sont partagés en riant. Ces commentaires ont la fonction de montrer une capacité de séduction, plus que de prouver de véritables projets de conquête (Gourarier, 2017). Le langage jeune est souvent affiché, son usage diffère selon la maîtrise de la langue ou de l'appartenance sociale (Sulstarova *et al.*, 2019). À ce propos, les jeunes hommes de première génération semblent moins enclins à

mobiliser des messages verbaux différents selon les interlocuteurs et les contextes d'interactions, dévoilant une moindre maîtrise des codes du langage sexuel, ayant été socialisés plus tardivement dans le contexte migratoire. L'extrait de Grégoire, 23 ans, né en Suisse de parents universitaires originaires du Ghana, et poursuivant ses études universitaires, illustre de manière représentative les activités de la « drague » masculine.

Là, toujours pas sérieux, jamais très sérieux. Quand on est entre garçons, c'est jamais la même chose que s'il y a une fille, même si elle n'a rien à voir. On va plus rester sur « tu as vu comme elle est belle sa coupe de cheveux » s'il y a une fille et s'il n'y a pas la fille, on va dire « ah tu as vu ses fesses ? Tu as vu son corps ? ». (Grégoire)

Les discussions sur la masturbation marquent un véritable décalage entre jeunes de première et de deuxième génération, et relèvent des représentations imprégnées de préceptes religieux. Les premiers considèrent ce sujet comme « tabou » et très honteux. Il est presque impossible de le partager publiquement, y compris entre amis comme le dit Souma, un jeune Soudanais de 20 ans, en Suisse depuis trois ans.

Tu ne peux pas dire que tu fais ça avec ta main devant ton pote ! Ça ne se fait pas ! Même si tout le monde sait, on dit « j'ai une copine » même si tu n'en as pas. Je ne peux pas dire que je fais avec ma main tout le temps, ça ne se fait pas, sinon ils vont penser quoi de toi ? (Souma)

Grégoire, relancé sur le même sujet, se montre plus complice avec l'enquêtrice et admet que cela fait partie des manières de rigoler entre hommes et de se « chamber ».

Il me disait « vas-y masturbe toi, entretiens-toi » ; là on se chambre : « là je te sens tendu... là ce serait le temps de te tirer une queue ». Ou bien... des choses... il dira par exemple « ouais, tu vois ta main ? Pense que ta main c'est ta meilleure amie pendant ces moments de solitude ». Disons si un pote vient et dit « aujourd'hui je me suis branlé deux fois », on va pas dire « mais de quoi tu parles ? c'est dégueulasse... », on va presque plutôt dire « tape-là » et sûrement on va en rire. C'est pas un sujet tabou quoi. (Grégoire)

Quant aux discussions entre femmes de deuxième génération, on observe un changement évident dans la manière de parler et, le cas échéant, de valoriser l'activité sexuelle, dans le groupe d'amies. Si l'activité sexuelle doit être dissimulée ou diminuée vis-à-vis des parents et de la communauté, entre pairs, les discussions des jeunes femmes de deuxième génération sont similaires à celles des hommes, mettant en exergue le nombre de rapports sexuels, comme le dit Mila, Congolaise de 20 ans, universitaire née en Suisse :

Elles en parlaient beaucoup [de leurs expériences]. Elles partageaient tout le temps, comme si c'était de l'exploit. [...] Elles le divulguaient parce que quand tu as de l'expérience, tu peux attirer encore plus de garçons. (Mila)

Les espaces de sociabilité mixtes sont importants non seulement pour la drague mais aussi pour les discussions entre hommes et femmes. Les discussions avec un-e ami-e du sexe opposé sont généralement considérées comme légères et se déroulent sur le registre de l'humour. L'ami-e du sexe opposé est considéré-e aussi comme une source d'informations et peut être perçu-e comme un-e représentant-e des goûts et des attentes du sexe opposé. L'intérêt de ces échanges est centré sur l'acquisition d'un bagage d'informations en matière de sexualité qui permet notamment de forger des techniques

de drague. Kayla, une jeune Camerounaise de 19 ans, arrivée en Suisse à l'âge de 12 ans, l'explique ainsi :

En fait, les garçons ils donnent beaucoup plus de conseils. C'est ça quoi. Sans qu'on entre toutefois dans les détails comme avec mes copines, donc voilà. Ben tout ce qui touche à la sexualité, comment s'y prendre, comment se protéger, ce que les hommes aiment bien, voilà quoi. Avec les garçons, c'est des garçons, ils savent ce que les autres garçons aiment bien, du coup ils peuvent nous donner des conseils par rapport à ça.
(Kayla)

Ceci est valable aussi pour les jeunes de première génération qui mettent en avant l'importance de parler avec quelqu'un du sexe opposé et idéalement plus expérimenté-e, comme l'explique David, un Sénégalais de 19 ans, en Suisse depuis un an et vivant dans un foyer pour demandeurs d'asile.

J'ai une amie qui est très proche, elle est mariée et a des enfants, elle a de l'expérience et des fois elle me guide un petit peu, ça aide, oui. Pour connaître les points faibles et les points forts. Ça aide. (David)

Finalement, les jeunes adaptent leur style selon le sexe de l'interlocuteur ou interlocutrice, tandis que l'origine n'est pas considérée. Les ami-es mentionnés-es constituant le groupe de pairs ont par ailleurs des origines très variées (espagnole, italienne, albanaise, turque, etc.). En revanche, les jeunes de première génération disent faire parfois des « efforts » pour adapter leur style aux jeunes de deuxième génération (toutes origines confondues).

Les libertés sexuelles aux prises avec les contraintes et les attentes familiales

Les jeunes de première génération comparent leur contexte de socialisation avec le contexte de migration. Les différences sont relevées en termes de mœurs, d'habitudes, mais aussi de codes vestimentaires. Finalement tout les amène à souligner que dans le nouveau contexte il y a une « liberté majeure » : de l'accès à la contraception et au test de dépistage du VIH, à l'initiative des femmes et leurs libertés de fréquentation de l'espace public, aux codes vestimentaires sexualisant le corps des femmes. Si certain-es considèrent ces possibilités comme « une chance » et un pouvoir accru en termes de choix, d'autres soulignent les difficultés ou les contradictions entre ces modèles très permissifs et les contraintes sociales.

Les difficultés économiques, celles liées au statut juridique ou les problèmes liés aux documents ou permis de séjour tendent toutefois à restreindre la marge de manœuvre (fréquentation de pubs/clubs où vont les jeunes, déplacements, etc.) de certains jeunes et fragilisent les initiatives. En effet, pour les jeunes de première génération, les « libertés » découvertes en Suisse ne se traduisent pas forcément en opportunités réelles : les rencontres de partenaires potentiel-les demeurent difficiles et se déroulent dans un espace de séduction qui reste très compétitif. Pour d'autres, notamment les jeunes vivant en foyer, la question du lieu pour avoir un rapport sexuel demeure prioritaire.

Si les contraintes sont plus formelles et liées au pouvoir (d'action, d'achat), des attentes sociales sont aussi exprimées, en particulier vis-à-vis des femmes. Celles qui appartiennent

à la deuxième génération, qui pourtant ont reçu des messages égalitaires dans le cadre scolaire, se voient renvoyées à leur position de filles de migrants, comme le dit Syra, 22 ans, Angolaise d'origine, née en Suisse et étudiante universitaire, pour illustrer les enjeux du port d'un pantalon court :

Ma mère me dit « tu es africaine, tu ne vas pas te balader en mini short [...] il faut respecter ton corps ». Elle me dit ça, par exemple. Elle dit, par exemple, les shorts – vous savez, les shorts de filles qui sont très courts où on voit presque les fesses – elle dit « ça c'est un truc de Blancs, c'est pas un truc que tu dois porter toi ». [...] Pour ma mère, c'est montrer son corps à tout le monde. Si tu portes des trucs courts, tu montres ton corps à tout le monde, ma mère elle dit « tu perds de la valeur ». Alors que si tu te caches et que tu montres juste ton corps à ton mari ou comme ça, c'est plus valorisant. (Syra)

Si, de manière générale, les jeunes de deuxième génération, hommes et femmes, trouvent un contexte plus favorable en ce qui concerne l'accès aux services (planning familial, éducation sexuelle, accès aux contraceptifs, etc.) et aux droits sexuels en Suisse, ils ou elles sont soumis-es à un contrôle parental ressenti parfois comme plus important, ce d'autant plus qu'ils ou elles sont majoritaires à vivre encore avec leurs parents. Le risque qu'une relation sexuelle soit découverte par les parents est souligné à plusieurs reprises. Ce risque tient autant au fait de décevoir les attentes parentales qu'aux non-dits en matière sexuelle.

Encore une fois, l'écart entre les possibilités offertes et l'accès aux libertés sexuelles est plus grand pour les femmes qui se voient obligées d'élaborer des stratégies pour préserver leur réputation et cacher leur vie sexuelle, comme le dit Mélanie, 22 ans, étudiante universitaire, née en Suisse de parents congolais :

Les Africaines doivent faire les choses en cachette ! J'ai connu des filles qui disaient que par exemple c'étaient leurs parents qui leur avaient offert leurs premiers préservatifs ou bien... ouais, enfin, que c'est eux qui les ont accompagnées pour le premier rendez-vous chez le gynécologue. Ça c'est des choses que moi j'ai toujours fait un peu en cachette et puis sur le fait accompli je suis obligée d'avouer ce que j'ai fait, quoi. C'est plus ça, ouais. J'aurais aimé pouvoir en parler plus ouvertement. (Mélanie)

Bien que les femmes de deuxième génération soient avantagées en matière de liberté sexuelle par rapport à celles de première génération, elles restent toutefois souvent prisonnières des stéréotypes inégalitaires opposant l'image de la « fille sérieuse » à celle de la « fille facile », qu'elles estiment forte et répandue au sein de la communauté et auprès de la génération de leurs parents.

La fameuse « réputation des filles » ça existe toujours ! Et justement, j'évite de coucher trop avec des gens qui se connaissent ou... de la région en fait ! (Mélissa)

Mélissa, 23 ans, née au Cameroun et arrivée en Suisse à l'âge de 6 ans, le dit clairement. Ce qui apparaît dans son discours, et celui d'autres femmes, c'est que ces restrictions ou ces inégalités existent parce que leurs parents sont « traditionnels » ou que les communautés africaines sont « conservatrices ». Le fait que les femmes se voient limiter leurs relations sexuelles, soient critiquées lorsqu'elles changent de partenaires ou adoptent un style vestimentaire trop voyant peut être interprété comme une forme de contrôle patriarcal de la sexualité féminine (Andro *et al.*, 2010) et non pas par des facteurs

culturels. Néanmoins, si les parents des amies suisses exercent des freins parfois similaires, les interviewées estiment que la vision de leurs parents est due à leurs origines (africaines), évoquant la nécessité de préserver une morale (sexuelle, esthétique) différente de celles des « Blancs ».

J'évite d'avoir plusieurs relations en une année... c'est-à-dire que ça fait un peu fille facile, en fait. Une femme qui ne sait pas ce qu'elle veut. Parce que nous on dit « peu importe le temps que ça va prendre, soit patiente ». Donc, il faut attendre. Et c'est un ou une dans la vie. C'est pour ça que les présentations dans les familles africaines c'est toujours compliqué... c'est ça, en fait. (Kayla)

L'origine des parents devient alors la raison pour laquelle les jeunes femmes doivent « faire gaffe » à ce qu'on dit d'elles, alors que ces inégalités existent dans d'autres communautés, notamment italiennes, espagnoles et latino-américaines (Carbajal, 2007). Par ailleurs, aucune étude à notre connaissance ne s'intéresse aux comportements et aux représentations des parents suisses en lien avec leur milieu de socialisation. Ainsi une « africanité » des inégalités réinvente et réaffirme à la fois les anciennes représentations raciales en décrivant les populations subsahariennes comme insensibles aux droits sexuels des femmes et justifiant ainsi des interventions sanitaires ciblées.

Conclusions. Hiérarchies langagières et altérisation des sexualités en contexte de migration

Les différences d'apprentissage, dans la gestion des discussions et des comportements, peuvent rendre les jeunes de première génération issues de la migration subsaharienne en Suisse moins préparées à se repérer dans un paysage où l'offre de services dans le domaine de la sexualité est riche mais demande pourtant à être sollicitée (offre médicale, offre scolaire, *counseling* au planning familial). S'adresser à un service est aussi le fruit d'une socialisation sexuelle que les jeunes nées ou socialisées en Suisse apprennent à faire, ce qui n'est pas systématiquement le cas pour ceux et celles de première génération. La socialisation à un langage technico-médical dérivant de la santé sexuelle (Giami, 2015) et l'adhésion à un modèle médicalisant la sexualité produisent des hiérarchies dans la manière de se comporter mais aussi de penser les sexualités. La pluralisation des agents de socialisation due à l'expérience migratoire entraîne des changements dans le processus de transmission et d'intégration des références morales, sociales et culturelles en matière de sexualité. Cela place les jeunes – en particulier celles et ceux de la deuxième génération – dans des situations de conflits normatifs qui peuvent soulever des tensions intergénérationnelles, mettre à mal leurs sentiments d'allégeance ou au contraire renforcer la conscience de leur capacité à agir et à faire des choix.

Les jeunes femmes, dès leur socialisation en milieu scolaire mais aussi au sein de leur famille, tendent à être plus responsabilisées que les jeunes hommes vis-à-vis de leur corps et de leur sexualité. Les hommes de deuxième génération assument une charge contraceptive de manière plus volontaire que les jeunes migrants. Les femmes, quant à elles, se réapproprient un langage jusque-là réservé à la gent masculine ou valorisant l'activité sexuelle, ce qui renverse le modèle de la fille pudique. Cette dernière étant une

norme transmise par l'éducation parentale, les femmes de deuxième génération tendent très souvent à dissimuler leurs relations sexuelles vis-à-vis des parents et membres des communautés africaines. Le risque d'être considérée comme une « fille facile » entame à la fois la réputation et l'image que les parents africains en Suisse veulent préserver de leurs filles. L'enjeu symbolique de la transmission intergénérationnelle d'une morale sexuelle « africaine » touche plusieurs aspects : éviter le risque de grossesse, trouver le « bon partenaire », adopter un code vestimentaire respectable, etc. Une forme de concurrence et de hiérarchie culturelle et raciale se joue ainsi sur le terrain de l'éducation sexuelle. Pour les jeunes issues de la migration africaine en Suisse, les parents, restés en Afrique ou ayant migré en Suisse, représentent le passé et une vision opposée aux valeurs circulant entre pairs. La tradition est évoquée et dépeinte comme allant à l'encontre d'une égalité entre hommes et femmes dans la sexualité. Les jeunes considèrent que cette égalité va de soi en Suisse, alors que cela relève d'une idéalisation de l'autre et d'une altérisation des normes sexuelles parentales.

Bibliographie

- Amsellem-Mainguy Y., Vuattoux A., 2018, *Enquêter sur la jeunesse. Outils, pratiques d'enquête, analyses*, Paris, Armand Colin.
- Andro A., Bachmann L., Bajos N., Hamel C., 2010, « La sexualité des femmes : le plaisir contraint », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 29(3), pp. 4-13.
- Attané A., 2007, « Choix matrimoniaux : le poids des générations. L'exemple du Burkina Faso », in P. Antoine (éd.), *Les relations intergénérationnelles en Afrique : approche plurielle*, Nogent-sur-Marne, Éditions CEPED, pp. 167-195.
- Barrense-Dias Y., Akre C., Berchtold A., Leeners B., Morselli D., Suris J.-C., 2018, *Sexual health and behavior of young people in Switzerland*, Lausanne, Institut universitaire de médecine sociale et préventive, *Raisons de santé*, n° 291.
- Blanchard V., Revenin R., Yvrol J., 2010, *Les jeunes et la sexualité : Initiations, interdits, identités (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Éditions Autrement.
- Bledsoe C.H., Cohen B., 1993, *Social Dynamics of Adolescent Fertility in Sub-Saharan African*, Washington D.C., National Academy Press.
- Bolzmann C., Gakuba T.-O., Guisé I., 2011, *Migrations des jeunes d'Afrique subsaharienne : quels défis pour l'avenir ?* Paris, L'Harmattan.
- Bozon M., 2013, *Sociologie de la sexualité (3^e édition.)*, Paris, Armand Colin.
- Bozon M., 2012, « Autonomie sexuelle des jeunes et panique morale des adultes : Le garçon sans frein et la fille responsable », *Agora débats/jeunesses*, n° 60(1), pp. 121-134.
- Bozon M., 1999, « Les significations sociales des actes sexuels », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 128, pp. 3-23.
- Campisi L., Berchtold A., Barrense-Dias Y., Akre C., Gehri M., Suris J.-C., 2017, « Risk behaviours among native and immigrant youths in Switzerland: a cross-sectional study », *Swiss Medical Weekly*, n°147, w14531.

- Carle J., Bonnet D., 2009, « Identité et question des origines dans l'abandon d'enfants au Burkina Faso », *Anthropologie et sociétés*, n° 33(1), pp. 141-155.
- Calvès A.E. 2002, « Abortion risk and abortion decision making among youth in urban Cameroon », *Studies in Family Planning*, n° 33(3), pp. 249-260.
- Carbajal M., 2007, « Femmes latino-américaines sans-papiers en Suisse. Analyse de projets migratoires, logiques d'action et modes de vie », in C. Gavray (éd.), *Femmes et mobilités*, Marcinelle, Éditions Cortext, pp. 367-385.
- Clair I., 2012, « Dedans/dehors. La sexualité, une ligne de démarcation ? », *Genre, sexualité & société*, n° 7, DOI : 10.4000/gss.2386.
- Cole J., Thomas L.M., 2009, *Love in Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- Colombo A., Carbajal M., Carvalhosa Barbosa M., Tadorian M. (2017), « Gagner la reconnaissance des pairs en évitant la réputation de "pute". L'injonction paradoxale qui pèse sur les filles impliquées dans les transactions sexuelles », *Revue Jeunes et Société*, n° 2(2), pp. 70-93.
- Desgrées du Loû A., Lert F., 2017, *Parcours. Parcours de vie et de santé des Africains immigrés en France*, Paris, La Découverte.
- Efionayi-Mäder D., Ruedin D., 2017, *État des lieux du racisme anti-Noir-e en Suisse. Étude exploratoire à l'attention du Service de lutte contre le racisme (SLR)*, Neuchâtel, SFM Studies #67f.
- Efionayi-Mäder D., Pecoraro M., Steiner I., 2011, *La population subsaharienne en Suisse : un aperçu démographique et socio-professionnel*, Neuchâtel, Études du SFM 57.
- Efionayi-Mäder D., Moret J., Pecoraro M., 2005, *Trajectoires d'asile africaines. Déterminants des migrations d'Afrique occidentale vers la Suisse*, Neuchâtel, Études du SFM 38A.
- Elias N., 1973, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann Lévy.
- Fassin É., 2006, « La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations », *Multitudes*, n° 26(3), pp. 123-131.
- Gardey D., Vuille M., 2018, *Les sciences du désir. La sexualité féminine, de la psychanalyse aux neurosciences*, Lormont, Éditions Le Bord de l'Eau.
- Giami A., 2015, « Sexualité, santé et droits de l'Homme : l'invention des droits sexuels », *Sexologies - Revue européenne de sexologie et de santé sexuelle*, n° 24(3), pp. 105-113.
- Giddens A., 1992, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford, Stanford University Press.
- Gourarier M., 2017, *Alpha mâle. Séduire les femmes pour s'apprécier entre hommes*, Paris, Éditions Le Seuil.
- Hamel C., Moguérou L., Santelli E., 2011, « L'entrée dans la vie adulte des filles et fils d'immigrés », *Politiques sociales et familiales*, n° 105, pp. 47-58.
- Hertrich V., 2007, « Nuptialité et rapports de genre en Afrique. Tendance de l'entrée en union, 1950-99 », in T. Locoh (Éd.), *Genre et société en Afrique*, Paris, Édition de l'INED, pp. 281-307.
- Lang M., 2011, « L'agentivité sexuelle' des adolescentes et des jeunes femmes : une définition », *Recherches féministes*, n° 24(2), pp. 189-209.

- Le Gall D., Le Van C., 2010, « Le premier rapport sexuel : récits féminins versus récits masculins », *Agora débats/jeunesses*, n° 56(3), pp. 63-72.
- Marquet J., 2004, *Normes et conduites sexuelles. Approches sociologiques et ouvertures pluridisciplinaires*, Louvain-la-Neuve, Éditions Academia.
- Mazzocchi J., 2007, « De l'autorité à l'affect : transformation des paternités au sein de la jeunesse ouagalaise scolarisée (Burkina Faso) », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, n° 38(2), pp. 47-64.
- Mensch B., Grant M.J., Blanc A., 2006, « The Changing context of sexual initiation in sub-Saharan Africa », *Population Development Review*, n° 32(4), pp. 699-727.
- Poglia Mileti F., Mellini L., Sulstarova B., Villani M., Singy P., 2019, « Exploring barriers to consistent condom use among sub-Saharan African young immigrants in Switzerland », *AIDS Care*, n° 31(1), pp. 113-116.
- Santelli E., 2007, *Grandir en banlieue. Parcours et devenir de jeunes Français d'origine maghrébine*, Paris, Éditions CIEMI.
- Sulstarova B., Poglia Mileti F., Mellini L., Villani M., Singy P., 2019, « Parler de sexualité : le point de vue des jeunes migrant.e.s subsaharien.ne.s », *Actes du colloque de la Société internationale de linguistique fonctionnelle*, Moscow City University, pp. 121-124.
- Villani M., Poglia Mileti F., Mellini L., Sulstarova B., Singy P., 2014, « Les émotions au travail (scientifique) : enjeux éthiques et stratégies méthodologiques d'une enquête en terrain intime », *Genre, Sexualité & Société*, n° 12, DOI : 10.4000/gss.3333.
- Villani M., Poglia Mileti F., Mellini L., Sulstarova B., Singy P., 2015, « L'engagement (scientifique) sensible. Stratégies d'enquête sur les thèmes de la sexualité, la séropositivité et le secret », *Civilisations*, n° 64(1), pp. 43-54.
- Wandeler G., Dubois-Arber F., Clerc O., Cavassini M., 2008, « Épidémiologie du VIH », *Revue médicale suisse*, n° 4, pp. 888-93.
- Weeks J., 2014, *Sex Politics and Society. The Regulation of Sexuality since 1800*, New York, Routledge.



L'action publique à l'épreuve des inondations

Négociations et pragmatisme dans la banlieue de Dakar

Romain Leclercq¹

À partir d'une enquête ethnographique portant sur les inondations dans les quartiers populaires de la banlieue de Dakar, cet article explore la constitution progressive de ces dernières comme objet d'une action publique. Il montre notamment comment les formes de problématisation des inondations ont produit des référents pratiques et moraux permettant aux acteurs de leur gestion locale de se coordonner, entre eux et avec l'État, et de réguler leurs pratiques. Ce faisant, il invite à considérer les processus de formation des espaces de négociation de l'action publique qui ne sont pas uniquement produits comme des arènes de compétition entre acteurs, mais peuvent être aussi des espaces d'engagement pour des biens communs.

Based on an ethnographic survey of floods in the precarious neighbourhoods of the suburbs of Dakar, this article explores the progressive constitution of the latter as a subject of public action. In particular, it shows how the forms of flood problematization have produced practical and moral references allowing the actors of their local management to coordinate with each other and with the State, and to regulate their practices. In doing so, it invites us to consider the formation processes of public action negotiation spaces that are not only produced as arenas of competition between actors, but can also be spaces of commitment for common goods.

¹ Doctorant en sociologie, LAVUE (UMR 7218), université Paris 8 ; romain.leclercq2@gmail.com

Introduction²

Depuis la fin des années 1980, les périphéries urbaines de la ville de Dakar sont touchées par des inondations récurrentes pendant la saison des pluies, entre juillet et octobre (Thiam, 2011). Durant cette période, il ne suffit que de quelques heures de pluie pour voir les rues, les maisons et certains bâtiments publics de Djiddah Thiaroye Kao (DTK), l'une des communes de la ville de Pikine, se remplir d'eaux qui resteront stagnantes si les habitants des concessions et les éventuels renforts, à l'aide de seaux, de pelles, d'ustensiles de cuisine, parfois de pompes, ne parviennent à écoper leurs chambres et leurs cours avant la prochaine intempérie. Dans les quartiers de Messere ou de Leona, des pans entiers de la ville ont ainsi été abandonnés aux eaux et aux typhas³. Devenus impénétrables tant la végétation y est haute et dense, ils sont désormais considérés comme le repère de chiens errants, de reptiles, voire de malfaiteurs. À DTK comme dans d'autres villes sénégalaises, les inondations apparaissent donc comme un acteur majeur du territoire : elles en modifient le paysage, lui attribuent de nouvelles significations, y produisent des drames humains et matériels, et y « font agir » (November *et al.*, 2011) une quantité très importante de personnes, de groupes et d'institutions. Si certains de ces quartiers sont désormais laissés à l'abandon, d'autres font ainsi l'objet d'une mobilisation intense de la part d'acteurs divers, tous participants de « l'action publique » (Lavigne Delville, 2017) de gestion des inondations⁴.

En augmentation constante depuis la fin des années 1980, et considérées comme un des risques majeurs auquel s'exposent les villes africaines (UN-Habitat, 2014), les inondations ont récemment fait l'objet d'une attention particulière de la part des organismes internationaux, ainsi que de nombreuses publications scientifiques. La littérature s'est ainsi attachée à révéler les différents facteurs, plus ou moins anthropiques, de ces événements catastrophiques. Si le changement climatique est souvent invoqué parmi les causes possibles de l'augmentation de la fréquence et de l'intensité des inondations, ce sont bien plus les modes d'urbanisation et les formes de gouvernance de ces dernières qui sont incriminés (Cissé *et al.*, 2018 ; Tiepolo, 2014). Les formes de vulnérabilité et de résilience produites dans ces contextes ont été largement analysées depuis l'échelle urbaine et institutionnelle (Diagne *et al.*, 2012), jusqu'aux formes d'adaptation et de stratégies portées par les populations soumises aux inondations (Cissé, Sèye, 2015 ; Cissé,

2 Une version antérieure de ce texte a bénéficié d'une lecture collective dans le séminaire du master de sciences sociales de Paris 8, « Lire les sciences sociales », animé par Claudette Lafaye. Mes remerciements vont aux participants, en particulier à François Baudin, Émilie Borné, Ndatta Gaye, Natacha Gomri, Martine Harzic, Anesio Manhica, Pablo Moreau, Pierre Remoissenet, Maria Rimondi et Hugo Walaszek.

3 Les « typhas » sont des plantes hautes poussant dans les zones humides. Elles envahissent toutes les zones délaissées après les inondations, et désormais elles désignent les quartiers abandonnés de la banlieue de Dakar.

4 Par « action publique », nous entendons « la construction et la qualification des problèmes collectifs par une société, problèmes qu'elle délègue ou non à une ou plusieurs autorités publiques, en tout mais aussi en partie, ainsi que comme l'élaboration de réponses, de contenus et de processus pour les traiter » (Thoenig, 1998 : 47).

2019). Enfin, une partie de la littérature scientifique porte aujourd'hui sur les politiques publiques relatives aux catastrophes, mises en place par les gouvernements et les organismes internationaux dans ces villes soumises aux inondations. Dans ce corpus, beaucoup d'auteurs ont privilégié une approche par les institutions et les modes de gouvernance, révélant les « faiblesses », les « dysfonctionnements » et les « réussites » des programmes de *disaster risk reduction*, des règles qui les encadrent et des acteurs qui les portent (Fati et Patel, 2013 ; Bottazzi *et al.*, 2019). En se basant sur une approche de la « gouvernance réelle » (Olivier de Sardan, 2009) comme moyen de saisir l'action de « production » de l'État ou des services publics par une multitude d'acteurs disparates et hétérogènes (institutions étatiques, ONG, organisations internationales, associations, etc.⁵), certains auteurs ont saisi ces politiques publiques à travers les pratiques concrètes des acteurs engagés dans la délivrance de *flood response services*. Au niveau national, Schaer, Thiam et Nygaard (2017) appréhendent ainsi les politiques publiques de gestion des inondations au Sénégal comme des « arènes » où luttent des acteurs nationaux et internationaux aux intérêts plus ou moins divergents, produisant ainsi des formes voulues et non voulues de *flood management* à différentes échelles. À l'échelle d'une commune de la banlieue de Dakar, Schaer et Hanonou (2017) soulignent les formes de la « gouvernance palliative » de la gestion des inondations (Olivier de Sardan, 2011). Les ressources accordées par l'État, les ONG ou les organismes internationaux y sont non seulement négociées par leurs destinataires, mais elles passent aussi par une série de médiateurs non étatiques qui influencent aussi bien qu'ils permettent leur distribution. Ces *flood response services* peuvent être de plusieurs ordres : aide alimentaire ou pécuniaire, don de moustiquaires pour se protéger du paludisme qui explose dans les zones inondées, pompage de certaines zones, don d'essence pour d'autres, remblai des habitations ou creusement de drains pour évacuer les eaux des quartiers. Comme à DTK, ces services apparaissent en effet négociés de différentes manières avec leurs fournisseurs, qu'il s'agisse des sapeurs-pompiers venus pomper les eaux, des services de désinfection de l'État ou des municipalités, associations ou ONG. Cependant, le modèle qui sous-tend l'analyse de ces négociations et des espaces dans lesquels elles se déploient, les « arènes » plus ou moins locales, fait apparaître ces acteurs comme des stratèges engagés dans une compétition pour l'accès aux ressources. Les médiateurs et courtiers de l'aide et de l'action publique assurent le lien entre ces diverses arènes, tout en y participant activement, prenant ainsi le relais de l'État à une échelle où ce dernier serait absent.

Si la littérature sur les inondations dans les villes d'Afrique de l'Ouest, et à Dakar en particulier, s'est donc notamment attachée à décrire les aspects de *policy* et de *politics* (Lavigne Delville, 2018) propres à ce secteur de l'action publique, peu d'études ont fait état du processus de fabrication de l'objet « inondation » comme traitable par l'action publique (Zittoun, 2017). Or, nous voudrions montrer dans cet article que l'attention portée aux modalités de la construction historique de cet objet, en parallèle des formes

⁵ Voir Blundo et Le Meur (2009).

concrètes de son traitement, permet de saisir des aspects de l'action publique relativement invisibilisés par les analyses précédentes. La coordination des acteurs dans les processus de délivrance des services publics implique certes négociations et arrangements. Mais ces derniers se déploient aussi au sein d'espaces structurés, entre autres, par des références au bien commun ou public, lesquelles contraignent et permettent ces négociations, assurant en partie que la compétition entre acteurs ne vise pas « que » la défense d'intérêts privés ou collectifs. Ces références agissent comme des « boussoles » de l'action publique (Lafaye, 1994), produites et entretenues par des dispositifs spécifiques, et permettant à différents acteurs, notamment étatiques, de travailler ensemble, et de justifier ce travail. À Dakar comme ailleurs, les acteurs construisent et négocient des intérêts plus ou moins individuels au sein d'espaces d'engagements qui sont aussi des espaces moraux. C'est à la description des effets pratiques des formes de coordination de l'action publique de gestion des inondations au sein d'un de ces espaces que nous voudrions nous attacher dans cet article.

Réunis au cours d'une ethnographie « multi-sites » (Ullberg, 2013) de l'action publique de gestion des inondations dans la municipalité de DTK, les matériaux ici présentés ont été collectés de plusieurs manières. Ils sont d'abord le fruit d'observations prolongées de l'action d'une ONG œuvrant à la réduction des risques d'inondation dans cette commune, ONG que nous avons assistée dans son travail en tant que stagiaire urbaniste sur une période de six mois entre mars et août 2015. Ces observations ont été prolongées pendant sept mois entre mars et octobre 2016 par l'accompagnement de professionnels des programmes gouvernementaux traitant de la question dans leurs « visites de terrain » ainsi que dans certaines réunions plus ou moins formelles. En outre, nous avons accompagné quotidiennement un membre de la municipalité de DTK dans son travail de gestion des inondations durant l'hivernage de 2016. Ces matériaux ont été complétés par 63 entretiens semi-directifs d'une durée d'une à trois heures, menés auprès de différents acteurs de la gestion des inondations (habitants, associations, opérateurs des programmes de l'État et de la Banque mondiale, représentants d'ONG), réalisés pour la plupart à leur domicile ou dans leur bureau. Un dépouillement exhaustif des articles de presse parus dans le journal *Le Soleil* au moment des inondations de 2005 et de 2009 appuie également les analyses présentées ici, ainsi que des documents de présentation des projets des bailleurs, dossiers d'appels d'offres pour les travaux, documents d'évaluation et de diagnostic récoltés au fil du terrain.

Nous tenterons de saisir dans un premier temps comment l'enquête et le processus collectif de problématisation des inondations dans la banlieue de Dakar ont influé sur les formes de leur traitement. À partir de l'une de ces formes, principalement locale et visant à « soulager les populations » plus qu'à régler le problème des inondations, nous verrons en quoi la définition d'un objectif commun, au cours des opérations de « diagnostic » du problème, constitue un élément essentiel de coordination des acteurs de l'action publique, aussi bien qu'il renseigne sur les tensions propres à ce champ. Nous observerons enfin comment ces objectifs sont mobilisés, sous certaines conditions, pour réguler l'action publique en subordonnant les « intérêts » privés à la poursuite d'une forme de bien commun. Le cas des inondations présenté ici vise plus largement à contribuer aux

approches re-complexifiant l'analyse de l'État et de l'action publique en Afrique, en dépassant les processus désormais établis de privatisation et d'informalisation de l'État au profit d'une attention aux arrangements protéiformes structurant les secteurs de l'action publique (Bierscken, Olivier de Sardan, 2014), ainsi qu'à la construction historique et politique de cette dernière (Lavigne Delville, 2017).

Saisir le comportement des inondations : la formation à tâtons de l'action publique de gestion des catastrophes

Une gestion palliative ? La construction d'une gestion locale des inondations

Les premiers épisodes d'inondation dans la banlieue de Dakar et à Djiddah Thiaroye Kao remontent à 1989 et n'ont d'abord fait l'objet d'aucune attention de la part des autorités. Les territoires inondés sont en effet majoritairement situés dans des quartiers précaires, considérés comme « irréguliers » et éloignés des institutions publiques (Cissé *et al.*, 2018), et les opérations de secours ou d'aide aux victimes sont assumées au coup par coup jusqu'à la fin des années 1990 par des collectifs locaux, des voisins, quelques ONG et parfois l'administration décentralisée. La relégation physique, sociale et politique des banlieues par rapport à la ville de Dakar explique en partie l'apathie des gouvernants vis-à-vis de ces catastrophes à répétition mais elle ne la résume pas. Au cours des années 1990 en effet, le phénomène des inondations pose un problème nouveau aux habitants de la banlieue et aux porteurs de l'action publique, nécessitant d'être exploré et circonscrit pour y répondre (Céfaï et Terzi, 2012). Habitants, militants, acteurs publics et journaux de l'époque décrivent ainsi la « surprise » et l'impuissance des victimes comme des autorités face au « surgissement » des inondations⁶. À partir de 1999 et à l'approche des élections présidentielles de 2000, qui verront l'arrivée d'Abdoulaye Wade au pouvoir après presque 20 ans de présidence d'Abdou Diouf, certains acteurs politiques réalisent les premières formes de diagnostics du phénomène en le décomposant en deux « problèmes »⁷. Le premier d'entre eux réside dans l'organisation des secours.

⁶ Ce bouleversement initial des modes de compréhension et d'action de, et sur, l'environnement, lequel devient soudainement problématique, est décrit dans de nombreux travaux sur les catastrophes (Revet, 2007 ; Langumier, 2008). Pour le cas des inondations de 2005, voir notamment les articles des 22, 23 et 25 août 2005, parus dans le quotidien national *Le Soleil* : « Inondations à Dakar. La furie des eaux fait des sinistrés dans la capitale » (O. Ndiaye, 22/08/2005) ; « Furie liquide » (D. Mane, 22/08/2005) ; « Grand Yoff, les gouttes de trop » (E. Kaly, 23/08/2005) ; « Inondations à la Cité Soleil. Les cris de détresse des habitants » (B. Dione, 25/08/2005). Dans le cas de Dakar, cet « événement » au sens de Bensa et Fassin (2002) est cependant à relativiser vu la transformation structurelle de l'environnement qui rend durablement vulnérables les habitants de certains quartiers affectés presque chaque année par les inondations.

⁷ Dès cette époque, le « retour » des eaux après la période de sécheresse des années 1970-1980 est envisagé comme l'une des causes des inondations, mais son impact est largement sous-estimé puisque le président de la République d'alors estimait le coût des inondations à 3,2 milliards de francs CFA en 1999 (Thiam, 2011) tandis que le Programme décennal de gestion des risques d'inondation adopté par le

Face à la persistance et à l'amplification des inondations et devant l'éparpillement des acteurs et des fonds, le plan ORSEC (organisation des secours), déclaré pour la première fois en 1999, vise à coordonner les actions d'aide aux victimes. Il consiste principalement dans la centralisation, la répartition et la distribution des dons matériels effectués par différentes institutions publiques et privées, nationales et internationales. Il vise aussi à organiser les actions de secours et d'urgence, soit le relogement temporaire des ménages les plus sinistrés le temps de l'hivernage – dans des écoles d'abord, puis, à partir de 2005 et de la massification du phénomène, dans certains lieux réquisitionnés comme le camp militaire de Thiaroye ou le Centre international du commerce extérieur du Sénégal à Dakar – et la gestion et l'évacuation des eaux dans les quartiers inondés.

Ce premier diagnostic du problème traduit par le plan ORSEC participe à l'instauration progressive de collaborations au niveau des municipalités affectées. À DTK, les sapeurs-pompiers, fers de lance du plan ORSEC, apprennent ainsi à agir en coordination avec les mairies, les services étatiques (assainissement des maisons exondées par exemple), les préfectures, ainsi qu'avec certaines associations et groupements locaux comme le Collectif des associations pour le développement de DTK (CADDTK), la Plateforme de lutte contre les inondations⁸ ou encore les comités locaux de lutte contre les inondations⁹. Tout au long des années 2000 principalement, certains de ces acteurs vont ainsi développer une connaissance très fine à la fois de la forme et du comportement des inondations dans les quartiers concernés, de leurs causes à différentes échelles, et des manières dont ils peuvent collaborer pour les traiter. Interrogés après plusieurs années de pratiques, les acteurs de la Plateforme de lutte contre les inondations et du CADDTK plaident cependant pour une solution régionale. Pour eux, leurs interventions dans la gestion locale des inondations visent principalement à apporter un soutien dans les situations les plus urgentes et à « rassurer ou soulager les populations ». Elles sont principalement palliatives certes, mais répondent en cela à un infléchissement des politiques nationales et internationales sur la question qui, à partir de 2005, commencent à désigner les actions de secours à l'échelle locale comme complémentaires de programmes plus « structurels » de traitement des inondations (Bottazzi *et al.*, 2019).

gouvernement sénégalais en 2012 prévoyait d'investir plus de 700 milliards de francs CFA sur les dix années à venir.

⁸ La première organisation est, en outre, active sur la recherche de « solutions durables » aux inondations et monte en 2010 avec une ONG suisse un projet de planification participative à DTK visant à résoudre le problème des inondations. Plus généralement, les ONG étrangères sont bien sûr présentes dans ce processus, mais ne participent pas « directement » à la gestion quotidienne des inondations et à l'organisation des secours. Elles le font en finançant une partie des groupes y participant, en apportant des dons ou du matériel, ou en réalisant des projets de développement portant sur la question mais selon un aspect plus « structurel ». Certaines ONG ont, sur ce dernier aspect, participé considérablement à la production de connaissances et à la redéfinition du problème à l'échelle régionale.

⁹ Nous employons cette expression pour qualifier les collectifs plus ou moins larges d'habitants mobilisés dans leur quartier durant l'hivernage pour lutter contre les inondations, ne disposant pas forcément de structure formelle mais pouvant avoir acquis au fil du temps un matériel considérable pour les aider dans leurs actions.

Le développement d'une action « structurelle » en contrepoint du plan ORSEC

Le premier programme étatique tentant d'anticiper les inondations et d'en prévenir les effets dans la banlieue de Dakar est ainsi lancé en 2005 par le président Abdoulaye Wade. Basé sur le constat du « retour » des eaux dans d'anciennes zones humides, les *niayes*, maintenant urbanisées, le plan Jaxaay vise à déménager les populations les plus impactées en grande périphérie de la ville, pour creuser à la place de leurs quartiers des bassins de rétention destinés à recueillir les eaux de pluie. Ce programme est cependant d'emblée controversé. Non seulement parce que l'argent pour le financer « oblige » à décaler les élections législatives dans un contexte politique peu favorable au pouvoir en place, mais aussi parce que les causes structurelles qu'il identifie et donc les moyens mis en œuvre pour lutter contre les inondations sont contredites par certaines associations et ONG (Leclercq, 2017a). En outre, le programme accumule au fil des années un retard considérable, est entaché de scandales de corruption, et ne parvient pas à prévenir de nouveaux épisodes majeurs d'inondation comme ceux de 2009 et 2012.

Officiellement lancé en 2012, le Projet d'adaptation au changement climatique et de gestion des eaux pluviales (PROGEP) prend la suite du plan Jaxaay et vise notamment à « corriger » certaines de ses erreurs. Il se base sur le rapport post-catastrophe de 2009 produit par la Banque mondiale qui chiffre pour la première fois les dégâts causés par les inondations ; il s'inscrit dans un Plan décennal de lutte contre les inondations porté par le gouvernement de Macky Sall, élu en 2012 ; et il est conduit par l'Agence de développement municipal (ADM), agence étatique, largement financée par des institutions internationales et principalement par la Banque mondiale. La constitution de ce programme s'inscrit ainsi dans le travail de diagnostic entamé au début des années 2000 et rassemble des acteurs issus de plusieurs corps de métiers, principalement des urbanistes et des ingénieurs en hydraulique, passés par des cabinets d'études, des agences nationales et internationales, et des ministères de l'Hydraulique et de l'Assainissement ainsi que de l'Urbanisme et du Logement de l'époque. Équipés de nouveaux outils comme les modèles numériques de terrain à partir du milieu des années 2000, ces acteurs affinent le récit de l'environnement naturel « reprenant ses droits » sur l'environnement urbain et justifiant l'adaptation du territoire au tracé des eaux initié par le Plan Jaxaay (Leclercq, 2017b). Le PROGEP poursuit ainsi l'aménagement de bassins de rétention d'eau au sein des communes, le déplacement des victimes depuis leurs quartiers inondés vers des « zones de recasement », et ajoute la construction d'infrastructures de drainage des eaux des quartiers vers la mer *via* un système de canaux souterrains. Conçu pour résoudre un problème régional, celui de l'urbanisation des bassins versants et de la topographie des *niayes*, le PROGEP est parvenu à diminuer les surfaces inondées sur l'ensemble de la banlieue en drainant une grande partie des eaux de pluie et de la nappe phréatique, affleurante. Au sein des communes cependant, de nombreuses poches d'inondation subsistent ou se sont déplacées, qui restent traitées par les acteurs « locaux » de la lutte locale contre les inondations.

L'inondation s'insère donc dans un ordre social lui préexistant qu'elle bouscule néanmoins, et que des acteurs vont chercher à adapter pour faire face à une situation nouvelle. À l'instar de ce qu'a observé Strauss (1992) à propos de la gestion de la « trajectoire » des maladies dans les hôpitaux, l'inondation « pose un problème » d'abord à ses victimes, puis à une communauté d'acteurs qui en prennent progressivement la charge, par tâtonnements, en tentant de formuler des diagnostics sur ses causes et son « comportement », sur les solutions adaptées, et sur les acteurs et collectifs légitimes et capables de les mettre en œuvre. Dans cette optique, les diagnostics initiaux apparaissent comme des moyens de constituer des collectifs d'acteurs autour d'objectifs communs, dont la détermination aussi bien que les actions à accomplir pour les atteindre vont varier en fonction des savoirs produits, du contexte et des moyens à disposition (Callon *et al.*, 2001). Ici, les programmes nationaux de lutte contre les inondations se sont structurés, de manière contingente et en interaction l'un avec l'autre, en deux volets, s'attaquant au même objet mais traitant deux problèmes distincts. D'un côté les programmes visant à adapter physiquement et « une fois pour toute » le territoire régional au « retour » des eaux, de l'autre un plan national de « gestion quotidienne » des eaux au sein des communes visant à « soulager les populations » en attendant le règlement définitif du problème. Ce deuxième volet poursuit et soutient le travail quotidien de tout un ensemble d'acteurs engagés dans l'action publique de gestion des inondations à chaque hivernage.

« Soulager les populations », un objectif commun pour l'action publique

Un objectif forgé dans et par la lutte contre les eaux

Dans les quartiers de la banlieue de Dakar, la gestion « locale » des inondations est donc considérée comme palliative, complémentaire d'une action plus structurelle produite à une autre échelle. Les formes de cette gestion se dessinent progressivement autour de la constitution d'un objectif commun, assez large pour faire consensus et permettre la coordination des différents intervenants, mais répondant aussi directement à la détresse des personnes affectées. Pour toutes les personnes impliquées, ou revendiquant une implication, dans cette forme d'action publique, l'objectif est donc de « soulager les populations ». Rarement inscrite dans les documents de projet et ne figurant dans aucun texte de loi, cette expression est souvent employée publiquement par les sapeurs-pompiers, les élus, les membres des associations, des ONG et de la préfecture, pour décrire leur action au niveau des quartiers. Recouvrant le sens concret d'enlever une charge ou un poids (*yenni*), et celui de rassurer, d'enlever une inquiétude (*dalal*), cet objectif est d'abord issu du travail commun de ces acteurs et de leurs tentatives pour endiguer le phénomène dans les quartiers.

On l'a vu, les inondations de 2005, par leur ampleur, marquent un tournant de la gestion des inondations. À DTK, elles constituent le point de départ d'un engagement soutenu de la part de certains habitants, souvent dirigeants d'associations culturelles et sportives (ASC), de groupements d'intérêt économique (GIE), de partis politiques ou d'associations de quartier, plus ou moins soutenus par des institutions ou des ONG, dans la recherche et

la mise en œuvre de solutions à ces catastrophes à répétition. Aux côtés des mairies et des sapeurs-pompiers, ils apprennent à identifier un point bas, une zone potentiellement inondable avant l'arrivée de l'hivernage, et à démarrer, entretenir et faire réparer plusieurs modèles de motopompes pour évacuer l'eau des quartiers. Ils se constituent petit à petit une expertise, mais aussi un réseau de relations leur permettant de trouver du soutien et d'impulser des actions. C'est le cas de Pape Gueye qui, alors âgé d'une trentaine d'années et travaillant dans une administration, devient en 2009 le responsable du matériel de la Plateforme de lutte contre les inondations (PLCI). Association mise en place sous l'impulsion de la municipalité, la PLCI regroupait des représentants – par ailleurs mécaniciens, enseignants, menuisiers, employés d'administrations publiques – de très nombreux quartiers de DTK. Connue de ses habitants, en contact avec de nombreuses ONG, l'Agence de développement municipal, la Préfecture ou les sapeurs-pompiers, elle s'est constituée rapidement comme un acteur central de la lutte contre les inondations avant d'être dissoute par le nouveau maire après son élection en 2014. Certains de ses membres restent alors impliqués dans les comités locaux, d'autres se retirent. Pape Gueye parvient quant à lui à recycler son expertise, sa forte légitimité et sa capacité à mobiliser rapidement les comités locaux de lutte contre les inondations, auprès d'autres structures. En 2014, il est engagé sur le PROGEP en tant que « facilitateur social », mais il s'investit aussi dans l'action de la mairie en assistant la nouvelle commission « cadre de vie et environnement » principalement en charge de la gestion des inondations depuis la dissolution de la PLCI. Interrogé sur son travail au sein de la PLCI, il raconte :

Pape Gueye : Il y avait aussi un capitaine des sapeurs-pompiers qui habite ici, il s'appelait Abdoulaye Ndiaye. C'était lui le commandant de la brigade des sapeurs-pompiers qui est là. Une fois ils nous avaient donné 17 euh, 17 camions-citernes.

Romain : Pour pomper l'eau ?

Pape Gueye : Pour pomper l'eau. Mais c'était à contre-cœur. Ils ont pompé pendant peut-être 10 jours. Mais le 10^e jour, on trouvait qu'il n'y a pas un seul litre d'eau qui était parti.

Romain : Ça n'avait rien changé ?

Pape Gueye : Ça n'avait rien changé, rien. [...] Même lui, deux ans après ça on avait discuté, il m'avait dit qu'il savait que ça n'allait rien faire, mais il faut qu'il fasse quelque chose pour rassurer les gens quoi.

Romain : Oui d'accord.

Pape Gueye : Même nous [à la PLCI] on avait des fois des stratégies. Des fois, les gens étaient terrorisés par l'eau, quand on arrive avec une motopompe ils sont... ils peuvent même dormir dans l'eau. Parce qu'ils vont voir, ils vont savoir que « cette eau-là va partir parce qu'il y a la machine ». Des fois, on ne pompait même pas, mais on la mettait.

(Pape Gueye, 16/08/2016, dans un bureau de la mairie de DTK)

En partie dues à la remontée de la nappe phréatique de Thiaroye (Cissé, 2019), les inondations à DTK produisent souvent une eau stagnante et résistante aux pompages car l'eau pompée dans un quartier et rejetée dans une zone inhabitée revient par des voies souterraines, empêchant son évacuation. En outre, les inondations pèsent et font peur.

Affectant les biens et les personnes dans leur chair et leur environnement¹⁰, elles immobilisent une partie des routes de la capitale chaque année, entraînent un appauvrissement important des ménages touchés¹¹ et mettent souvent entre parenthèses la vie quotidienne de foyers entiers dispersés chez les voisins, la famille élargie ou les lieux d'accueil durant l'hivernage. Face à l'impossibilité de traiter les causes des inondations, la PLCI et des sapeurs-pompiers travaillent dès lors à en réduire les effets sur les ménages affectés, en pompant l'eau qui peut l'être, en rassurant ou en évacuant les sinistrés. Dans cet extrait d'entretien, Pape Gueye exprime ce constat, forgé dans la gestion quotidienne du désastre : soulager les populations, c'est « faire avec » une situation sur laquelle manquent les prises, quitte à « faire comme si » ces dernières existaient. La cible concrète de l'action commune de la PLCI et des sapeurs-pompiers est la victime plus que les eaux, celle-ci constituant un objectif pratique aussi bien qu'un engagement moral.

Une « boussole » morale : la construction d'un espace d'engagement

S'il s'applique d'autant mieux au cas d'espèce que le type d'affectation produit par les inondations est associé à une charge ou à un calvaire, l'objectif de « soulagement des populations » s'articule à Dakar à une appréhension plus large de l'action publique. Régulièrement employé dans le champ du développement, cet objectif vise donc principalement des « victimes » d'un phénomène ou d'un processus quelconque, faisant en cela écho au tournant moral et compassionnel que connaît le traitement de la question sociale depuis la fin des années 1970, au Nord comme au Sud (Fassin, 2010). Plus encore que les pratiques qui la soutiennent, c'est bien la manière dont l'action publique est évaluée qui a considérablement changé (Hibou, 1999). À DTK, l'objectif de soulagement des populations constitue ainsi un référentiel permettant de juger de l'engagement acceptable et justifiable dans l'action publique locale de gestion des inondations.

Il est d'abord défini par sa cible, « les populations », vocable commode désignant souvent les « bénéficiaires » d'un projet ou d'une politique publique de développement mais excluant les institutions formelles ou les dépositaires d'une fonction « officielle ». Cette cible suppose un engagement désintéressé et tourné vers le bien commun, en opposition au fait de « faire de la politique » qui induit un « détournement »¹² de la cause pour des intérêts personnels ou propres à un groupe d'affiliés. Un ex-membre de la

¹⁰ Les maladies de la peau s'ajoutent à l'augmentation forte des maladies hydriques et du paludisme dans les zones inondées durant l'hivernage. L'eau stagnante et chargée de déchets de toutes sortes, fait remonter le contenu des fosses septiques non étanches, et entraîne le développement d'insectes dont les moustiques et des vers.

¹¹ En plus d'empêcher concrètement les personnes affectées de travailler, les inondations génèrent des investissements très importants des ménages vulnérables pour remblayer et surélever leurs maisons, fermer les fosses septiques non étanches et en construire d'autres, voire louer un logement dans d'autres maisons une partie de l'année (Cissé et Sèye, 2015).

¹² L'emploi de ce terme par les enquêtés eux-mêmes renseigne sur la proximité voire la confusion entre détournement de fonds et accaparement d'une cause pour des rétributions politiques ou symboliques (sur ce point, voir Dahou, 2004)

Plateforme de lutte contre les inondations à DTK raconte ainsi la tension entre ces deux formes d'investissement de la cause des inondations :

Il y a des gens aussi qui font... qui font du bruit [autour des inondations]. Bon si on les appelle ils font de la politique, et après ils se rangent de l'autre côté... [ils passent d'une organisation à une autre en fonction de leurs intérêts]. Il y a ça. Il y a des gens comme moi, moi on ne peut pas me corrompre.

[Plus loin dans l'entretien, parlant de « ceux qui profitent des inondations »] Ils ont dit que voilà maintenant ils ne portent pas les vraies chaussures, ils portent les clic-clac là parce que c'est pour l'eau¹³. Voilà, ils sont en train de crier dans les médias, de dire « voilà nous sommes là pour soulager les populations, nous sommes là pour eux... » C'est faux ! Ils ont beaucoup de maisons. Ils leur donnaient beaucoup d'argent pour acheter d'autres maisons. J'ai vu ça, il y a des gens qui sont là [dans le quartier], oui ! Il y a des gens qui se sont enrichis sur ces inondations-là, beaucoup de gens même. On connaît !

(Mouhamadou Bathily, ex-membre de la PLCI, 26/08/2016, devant sa maison à DTK)

Caractéristique des « espaces du soupçon » créés par les projets locaux de développement (Olivier de Sardan, 2014), cette tension entre engagement pour soulager les populations et engagement pour des motifs « politiques » participe de la manière dont l'action publique autour des inondations s'est construite au niveau local comme au niveau national (Schaer *et al.*, 2017). Les maisons auxquelles Mouhamadou fait référence à la fin de l'extrait sont ainsi celles du plan Jaxaay, dont certaines auraient été attribuées à des personnes n'y ayant pas droit car n'habitant pas un quartier inondé ou n'étant pas « vraiment » affectées. Si la redistribution des fruits d'un projet passe bien sûr régulièrement par des négociations et des relations interpersonnelles, l'argent des inondations n'échappant pas à la règle, l'appropriation de la cause ou des ressources matérielles n'est pas justifiable pour quiconque s'engage dans la gestion des inondations, pas plus devant le chercheur que devant « les populations ». Comme la plupart des personnes impliquées dans la gestion des fonds locaux destinés aux victimes des inondations, Mouhamadou a ainsi lui-même subi des accusations de détournement de la part de ses voisins, et ne s'en est sorti qu'au prix d'explications publiques. Dans ce contexte, la catastrophe se constitue donc en enjeu politique et en opportunité potentiellement lucrative en même temps qu'elle devient « gérable » et l'objet de politiques publiques dont les acteurs sont d'emblée soupçonnés de trahir leur engagement vis-à-vis « des populations » qu'ils entendent « soulager ».

Constitué au cours d'un travail commun de longue date entre acteurs de la gestion locale des inondations, le « soulagement des populations » tient donc lieu d'objectif pratique et de boussole morale (Lafaye, 1994). Adossé au diagnostic général posant ce type d'action publique comme palliative plutôt que structurelle, il est un outil cognitif essentiel à la fois de coordination des acteurs et de maintien de l'action collective dans le temps. En outre, il intervient dans la production des légitimités à agir sur la question, et participe ainsi à la fixation des formes de l'action publique et à la délimitation des

¹³ Le fait d'habiter des quartiers inondés impose de porter des « clic-clac », soit des sandales en plastique qui permettent de se déplacer dans l'eau mais qui attirent aussi les moqueries sur leur propriétaire.

pratiques et des types d'engagements plus ou moins acceptables. Comme ailleurs en effet, la négociation des *flood response services* constitue bien souvent la norme, qu'il s'agisse de faire intervenir les sapeurs-pompiers sur une rue plutôt que sur une autre contre rétribution, ou de se positionner comme gérant d'une motopompe dans un quartier et négocier ainsi le carburant pour son fonctionnement avec les acteurs politiques et les ONG (Schaer et Hanonou, 2017). Mais ces négociations opèrent au sein d'un espace régulé, s'inscrivant dans des dispositifs d'action susceptibles d'être mis à l'épreuve de la critique.

Produire l'action publique et la critiquer : quelles régulations pour quelles topographies ?

Diagnostic des inondations sur un territoire « stratégique »



Photo 1 : La route principale inondée (photo prise par A. Amiguet, 2009 ; utilisée par Chabot et al., 2018)

Le 12 août 2016, une large portion de la route principale séparant la commune de Djiddah Thiaroye Kao de celle de Medina Gounass est inondée, comme c'est très régulièrement le cas en cette période de l'année (photo 1). En préparation de l'arrivée des eaux, une réunion se tient deux mois plus tôt à la mairie de DTK rassemblant des sapeurs-pompiers, des membres de l'Agence de développement municipal, des représentants de la préfecture, certains « acteurs communautaires », ainsi que des membres de la commission municipale « cadre de vie en environnement » qui tente d'assurer les

fonctions de la PLCI depuis la dissolution de cette dernière. Durant cette rencontre, ces acteurs font le bilan de leurs actions de l'année passée, et prévoient celles à venir, fixant le rôle de chacun ainsi que les lieux devant faire l'objet d'une préparation particulière.

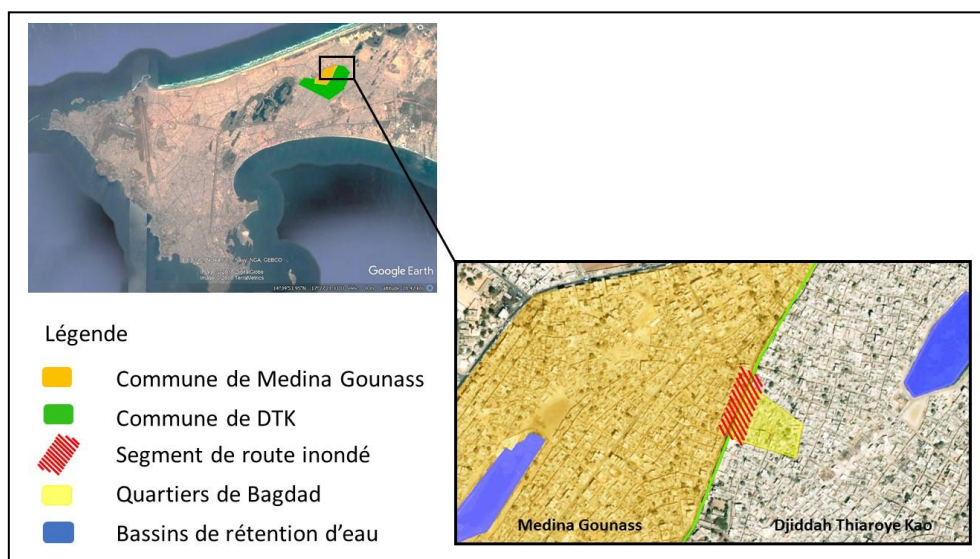


Figure 1 : Section inondée de la route séparant DTK de Medina Gounass, objet de l'intervention du 12/08/2016 (Source : Google Earth ; modifiée par R. Leclercq)

Le dispositif de gestion des inondations qui va être mis en place à DTK est ainsi cadré en amont par une nouvelle phase de diagnostic opérationnel, organisant les activités à venir et déterminant les acteurs compétents pour les mener, en fonction des savoirs accumulés sur le comportement des eaux dans les quartiers. Il se décline à l'échelle du territoire en une série de nouvelles consultations auprès des chefs de quartier et des membres du comité de lutte contre les inondations de Bagdad en vue de déterminer le point le plus « bas » de la zone, et donc le mieux à même d'accueillir une motopompe. Ces consultations sont menées entre autres par Moussa. Jeune conseiller municipal d'une trentaine d'années, ce dernier a participé activement à la campagne électorale du maire actuel dont il est un farouche partisan. Activiste de quartier, il est aussi le directeur de la commission de la jeunesse à la mairie, ce qui le met en contact régulier avec des associations locales et lui assure de pouvoir mobiliser un nombre important de volontaires lors des actions qu'il entreprend, notamment en ce qui concerne la gestion des inondations.

En plus d'être régulièrement inondé, le quartier apparaît stratégiquement situé pour Moussa. À Bagdad, quartier frontière entre DTK et Medina Gounass dont le redécoupage en 1996 s'est intégré aux rivalités politiques et territoriales déjà anciennes (Salem, 1992), la gestion des inondations est en effet l'objet d'une véritable lutte d'influence par catastrophe interposée. L'action des municipalités s'y doit d'être visible et de contribuer activement à la mise hors d'eau de ses habitants, au risque pour les acteurs de la mairie

de DTK, affiliée au parti d'opposition depuis 2014, de voir le quartier de Bagdad basculer d'un bord politique à l'autre sous l'influence du maire de Medina Gounass, issu lui du parti présidentiel. La présence d'un bassin de rétention dans chacune des deux communes, vers lequel il est possible de conduire les eaux évacuées de la route principale, pose en outre la question concrète de savoir qui des groupes de DTK ou de ceux de Medina Gounass va prendre la responsabilité de cette évacuation.

Politik la rek : critiquer, justifier, réguler l'action publique

À 9 h 30 du matin ce 12 août, Moussa et une équipe de volontaires, pour partie bénévoles à la mairie, pour partie connaissances de Moussa ou habitants du quartier, se retrouvent sur la portion de route déjà largement inondée, et tentent sans succès d'y installer une motopompe. Sur l'autre « rive », côté Medina Gounass, des membres du comité local de Medina Gounass sont postés près d'une autre motopompe, pour l'instant à l'arrêt, et observent la scène sans intervenir. Vers 11 h 30, alors que les membres de « l'équipe » de DTK, entre-temps rejoints par Pape Gueye, n'ont toujours pas réussi à faire marcher leur matériel de pompage, un camion de sapeurs-pompiers transportant deux motopompes ainsi qu'une dizaine d'hommes en uniforme arrive sur les lieux. Après discussions avec « l'équipe » de Medina Gounass, le sergent des pompiers demande à Moussa de leur laisser la place pour leur permettre d'installer leur dispositif. Ce dernier refuse, arguant qu'il s'agit de « notre » motopompe, installée sur « notre » regard, et que l'action vise à « soulager les populations » (en français), ce à quoi le sergent répond que Moussa « fait de la politique » alors qu'il devrait laisser intervenir les « techniciens ». S'engage alors un débat entre les parties prenantes du dispositif, habitants, membres des deux équipes et pompiers, sur la légitimité des différents acteurs à intervenir.

En amenant leurs hommes, leur matériel et en réclamant la coordination des activités, les pompiers contestent le dispositif mis en place pour gérer les inondations ainsi que la légitimité de Moussa à conduire l'action¹⁴. Le sergent transforme ainsi la configuration de l'action publique en proposant une lecture concurrente de cette dernière, spécifiant la nature de l'épreuve qu'il lui fait subir¹⁵. Devant le manque d'efficacité du dispositif et face à l'acharnement de Moussa à le conduire, il induit un détournement des objectifs généraux de l'action publique au profit de la mairie de DTK. En s'accrochant physiquement au dispositif de la mairie et en clamant sa légitimité à produire et coordonner le type d'activité en cours tel que défini au préalable, Moussa change lui aussi la configuration de l'action en la territorialisant et en la fractionnant entre deux collectifs d'acteurs : d'un côté, l'équipe municipale de DTK qui va s'en tenir au plan initial en détournant les eaux

¹⁴ Les membres de la mairie de DTK expliquent ce revirement par des arrangements que le sergent aurait passé avec le maire de Medina Gounass pour détourner les eaux des inondations vers les bassins de Medina Gounass contre de l'argent et ainsi bénéficier des retombées politiques du traitement des inondations.

¹⁵ Boltanski (2005 : 72) définit l'épreuve comme « une prétention, une revendication ou une contestation soumise à un jugement par d'autres personnes ou une institution, qui suppose la rencontre avec un certain réalisme ».

vers le canal de Bagdad *via* le dispositif mis en place par la mairie ; de l'autre, les acteurs non inclus dans ce premier collectif. En l'absence d'instance de régulation capable d'arbitrer le débat ainsi cadré, le sergent emmène Moussa dans son camion pour qu'il réponde de ses agissements devant le commandant de la caserne. Le soir même, après avoir été relâché, Moussa me décrit ainsi cette rencontre avec le commandant de la caserne.

Moussa : Le commandant m'a dit « c'est comment le nom ? », je me suis présenté, j'ai dit « je me nomme El Hadj Moussa Sall, je suis conseiller municipal, je suis le vice-président de la commission environnement et cadre de vie. J'ai parlé avec le commandant en français, parce qu'en me voyant avec mes *daarulayes* [ses dreadlocks], bon souvent au Sénégal, quand tu es comme ça ils pensent que tu n'es pas un intellectuel, tu es un vandale quoi. Donc je lui ai expliqué, je me suis présenté j'ai dit que je suis conseiller municipal, et je lui ai dit que je suis un intellectuel, et je sais bien que même insulter une personne seulement, un simple citoyen tu l'insultes ce n'est pas du tout normal. Donc comment je peux voir *un homme de tenue*, qui est venu, soi-disant qu'il est venu nous secourir, et je l'insulte ou bien je crée des histoires avec lui ? Donc ce n'est pas du tout possible. [...] Donc ça s'est passé ainsi : on avait tenu une réunion, moi j'étais... j'étais... on avait organisé une réunion à la mairie, j'étais parti au CDD¹⁶, je représentais le maire au CDD pour la préparation des inondations avec le préfet, c'est le préfet qui l'organisait, avec tous les services déconcentrés, la police, la gendarmerie...

Romain : Oui.

Moussa : Donc j'étais là. Ensuite on a organisé une réunion de quartier avec les populations dans le quartier de Bagdad. Donc tout ce qu'on avait tenu à faire avec les sapeurs, il vient et il le fait autrement. Nous, il nous a demandé de construire un regard, nous avons construit un regard. Le lendemain on a vu qu'il a installé son dispositif du côté de Gounass. [...] C'est comme si j'avais agressé quelqu'un et je suis envoyé... [...] Le commandant quand il a écouté ma doléance, il m'a dit « non, Sall, ça ne vaut pas la peine, parce que nous, nous ne sommes pas là pour créer des histoires avec vous. Nous sommes là pour vous aider, parce que moi le pompage ça me fatigue, et si on a quelqu'un comme vous ou d'autres qui veulent nous aider dans ce travail, donc on doit être des collaborateurs. Mais on ne doit pas se battre. Donc ça ne vaut pas la peine d'aller à la police ou à la gendarmerie. *Maintenant vous êtes ensemble, il faut gérer ça quoi*. Donc, tu nous donnes le numéro de ton maire, je vais lui demander si vous avez le dispositif pour gérer ça, pour gérer le pompage là-bas ». Je lui ai dit : « nous avons un dispositif, mais ça manque parce que nous avons besoin de flexibles ». [...] Donc je lui ai dit ça et il m'a dit « oui, attend, je vais appeler ton maire *pour voir est-ce qu'il peut prendre en charge ce site* ».

(entretien avec Moussa, dans la cour de sa maison, le 12/08/2016)

Dans ce récit de l'échange, le terrain de l'épreuve s'est déplacé mais vise bien à arbitrer la concurrence entre deux légitimités opposées à mener l'action publique. Telle qu'il la rationalise *a posteriori*, la stratégie poursuivie par Moussa consiste d'abord à faire valoir ses qualités personnelles « d'intellectuel » (le fait de se présenter comme « El Hadj », de parler en français) et de représentant élu de la municipalité, desquelles il fait découler une bonne connaissance des règles formelles et informelles des relations statutaires (entre « hommes de tenue » et civils notamment, le fait de se saluer ou non) et de l'action

¹⁶ Nom du comité réunissant les différents acteurs pour l'opération de diagnostic évoquée plus haut.

publique. Il réinsère notamment son action dans l'ensemble des réunions et des activités de diagnostic, de concertation et de construction du dispositif qui en découle. En exposant d'une part son respect des normes formelles de l'action publique, d'autre part le travail de négociation et de stabilisation des collectifs et des modes d'action effectué en amont de l'inondation, il retrace ainsi le lent processus de production d'un accord sur ce qu'il faut faire et comment le faire, accord que le sergent n'aurait finalement pas respecté.

Dans la suite de l'échange, le commandant revient ainsi à la nature du problème public, le pompage et plus généralement les inondations, en insistant sur la nécessité de s'entraider et de ne pas se battre. Ce faisant, il réaffirme la nature de l'épreuve en cours : la gestion des inondations ne doit pas être affaire de lutte entre groupes opposés (politiques), mais bien affaire de collaboration pour atteindre un objectif commun (« gérer ça »). En voulant appeler le maire de DTK, il donne finalement raison à Moussa en choisissant de se référer à l'autorité municipale dont celui-ci se réclame : si la mairie a les moyens de « prendre en charge le site », alors les pompiers n'ont pas à y prendre la main. La légitimité de Moussa à coordonner l'action publique autour d'un objectif commun étant réaffirmée, la configuration de cette dernière ne s'en trouve pas moins changée. La mise à l'épreuve de l'action publique a des effets propres, ponctuels et non réductibles à des réseaux formalisés ou à des modes de gouvernance préétablis. Les sapeurs-pompiers ne tenteront plus de s'approprier le dispositif mis en place par la mairie de DTK, mais l'action collective sur le site est désormais fractionnée entre deux groupes opposés. Le comité de la rive de Medina Gounass va bénéficier de la motopompe apportée par les sapeurs-pompiers avec laquelle ils amèneront les eaux de la rue vers le bassin de rétention de leur commune. L'équipe de DTK continuera à essayer de faire marcher la leur en vue de conduire ces dernières vers le bassin de Bagdad, dans leur propre commune.

En produisant des vues partagées sur une situation et une organisation capable d'y répondre, les acteurs produisent donc aussi des normes encadrant l'action publique et leur permettant de justifier leur action. L'inscription dans les négociations formelles que constituent le diagnostic et les diverses instances de mise en œuvre de la gestion des inondations constitue dès lors une assurance de poursuite de l'objectif commun, réaffirmé dans ces mêmes négociations. En effet, si l'action collective ainsi coordonnée ne signifie pas l'absence d'intérêts personnels, d'un côté ou de l'autre, elle assure cependant au commandant de la caserne que les acteurs peuvent « gérer ça », avec des moyens adaptés et en fonction des objectifs fixés, et elle subordonne donc ces intérêts aux règles et manières de faire établies en commun. Il n'y a pas ici d'opposition entre privatisation informelle et formalisation des services publics mais bien une organisation de ces deux processus subordonnant les légitimités et les revendications privées au respect des objectifs et des procédures établies en commun par les participants de l'action publique. « L'activation » de ces formes de régulation suppose cependant une mise à l'épreuve de l'action publique, ce qui ne semble se produire que dans des conditions particulières. La compétition politique, qui fait de Bagdad un quartier stratégique de la confrontation entre deux mairies – mais aussi entre un maire de l'opposition et un maire du parti présidentiel dans le cadre plus large de la compétition politique nationale pour l'accès aux ressources symboliques et matérielles propres au champ de la gestion des inondations –, suscite une

intense mobilisation et rend ce type de mise à l'épreuve fréquente dans ce quartier. Cet exemple invite ainsi à prendre en compte les topographies fines de l'action publique en même temps que les dispositifs qui la cadrent (Lewis et Mosse, 2006), et l'organisation sociale de la critique et de la justification (Rambaud, 2017) propre aux manières dont se constituent les « problèmes publics ».

Conclusion

Le cas présenté dans cet article révèle des formes particulières de régulation de la gestion quotidienne des inondations dans la banlieue de Dakar. Comme dans toute forme d'action publique, la mise en œuvre de cette dernière apparaît comme le fruit d'une négociation entre des acteurs divers, qui s'entendent ainsi sur des problèmes, des objectifs et des manières de faire (Lascoumes et Le Galès, 2012). Cette négociation prend à DTK des tournures particulières. Le pouvoir d'affectation de la catastrophe, de même que la mobilisation collective dont elle a fait l'objet, et la présence ancienne d'acteurs ayant contribué au partage local et à la mise en débat des savoirs produits, ont participé à la problématisation de sa gestion dans une « arène publique » (Céfaï, 2016). Les formes de régulation de la gestion des inondations apparaissent plurielles, ne mettant pas nécessairement en jeu des « intérêts » ou des « positions » organisés autour de la captation des ressources qui lui sont dévolues, mais impliquant aussi des conceptions différentes du problème et des « bonnes » ou des « justes » manières d'y répondre. L'action publique locale s'est ainsi d'abord constituée comme palliative, complémentaire d'une action sur le « fond » du problème cadrée à une autre échelle. Elle s'est aussi constituée autour de l'idée de « soulagement », en impliquant notamment des acteurs directement affectés par les inondations, et en posant un principe moral guidant une action destinée « aux populations » contre l'accaparement de la cause ou des ressources qui lui sont liées à des fins personnelles. Si cet objectif idéaltypique est bien sûr négocié en permanence, il se présente néanmoins comme un référent cognitif, pratique et normatif pour les participants de l'action collective. Celui-ci n'est cependant efficace que parce qu'il est soutenu par un travail considérable de coordination de ces acteurs les uns avec les autres, et d'inscription de ces formes de coordination dans des procédures plus ou moins formelles permettant d'arguer de la poursuite de cet objectif commun. C'est dans ces procédures formelles de coordination que sont, entre autres, les réunions de diagnostics, que l'État réapparaît dans la gouvernance des *flood response services* à DTK, moins comme un agent délégataire de ces services que comme un des participants bien réels de la définition des référentiels de l'action publique.

Souvent implicitement pensées sur le modèle du « champ » (Bourdieu, 1979), où rapports de force et conflits d'intérêts règlent les négociations, les arènes de l'action publique apparaissent donc ici comme étant régulées, entre autres, par des conceptions du bien public et par une organisation sociale de la critique et de la justification (Rambaud, 2017). L'attention portée à ces types de régulation et de mise en débat internes aux secteurs de l'action publique, encore peu souvent explorés dans les contextes

africains, peut s'avérer heuristique pour penser plus largement la fabrique pragmatique des politiques publiques.

Bibliographie

- Bensa A., Fassin E., 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n° 38, pp. 5-20.
- Bierschenk T., Olivier de Sardan J.-P., 2014 (Eds), *States at work. Dynamics of African bureaucracies*, Leiden, Boston, Brill.
- Blundo G., Le Meur Y.P., 2009. *The governance of daily life in Africa: Ethnographic explorations of public and collective services*, Boston, Brill.
- Boltanski L., 2005, « Passer des épreuves », *Projet*, n° 289.
- Bottazzi P., Winkler M., Speranza C., 2019, « Flood governance for resilience in cities: The historical policy transformations in Dakar's suburbs », *Environmental Science and Policy*, n° 93, pp. 172-180.
- Bourdieu P., 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit.
- Callon M., Lascoumes P., Barthe Y., 2001. *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil.
- Céfaï D., Terzi C. (dir.), 2012, *L'Expérience des problèmes publics*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Céfaï D., 2016, « Publics, problèmes publics, arènes publiques... », *Questions de communication*, n° 30, pp. 25-64.
- Chabot L., Keita P.A., Varnai B., 2018, « Le programme d'appui à la reconstruction de la Fédération Sénégalaise des Habitants – vers un urbanisme participatif et solidaire », *Urbanités*, dossier Urbanités africaines, [en ligne], <http://www.revue-urbanites.fr/urbanites-africaines-chabot-keita-varnai/> (consulté le 26/10/2019).
- Cissé O., Sèye M., 2015, « Flooding in the suburbs of Dakar: impacts on the assets and adaptation strategies of households or communities », *Environment and Urbanization*, vol. 28(1), pp. 183-204.
- Cissé B., Quensière J., Kane A., 2018, « Vulnérabilisation ou résilience des banlieues insalubres de Dakar », *Mondes en développement*, n° 181(1), pp. 131-146.
- Cissé O. (dir.), 2019, *Les inondations à Dakar. Gestion des risques et adaptations locales*, Paris, Dakar, Karthala, IAGU.
- Dahou T., 2004, *Entre parenté et politique. Développement et clientélisme dans le Delta du Sénégal*, Paris, Karthala, Enda Graph Sahel.
- Diagne K., Ndiaye A., Pelling M., Wisner B., 2012. « History, governance and the millennium development goals: flood risk reduction in Saint-Louis, Senegal », in M. Pelling, B. Wisner, *Disaster Risk Reduction: Cases From Urban Africa*, Earthscan, pp. 147-166.
- Fassin D., 2010, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Fatti C., Patel Z., 2013, « Perceptions and responses to urban flood risk: Implications for climate governance in the South », *Applied Geography*, vol. 39, pp. 13-22.

- Hibou B., 1999, « La "décharge", nouvel interventionnisme », *Politique africaine*, n° 73(1), pp. 6-15.
- Lafaye C., 1994, « Aménager un site littoral. Entre politique et pragmatisme », *Études rurales*, n° 133-134, pp. 163-180.
- Langumier J., 2008, *Survivre à l'inondation. Pour une ethnologie de la catastrophe*, Paris, ENS Éditions.
- Lascoumes P., Le Galès P., 2012, *Sociologie de l'action publique*, Paris, Armand Colin.
- Lavigne Delville P., 2017, « Pour une socio-anthropologie de l'action publique dans les pays 'sous régime d'aide' », *Anthropologie & développement*, n° 45, pp. 33-64.
- Lavigne Delville P., 2018, « Les réformes de politiques publiques en Afrique de l'Ouest, entre *polity*, *politics* et extraversion. Eau potable et foncier en milieu rural (Bénin, Burkina Faso) », *Gouvernement et action publique*, n° 2, pp. 53-73.
- Leclercq R., 2017a, « The politics of risk policies in Dakar, Senegal », *International Journal of Disaster Risk Reduction*, n° 26, pp. 93-100.
- Leclercq R., 2017b, « Le tournant néolibéral de la résilience ? Pratiques et formes politiques de l'opérationnalisation de la résilience à Dakar », *Les risques urbains, acteurs, systèmes de prévention*, n° 17(2), [en ligne], DOI :10.21494/ISTE.OP.2018.0202
- Lewis D., Mosse D., 2006, *Development brokers and translators. The ethnography of aid and agencies*, West Hartford, Kumarian Press.
- November V., Penelas M., Viot P. (dir.), 2011, *Habiter les territoires à risques*, Lausanne, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes.
- Olivier de Sardan J.-P., 2009, « Les huit modes de gouvernance locale en Afrique de l'Ouest », *Études et travaux du Lasdel*, LASDEL, Niamey, n° 4, p. 1-55.
- Olivier de Sardan J.-P., 2011, « Local powers and the co-delivery of public goods in Niger », *IDS Bulletin*, n° 42, pp. 32-42.
- Olivier de Sardan J.-P., 2014, « La manne, les normes et les soupçons. Les contradictions de l'aide vue d'en bas », *Revue Tiers Monde*, n° 219(3), pp. 197-215.
- Ramnaud E., 2017, « La "petite" critique, la "grande" et "la" révolution. Pour une acception non normative de la critique », *Revue française de science politique*, vol. 67(3), pp. 469-495.
- Revet S., 2007, *Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle.
- Salem G., 1992, « Crise urbaine et contrôle social à Pikine : bornes-fontaines et clientélisme », *Politique Africaine*, n° 45, pp. 21-38.
- Schaer C., Thiam M.D., Nygaard I., 2017, « Flood management in urban Senegal: an actor-oriented perspective on national and transnational adaptation interventions », *Climate and Development*, [en ligne], DOI : 10.1080/17565529.2017.1291405
- Schaer C., Hanonou E.K., 2017, « The Real Governance of Disaster Risk Management in Peri-urban Senegal: Delivering Flood Response Services through Co-production », *Progress in Development Studies*, n° 17(1), pp. 38-53.
- Strauss A., 1992, « Maladie et trajectoires », in A. Strauss, I. Baszanger, *La trame de la négociation. Sociologie qualitative et interactionnisme*, Paris, L'Harmattan.

- Thiam M.D., 2011, *Le syndrome des inondations au Sénégal*, Dakar, Presses Universitaires du Sahel.
- Thoenig J.-C., 1998, « L'usage analytique du concept de régulation », in J. Commaille, B. Jobert (dir.), *Les métamorphoses de la régulation politique*, Paris, LGDJ, pp. 35-53.
- Tiepolo M., 2014, « Flood risk reduction and climate change in large cities south of the Sahara », *Climate Change Vulnerability in Southern African Cities*, Springer, pp. 19-36.
- Ullberg S., 2013, « Ethnographier la mémoire des catastrophes. Terrain translocal à Santa Fe (Argentine) », in J. Langumier, S. Revet (Eds.) *Le gouvernement des catastrophes*, Paris, Karthala.
- UN-HABITAT, 2014, « The state of African cities 2014. Re-imagining sustainable urban transitions », United Nations Human Settlements Programme, Report, 273 p.
- Zittoun P., 2017, « La fabrique pragmatique des politiques publiques », *Anthropologie & développement*, n° 45, pp. 65-89.



Figures locales de l'« enfant de la rue »

Occupation de l'espace public au Sénégal
et réification des catégories institutionnelles

Safietou Diack¹

Au début des années 1990, le Sénégal ratifiait la convention internationale relative aux droits de l'enfant (CIDE). Les enfants occupant les espaces publics urbains s'y définissent alors en problème social formulé notamment à travers la notion « enfants de la rue », et suscitent un intérêt croissant de la part des acteurs politiques et humanitaires. La CIDE impulse un renouveau des pratiques d'intervention sur ce phénomène avec l'entrée en scène de nouveaux acteurs. Dans le même temps elle charrie une représentation standardisée de l'enfance qui contribue à une approche partielle de la « problématique des enfants de la rue ». Ainsi l'action publique met en avant surtout les *taalibe* (enfants mendiant dans les rues) laissant en rade une catégorie comme celle du *faqman* (enfants et jeunes vivant dans la rue). Abordant cette dernière figure peu présente dans les études sur les « enfants de la rue » au Sénégal, cet article soulève les limites d'un traitement des catégories de la rue fondé sur des conceptions normatives de l'enfance et de sa socialisation.

In the early 1990s, Senegal ratified the International Convention on the Rights of the Child (CIDE). "Street Children" is therefore defined as a social issue arousing a growing interest from political and humanitarian actors. The CIDE impels a renewal in interventions with the entry of new actors. Meanwhile, it puts forth a standardized representation of childhood that contributes to a partial approach to the issue of "Street Children". Therefore, the public action puts more emphasis on the *taalibe* (begging children in the streets) than other categories such as the *faqman* (children and young people living in the street). Addressing this latter category which is not very represented in studies on "street children" in Senegal, this article exposes the limits of an approach based on normative conceptions of childhood and the process of social integration.

¹ Chercheuse post-doctorante, Institut de recherche pour le développement (IRD), Dakar, Sénégal ; s.diack@hotmail.fr

Introduction

La production littéraire sur les « enfants de la rue » se développe à partir de la seconde moitié des années 1980. Elle contient alors pour l'essentiel des rapports d'ONG (Coloni, 1987) qui tirent la sonnette d'alarme et proposent des voies de réinsertion des enfants. Les travaux scientifiques émergent à peu près au même moment avec une prédominance des études anglo-saxonnes (Ennew, 1986 ; Aptekar, 1994). La recherche francophone sur le sujet prend forme quelques années plus tard avec des études menées sur des terrains africains (Combier, 1994). Au début des années 1990, on notera aussi les travaux de R. Lucchini (1993) et E. Taracena (1995) en Amérique latine. La réflexion sur les « enfants de la rue » s'ouvre sur un questionnement autour de ce concept. Qui sont les « enfants de la rue » ? Qui est-ce que cette expression désigne précisément ? L'objectif consistait à contrebalancer le « discours réducteur »² de l'univers institutionnel pour modifier les représentations qui s'étaient formées sur l'« enfant de la rue ». Son association à l'espace de la rue en faisait une catégorie figurée par une image construite sur la compassion et/ou la méfiance. Pour rompre avec cette vision dichotomique, la recherche entreprend de préciser l'objet en partant d'exemples observés sur le terrain. Ainsi dans une étude comparative menée dans trois villes d'Amérique latine (Montevideo, Mexico, Rio de Janeiro), R. Lucchini (1996) montrait en quoi l'enfant de Montevideo et celui de Rio de Janeiro ne pouvaient être regroupés dans une même définition de l'« enfant de la rue » malgré certaines convergences. Des critères comme la place de l'enfant dans sa famille, la configuration de l'espace de la rue, spécifiques dans chaque contexte, suggéraient des distinctions. Ces travaux empiriques ont permis de mettre au jour le caractère hétérogène de la catégorie « enfant de la rue ».

Au cours de ma thèse, lorsque j'évoquais mon travail sur les « enfants de la rue » au Sénégal, les commentaires qui fusaient renvoyaient systématiquement aux enfants *taalibe* mendiant dans les rues. La prégnance de cette catégorie dans la perception locale des « enfants de la rue » vient certainement de la grande visibilité de cette mendicité infantile dans l'espace public. Dans les villes sénégalaises, des enfants munis de leur sébile, supposés confiés à un marabout-enseignant pour recevoir un enseignement et une éducation religieuse, mendient à tous les coins de rue. De ce fait lorsqu'on pose la « problématique des enfants de la rue », les débats tournent essentiellement autour de la mendicité et des maltraitances que connaissent certains de ces enfants. Médias et ONG ont grandement participé à la problématisation de ce phénomène en dénonçant les conditions de vie et les violences que connaissent ces enfants. Leurs voix imposent la réalité de ce problème et suggèrent une action urgente. Cependant sa mise en avant empêche d'aborder la question de la présence d'enfants et de jeunes dans les espaces publics urbains sénégalais dans sa complexité et sa diversité. En effet à côté des *taalibe*, on distingue (parmi d'autres catégories que nous n'aborderons pas ici) les *faqman*,

² Je reprends ici une expression de l'article de R. Lucchini (1998), « L'enfant de la rue : réalité complexe et discours réducteur ».

catégorie d'enfants et de jeunes relativement invisible et absente des débats publics, assimilée autant par les populations que les autorités à une délinquance juvénile.

Comme l'a souligné E. Taracena, « [...] il est important de dépasser la tendance à présenter une image unifiée des enfants des rues [...] » pour une meilleure compréhension des enjeux sociaux (et politiques) qui entourent ce phénomène (1995 : 102). Dans cette optique cet article analyse la manière dont la présentation de la « problématique des enfants de la rue » au Sénégal en termes de vulnérabilités (*taalibe*) mais aussi d'inadaptation sociale (*faqman*) participe à une perception réductrice des usages juvéniles des espaces publics alors vus comme des situations d'exploitation des enfants, ou l'expression d'une déchéance physique et morale. Il montre dans un premier temps la façon dont les mesures politiques concernant les « enfants de la rue », depuis le début des années 1990, dans le contexte de l'adoption de la convention internationale relative aux droits de l'enfant (CIDE), suggèrent une appréhension de la problématique essentiellement centrée sur la mendicité d'enfants *taalibe* et les corollaires de cette pratique définie comme une entreprise d'exploitation. Dans un second temps il présente comment la perception négative des *faqman* oriente une volonté de normaliser cette catégorie par des pratiques d'intervention qui tentent de les replacer dans des itinéraires sociaux formels, quand bien même la diversité des profils qu'elle renferme montre que la présence dans la rue de ces jeunes n'augure pas une rupture sociale systématique.

Il est difficile de situer avec précision les périodes auxquelles ces deux figures, *faqman* et *taalibe*, apparaissent effectivement. Les *taalibe* sont liés à l'existence des *daara*, espaces d'enseignement coranique et de socialisation séculaires qui se développent avec l'arrivée de l'islam dans cette partie de l'Afrique de l'Ouest vers le XI^e siècle. Quant aux *faqman*, leur présence dans la rue est corrélée à la crise économique et aux effets des ajustements structurels des années 1980 (Faye et Thioub, 2003). Il se peut que leur existence remonte à bien plus loin mais l'absence de données suffisantes ne nous permet pas de confirmer cette hypothèse³. Ces deux catégories de la rue occupent donc le paysage urbain sénégalais depuis de nombreuses années. Mais leur construction en tant que problème social formulé à travers l'expression « enfants de la rue » commence dans les années 1990 lorsque les premières ONG qui interviennent aujourd'hui encore auprès des « enfants de la rue » arrivent sur la scène locale (Enda jeunesse-action en 1985, Avenir de l'enfant en 1991, Village pilote en 1993, etc.), pour ensuite se multiplier dans le courant des années 2000 (Samu social Sénégal, centre Nazareth, Solidarité pour les enfants de la rue, etc.). L'adoption de la CIDE, ratifiée par le Sénégal en 1990, mobilise autour des « enfants de la rue » et renouvelle les pratiques d'intervention, avec l'implication de ces nouveaux acteurs. En effet jusque-là la prise en charge des occupations juvéniles des espaces publics s'intégrait dans une politique de gestion des marges urbaines oscillant entre répression, régulation et réglementation. Cette politique consistait à retirer de l'espace public tous ceux qui en perturbaient l'ordre, en les enfermant ou les repoussant vers les périphéries

³ La catégorie du *faqman* était jusqu'ici relativement méconnue, exceptées l'étude de Dramé (2010) réalisée pour le compte du Samu social Sénégal et la thèse que nous y avons consacré (Diack, 2017).

urbaines (Collignon, 1984 ; Diop, 1990 ; Faye et Thioub, 2003). Si elle introduit une approche d'aide et d'accompagnement, la CIDE comme référentiel de base charrie aussi une représentation basée sur une conception de l'enfance qui s'est développée dans le monde occidental et qui tend à s'imposer en norme universelle. Elle fonde une perception normative de l'« enfant de la rue » qui occulte la réalité vécue de cette catégorie, pour une réalité représentée, ainsi que nous le verrons dans la troisième partie qui propose de considérer les terminologies locales pour mieux appréhender les catégories de la rue et leur réalité empirique.

Cet article repose sur une enquête de terrain réalisée à Dakar entre 2013 et 2015 dans le cadre de mes recherches doctorales. Les données mobilisées ont été recueillies à partir d'une observation participante effectuée au centre Nazareth, une structure qui mène un « projet de réinsertion des enfants en rupture familiale » depuis 2004. Des entretiens avec des *faqman*, des anciens *faqman* et des acteurs de l'intervention (travailleurs sociaux, éducateurs, animateurs de rue, responsables d'ONG, etc.) complètent des observations menées sur les lieux de vie des *faqman* dans la rue.

Une mobilisation politique et institutionnelle autour de la catégorie du *taalibe*-mendiant

La mendicité infantile est courante dans la capitale sénégalaise. Tous les jours, on peut observer des enfants seuls, en groupe, ou en compagnie d'adultes, mendier au coin d'une rue, devant les commerces... Parmi ces enfants mendiants, certains davantage que d'autres retiennent l'attention des médias et des acteurs politiques et humanitaires, les enfants localement désignés par le terme *taalibe*. Ces enfants dont on présume qu'ils sont confiés à un marabout-enseignant, ou *sëriñ daara* en wolof⁴, chargé de leur enseigner le coran et la pratique religieuse, sont soumis à de longues heures de mendicité. Ils doivent quotidiennement remettre à leur *sëriñ daara* une somme d'argent fixée par ce dernier, ainsi que des denrées (riz, sucre, bougies, etc.). Lorsque le montant demandé n'est pas versé ces enfants risqueraient des punitions dont la violence permet aux ONG l'emploi de termes aussi forts que celui d'« esclavage » pour qualifier leur situation :

Leurs professeurs (marabouts), qui font office de tuteurs *de facto*, les soumettent à des formes souvent extrêmes de maltraitance, de négligence et d'exploitation. [...] De nombreux marabouts obligent les enfants, appelés talibés, à mendier dans les rues pendant de longues heures – pratique constitutive de la pire forme de travail des enfants selon la définition employée par l'Organisation internationale du travail (OIT) – et les soumettent à des violences physiques et psychologiques souvent brutales. (Human Rights Watch, 2010 : 6)

Identifié comme « problématique des enfants de la rue », le phénomène relèverait d'une « présence massive des enfants dans la rue à des fins d'exploitation » d'après un rapport de l'État sénégalais rendant compte des résultats du programme de « retrait des

⁴ Le wolof est la principale langue véhiculaire au Sénégal.

enfants de la rue » initié en juin 2016⁵. Les documents institutionnels signalent une ampleur du phénomène et mettent l'accent sur des violences et maltraitements dont les médias se font régulièrement l'écho. Parmi les épisodes les plus dramatiques relayés par la presse, les décès de près d'une dizaine de *taalibe* dans l'incendie de leur *daara*⁶ en mars 2013. En se saisissant de ces faits-divers la presse rappelle régulièrement à l'opinion publique la condition de ces enfants mendiants et participe à la problématisation du phénomène.

Avec l'adoption de la CIDE, les *taalibe* deviennent une priorité pour les programmes internationaux en faveur de l'enfance au Sénégal. Les premières interventions menées en partenariat avec l'UNICEF visent à les mettre dans de meilleures conditions d'apprentissage. Par la suite l'idée d'intégrer les *daara* au système éducatif formel intervient avec le lancement en 2002 d'un programme de « modernisation des *daara* » (Hugon, 2015). De nombreuses familles, particulièrement dans les zones rurales, privilégient, et ce pour diverses raisons, ce modèle éducatif pour leurs enfants (Chehami, 2016). La formalisation des *daara* intégrerait ces enfants aux statistiques officielles et participerait ainsi à l'atteinte de l'objectif d'une éducation pour tous. Des enjeux politiques sous-tendent donc ces initiatives et expliquent en partie l'attention portée sur les *taalibe*-mendiants comme catégorie de la rue.

Le Sénégal dispose d'un appareil institutionnel particulièrement élaboré pour prendre en charge les problèmes de l'enfance⁷ sur la base d'une approche holistique. Cependant il persiste une gestion compartimentée relevant d'une approche en termes de droits et de protection ; au détriment d'une approche compréhensive ainsi que le proposent les travaux de J. Chehami (2013) et K. Sané (2017) qui éclairent les mécanismes sociaux, relatifs notamment à la place du don et de l'aumône dans la société sénégalaise, qui participeraient à la « pérennisation » de la mendicité d'enfants *taalibe*. Ces analyses permettent par ailleurs de sortir d'un amalgame possible entre cette catégorie des *taalibe*-mendiants apparue en milieu urbain à la faveur de crises socio-économiques et d'un exode rural massif vers les années 1970, et le *taalibe* en tant qu'apprenant confié dans l'optique d'une éducation religieuse et spirituelle. En effet il faut préciser que le terme *taalibe* possède à l'origine deux sens. Il désigne dans un premier sens l'élève du *daara*. Dans un second sens il se rapporte aux disciples d'une confrérie religieuse qui font allégeance à un *sëriñ* ou marabout, dont ils deviennent les *taalibe*, les disciples (Diop, 2012). Le *taalibe* confié au *daara* doit y recevoir un enseignement et une éducation basés sur des préceptes islamiques. En wolof on le désigne comme *ndongo daara* (élève du *daara*) ou *njàngaan* (apprenant) du verbe *jàng* signifiant apprendre, étudier.

À côté de l'État, les ONG et les organismes internationaux se mobilisent aussi autour des enfants *taalibe*. Les chiffres qu'ils présentent à l'appui de leurs plaidoyers affirment une

⁵ République du Sénégal, Initiative nationale pour le retrait des enfants de la rue, mars 2017.

⁶ Voir : <https://www.jeuneafrique.com/depeches/38919/politique/senegal-neuf-enfants-morts-dans-lincendie-dune-ecole-coranique/> (consulté le 15/10/2019).

⁷ République du Sénégal, Stratégie nationale de protection de l'enfant, décembre 2013.

envergure du phénomène dans l'espace public au Sénégal. L'ONG Human Rights Watch qui a publié plusieurs rapports sur le sujet⁸, estime qu'« au moins 50 000 enfants fréquentant des centaines d'internats coraniques (*daaras*) au Sénégal sont soumis à des conditions qui s'apparentent à de l'esclavage » (Human Rights Watch, 2010 : 6). Dans un rapport publié en novembre 2007, l'UNICEF estimait à 7 600 le nombre d'enfants mendians dans la région de Dakar dont 90 % seraient des *taalibe*. Ces chiffres ont davantage vocation à interpeller l'opinion publique sur la situation de ces enfants mendians qu'à exprimer une réalité tangible. En effet la proportion de *taalibe* (élèves de *daara*) qui se retrouvent à mendier sous la contrainte est difficile à quantifier en raison d'une difficulté à les distinguer d'autres catégories d'enfants mendians. Leur identification au-delà d'une perception ordinaire qu'on peut en avoir en sillonnant les rues dakaroises (ou celles d'autres villes sénégalaises) n'est pas si simple.

La volonté politique de retirer les *taalibe*-mendians de la rue, alliée à la mobilisation des acteurs humanitaires, locaux comme internationaux, montre tout l'intérêt porté à cette jeunesse qui investit les espaces urbains, intérêt cependant focalisé sur une catégorie d'enfants mendians. Cette concentration altère une appréhension globale et une compréhension réelle des formes d'occupations et d'usages juvéniles des espaces publics urbains. Les *faqman* constituent une autre figure de la rue, qui mobilise certes l'action d'ONG locales (nous en citons quelques-unes en introduction), mais peine à se départir d'une perception sociale négative laquelle se reflète dans son traitement autant par les acteurs humanitaires que les autorités publiques.

Perception collective et ambivalences dans le traitement de la figure locale du *faqman*

Les *faqman* sont une catégorie d'enfants et de jeunes qui ont quitté leur famille, leur *daara*, ou un lieu d'apprentissage, et qui vivent dans la rue. En 2013, la télévision sénégalaise rediffusait un téléfilm intitulé *Faxxman*, réalisé dans les années 1990. Cette fiction retrace le parcours d'un adolescent vivant dans un quartier populaire de Dakar avec sa famille dont le chef, polygame et au chômage, peine à subvenir aux besoins de sa nombreuse progéniture. Une altercation avec celui-ci conduit l'adolescent à quitter le domicile familial. Après quelques jours d'errance, il rejoint une bande de *faqman*. Retranché dans un édifice abandonné, ce groupe est dirigé par un chef sous l'influence constante des stupéfiants qu'il ingère. Il arrive néanmoins à organiser le groupe qui vit essentiellement de délits. Les personnages de ce téléfilm sont présentés en totale rupture avec leurs familles, complètement en marge et dans le déni des repères et principes sociaux normatifs, recréant une communauté déviante avec ses propres règles. Cette fiction présente une vision populaire du *faqman* comme marginal dont le quotidien est

⁸ Human Rights Watch, 2010, 2014, 2017.

rythmé par la violence et les délits. Le parcours de Momar⁹, ancien *faqman*, rejoint le portrait qui est fait du « jeune de la rue » dans le téléfilm *Faxxman* :

Moi je viens d'un *daara*, c'est mon père qui m'y avait conduit et je me suis enfui pour revenir à la maison. Quand je suis revenu, on m'a ramené au *daara* et je me suis enfui à nouveau. On m'a enchaîné [*jèng*¹⁰] et par la suite on m'a emmené à Kokki¹¹. C'est à ce moment-là que j'ai fugué, je suis venu à Dakar là où y a les *tubaab* [il parle du centre-ville], mais quand j'étais avec ces *tubaab* là-bas je ne volais pas, je mendiais. Mais les *boys* [les autres *faqman*] que je fréquentais ils volaient et avaient des millions. Un jour j'ai volé le sac d'un *tubaab*, nous étions assis comme ça à discuter j'ai volé son sac et il y avait 800 000 [francs CFA] dedans. J'étais donc dans le milieu¹², mais Dieu m'a aidé parce que je ne prenais pas de *ginz* ! Je fumais de la cigarette, mais je ne fumais pas de *boon* [chanvre]. Moi notre seigneur m'a aidé, mais personne n'était aussi mauvais que moi ! Tu disais ou faisais des *business* même et je te plantais [il fait mine de poignarder quelqu'un]. Est-ce-que tu m'entends bien ? Je suis resté dans le milieu, j'ai fait des allers-retours, tu vois, [...] j'ai signé 14 mandats de dépôts, j'ai fait la prison 14 fois [...]. J'en ai entraîné beaucoup sur cette voie parce qu'ils voyaient *Geste-bi* [c'est son surnom] avec de l'argent, ils n'ont jamais su ce que c'était que d'être bandit ou ce genre de choses, *Geste-bi* leur donnait un peu d'argent, ou bien quand *Geste-bi* allait quelque part, ils le suivaient et regardaient ce que *Geste-bi* faisait. J'avais dans les 500 000, des millions, l'argent j'arrivais à l'avoir comme je voulais et j'ai influencé beaucoup de *boys*. Maintenant je m'en suis sorti, j'ai arrêté, pourtant je disais que seule la mort pouvait me faire arrêter [...] ! (Momar, 30 ans, Dakar, janvier 2014)

Le récit de Momar, qui a vécu une dizaine d'années dans la rue, présente les pratiques et comportements qui se rapportent typiquement au *faqman*. On est entre rupture, après plusieurs fugues dont la dernière le conduit dans les rues du centre-ville dakarois ; délinquance, lorsqu'il passe de la mendicité au vol ; et violence lorsqu'il parle de sa promptitude à user d'armes blanches. Momar évoque aussi le *ginz* qui consiste en l'inhalation de diluant cellulosique pour se droguer. Il constitue une pratique courante mais non généralisée chez les *faqman*. Certains jeunes après un usage temporaire décident d'arrêter, selon eux en raison de ses effets nocifs sur la santé et de l'image de soi négative qu'il renvoi :

[...] Quand tu le fais on ne te considère pas. On ne te respecte pas. Si tu avais l'intention de venir vers moi, comme aujourd'hui tu viens, comme je suis à Sandaga [un des milieux des *faqman* dans un marché du centre-ville dakarois], tu me trouves là-bas, assis, cool quoi, bien, je ne fais rien de mal. Tu reviens, et je suis la raison de toutes tes visites, tu viens exprès pour discuter avec moi. Un autre jour tu reviens et tu trouves que j'ai pris du *ginz* et que je suis saoul, je te demande alors, si tu me vois comme ça, dans cet état, est-ce que tu seras encore motivée ? (Ali, 15 ans, Dakar, février 2014).

⁹ Les prénoms des jeunes sont modifiés.

¹⁰ Pratique consistant à attacher les pieds et mains afin que le *taalibe* ne fugue pas à nouveau.

¹¹ Un des plus anciens centres d'enseignement coranique situé dans le village de Kokki rattaché à la région de Louga au nord-ouest du Sénégal.

¹² Les *faqman* utilisent ce terme pour parler de leur expérience de la rue, ils diront par exemple « je suis dans le milieu depuis... », « ma vie dans le milieu... », « quand je suis arrivé dans le milieu... », plutôt que d'utiliser le terme rue qui se dit *mbedd* en wolof. Ils l'utilisent également pour désigner les lieux où ils vivent et se retrouvent.

Cette conscience de l'image de soi négative, que renvoie l'usage de substances psychotropes, nuance une représentation du *faqman* comme individu en rupture avec les normes et conventions sociales. Au regard du caractère évolutif et dynamique de l'expérience de la rue cette image du *faqman* doit être complétée. Comme réalité empirique la catégorie *faqman* se décline en profils distincts et ne se limite pas à l'image du déviant. Le parcours qui fait sa marginalité est moins linéaire qu'il n'y paraît. L'image du marginal, du délinquant, correspond davantage à une étape dans sa « carrière de rue » (Lucchini, 2001) qu'elle ne résume son parcours. La catégorie observée sur le terrain présente divers profils dont certains s'éloignent des comportements marginaux qui participent à la définition sociale courante du *faqman*. Momar incarne la figure du *faqman* ancien *taalibe*, un des trois profils que j'observe dans les rues de Dakar sur la base des raisons que ces jeunes invoquent quant à leur présence dans la rue. Après leur fugue du *daara*, certains de ces enfants trouvent refuge dans les milieux où ils se cachent de leur famille ou de leur *sëriñ daara* qui parfois se mettent à leur recherche. D'autres au contraire, d'emblée ou dans le cours de leur expérience de la rue, évitent ces milieux qui ont pour eux mauvaise réputation et sont la source d'une influence néfaste :

Je sais que si tu y restes trop longtemps tu peux attraper des maladies ou t'habituer au *ginz*, ou à la cigarette et ne plus pouvoir t'en sortir, et ça, ça peut te nuire. C'est que, avant je faisais tout, je faisais le *ginz*, je fumais, mais à un moment je me suis rendu compte que ça n'avait pas d'utilité, ça ne menait nulle part, j'ai alors arrêté de fréquenter ces *boys* là pour rester à la salle de jeux pour ne pas faire ces choses. (Demba, 15 ans, Dakar, février 2014)

Demba a vécu environ cinq ans dans la rue. Son parcours illustre l'ambivalence du rapport de l'enfant à la rue et son caractère évolutif déjà évoqué par R. Lucchini (*ibid.*) à travers la notion de « carrière » pour souligner les diverses étapes que comporte cette expérience. Demba décrit un début de parcours marqué par l'adhésion aux pratiques qui font la perception péjorative du *faqman* et dont il fait l'apprentissage dans les milieux. Il parle ensuite d'une introspection qui lui aurait permis de prendre conscience du caractère « inutile » de ces pratiques. La crainte d'être renvoyés au *daara* s'ils rentraient, en plus de l'envie de profiter d'une liberté nouvelle, poussent ces enfants à prolonger leur présence dans la rue. S'ils continuent d'y dormir le soir venu, ils privilégient en journée des espaces plus conventionnels comme les salles de jeux ou des centres d'accueil de jour ouverts par des structures caritatives... En effet, les milieux où se retrouvent habituellement les *faqman* sont souvent caractérisés par une insalubrité qui les expose à des affections diverses, et/ou par une forte consommation et vente du diluant cellulosique servant au *ginz*. Autant de contraintes et de tentations que certains enfants vivant dans la rue cherchent à éviter.

Comme second profil, nous avons le *faqman* ancien travailleur-migrant. Il a quitté sa famille pour trouver du travail en ville et aider celle-ci. Pour ce jeune il est plus juste de parler de départ que de fugue, quand bien même la famille n'est souvent pas au courant de son projet de partir. Contrairement au premier profil il conserve un contact, même sporadique, avec ses proches auprès desquels il retourne périodiquement après avoir pu faire quelques économies. A. Guillou (2009) fait des observations similaires au Cambodge

auprès d'enfants dont la présence dans la rue est due à la faiblesse des revenus de leurs familles. Ces enfants expliquent qu'ils retournent chez eux à chaque fois qu'ils ont un peu d'argent pour aider leurs parents. C'est un profil qui résiste à une définition de l'enfant qui vit dans la rue en termes de rupture des liens familiaux et de délinquance. Arrivé à Dakar, il exerce généralement des petits boulots dans le secteur économique dit informel. Il s'oppose à une représentation de l'enfant dépendant, présente dans la CIDE et que l'État sénégalais et les organismes d'intervention relaient. Pour ces institutions la prise en charge de l'enfant est en effet du ressort des parents ou tuteurs. Or, dans la pratique locale, bien avant sa majorité l'enfant peut être en quête d'autonomie et vouloir soutenir sa famille. Cette volonté de contribuer à l'économie de la famille est nourrie dès le plus jeune âge à travers une socialisation qui inclut l'attribution de tâches et de responsabilités aux enfants. D. Thorsen et M. Jacquemin (2015), à partir des trajectoires d'enfants travailleurs migrants en Côte-d'Ivoire et au Burkina Faso, ont montré la façon dont les catégories institutionnelles élaborées autour des circulations enfantines réduisent ces enfants en objets à protéger et à secourir ; elles soulignent par ailleurs qu'en milieu rural les enfants, en participant aux travaux des champs, aux travaux ménagers, aux soins des plus jeunes, etc., s'initient progressivement au travail et à une forme d'autonomie. Ce jeune qui entreprend d'aller vers la capitale pour trouver un travail se sent des obligations, une responsabilité envers ses proches. La rue constitue alors à la fois un espace de vie et de travail. Bien entendu il n'est pas à l'abri de violences multiformes et de diversions susceptibles de prendre l'avantage sur les motivations affectives et économiques à l'origine de sa présence dans la rue. Mais, dans des contextes où les équilibres économiques et sociaux qui doivent favoriser l'accomplissement et l'intégration des individus sont fragiles, la dimension d'apprentissage et d'opportunités que renferment certaines trajectoires perçues comme marginales ou déviantes ne peut être occultée.

Le dernier profil est celui du *faqman* qui fugue du cadre familial. Il quitte son domicile sous l'influence de rencontres, de l'environnement, ou du fait de conflits familiaux. Attiré par la proximité des milieux *faqman* du domicile, il y expérimente la prise de drogues (chanvre, *ginz*), avant de s'installer durablement dans une marginalité qui crée sa stigmatisation et son exclusion. Ce profil semble être à l'origine du terme même de *faqman* et de la perception négative rattachée. *Faqman* est une association du wolof *faq* et de l'anglais *man*. Appliqué aux jeunes vivant dans la rue, *faq* se traduit communément par fuguer. Cependant le terme signifie aussi arracher, briser ; évoquant ainsi une rupture, souvent violente, qui se produit entre une entité et un ensemble dont elle est *normalement* une partie intégrante et dépendante. L'entité s'épanouissant grâce au lien avec cet ensemble, la rupture engendrerait une dégénérescence, d'ordre moral principalement dans le cas des *faqman*.

L'image du *faqman* comme délinquant présente l'inconvénient de le cantonner à une partie de ses pratiques dans la rue (vol, usage de drogues, pratiques homosexuelles, etc.), pour lui façonner une identité déviante qu'on retrouve dans les discours des populations à

son sujet. En attestent les propos d'un loueur de vélo travaillant à proximité d'un « point de chute »¹³ situé sur un parking accueillant des cars de transport interrégionaux à Dakar :

Ils ne sont pas faciles à aider. On leur a permis de dormir dans les cars mais ils font toutes sortes de choses dedans, ils s'y soulagent [parce qu'il retrouve des excréments dans les cars usagés aussi stationnés sur place] et font des pratiques homosexuelles. Ils dégradent les cars. Ils brisent les vitres et volent la ferraille et le bronze pour les revendre. Leur seule préoccupation c'est de se faire de l'argent. (Extrait de carnet de terrain, Dakar, janvier 2014)

Ces griefs exprimés à l'égard des *faqman* sont des arguments qui interviennent aussi dans l'univers de l'intervention, avec des ONG locales qui travaillent à leur « retrait de la rue » et à leur « réinsertion ». Ainsi le centre Nazareth deux fois par semaine effectue des « actions-rue » à Dakar. Ces visites dans les milieux des *faqman* inscrites dans le cadre d'un « travail social de rue » servent à créer avec ces jeunes une relation de confiance dont la finalité est la sortie de la rue et le retour en famille, sinon l'intégration dans un centre d'hébergement. Le centre Nazareth propose également des accueils hebdomadaires dans ses locaux où des services (soins médicaux, linge, repas) et activités diverses (discussions de sensibilisation, jeux de société, etc.) leur sont proposés. Si cette démarche de « réinsertion » vise l'ensemble des *faqman* comme enfants et jeunes vivant dans la rue, une forme de sélection s'opère dans la prise en charge concrète. Le *faqman* qui souhaite bénéficier de cet appui doit montrer les signes d'une volonté de rompre avec les habitudes acquises dans la rue. Ainsi les jeunes qui présentent une addiction au *ginz*, s'ils ne sont pas totalement exclus des programmes, sont tout de même abordés avec quelques réserves, de même que ceux qui ont passé de nombreuses années dans la rue. Les intervenants considèrent que la réalisation de leur sortie de la rue sera plus ardue en raison du temps et des habitudes acquises dans la rue, en contradiction avec les règles sociales.

La représentation négative du *faqman* participe à créer chez les intervenants sociaux un sentiment ambivalent vis-à-vis de cette catégorie. Un sentiment qui oscille entre méfiance et compassion. La dépendance au *ginz* d'un jeune influencera la décision d'une structure de lui apporter un soutien immédiat ou de le tenir dans une phase d'observation qui consiste simplement à garder un contact à travers les « actions-rue ». Pour exemple, lors d'une réunion du centre Nazareth, les intervenants discutent le cas d'un jeune prénommé Nuur. Âgé de 19 ans, sa présence dans la rue n'est pas encore permanente mais il fréquente régulièrement des milieux *faqman* qui se trouvent à proximité de son domicile. Voyant qu'il vit encore avec sa famille, pour que sa présence dans la rue ne devienne pas définitive, les intervenants de Nazareth décident de lui apporter une aide. L'équipe évoque plusieurs propositions. Celle qui trouve le plus d'écho est de lui trouver un emploi dans une des écoles du réseau de la structure. Mais des objections sont émises en raison de sa pratique du *ginz* : « Est-il réellement stable ? Et s'il se mettait à commettre des vols sur son lieu de travail ? Peut-on prendre un tel risque ? Comment se justifiera-t-on s'il

¹³ Les intervenants sociaux désignent ainsi les endroits où des *faqman* se retrouvent.

brise la confiance placée en lui ? ». Sa situation actuelle ne permet pas un tel pari : « Il faut qu'il se stabilise davantage ! » ; « Mais il ne peut pas rester à la maison sans rien faire ! Ça pourrait le faire replonger » disent les animateurs.

Ces intervenants ont des positions divergentes. Certains pensent qu'il faut prendre le risque de faire confiance au jeune homme. Les autres recommandent la prudence, doutant de la fiabilité du garçon. Ils souhaitent intervenir en l'aidant à trouver un emploi pour que sa fréquentation des milieux ne devienne pas permanente mais ne veulent pas prendre le risque de le voir briser la confiance qu'ils placeraient en lui. Finalement la décision qui est prise est de continuer à observer l'évolution de Nuur en gardant le contact avec lui afin de voir s'il respecte l'engagement pris d'arrêter le *ginz*.

Si l'attitude des acteurs humanitaires à l'égard des *faqman* dénote une certaine ambivalence, celle des autorités sanctionne clairement la présence de ces jeunes dans l'espace public. La police opère ainsi des interventions régulières dans leurs milieux :

Quand nous arrivons sur le « point de chute », les jeunes ont déménagé de leur coin habituel. Dakar s'est rafraîchie. Alors cherchant la chaleur du soleil, ils ont quitté l'ombre de l'immeuble au pied duquel ils se réunissaient, pour s'installer au centre du terrain vague, plus ensoleillé. Certains ont leur chiffon imbibé de diluant, d'autres roulent un joint. Deux jeunes organisent une partie de dames. [...] L'ambiance est alors détendue quand au loin apparaît un pick-up blanc qui progresse vers le groupe. C'est la police. Le véhicule à peine repéré, il s'ensuit une débandade qui vide le lieu de ses occupants. Sauf M., un *faqman* d'une vingtaine d'années qui lui ne bouge pas. Pourquoi ne prend-il pas la fuite comme ses camarades ? Le véhicule qui ne poursuit pas les fuyards s'arrête à notre hauteur. Deux agents en civils en descendent. Le premier, un homme grand et mince, âgé d'une trentaine d'années. Le second visiblement plus âgé, la cinquantaine peut-être, grand et légèrement bedonnant, s'adresse à nous [animateurs du centre d'accueil et chercheur]. Il demande ce que nous faisons sur les lieux, « avec ces jeunes ». Les animateurs de Nazareth expliquent :

« Nous sommes un centre et notre travail consiste à sensibiliser ces jeunes afin qu'ils retournent chez eux.

— Mais vous ne pouvez pas venir les trouver ici quand même ! Si vous voulez, nous on vous les amène ! objecte l'agent. »

Leurs interventions visent à décourager les jeunes de rester dans la rue et de se fixer sur ces lieux, chose que l'intervention du centre paraît favoriser selon lui. Sans doute est-ce la raison pour laquelle ils ne les ont pas poursuivis, se contenant juste de les faire fuir. Il poursuit :

« Ils restent là à *ginzer* et à fumer, et après ils vont voler. C'est tout ce qu'ils savent faire.

— Et toi ? Qu'est-ce que tu fais ici ? Enchaîne-t-il s'adressant à M.

— Je suis avec eux [les agents du centre]. Pour leur montrer les boys [les autres *faqman*]. »

Malheureusement, son apparence le dessert. Il paraît saoul et son sweet-shirt blanc a depuis longtemps perdu sa couleur d'origine. Le mensonge ne passe pas. Peut-être comptait-il sur l'équipe de Nazareth pour l'appuyer ? Ce que celle-ci ne fait pas.

« Mais tu es saoul toi ! l'interrompra l'agent. Le jeune homme nie.

— C'est pas vrai ! Tu es saoul ! insiste le policier, ramassant à ses pieds un flacon à moitié rempli de diluant.

— Embarque-le [...] ! ordonne-t-il à son jeune collègue, jusque-là silencieux, se contentant d'observer la scène.

— Ne me touche pas ! » ose M. à l'intention de l'agent qui l'empoigne. Le garçon ne se débat pas malgré sa résistance verbale. Mais cette objection lui vaut une gifle retentissante avant qu'il ne soit embarqué à l'arrière du pick-up qui s'éloigne avec sa prise [...]. (extrait carnet de terrain, Dakar, février 2014)

Cet épisode montre la prédominance d'une approche répressive dans la gestion des *faqman* par les autorités. Les agents de police considèrent que ces interventions peuvent avoir un effet dissuasif et les inciter à regagner leurs domiciles. Mais les jeunes ne font que se déplacer d'un point à l'autre, selon la régularité des interventions policières.

Le traitement des « enfants de la rue » au Sénégal suggère une appréhension de ce fait social comme problème touchant des enfants confrontés à des contraintes économiques et sociales qui les poussent à des états de vulnérabilité et les confrontent à des situations de maltraitance, d'exploitation et de perte morale. Couvrant une tranche d'âge relativement étendue (les *faqman* que je rencontre à Dakar sont âgés de 9 à 10 ans pour les plus jeunes et de près de 30 ans pour les plus âgés), réunissant des anciens *taalibe* fuyant de leur *daara*, des jeunes quittant leurs familles en raison de maltraitances, de conflits, ou dans l'optique d'une vie meilleure, la figure du *faqman* donne à voir la diversité des trajectoires qui mènent à une présence plus ou moins prolongée dans la rue. Elle montre surtout que face aux contraintes ces jeunes n'ont pas pour seule réaction la fuite vers la rue. Celle-ci n'est pas toujours abordée dans une logique de rupture sociale. Elle est également envisagée comme ressource et comme espace de rencontres et d'opportunités dans le cadre d'une quête de reconnaissance sociale, ainsi que le suggèrent aussi les travaux de C. Dugrand (2013) sur les Shégués à Kinshasa. Cependant cette conception de l'expérience de la rue ne peut être admise qu'en dehors de représentations normatives selon lesquelles les socialisations juvéniles doivent se dérouler en des lieux formels.

Considérer les terminologies locales pour dépasser une vision monolithique

D. Stoeklin (2000) a observé en Chine à partir des profils de l'« enfant-mendiant » et de l'« enfant-vagabond » les différences de perception et de traitement existant entre les catégories de la rue selon leur degré de correspondance avec une représentation normative de l'enfant, qu'elle soit culturellement construite, ou institutionnellement comme la catégorie « enfant de la rue ». Il remarque que l'enfant-mendiant pratiquant cette activité sous la tutelle des adultes fait partie d'un système hiérarchisé où il figure au bas de l'échelle, ce qui limite sa sociabilité dans la rue. L'enfant-vagabond comme le *faqman*, à travers les différentes pratiques de survie dont il fait l'apprentissage dans la rue, dispose d'une plus grande autonomie. Il développe des compétences dans la rue mais pour satisfaire ses propres besoins. Par sa position, plus que l'enfant-mendiant, il va à l'encontre des représentations culturelles de l'enfant dans la société chinoise. Il est donc davantage marginal. L'enfant-vagabond s'émancipe des contraintes sociales alors que l'enfant-mendiant reste une composante d'un réseau hiérarchisé. Il y a un décalage, nous dit D. Stoeklin (*ibid.*), entre l'image idéale de l'enfant et la réalité, qui peut être déterminant dans la nature et le degré de violence des dispositions que les autorités prennent pour réduire cet écart. Au Sénégal, le *taalibe*-mendiant encore associé à

l'institution du *daara* malgré des temps de présence dans la rue reste dans une conception normative de l'enfant en gardant cette attache avec un cadre social formel. Le *faqman* en revanche par son occupation permanente de la rue vit ce qui est identifié à une situation de rupture sociale. Les *faqman* sont définis comme :

[des] enfants qui sont en rupture totale, partielle ou provisoire avec leurs familles et qui ont la rue pour lieu d'habitation. [Passant] entièrement leur temps, ou presque, dans la rue, ces « enfants de la rue » [...] sont des sujets qui échappent au contrôle de toute structure, même familiale, et qui vivent au jour le jour [...]. (UNICEF, 2007 : 26)

On peut ainsi suggérer que le fait que les *faqman* se soustraient à l'autorité des institutions sociales (famille, *daara*, école) participe à leur « étiquetage » (Becker, 1986) comme déviants, contrairement aux *taalibe*-mendiants plutôt perçus comme victimes et collant davantage à l'image d'une enfance à protéger.

La catégorie « enfant de la rue » s'est construite sur une conception occidentale voulant « que l'enfant soit avant tout ludique, innocent, authentique » (Stoecklin, 2000 : 54)¹⁴. Cette représentation de l'enfance s'oppose à une présence de celui-ci dans un environnement perçu comme inadapté à son développement physique et psychique. L'« enfant de la rue » comme catégorie institutionnelle charrie des perceptions subjectives de l'enfant et de la rue qui font de l'enfant confronté à cet environnement un individu à secourir et à replacer dans des cadres et processus de socialisation considérés comme mieux adaptés. C'est ce qu'illustre l'action publique visant le retrait de la rue des *taalibe*-mendiants et la « modernisation » des *daara*, de même que les « projets de retrait et de réinsertion » initiés par des ONG locales. Considérer la diversité des catégories de la rue permet de voir que ces pratiques standardisées ne sont pas applicables à tous les profils. Prenons par exemple celui du *faqman* travailleur migrant. Obtenir la sortie de la rue de ce profil sans une alternative qui lui permette d'entrevoir la réalisation de l'objectif qui a motivé son départ vers la rue s'avère laborieux.

L. Salmon-Marchat (2004) a considéré le sens subjectif que les deux notions *enfant* et *rue* pouvaient avoir selon les contextes. Elle interroge la signification relative de la notion d'enfant. Sur le terrain déjà, son application peut être problématique dans la mesure où certains individus concernés sont juridiquement majeurs d'après la législation de leur pays. Le cas des *faqman* où des adolescents âgés de 14 à 19 ans environ constituent la majorité de cette population, confirme cette observation. M. Champy (2015) pose un argument similaire lorsqu'elle préfère l'usage du terme *bakoroman* à celui d'« enfant de la rue » dans son étude du phénomène au Burkina Faso. Les longues années que nombre de ces jeunes passent dans la rue font qu'ils dépassent largement l'âge de la majorité (18 ans au Sénégal) qui circonscrit juridiquement la période de l'enfance. Ce critère de l'âge peut parfois être un facteur disqualifiant des pratiques de prise en charge, dans la mesure où celles-ci sont élaborées à destination des « enfants ». En tenant donc compte du caractère

¹⁴ M. Guidetti, S. Lallemand et M.-F. Morel (2002), dans une approche pluridisciplinaire de la notion d'enfance dans l'espace et dans le temps, ont montré que cette conception de l'enfant innocent et sujet de droits n'a pas toujours prévalu dans le monde occidental (européen).

relatif des deux notions, rue et enfant, on parvient à une vision qui ne se résume plus à un problème social prenant racine dans un processus de déstructuration socio-économique qui engendre maltraitements, violences et vulnérabilités. Conception qui participe à tourner les regards vers les catégories qui paraissent les plus fragiles.

En prenant comme point de départ, que ce soit pour l'intervention ou la compréhension, des catégories empiriques (*faqman*, *taalibe*) plutôt que les représentations construites à partir de perceptions normatives, l'on constate que ces acteurs ne sont pas passifs face aux contraintes et pressions de divers ordres. R. Aduayi-Diop (2010) a étudié le travail des adolescentes sur les marchés de Dakar. Elle montre qu'une situation analysée à l'aune des catégories institutionnelles, comme un état de danger, de risques, de contraintes, d'entrave au développement et à l'épanouissement, peut être vue comme une stratégie de survie participant au processus de socialisation et d'intégration sociale de ses acteurs, lorsqu'elle est abordée sur la base d'une approche émique. Sous cet angle on peut voir que des populations identifiées comme vulnérables ou déviantes adoptent des stratégies d'adaptation, de résistance et d'innovation, dans le contexte de pauvreté, de changement social et structurel qui caractérise le Sénégal.

Outre l'avantage que cela représente dans le cadre de l'intervention, le décloisonnement de la catégorie « enfant de la rue » précise la nature de l'objet. Il réduit les présupposés et dévoile la diversité des trajectoires et des objectifs qui motivent les individus désignés sous cette notion, ainsi que l'illustre l'exemple des *faqman*. Les définitions usuelles de l'« enfant de la rue » comme enfant en rupture ou comme enfant victime, expriment un point de vue de la société sur la catégorie à laquelle elles s'appliquent. Elles illustrent davantage les représentations d'un groupe social dominant qu'elles ne rendent vraiment compte d'une réalité. Comme l'exprime P. Gaboriau à propos des « sans-logis » en France, « rechercher une définition précise revient simplement [...] à dire la place occupée [ou attribuée] dans le champ social » (2004 : 114). L'expression « enfant de la rue » dans son usage courant doit se rapporter à un problème social aux dimensions multiples plutôt qu'à une population homogène dont les individus partageraient des caractéristiques communes. Elle intègre dans les faits un nombre indéfini d'enfants et de jeunes qui partagent un contact ponctuel ou permanent avec la rue, mais se différencient par les motivations et les circonstances à l'origine de leur présence dans la rue, ainsi que par le rapport évolutif qu'ils construisent et entretiennent avec cet environnement.

Les limites de l'usage des catégories institutionnelles, qui identifient des états de vulnérabilité, ont été soulevées dans les études sur l'enfance dans le champ du développement. F. Hejoaka (2014) au Burkina Faso sur la catégorie OEV (orphelins et enfants vulnérables) remarquait que le ciblage établi dans le cadre des programmes de lutte contre le sida participe à une « concurrence des souffrances ». En cherchant à *normaliser* des catégories construites, il aboutit à des formes d'exclusion. En effet dans ces pays dits en développement, ce qui est considéré par les acteurs de l'intervention comme vulnérabilité des enfants – en restant sur cet exemple du sida – peut provenir de causes indépendantes d'une infection ou d'une affection par la maladie. Les individus qui ne

répondent pas aux critères établis par ces catégories sont de fait exclus des programmes sans que leur situation soit plus enviable que celle des bénéficiaires. D.M. Hoffman (2014) qui s'est intéressée à l'enfant dans le contexte de l'aide au développement à Haïti suggère dans ce sens une action davantage orientée sur les contextes à l'origine de la vulnérabilité, en lieu et place d'une centralité sur des sujets identifiés comme vulnérables. L'action publique qui se déploie autour des enfants dits vulnérables prendrait alors un tournant allant au-delà de l'accompagnement visant à « renforcer les capacités » qui doivent permettre de faire face à des conjonctures défavorables, pour inclure une action directe sur ces conjonctures. Ce ne sont plus alors les individus qui sont modelés de façon à s'insérer dans un système, mais des systèmes qui sont conçus de manière à s'adapter aux besoins des individus.

L'« enfant de la rue », qu'il soit *taalibe*, *faqman*, ou autre (enfants travaillant dans la rue, enfants mendiants aux côtés d'adultes, etc.), doit se penser dans la diversité de ses interactions avec les environnements qu'il fréquente : la rue, la famille, les centres d'accueil, etc. La compréhension de ce fait social n'est pas possible en dehors des dynamiques qui traversent les sociétés qui y sont confrontées (migrations, développement de nouvelles formes de sociabilités, transformations des structures sociales, etc.). Des dynamiques qui poussent aussi à réinterroger la place, le statut, les rôles que l'enfant occupe et joue désormais dans ces sociétés. La perspective relevant d'une conception supposée universelle de l'enfant crée un cloisonnement qu'il est nécessaire de dépasser. Pour ce faire, il convient aussi de saisir la rue en tant qu'univers de rencontres, d'interactions, d'expériences et d'opportunités, dévoilant l'émergence de sociabilités informelles (Lopez, 2009) ; et non plus seulement comme espace d'adversité. L'observation des catégories empiriques et une attention portée aux rationalités qui président à leur présence dans la rue ouvrent la voie à une meilleure appréhension des logiques qui sous-tendent les occupations et les usages divers que des jeunes font des espaces publics urbains.

Bibliographie

- Aduayi-Diop R., 2010, *Survivre à la pauvreté et à l'exclusion : le travail des adolescentes dans les marchés de Dakar*, Paris, Karthala.
- Aptekar L., 1994, « Street children in the developing world: A review of their condition », *Cross-cultural research*, vol. 28, n° 3, pp.195-224.
- Becker H.S., 1986, *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.
- Champy M., 2015, « Ni enfants, ni adultes : une lecture comparative de la jeunesse (Burkina Faso) », *Ateliers d'anthropologie* [en ligne], n° 42, 14 p. <https://journals.openedition.org/ateliers/10024> (consulté le 06/11/2019).
- Chehami J., 2016, « Les familles et les daara au Sénégal : entre facteurs macrosociaux, stratégies collectives et choix individuels », *Afrique contemporaine*, n° 257, pp. 77-89.
- Chehami J., 2013, *Les « talibés » du Sénégal : une catégorie de la rue prise entre réseaux religieux et politiques humanitaires*, thèse de doctorat en sociologie, IEP de Grenoble, 405 p.

- Coloni M.-J., 1987, *Sans toit ni frontière : les enfants de la rue*, Paris, Fayard.
- Collignon M., 1984, « La lutte des pouvoirs publics contre les "encombrements humains" à Dakar », *Canadian journal of african studies*, vol. 3, n° 1, pp. 573-582.
- Combiér A., 1994, *Les enfants de la rue en Mauritanie*, Paris, L'Harmattan.
- Diack S., 2017, *L'expérience des jeunes de la rue (faqman) à Dakar : entre marginalisation et reconnaissance sociale*, thèse de doctorat d'anthropologie, université Lyon II, 309 p.
- Diop A.B., 2012, *La société Wolof : tradition et changement*, Paris, Karthala.
- Diop M.-C., 1990, « L'administration sénégalaise et la gestion des 'fléaux sociaux' : l'héritage colonial », *Afrique et développement*, vol. XV, n° 2, pp. 5-32.
- Dramé F., 2010, *Nàndité, enquêtes sur les enfants des rues à Dakar*, Samu-Social Sénégal.
- Dugrand C., 2013, « "Prendre la rue" : Les parcours citadins des Shégués de Kinshasa », *Politique africaine*, n° 130/2, pp. 189-212.
- Ennew J., 1986, « Children of the street », *New internationalist*, issue 164, October.
- Faye O., thioub I., 2003, « Les marginaux et l'État à Dakar », *Le mouvement social*, n° 3, pp. 93-108.
- Gaboriau P., 2004, « Mettre les questions à la question : travail de terrain et raisonnement sur les 'sans-logis' », *Espaces et sociétés*, n° 116-117, pp. 111-123.
- Guidetti M., Lallemand S., Morelle M.-F., 2002, *Enfance d'ailleurs, d'hier et d'aujourd'hui : Approche comparative*, Paris, Armand Colin.
- Guillou A., 2009, « Au prisme du VIH : enquêter auprès des enfants des rues au Cambodge », *Anthropologie et sociétés*, vol. 33, n° 1, pp. 101-122.
- Hejoaka F., 2014, « La concurrence des souffrances. Genèse et usages électifs de la catégorie des orphelins et enfants vulnérables au temps du sida », *Autrepart*, n° 72, pp. 59-75.
- Hoffman D.M., 2014, « Slaves and angels: the child as a developmental casualty in Haïti », *Autrepart*, n° 72, pp. 95-109.
- Hugon C., 2015, « Les sërîñ-daara et la réforme des écoles coraniques au Sénégal : Analyse de la fabrique d'une politique publique », *Politique africaine*, n° 139, pp. 83-99.
- Human Rights Watch, 2017, *Je vois encore des talibés mendier : Insuffisance du programme gouvernemental pour protéger les enfants talibés au Sénégal*, rapport, 44 p.
- Human Rights Watch, 2014, *Exploitation sous prétexte d'éducation : Progrès mitigés de la lutte contre la mendicité forcée des enfants au Sénégal*, rapport, 53 p.
- Human Rights Watch, 2010, *Sur le dos des enfants : Mendicité forcée et autres mauvais traitements à l'encontre des talibés au Sénégal*, rapport, 20 p.
- Lopez R.P., 2009, *Vivre et survivre à Mexico : Enfants et jeunes de la rue*, Paris, Karthala.
- Lucchini R., 2001, « Carrière, identité et sortie de la rue : le cas de l'enfant de la rue », *Déviance et société*, vol. 25, n° 1, pp. 75-97.
- Lucchini R., 1998, « L'enfant de la rue : réalité complexe et discours réducteur », *Déviance et société*, vol. 22, n° 4, pp. 347-366.
- Lucchini R., 1996, *Sociologie de la survie : l'enfant de la rue*, Paris, PUF.

- Lucchini R., 1993, *Enfant de la rue : identité, sociabilité et drogue*, Genève, Droz.
- Salmon-Marchat L., 2004, *Les enfants de la rue à Abidjan : une étude socio-anthropologique des éléments symptomatiques de la crise ivoirienne*, Paris, L'Harmattan.
- Sané K., 2017, *Les talibés mendiants, une catégorie d'enfants de la rue au Sénégal*, thèse de doctorat, université Paris-Est, 587p.
- Stoecklin D., 2000, *Enfants des rues en Chine*, Paris, Karthala.
- Taracena E., 1995, « Enfants de la rue et enfants dans la rue à Mexico », *Revue lien social et politique*, n° 34, pp. 101-107.
- Thorsen D., Jacquemin M., 2015, « Temporalités, savoir-faire et modes d'action des enfants travailleurs migrants au sein de la parenté élargie en Afrique de l'Ouest », *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, vol. 49, n° 2, pp. 285-299.
- UNICEF, 2007, *Enfants mendiants dans la région de Dakar*, rapport, Dakar, 87 p.



Vulnérabilité et résilience

Solutions adaptatives et coping des jeunes paysannes
maliennes face aux contraintes du mariage précoce

Jacky Bouju¹

Cet article revisite la notion de vulnérabilité sociale et son rapport à la résilience. Après avoir donné un bref aperçu des définitions de base des concepts de vulnérabilité et de résilience et souligné les différences irréductibles qui les distinguent, nous critiquons l'incapacité de la notion de résilience à appréhender les logiques sociales et tout particulièrement l'autonomie et l'agentivité des individus. Ayant choisi d'aborder la problématique de la résilience sociale en termes de « coping » et de « solution adaptative », nous l'appliquons dans la seconde partie de l'article à l'analyse de la trajectoire de reconstruction sociale des jeunes filles maliennes en situation de migration urbaine pour « chercher la dot ». Les aléas de la vie urbaine les entraînent souvent dans un processus de désaffiliation sociale pouvant les conduire à l'exclusion de leur famille et du village. Contraintes de se débrouiller seules en ville, elles adoptent des solutions adaptatives qui leur permettent de se reconstruire malgré les nouveaux risques encourus.

This article revisits the notion of social vulnerability and its relationship to resilience. After giving a brief overview of the basic definitions of the concepts of vulnerability and resilience and highlighting the irreducible differences between them, the inability of the notion of resilience to capture social logics and in particular the autonomy and agency of individuals is criticised. Having chosen to address the issue of social resilience in terms of "coping" and "adaptive preference", we apply it in the second part of the article to the analysis of the malian girls' social reconstruction trajectory in urban migration situation to "seek the dowry". The hazards of urban life often lead them to a process of social disaffiliation that can lead them to the exclusion of their families and the village. Forced to fend for themselves in the city, they adopt adaptive preferences that allow them to rebuild despite the new risks they face.

¹ Professeur émérite en anthropologie, Aix-Marseille université, Institut des mondes africains (IMAF) ;
bouju@mms.h.univ-aix.fr

Introduction

En ce début de XXI^e siècle, la mondialisation des inégalités économiques, aggravée par les catastrophes naturelles dues au changement climatique, engendre une recrudescence des conflits locaux et des crises humanitaires. Dans ce contexte délétère, des populations entières deviennent vulnérables à une multitude de risques et la question de leur résilience est devenue un enjeu majeur de l'action humanitaire et du développement. Les bailleurs de fonds, les grandes agences internationales et les ONG se réfèrent massivement à cette notion qui est progressivement devenue le paradigme principal dans les domaines du développement et de l'humanitaire au point de remplacer la durabilité comme objectif final du développement. Aujourd'hui, l'importance démesurée accordée à la notion de résilience tend à reléguer au second plan celle de vulnérabilité sociale.

En réaction à cette tendance, cet article propose de revisiter de manière critique la notion de résilience. Pour ce faire, je commencerai par un bref aperçu des débats sur la relation entre vulnérabilité et résilience. Ensuite, après avoir souligné les insuffisances de la résilience pour rendre compte de la complexité des logiques sociales qui motivent les solutions adaptatives des acteurs vulnérables, je proposerai un modèle d'analyse fondé sur les notions de « solutions adaptatives » et de « coping ». J'appliquerai pour finir ce modèle d'analyse à la situation de vulnérabilité des jeunes paysannes maliennes pratiquant l'émigration urbaine temporaire en quête des marchandises nécessaires à la conclusion de leur mariage précoce. Je décrirai leurs trajectoires de vulnérabilité qui commence avec la violence symbolique de la tradition du mariage précoce (illégale) et qui continue avec les violences systémiques qu'elles subissent au long de leurs parcours migratoires. Je décrirai enfin les solutions adaptatives risquées par lesquelles elles tentent de devenir les sujets de leur existence.

Bref retour critique sur les relations entre résilience et vulnérabilité

Les deux concepts de vulnérabilité et de résilience sont apparus dans les années 1970 dans des contextes épistémologiques et disciplinaires très différents. Mais la proximité conceptuelle de ces deux concepts² a favorisé un usage polysémique qui a engendré une grande confusion dans les débats transdisciplinaires à leur propos (Becerra, 2012 ; Béné *et al.*, 2012 ; Coulthard, 2012). Actuellement, une multitude de définitions plus ou moins techniques et semblables existent, qui reflètent le champ très large des disciplines qui se sont appropriées le concept de résilience. En physique des matériaux (métallurgie), la résilience concerne l'évaluation de la résistance des matériaux à des chocs élevés et leur capacité d'absorber l'énergie cinétique sans se rompre. En informatique, la résilience est la capacité d'un système à continuer à fonctionner en dépit d'anomalies liées aux défauts de ses éléments constitutifs. En sciences humaines (psychologie, sociologie), la résilience

² Pour une présentation détaillée des débats sur les différences et ressemblances des deux concepts voir Gallopin (2006), Miller *et al.* (2010), Manyena (2006).

peut être considérée comme un processus dynamique impliquant l'adaptation positive dans le cadre d'une adversité significative (Anaut, 2015). En écologie et dans les géosciences, elle a été définie comme la capacité d'un système écologique à absorber des perturbations et à s'adapter pour se maintenir (Reghezza et Rufat, 2015).

De leur côté, les sciences sociales ont abordé la question du risque d'exposition aux aléas en se centrant sur la notion de vulnérabilité. Elles ont montré qu'une catastrophe était aussi la conséquence de choix individuels et collectifs vis-à-vis du risque. Ce constat a donné naissance à un important courant des sciences sociales qui analyse la vulnérabilité sociale comme un état consécutif à un processus de fragilisation des personnes et des biens produit par des relations de domination, des discriminations sociales et des inégalités d'accès aux ressources dans un système sociopolitique donné (Watts et Bolhe, 1993 ; Oliver-Smith, 1996, 1999, 2001, 2009 ; Delor et Hubert, 2000 ; Bohle, 2007 ; Blaikie *et al.*, 2003 ; Wisner *et al.*, 2004 ; Birkmann et Wisner, 2006). Tous ces travaux ont contribué de manière déterminante à faire de la notion de vulnérabilité³ un paradigme majeur. Watts et Bolhe (1993) furent les premiers à définir un modèle d'analyse⁴ précisant le concept de vulnérabilité à partir d'indicateurs de dimension qui articulent trois niveaux de risque interdépendants : l'exposition (le risque d'être exposé à un choc) ; les capacités (le risque de ne pas disposer des ressources nécessaires pour faire face et résister au choc) ; la potentialité (le risque de subir des dommages graves à cause d'une mauvaise organisation de la prévention individuelle et collective). Par ailleurs, en France, dès les années 1990, les travaux de Serge Paugam et Robert Castel ont montré que la vulnérabilité sociale se développait dans des parcours de « disqualification sociale » (Castel, 1995 : 20 ; Paugam, 1991) et de « désaffiliation » (Castel, 1994) conduisant les individus à se retrouver dans une situation limite de « marginalisation » et « d'exclusion sociale » (Castel, 1994, 1995 ; Paugam, 1991, 1996). Inhérente à une situation ou à une activité, la vulnérabilité sociale peut être spécifique à un espace social, une catégorie sociale ou une population⁵. Ces travaux ont permis de définir la vulnérabilité sociale comme une fragilité matérielle, morale ou statutaire produite par un choc, conduisant à la disqualification sociale, la désaffiliation sociale, la marginalisation et finalement l'exclusion.

Comment expliquer alors le succès considérable de la notion de résilience dans une multitude de discours et d'approches de la vulnérabilité sociale ?

³ Pour un état des savoirs sur la notion de vulnérabilité, voir Becerra (2012) ainsi que Weichselgartner (2001) et Villagrán de León (2006).

⁴ Ce modèle d'analyse a été repris dans ses grandes lignes par Delor et Hubert (2000), Birkman et Wisner (2006), Bohle (2007) et Cannon et Müller-Mahn (2010). Plus récemment, Birkmann et ses collègues ont repris et complété ce modèle d'analyse pour l'évaluation opérationnelle de la vulnérabilité dans un contexte de gestion des risques de catastrophe, de réduction de la pauvreté et d'adaptation au changement climatique (Birkmann *et al.*, 2013 : 199).

⁵ Ceci permet de comprendre que, d'une culture à une autre, les risques ne soient pas perçus de la même manière, ni même identifiés comme tels (Hollé, 2008).

On peut penser à la suite de Béné et de ses collègues (2012) que c'est la signification intuitive et positive de la résilience, réduite à « la capacité d'absorber, s'accommoder et se remettre rapidement d'un choc » qui fait son succès transdisciplinaire. Cette simplicité la rend compréhensible, utilisable et partageable par de nombreuses institutions relevant de disciplines différentes créant ainsi l'illusion d'une épistémologie commune. À tel point que dans l'importation de la notion de résilience des sciences de la terre vers les sciences sociales, nombre d'auteurs ont oublié que les écosystèmes naturels et les systèmes sociaux étaient fondamentalement différents (Duit *et al.*, 2010 : 365). Pourtant, les différences qui distinguent les deux paradigmes portent clairement la marque de leur origine disciplinaire : les systèmes sociaux ne sont pas autorégulateurs, ni rationnels, ils sont faits de relations de pouvoir et d'inégalités sociales, d'inégalité de droits et d'accès aux ressources (Béné *et al.*, 2012 : 13).

Malgré cela, « l'idéologie » de la résilience qui prédomine aujourd'hui dans les milieux de l'humanitaire tend à éluder systématiquement les causes de vulnérabilité et d'inadaptation liées à ces inégalités. Cette tendance a été soulignée par Cannon et Müller-Mahn :

The notion of resilience – whether derived from natural (ecosystem) or technological (physics or engineering) usage – is dangerous because it is removing the inherently power-related connotation of vulnerability and is capable of doing the same to the process of adaptation. (Cannon et Müller-Mahn, 2010 : 623).

Cet évitement des dimensions politiques, sociales et psychologiques du risque et de la vulnérabilité explique en partie le succès institutionnel de la notion de résilience. En effet, celle-ci est idéologiquement « indolore » alors que l'approche par la vulnérabilité sociale soulève évidemment des questions dérangeantes ou « politiquement incorrectes », comme celle de la responsabilité individuelle dans les prises de risque ou celle de la gouvernance politique dans la gestion des crises et des catastrophes (Becerra, 2012 : 10).

Entre vulnérabilité et résilience : coping et solutions adaptatives

Pour dépasser les insuffisances de la notion de résilience, j'ai choisi d'analyser la capacité des jeunes paysannes maliennes à absorber des chocs et à réorganiser leur vie, en m'appuyant sur les notions jumelles de « solution adaptative » et de « coping » issues de la psychologie sociale, et sur celle « d'agentivité » issue de la sociologie de l'acteur. La conjugaison de ces trois concepts offre une valeur heuristique intéressante. Le concept d'agentivité caractérise la capacité d'autonomie décisionnelle des individus qui implique leur liberté de négocier leur propre vie face à des circonstances dangereuses, voire d'adopter un comportement irrationnel face au risque (Lister, 2004 ; Hornborg, 2009 ; Davidson, 2010). Il implique celui de « solution adaptative » (*adaptive preference*)⁶ et celui de « coping » qui renvoient à l'ensemble des processus qu'un individu interpose entre lui

⁶ « The deliberate or reflexive process by which people adjust their expectations and aspirations when trying to cope with deteriorating changes in their living conditions. » (Béné *et al.*, 2012 : 13) ; sur ce point voir aussi Teschl et Comim (2005).

et l'événement perçu comme menaçant, épuisant ou dépassant ses ressources, pour maîtriser, tolérer ou diminuer son impact sur son bien-être physique et psychologique (Paulhan, 1992 : 545 ; Lazarus et Folkman, 1984).

Ainsi qu'on va le voir, les « circonstances dangereuses », les risques et les « événements menaçants » du contexte sont dans le cas étudié ici les conséquences sociologiques de « trajectoires » (Delor et Hubert, 2000), de « désaffiliation » (Castel, 1994, 1995, 2003) et de « disqualification sociale » (Paugam, 1991, 1996) conduisant à une situation limite d'exclusion sociale.

Solutions adaptatives, coping et résilience : un cas malien

La question des jeunes paysannes migrantes urbaines temporaires, mariées contre leur gré et contraintes par leur famille de se louer comme « bonnes à tout faire » dans les grandes villes du Mali est apparue au cours des recherches que je dirigeais⁷ sur les formes de la violence ordinaire dans le cadre de l'ANR « Conflits et violences structurelles ordinaires. Approche comparative et interdisciplinaire dans huit villes africaines »⁸. Les formes de violence ordinaire subies par les jeunes paysannes migrantes de la région de Djenné consistaient en contraintes, intentionnelles ou non, de nature physique, psychique ou normative, qui visaient à les assujettir en portant atteinte à leur intégrité morale ou physique et qui étaient susceptibles d'entraîner l'aliénation, la soumission, la souffrance (Bouju, 2008, 2014 ; Bouju et de Bruijn, 2008, 2014).

Les migrations temporaires de jeunes filles d'origine rurale partant se faire employer en ville comme domestiques sont un phénomène ancien et très répandu en Afrique de l'Ouest. La domesticité juvénile a été étudiée au Mali en 1991 par Tiéman Diarra et Félix Yawaga Koné ; en 1999 par Brigitte Delay à Mopti ; en 2005 par Esther Van der Veld et Bakari Sogoba à Kayes ; en 2002 par Youssouf Maïga et en 2008 par moi-même dans la région de Djenné. Elle a fait l'objet d'une recherche approfondie à Abidjan (Côte-d'Ivoire) par Mélanie Jacquemin (2000, 2012). Elle a donné lieu à un colloque organisé à Ouagadougou (Burkina Faso) en 2011 par l'INED⁹. Enfin, un film sur les filles domestiques maliennes, *Barakeden, les petites bonnes de Bamako*, a été réalisé en 2015 par Adeline Gonin. Ce phénomène migratoire, qui a été observé par Esther Van der Veld et Bakary Sogoba en milieu Soninké, Malinké et Khassonké de la région de Kayes, est en tout point identique à celui que nous avons observé dans la région de Djenné :

Les adolescentes [...] prennent très souvent, la route des grandes villes, à la recherche désespérée d'un trousseau de mariage ; mariage qui dans la plupart des cas leur est imposé, faisant encore une fois d'elles des victimes de mariages forcés et/ou précoces, ce qui est monnaie courante dans cette partie du pays et plus que partout ailleurs. (Van der Veld et Sogoba, 2005 : 35)

⁷ Voir : Bouju, 2008 ; Bouju et de Bruijn, 2008, 2014 ; Bouju et Martinelli, 2012.

⁸ ANR-06-CONF-004-VIOLAFRIQUE, « Conflits, guerres, violence » (Bouju, 2011).

⁹ Dans le cadre des Journées scientifiques Pôle Sud de l'INED « Jeunes migrantes et petites bonnes en Afrique », 04/12/2011.

ans cet article¹⁰ qui s'appuie sur les données recueillies en milieu bambara dans la région de Djenné de 2000 à 2002¹¹, je propose d'examiner le « coping » et les « solutions adaptatives » mis en œuvre par les jeunes migrantes urbaines face aux « violences ordinaires » qui jalonnent leurs trajectoires migratoires.

La migration urbaines des jeunes paysannes

Dans la région de Djenné, le mouvement d'émigration féminine vers la ville a commencé à prendre de l'ampleur il y a une quarantaine d'années. Un groupe de filles de 15 à 17 ans quittait leur village pour aller « chercher l'argent » de leur trousseau de mariage dans les centres urbains les plus proches. L'émigration de jeunes filles s'appuyait sur un réseau de migrantes qui les avaient précédées pour trouver un « logeur » qui accepte de les héberger temporairement. Le « logeur » *diatigi*, était une personne de confiance, généralement une parente originaire du même village, qui se chargerait de placer sa « nièce »¹² dans une famille de ses relations pour servir comme colporteuse, aide ménagère, nounou ou lavandière à l'épouse salariée absente de la maison. Auparavant, la durée de la migration urbaine dépassait rarement six mois. À la fin de la saison sèche, elles rentraient pour participer aux travaux champêtres qui regroupent tout le monde au village et, quand elles avaient réuni l'argent du trousseau, elles rejoignaient leur village pour se marier. Une fois mariée, la jeune femme quittait rarement son village.

Aujourd'hui, ce phénomène a pris une ampleur sans précédent¹³ et la raison en est bien connue : l'acquisition des marchandises entrant dans la composition du trousseau matrimonial des mariages arrangés bambara. Cette raison était la première avancée par les jeunes filles enquêtées, mais dans les entretiens d'autres motivations apparaissaient qui associaient la migration urbaine à la dégradation des conditions de vie rurales ou du lien familial. Parmi celles-ci, l'entretien de la mère veuve ou répudiée et des petits frères et sœurs revenait souvent. Les entretiens successifs faisaient émerger d'autres motivations comme le désir d'acquérir l'expérience prestigieuse de la vie citadine et, quand la confiance était bien établie, apparaissait la motivation d'échapper au mariage

¹⁰ Une communication sur ce thème a été présentée en 2018 au colloque de l'APAD à Roskilde (Danemark).

¹¹ Les données d'enquête sont issues d'une recherche conduite pour le Collège coopératif Provence Alpes Méditerranée dans le cadre de la préparation du programme ANR. L'enquête a été conduite par un travailleur social Youssouf Maïga ; 85 entretiens ont été menés dans 17 villages (Soala, Djenné-ville, Sirabougou bambara, Bougoula, Kouin, Gagna, Diongué bambara, Dorobougou, N'Dobougou, Yébé, Siratinti, Bankassi, N'Djibougou, Flaco, N'Gola, Kéké, M'Biabougou) dont le choix s'expliquait, d'une part, par l'importance de l'émigration féminine et, d'autre part, par le nombre de cas de filles mères bannies. À l'époque, on a dénombré une moyenne de 227 émigrantes par an (période de 1996 à 2000) dans les 17 villages étudiés.

¹² Cette relation de confiage des filles s'appuie sur une tradition ancienne et très répandue en Afrique, le « fosterage » qui consiste à placer un enfant dans un foyer de la famille étendue ou chez un(e) ami(e) pour une période plus ou moins longue.

¹³ À l'époque de l'enquête (2002), deux tiers des immigrés urbains étaient de très jeunes filles originaires des villages Bambara de la région de Djenné !

forcé. Ces motivations différentes qui n'étaient pas nécessairement contradictoires montraient que la migration urbaine se présentait à la fois comme une contrainte statutaire (acquérir les items nécessaires à la constitution du trousseau de mariage), comme une nécessité familiale (subvenir aux besoins de la mère et des frères et sœurs), mais aussi comme une occasion personnelle d'être autonome et de jouir d'un revenu.

Le trousseau traditionnel était composé de canaris, de Calebasses, de nattes, d'un mortier et d'un pilon, de parures, de jarres (Diarra et Koné, 1991). La mère gagnait l'argent nécessaire pour acquérir les éléments du trousseau en revendant les céréales fournies chaque année par le fiancé, mais aussi sa propre récolte d'arachide. Les mères filaient aussi le coton et le faisaient tisser pour confectionner l'habit du fiancé. Tout cela suffisait pour financer le trousseau. La mère n'avait pas besoin d'envoyer sa fille travailler en ville pour y acheter des marchandises. Mais aujourd'hui, il est impensable qu'une fille se marie avec un trousseau de mariage traditionnel. L'inégalité de richesse économique entre les familles et les rivalités d'honneur ont imposé une nouvelle norme. Les ressources monétaires des mères et les cadeaux du fiancé ne suffisent plus pour financer le trousseau qui a augmenté en valeur et en contenu. Le trousseau « moderne » est rapidement devenu un symbole de statut social qui confère du prestige à la fille qui l'a constitué et à sa famille. On ne peut pas comprendre l'intensité de ce phénomène d'émigration urbaine massive des jeunes paysannes si l'on ne comprend pas son ressort principal, à savoir l'enjeu d'honorabilité qui motive les familles à se concurrencer à travers le trousseau. Cette concurrence ostentatoire a un tel effet inflationniste sur le coût du trousseau que la mère ne peut plus l'assumer seule. La responsabilité en incombe aujourd'hui à la future mariée qui devra émigrer à la ville pour « chercher l'argent » lui permettant d'accumuler le plus de marchandises possibles.

La violence symbolique de l'honneur attaché à la virginité des filles

Les Bambaras de la région de Djenné font partie de ces populations qui estiment de la plus haute importance qu'une fille reste vierge jusqu'à son mariage et qu'elle déshonorerait sa famille et se déshonorerait elle-même si elle perdait sa virginité avant le mariage. Un mariage est non seulement l'occasion de renforcer les liens entre deux familles d'un même clan (*faden*), mais il est aussi une affaire qui engage l'honneur du père de la fiancée et de la famille. Pour les villageois, la virginité d'une fille au moment du mariage est le principal signe d'honorabilité qui permet à une famille de se présenter comme un modèle de moralité aux yeux des autres *faden*. D'une manière générale, en milieu mandingue, les questions d'honneur et de honte sont à mettre en rapport avec « la rivalité ostentatoire des frères » (*fadenya*) qui se manifeste chez toute personne par la fierté individuelle d'apparaître en toute occasion publique comme un modèle de comportement normatif aux yeux des autres. Cette situation instaure un climat de concurrence permanente entre parents d'un même lignage ou habitants d'un même quartier. La *fadenya* s'exprime surtout à l'occasion des cérémonies par des pratiques ostentatoires qui exposent publiquement tous les signes d'honorabilité que l'on possède afin d'éblouir les autres par l'éclat de la vertu familiale. Dans le jeu des rivalités d'honorabilité des grandes familles patrilineaires des villages bambara de la région de

Djenné, les jeunes filles sont le « maillon faible » car elles en sont le vulnérable enjeu. En effet, tout comportement déshonorant de la jeune fille est susceptible de porter directement atteinte à l'honneur des siens face aux familles rivales. La virginité étant considérée comme une garantie de soumission et de fidélité ultérieure de l'épouse, la fille qui réussit à offrir ce capital symbolique à sa famille lui fait un cadeau de grande valeur. Car la bonne réputation de sa famille va s'étendre aux autres villages et ses sœurs vont être particulièrement convoitées comme épouses. Cette convoitise est non seulement une marque d'honneur, mais aussi une promesse de gain important parce que les familles des prétendants sont prêtes à dépenser beaucoup pour avoir l'honneur de devenir leurs alliées matrimoniales.

Le mariage est arrangé par les parents et la jeune fille n'a pas le droit de choisir son époux. Un vieux Bambara du village de Sirabougou résumait ainsi la norme matrimoniale « chez nous les Bambara, le mariage doit être précoce pour la fille et pour le garçon afin de leur permettre d'avoir vite des enfants »¹⁴. Il en va de même du jeune homme : il ne peut refuser la femme qu'on lui destine. S'il le faisait, les parents ne l'aideraient pas à payer les frais de mariage et le laisseraient se débrouiller seul. L'idéologie villageoise traditionnelle considère que la condition normale et le destin d'une femme sont tout entiers contenus dans le mariage : « *Muso Dambé dé yé Fourou yé* » (la femme n'a de valeur que dans le mariage). Ce qui a pour corollaire le déni de toute citoyenneté à la femme non mariée qui ne suscite que mépris et irrespect : « Dans nos villages, une femme non mariée est considérée comme une personne méchante, comme une personne qui se comporte mal ». Pourtant, le mariage et les grossesses successives ne suffisent pas à considérer une femme avec respect, celui-ci doit encore être mérité par une soumission ostensible au mari. Enfin, il ne suffit pas à une femme d'honorer sa famille par la préservation de sa virginité ou par la soumission de son comportement, mais elle doit aussi faire de nombreux enfants qui aideront sa belle-famille dans les travaux champêtres. L'enquête a révélé que, pour épouser une fille incarnant cet idéal féminin fait de virginité, de soumission et de fécondité, les villageois bambara étaient prêts à payer très cher.

Mais la généralisation des migrations féminines perturbe profondément ce modèle idéal de l'épouse. Les hommes en sont bien conscients : « Le pire, c'est que certaines filles reviennent avec des enfants, dont on ignore tout du père ! ». Une dizaine de chefs de famille interrogés à ce propos n'ont pas manqué de rappeler la norme traditionnelle : « Auparavant, le lendemain de la nuit de noces, la fille qui n'était pas arrivée vierge au mariage recevait de son mari, et en public, des coups de cravache jusqu'au sang afin d'effrayer les autres filles. Quant à sa mère, elle était montrée du doigt ». Dans cette perspective, on comprend que le fait d'entendre déclarer publiquement le jour du mariage que leur fille n'est pas vierge soit vécu par sa famille comme une grande infamie. Ce drame conduit parfois le père de famille offensé et déshonoré à bannir sa fille indigne du village. Il est ressorti des entretiens que les pères étaient contre la migration de leurs filles à cause des risques de grossesses non désirées. Cependant, malgré leur

¹⁴ Un garçon est fiancé après sa circoncision (vers l'âge de 10 ans), tandis que la fille l'est entre 3 et 7 ans.

désapprobation affichée en public, les pères – qui considèrent que l’argent du trousseau de mariage n’est pas de leur responsabilité – ne font guère d’effort pour empêcher l’émigration de leurs filles. En général, ils se tiennent à l’écart de la question migratoire. Ils ont des nouvelles par les mères qui les informent quand elles reçoivent de bonnes nouvelles. Mais, les mauvaises nouvelles doivent être résolues sans le père car, selon les mères interrogées, leur intervention compliquerait la situation. En général, les filles émigrées dans les villes proches de Djenné retournent en groupe chaque année au village où elles aident leur famille aux travaux champêtres.

De retour au village, la fille sera jugée par tous en fonction du « butin »¹⁵ qu’elle ramènera de la ville. Ce trousseau que la famille exhibe fièrement est aujourd’hui impossible à constituer avec les ressources monétaires dont disposent les parents. Les pauvres filles qui n’arrivent pas à constituer la totalité du trousseau avant leur mariage doivent ravalier leur honte en empruntant les éléments qui leur manquent à d’autres filles. Cela n’empêchera pas que, le jour du mariage, quand le contenu du trousseau sera exposé au public, les moqueries et quolibets des autres femmes souligneront son humiliation. Aussi, pour préserver leurs familles de l’humiliation de la *fadenya* et pour se faire honneur à elles-mêmes, les filles qui sont très mal payées, n’ont souvent d’autre choix que de faire un séjour de plusieurs années en ville pour gagner de quoi payer le montant du fameux trousseau.

Ce contexte de mariage précoce et d’honneur définit la situation de vulnérabilité initiale propre aux jeunes paysannes migrantes urbaines. Il va marquer profondément leurs trajectoires migrantes.

Les aléas de la vie en ville

À ce stade, les jeunes filles suivent la voie tracée par leurs aînées. Au début, elles vendent des oranges, du lait, des vêtements et d’autres articles pour leur logeuse. Plus tard, elles sont placées comme lavandières ou aides ménagères à domicile chez des relations de la logeuse. Elles travaillent de longues heures avec peu de périodes de repos pour un maigre salaire (3 000 à 5 000 francs CFA par mois selon les villes et les patronnes). Elles ont, en moyenne, des journées de travail de treize heures, sept jours par semaine, et peuvent être responsables d’une dizaine de tâches différentes dans la journée. À cette situation d’exploitation s’ajoute le fait que, souvent, elles ne mangent pas à leur faim et doivent se contenter des restes qu’on leur présente après que tout le monde ait fini le repas. Plusieurs filles se disaient aussi victimes d’injures ou d’humiliations, voire de coups de la part de leur patronne quand celle-ci n’était pas contente du travail effectué ou du comportement de la jeune fille. Enfin, l’enquête a révélé que nombre de patronnes ne versaient pas régulièrement le salaire, de telle sorte qu’après plusieurs mois de travail,

¹⁵ Le trousseau comprend invariablement de la vaisselle, des marmites, des lampes, des habits, des miroirs, des chaussures, des tapis, une armoire, un lit et une table. Soit au total, une valeur moyenne d’environ 200 000 francs CFA en 1999.

quand venait le moment du retour de la fille au village, il arrivait qu'elles ne soient parfois pas en mesure de verser intégralement le salaire. Nombre de jeunes filles ont ainsi été contraintes de prolonger leur séjour en ville et de patienter pour recouvrer la totalité de leur dû. Outre l'employeuse, il y a la logeuse à laquelle l'aide ménagère confie la garde de sa petite épargne. Là encore, quand le moment du retour de la fille au village arrivait, la logeuse – qui n'avait pas manqué de faire un usage personnel du pécule gardé – se trouvait parfois dans l'incapacité de rembourser l'intégralité de la somme due à la fille. Parfois, la logeuse trouvait que la vente ambulante, le ménage ou la blanchisserie ne rapportait pas assez et elle commençait à se plaindre, rappelant à sa « nièce » qu'elle l'avait adoptée et sauvée de la rue, insinuant qu'elle était une charge pour elle et qu'elle devait soit travailler plus pour couvrir les frais de sa pension, soit se « débrouiller » avec des copains comme font toutes les filles de son âge. C'est de cette manière, pour gagner plus d'argent plus facilement, que les jeunes filles s'initient progressivement à diverses formes de commerce sexuel. Et c'est ainsi que de nouveaux espaces-temps de vulnérabilité liés à certains lieux et à certaines rencontres vont s'ajouter à leur état de vulnérabilité initiale.

La principale menace vient de leur isolement, de leur jeunesse, de leur ignorance¹⁶, qui les exposent au risque de harcèlement voire d'abus sexuels par des garçons du village de passage en ville, par les hommes des familles employeuses¹⁷ ou par des amoureux sans scrupules. Chez quelques filles, le processus de disqualification sociale avait commencé par l'intériorisation précoce de leur insignifiance statutaire et détruit très tôt leur rapport à soi et l'estime d'elles-mêmes. D'après les travailleurs sociaux, la majorité des filles domestiques étaient résignées à accepter leur condition et n'accordaient guère de valeur à leurs propres capacités.

Solutions adaptatives : le coping des jeunes migrantes urbaines

Pourtant, au-delà d'une forme de vulnérabilité partagée tenant au contexte, les filles affrontaient différemment les risques de violence liés à leur situation d'immigrée. Face au mépris et aux abus, certaines filles éprouvaient des sentiments de culpabilité et de frustration mêlés de ressentiment. D'autres filles, cependant, confiaient avoir des partenaires sexuels choisis avec lesquels elles tentaient de construire leur existence socio-affective. Ces différences de réactions des jeunes filles illustrent le fait que certaines personnes sont, à certains moments d'une même trajectoire, plus vulnérables que d'autres.

¹⁶ Pour protéger sa fille contre les grossesses non désirées, une mère consulte en général le marabout qui donne des amulettes ou de « l'eau bénite » (*nassi*), à la mère qui les remet discrètement à sa fille mais sans donner d'explication à cause de la pudeur. Toutes les filles interrogées ont confirmé avoir reçu une protection magique de leur mère. Certaines filles croient tellement en l'efficacité de leurs amulettes qu'elles pensent être immunisées contre les grossesses et se comportent de manière imprudente au plan sexuel.

¹⁷ Quelques filles ont avoué avoir été contraintes d'entretenir des rapports sexuels sur leur lieu de travail, avec le mari de leur patronne ou son fils ou même un domestique de la maison.

En fait, quand elles arrivent en ville, les jeunes filles n'ont pas les mêmes fragilités biographiques initiales et, en fonction de leur famille de départ, de leur logeuse ou de leur employeuse, elles n'ont pas subi les mêmes contraintes ni les mêmes chocs. C'est précisément à ce moment de leur trajectoire migratoire que l'on comprend la relation étroite qui existe entre l'identité et la vulnérabilité au risque. En effet, la sexualité est une activité vitale pour la structuration identitaire des jeunes filles, à travers laquelle elles développent les conditions de leur existence et de leur reconnaissance dans la sphère socio-affective (Delor et Hubert, 2000 : 9). Ces espaces-temps dont elles disposent pour leurs rencontres amoureuses choisies sont infimes et rares. Mais ils suffisent parfois à leur ménager des marges d'autonomie et de responsabilité personnelle dans lesquelles elles tentent de (re)construire progressivement leur valeur sociale d'individu. Le plus souvent, elles entretiennent des rapports volontaires avec un petit ami qui travaille en ville et qui peut être originaire du même village qu'elle. Parfois, elles ont d'autres amants qui peuvent être des membres de la famille de passage en ville ou des chefs de service. De fait, comme elles sont très mal payées, une majorité d'entre elles multiplient les rapports sexuels contre de l'argent afin d'accroître plus rapidement leur revenu. De nombreuses jeunes filles en viennent ainsi à combiner progressivement le travail de domestique et le commerce sexuel occasionnel afin d'accumuler les marchandises attendues par leurs parents. Mais la prostitution occasionnelle constitue aussi un espace-temps de vulnérabilité supplémentaire particulièrement périlleux dans lequel les jeunes filles sont exposées à divers risques et en premier lieu celui de tomber enceinte¹⁸.

L'exposition à un nouveau risque : la grossesse

La première conséquence dommageable des rapports sexuels imposés ou choisis est « d'être enceinte » par quelqu'un d'autre que le fiancé. Si la grossesse n'est pas interrompue, elle entraîne à son tour toute une série de risques sociaux graves pour la jeune fille puisque, ainsi que l'avons signalé plus haut, la grossesse d'une fille hors mariage est considérée par la coutume comme un fait grave qui peut être comparé à un crime. Un crime qui va exposer tous les protagonistes du mariage précoce au déshonneur : humiliation pour la fille, déshonneur durable pour ses parents et affront pour la famille du fiancé. Ce crime est traditionnellement sanctionné par le bannissement de la coupable et de son rejeton. Une mère fera donc tout pour que sa fille se sépare de son bébé. Dans le cas contraire, la grossesse de la fiancée est perçue par la famille du fiancé comme une inconduite qui atteint profondément l'honneur du fiancé. Celui-ci est incapable d'accepter l'enfant parce que sa seule présence lui rappellerait à chaque instant l'infidélité de sa promise et sa propre honte d'avoir été un jour défié et déshonoré par un rival inconnu. La solution la plus simple pour la famille du fiancé serait certainement de rompre les fiançailles, mais elle ne le fera pas. Parce qu'en le faisant, elle perdrait *ipso facto* le droit de réclamer la totalité des sommes déjà versées au titre de la compensation

¹⁸ L'enquête a montré que 80 % des filles domestiques en migration avaient des relations sexuelles et 15 % d'entre elles avaient vécu une grossesse pendant leur migration.

matrimoniale. La famille du fiancé fera donc tout pour obliger les parents de la fille à rompre le mariage et à rembourser la dot, permettant ainsi la recherche d'une nouvelle fiancée aux mêmes conditions que la première. Si la fiancée s'est débarrassée de l'enfant, le jeune homme accepte le mariage bien qu'elle ne soit plus vierge. Mais, avec sa famille, ils feront payer très cher à la nouvelle épouse son indignité de comportement. Dans sa famille conjugale, la jeune femme sera maltraitée par son mari mais aussi par sa belle-mère et ses belles-sœurs qui feront d'elle une esclave domestique. De son côté, afin d'effacer le souvenir douloureux de ce déshonneur, le jeune mari s'empressera de prendre une seconde épouse dont le mariage se fera dans la norme. Auquel cas, la première épouse déshonorée sera réduite jusqu'à la fin de ses jours à l'état de servante soumise à la deuxième épouse. Face à un tel destin, les mères exigent de leurs filles de ne pas revenir en famille avec l'enfant et de tout faire pour s'en débarrasser. L'enfant est soit éliminé, soit abandonné et si la jeune mère ne s'y résout pas elle sera bannie du village avec son enfant¹⁹.

L'exposition au risque d'exclusion sociale : le bannissement du village

Pour échapper au bannissement, la jeune fille enceinte va mobiliser les ressources personnelles et relationnelles dont elle dispose. Son amant est la première personne à laquelle elle fait recours. S'il reconnaît l'enfant, il peut soit prendre l'enfant et laisser la fille résoudre ses problèmes avec ses parents, soit demander la fille en mariage (ce qui est un commencement de résolution du problème). Dans ce cas, il devra participer au remboursement des dépenses engagées par l'ancien fiancé. Si le père de la fille refuse le mariage, le couple peut alors décider de s'enfuir de sorte à vivre son union loin du village. Mais quand l'amant ne reconnaît pas l'enfant, ou encore si la grossesse est le fruit d'un abus sexuel, la jeune fille est prête à faire n'importe quoi pour échapper au bannissement même si c'est au prix de sa propre vie. Elle envisage alors des solutions extrêmes telles que l'avortement ou l'abandon de l'enfant, voire l'infanticide pour effacer la preuve de son déshonneur. La fille « enceinte » tente donc l'avortement, en complicité avec sa mère et parfois avec celle de son amant. Quand l'avortement réussit, le secret est gardé et la fille et sa famille échappent au déshonneur. Mais le recours à l'avortement provoqué est très dangereux, car il est fait clandestinement, souvent par une personne incompétente qui utilise des moyens dangereux²⁰. Les risques de dommages physiques auxquels sont exposées les filles peuvent entraîner des complications gynécologiques graves.

L'événement dramatique de la grossesse place les jeunes filles mères au carrefour de leur parcours migratoire à un moment où la tension est extrême entre leur désir de reconnaissance sociale, qui consiste à être attendues et inscrites comme membres à part entière de leur communauté villageoise, et leur nécessité de distinction qui consiste à

¹⁹ D'après l'enquête, seulement 9 % des filles mères enquêtées avaient été acceptées avec leur enfant par la famille, les autres, 91 % des mères, avaient été bannies avec leur bébé (Maïga, 2002 : 22).

²⁰ La chloroquine, le permanganate de potassium, la poudre de bouteille en verre ou un détergent.

assumer des choix de vie qui construisent leur identité à l'intérieur des opportunités et des contraintes imposées par la situation. Sur les 72 grossesses non désirées enregistrées pendant l'enquête dans les 17 villages de l'étude, 22 filles avaient accouché (30 %) et 50 filles avaient avorté (70 %). Partout le taux d'accouchement était inférieur à celui des avortements ; 100 % des filles domestiques originaires des petits villages avaient avorté alors que les filles originaires des gros villages proches de Djenné étaient plus nombreuses à continuer leur grossesse : 60 % à 80 % selon les villages (Maïga, 2002). Ces différences s'expliquent par le fait que, dans les petits villages, la société d'interconnaissance ne permet pas de supporter l'humiliation quotidienne des paroles et des regards des autres. Inversement, dans les gros villages proches de la capitale régionale, la mobilité ville-campagne est plus grande et la tradition moins prégnante.

Quant aux 22 aides ménagères qui avaient choisi d'accoucher (ou qui n'avaient pas trouvé de solution pour avorter), 12 d'entre elles avaient pu réintégrer leur famille après de longues négociations. Parmi elles, deux seulement avaient pu revenir au village avec leur enfant. Les dix autres filles avaient choisi de se séparer de leur enfant soit par l'infanticide (deux cas) soit par l'abandon (huit cas). Mais si la fille et sa mère n'arrivent pas à trouver ensemble une solution acceptable pour le reste de la famille, la mère, à son tour, abandonne sa fille de crainte de se faire répudier par son mari.

C'est à partir de ce moment que les filles mères domestiques sont exclues de leurs familles et effectivement bannies du village²¹. C'est ce qui s'est passé avec les dix filles ayant choisi d'accoucher. Parmi elles, trois se sont mariées en ville soit avec le père de l'enfant, soit avec un autre homme. Quant aux sept autres, il ne leur restait guère d'autre choix que la pratique régulière de la prostitution car, en ville, les employeuses ne veulent pas embaucher comme domestique une jeune fille mère qui ne peut pas travailler comme une bête de somme.

Une solution adaptative risquée : la prostitution

Bannies, ces jeunes paysannes sont devenues des citadines qui se détachent assez facilement de leur culture paysanne, mais sans être en mesure pour autant d'intérioriser toutes les normes et les valeurs de la culture urbaine qui les fascine tant. Prises entre les deux cultures, elles ne se retrouvent dans aucune d'elles. Malgré tout, dans leur trajectoire personnelle chargée de violences ordinaires, les jeunes paysannes se sont individualisées. L'installation dans la marge sociale du commerce sexuel²² leur permet de survivre mais surtout de devenir plus ou moins volontairement les sujets de leur existence. La construction paradoxale de leur identité passait aussi par la prise de

²¹ Le bannissement est une exclusion. La personne est chassée du groupe social où elle avait sa place, elle est privée de ses droits et de ce fait cumule des vulnérabilités.

²² L'adoption d'une position non normative vis-à-vis de la prostitution était la seule posture sociologique permettant de comprendre les solutions adaptatives des filles aides ménagères et la rationalité de leur parcours de vie.

conscience positive de leur sexualité, de leur corps et de sa valeur tout autant esthétique que marchande.

Interrogées à ce propos, la plupart des filles disaient que la prostitution était le seul moyen à leur disposition pour vivre de manière relativement autonome. À cet égard, elles ne manquaient pas de souligner que beaucoup de femmes qui avaient un travail « normal », qui étaient mariées parfois, pratiquaient clandestinement une prostitution occasionnelle. Elles ne voulaient donc pas se priver des avantages que cette activité lucrative pouvait leur procurer, dont le plus important est d'être un moyen facile de gagner beaucoup d'argent en un temps très court. En effet, en se basant sur un revenu moyen de 20 000 francs CFA par week-end, les filles disaient pouvoir tirer un revenu mensuel d'environ 80 000 francs CFA, alors que leur salaire mensuel d'aide ménagère variait de 3 000 à 5 000 francs CFA selon les employeurs et les villes concernées²³. La prostitution se présentait donc comme une alternative plus que séduisante pour ces jeunes femmes en quête d'autonomie financière pour survivre en étant isolée.

On retrouve ici l'idée d'un compromis entre la résilience et le bien-être tel qu'il a été souligné par Debra J. Davidson (2010) et Sarah Coulthard (2012) : « In sum, one can be very poor and unwell, but very resilient » (Béné *et. al.*, 2012 : 14). Et, en effet, le commerce sexuel est une solution adaptative très risquée. Les risques sont évidemment liés aux violences physiques et psychiques potentielles qu'elle charrie. Il y a aussi les maladies sexuellement transmissibles, en passant par les grossesses non désirées avec leurs conséquences néfastes déjà expérimentées. Il y a enfin la violence ordinaire du mépris des autres. Là où elles logeaient, elles devaient subir les insultes des femmes « normales », jalouses de leur jeunesse, de leur beauté, de leurs moyens, ou encore celles des hommes à qui elles se refusaient. En cas de querelles, elles étaient systématiquement dénigrées et stigmatisées.

Chez certaines filles, l'isolement social avait profondément affecté leur sens de l'autre et la légitimité des institutions sociales qui n'avaient aucune protection à leur offrir. Ayant fait l'expérience de toutes les hypocrisies dont la bien-pensance locale était capable, elles ne cherchaient plus à se conformer aux normes de l'estime et du respect de soi de l'idéologie dominante. Certaines affichaient avec nonchalance leur nouvelle identité de femme vénale. Non seulement, elles se comportaient conformément au stéréotype attendu, mais elles en rajoutaient en se réjouissant des réactions offusquées que leur comportement ne manquait pas de susciter. Ce faisant, elles recouraient à la stratégie

²³ Ainsi, à Bamako, une fille pouvait gagner entre 1 500 et 4 000 francs CFA par passe quand elle rencontre ses clients au bar. Mais si le client l'amène ailleurs, il paye plus cher, entre 10 000 et 15 000 francs CFA. Une jeune fille confiait qu'elle pouvait gagner entre 10 000 et 30 000 francs CFA par week-end. Attirées par l'appât du gain facile, certaines filles n'hésitaient pas à prendre des risques supplémentaires en acceptant des rapports sexuels non protégés dont le tarif pouvait atteindre 15 000 à 50 000 francs CFA la passe (Van der Veld et Sogoba, 2005). Mais dans les petits centres urbains, les gains étaient plus faibles qu'à Bamako, entre 750 et 1 500 francs CFA par client et entre 2 500 et 5 000 francs CFA sans préservatif. En 2002, ces jeunes filles gagnaient environ de 1 500 à 8 000 francs CFA par nuit (2 000 francs CFA équivalaient à 3 euros).

bien connue qui consiste à revendiquer pour soi le stigmate négatif et à l'exacerber afin de le retourner contre ceux qui stigmatisent. Cette forme de violence symbolique qu'elles opposaient aux violences systémiques qu'elles avaient subies (Bouju et de Bruijn, 2008, 2014) manifestait néanmoins leur prise de conscience de leur valeur et de leurs propres capacités.

Conclusion

La capacité de résilience des jeunes paysannes migrantes s'est affirmée tout au long de leurs séjours urbains. Bannies, elles ont rompu les liens familiaux (sauf avec leur mère qu'elles continuent parfois de voir en cachette les jours de marché). Simultanément, elles ont accompli un travail de structuration identitaire qui consistait à réduire les écarts et les différences culturelles qui les séparaient de la microsociété des « filles de boîte », un espace de déviance tolérée, parfois violent, qui a ses règles d'appartenance et ses normes pratiques de solidarité que la « bonne société » n'est pas capable de leur proposer. Elles ont « pris leurs distances » normatives en se différenciant de l'identité féminine socialement valorisée dont la pratique de la prostitution occasionnelle les excluait. Cependant, la plupart des filles disaient souhaiter abandonner le commerce sexuel. Elles nous ont confié que leur objectif était de gagner assez d'argent pour investir dans un petit commerce qui les mettrait à l'abri du besoin en attendant l'homme qui leur proposera le mariage. Cette aspiration à incarner un modèle de réussite féminine hyper-conformiste par le mariage était générale chez les petites paysannes bannies du village. Elle pourra paraître surprenante à certains, mais pour nous elle témoigne d'une formidable capacité de résilience.

Bibliographie

- Anaut M., 2015, *Psychologie de la résilience*, Paris, Armand Colin.
- Becerra S., 2012, « Vulnérabilité, risques et environnement : l'itinéraire chaotique d'un paradigme sociologique contemporain », *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement*, vol. 12 (1) , mai, [en ligne] <http://journals.openedition.org/vertigo/11988> (consulté le 06/06/2018).
- Béné C. et al., 2012, Resilience: New Utopia or New Tyranny?, *IDS Working Paper*, n° 405.
- Birkmann J. et Wisner B., 2006, Measuring the un-measurable, the challenge of vulnerability, *Source*, n° 5, 62 p..
- Birkmann J. et al., 2013, Framing vulnerability, risk and societal responses « The MOVE framework », *Natural Hazards*, n° 67(2), pp. 193-211.
- Blaikie P., Cannon T., Davis I., 2003, *At Risk. Natural hazards, people's vulnerability and disasters*, 2^e édition (1^{re} édition 1994), Routledge, New York,.
- Bohle H.-G., 2007, Living with vulnerability. Livelihoods and human security in risky environments, UNU-EHS, *Inter-Sections*, n° 6, 32 p.

- Bouju J., 2014, « Social Violence and Gender Inequality. Mali's Young Bambara Domestic Workers », in J. Bouju, M. de Bruijn (éds.), *Ordinary Violence and Social Change in Africa*, Leiden, Brill Publishers.
- Bouju J., 2011, « Conflits & violences structurelles ordinaires. Approche comparative et interdisciplinaire dans huit villes africaines », rapport ANR-06-CONF-004-VIOLAFRIQUE, « Conflits, guerres, violence », Aix-en-Provence, multigraphié, 24 p.
- Bouju J., 2008, « Violence sociale, anomie et discordance normative. La trajectoire migrante. Le cas des '52' de la région de Djenné (Mali) », in J. Bouju, M. de Bruijn (éds.), *Violences sociales et exclusions. Le développement social de l'Afrique en question*, *Le bulletin de l'APAD*, n° 27-28.
- Bouju J., de Bruijn M. (éds.), 2014, *Ordinary Violence and Social Change in Africa*, Leiden, Brill Publishers.
- Bouju J., de Bruijn M., (éds.), 2008, *Violences sociales et exclusions. Le développement social de l'Afrique en question*, *Le bulletin de l'APAD*, n° 27-28.
- Bouju J., Martinelli B. (éds.), 2012, *Sorcellerie et violence en Afrique*, Paris, Karthala.
- Cannon T., Müller-Mahn D., 2010, « Vulnerability, Resilience and Development Discourses in Context of Climate Change », *Natural Hazards*, n° 55(3), pp. 621-635.
- Castel R., 2003, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil.
- Castel R., 1995, « Les pièges de l'exclusion », *Lien social et Politiques*, n° 34, pp. 13-21.
- Castel R., 1994, « La dynamique des processus de marginalisation : de la vulnérabilité à la désaffiliation », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 22, pp. 11-27.
- Coulthard S., 2012, « Can we be both Resilient and Well, and What Choices do People Have? Incorporating Agency into the Resilience Debate from a Fisheries Perspective », *Ecology and Society*, n° 17(1), pp. 4.
- Delay B. (dir.), 1999, *La situation des filles domestiques à Sévaré et à Mopti. Résultats finaux d'une étude conjointe*, rapport, DRAS-Mopti, Save The Children UK, UNICEF.
- Davidson D.J., 2010, « The Applicability of the Concept of Resilience to Social systems: Some Sources of Optimism and Nagging Doubts », *Society & Natural Resources*, n° 23(12), pp. 1135-1149.
- Delor F., Hubert M., 2000, « Un réexamen du concept de "vulnérabilité" pour la recherche et la prévention du VIH/Sida », *Social Science & Medecine*, n° 50, pp. 1557-1570.
- Diarra T., Koné Y.-F., 1991, *Les migrations féminines au Mali : la main d'œuvre domestique*, rapport final, ministère de la Jeunesse., Bamako, 85 p.
- Duit A., Galaz V., Eckerberg K., 2010, « Governance, Complexity, and Resilience », *Global Environmental Change*, n° 20(3), pp. 363-368.
- Gallop G.C., 2006, « Linkages between Vulnerability, Resilience, and Adaptive Capacity », *Global Environmental Change*, n° 16, pp. 293-303.
- Gonin A., 2015, *Barakeden, les petites bonnes de Bamako*, film de 57 min, réalisation.
- Hollé A., 2008, *Approche culturelle comparée des vulnérabilités sociales (Népal, Japon, Indonésie)*, communication, colloque Vulnérabilités sociétales, risques et environnement, Toulouse, 14-16 mai.

- Hornborg A., 2009, « Zero-sum World: Challenges in Conceptualizing Environmental Load Displacement and Ecologically Unequal Exchange in the World-system », *International Journal of Comparative Sociology*, n° 50(3-4) : 237-262.
- Jacquemin M., 2000, « "Petites nièces" et petites bonnes : le travail des fillettes en milieu urbain de Côte-d'Ivoire », *Journal des africanistes*, tome 70, fascicule 1-2, L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale, pp. 105-122.
- Jacquemin M., 2012. « *Petites bonnes* » d'Abidjan. *Sociologie des filles en service domestique*, Paris, L'Harmattan.
- Lazarus R., Folkman S., 1984, *Stress, appraisal and coping*, New York, Springer.
- Lister R., 2004, *Poverty*, Cambridge, Polity Press.
- Maïga Y., 2002, *Exclusion des filles mères bambara du cercle de Djenné*, mémoire pour le DSTSI, Collège coopératif PAM, Aix-en-Provence.
- Manyena S.B., 2006, « The Concept of Resilience Revisited », *Disaster*, n° 30 (4), pp. 433-450.
- Miller F., Osbahr H., Boyd E., Thomalla F., Bharwani S., Ziervogel G., Walker B., Birkmann J., Van der Leeuw S., Rockström J., Hinkel J., Downing T., Folke C., Nelson D., 2010, « Resilience and Vulnerability: Complementary or Conflicting Concepts? », *Ecology and Society*, n° 15 (3), art 11., [online] <http://www.ecologyandsociety.org/vol15/iss3/art11/> (consulté le 06/11/2019).
- Paugam S. (dir.), 1996, *L'exclusion, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte.
- Paugam S., 1991, *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, Paris, PUF.
- Paulhan I., 1992, « Le concept de coping », *L'année psychologique*, vol. 92(4), pp.545-557.
- Reghezza M., Rufat S. (éds), 2015, *Résilience. Les sociétés face aux risques, aux catastrophes et à l'incertitude*, ISTE Éditions, Paris.
- Teschl M., Comim F., 2005, « Adaptive Preferences and Capabilities: Some Preliminary Conceptual Explorations », *Review of Social Economy*, n° 63(2), pp. 229-247.
- Van der Veld E., Sogoba B., 2005, Rapport d'évaluation rapide sur l'exploitation sexuelle des enfants à des fins commerciales au Mali (Bamako, Kayes, Sikasso), ECPAT-Luxembourg, Bamako, multigr., 196 p.
- Villagrán de León J.-C., 2006, Vulnerability: A conceptual and methodological review, *Source*, n° 4, 64 p.
- Weichselgartner J., 2001, « Disaster Mitigation: the concept of vulnerability revisited », *Disaster Prevention and Management*, n° 10, pp. 85-94.
- Watts J.M., Bohle H.G., 1993, « The Space of Vulnerability: The Causal Structure of Hunger and Famine », *Progress in Human Geography*, n° 17(1), pp. 43-67.
- Wisner B., Blaikie P., Cannon T., Davis I., 2004, *At Risk. Natural hazards, people's vulnerability and disasters*, second edition (first edition in 1994), New York, Routledge.



Organisations islamiques nigérianes en Côte d'Ivoire

Les trajectoires concurrentielles de NASFAT et NAMFAT

Issouf Binaté¹, Yaya Dao²

Cet article est une étude de la dynamique islamique de la communauté yorouba en Côte d'Ivoire à travers les activités de deux associations, NASFAT et NAMFAT. La première est la représentation d'une organisation éponyme créée au Nigéria en 1995, et la seconde une initiative suscitée en territoire ivoirien en 2005. Leur présence dans la sphère associative de ce pays relève de l'œuvre personnelle d'Abdou Rahman Olotu qui, de retour d'un séjour à Lagos, exporta l'expérience de l'entreprise religieuse de NASFAT à Abidjan où il résidait. En dépit de la naissance de NAMFAT à la suite d'une crise à NASFAT, les deux associations au fonctionnement similaire, dans une démarche d'entreprise cosmopolite, vont constituer un cadre de socialisation des Nigériens musulmans. Ce projet passera par la réalisation des activités religieuses et d'utilité publique. Dans un contexte de visibilité accrue de la religion musulmane en Côte d'Ivoire dans l'espace public ces dernières décennies, cet article analyse l'itinéraire de ces deux organisations transnationales à travers leur mode d'organisation et d'essaimage du terrain religieux, et leur implication dans les services d'utilité publique.

This article is a study of the Islamic dynamics of the Yoruba community in Ivory Coast through the activities of two associations, NASFAT and NAMFAT. The first is the representation of an eponymous organization created in Nigeria in 1995 and the second an initiative led from the Ivorian territory in 2005. Their presence in the associative sphere in this country is the personal work of Adeniran Ramon who exported the experience of the religious enterprise of NASFAT from Lagos to Abidjan where he resided. Despite the birth of NAMFAT following a crisis at NASFAT, the two associations operating similarly, in a cosmopolitan enterprise approach, will constitute a framework for socialization of Nigerian Muslims. This project will involve the organization of religious and public activities. In a context of increased visibility of Muslim religion in Ivory Coast in the public space in recent decades, this article analyzes the itinerary of these both transnational organizations through their mode of organization, swarming of the religious terrain and their implication in public utility services.

¹ Enseignant-chercheur, département d'histoire, université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ; binateissouf1981@yahoo.fr

² Doctorant, département d'histoire, université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ; daoyaya007@gmail.com

Introduction

L'expression *Côte d'Ivoire, terre de convergence et d'accueil*, titre d'une parution de Simon-Pierre Ekanza (2006), est une assertion qui sied à ce pays ouest-africain aux fortes potentialités économiques, en dépit des controverses et des conflits identitaires survenus au cours de la décennie 1990 (Le Pape et Vidal, 2002 ; Akindès, 2004). Une abondante production scientifique de chercheurs africanistes témoigne de cette dynamique de migration et de ce modèle d'intégration des peuples (Mandé, 2012 ; Cissé, 2013). En 1998, les résultats du Recensement général de la population et de l'habitat (RGPH) indiquaient près de 26 % d'étrangers au nombre desquels on notait aussi bien des personnes en migration de travail que des entrepreneurs religieux dont, certains, organisés au sein des représentations d'associations transnationales (Fourchard *et al.*, 2005).

Sur cette terre de brassage socioculturel, où l'islam a acquis une visibilité importante pendant la seconde moitié du XX^e siècle (Kaba, 1974 ; Miran, 2006), ce type de mouvement d'entrepreneurs religieux fit son entrée sur la scène publique avec la présence de la mission islamique Ahmadiyya dès 1961 – soit un an après l'accession du pays à l'indépendance (Yacoob, 1983). L'ouverture de l'université islamique de Médine la même année et sa politique éducative en direction des pays subsahariens (Galilou, 2003 ; Binaté *et al.*, 2019) ont apporté une dynamique – incluant des activités de témoignage de solidarité aux musulmans nécessiteux – à cette mobilité naissante de personnes entre la Côte d'Ivoire et le monde arabo-musulman (Schulze, 1993 ; Miran, 2006 ; Binaté, 2016). Cependant, dans un contexte de méfiance de l'État ivoirien vis-à-vis de l'islam, eu égard aux mouvements subversifs dans le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord, ces rapports ont évolué en pointillé jusqu'à l'avènement du pluralisme politique au début des années 1990.

Cette décennie d'ouverture politique, marquée par la fin du régime du parti unique, a été favorable à la promotion des libertés individuelles et notamment de la liberté d'association (Loucou, 1992). Les musulmans profitèrent de cette opportunité pour donner de l'impulsion et de la visibilité sociale à leurs entreprises religieuses. Même si ce changement intervenu ne consacra pas dans l'immédiat le rétablissement de relations harmonieuses entre le monde arabo-musulman et la Côte d'Ivoire, il a eu le mérite de contribuer à la reconnaissance officielle de quelques associations islamiques existantes (Conseil supérieur des imams, Ligue islamique des prédicateurs en Côte d'Ivoire et Association des jeunes musulmans de Côte d'Ivoire)³, à la création de nouvelles organisations (telles que le Conseil national islamique⁴) et à l'installation de sections de

³ Le Conseil supérieur des imams (COSIM) et la Ligue islamique des prédicateurs en Côte-d'Ivoire (LIPCI) sont nés en 1988 et l'Association des jeunes musulmans de Côte-d'Ivoire (AJMCI) en 1989. Ils obtinrent leur agrément au début de la décennie 1990.

⁴ Le Conseil national islamique (CNI) vit le jour en 1993.

structures transnationales dont la Fondation Saar⁵ et NASFAT (*Nasrul-lahi-l-Fatih*) – et plus tard NAMFAT (*Nasrul-Minal-lahiwa Fatihu*)⁶, l'un de ses démembrements.

La présente étude porte sur ces deux dernières organisations conduites par des musulmans originaires du Nigéria. En effet, on ignore encore avec précision la date de l'arrivée des premières communautés de ce pays établies en Côte d'Ivoire. Toutefois, des études indiquent que les crises politiques, notamment la guerre du Biafra (1967-1970), avaient conduit des cohortes de Nigériens à trouver refuge en Côte d'Ivoire au début des années 1970 (Boutet, 1992 ; Clergerie, 1994). Près de trois décennies plus tard, cette population – composée en majorité des ethnies Yoruba, Igbo et Haoussa – était estimée à 71 355 dont 48 933 musulmans⁷, exerçant essentiellement dans le secteur du commerce. Installée en dehors de sa terre d'origine, la composante musulmane de cette communauté allait, dans un souci de recherche d'un cadre formel de socialisation de ses membres⁸, participer à la mise en place de NASFAT puis de NAMFAT, à Abidjan, respectivement en 2002 et 2005. Avec à leur actif la réalisation de plusieurs projets de développement communautaire et des célébrations de festivités religieuses, ces deux organisations comptent des milliers de membres résidents aussi bien à Abidjan que dans des villes de l'intérieur du pays.

L'objectif de cette étude est d'analyser le parcours d'organisations transnationales ouest-africaines en Côte d'Ivoire, à travers des activités mises au service de la socialisation de communautés établies en dehors de leur terre d'origine. L'approche anthropologique et historique utilisée repose sur des données empiriques collectées, entre 2014 et 2018, dans le cadre de deux projets distincts : l'un, une étude postdoctorale et, l'autre, un mémoire de master sur les organisations confessionnelles islamiques en Côte d'Ivoire (Binaté, 2016, 2018 ; Dao, 2016). Cette méthodologie a porté essentiellement sur des enquêtes de terrain menées auprès de plus d'une dizaine de membres de ces associations (essentiellement des commerçants), ainsi que des professionnels du fait religieux à Abidjan – où elles siègent – et dans d'autres localités du pays. L'analyse, qui a découlé du croisement des données collectées, a permis de décrire les trajectoires de ces organisations transnationales, leurs stratégies de mobilisation et d'occupation de l'espace religieux. Aussi, une attention a-t-elle été portée sur la dynamique que le transfert des savoirs religieux de NASFAT a impulsée à la communauté nigérienne de ce pays d'accueil.

⁵ La Fondation Saar était une structure panislamique basée aux États-Unis. La section ivoirienne a été agréée en 1990, soit trois ans après son installation (Miran, 2006 : 356-357).

⁶ *Nasrul-lahi-l-Fatih* et *Nasrul-Minal-lahiwa Fatihu* sont des expressions en langue arabe signifiant respectivement « Il n'y a d'aide sauf Allah » et « Secours émanant d'Allah et victoire ».

⁷ Selon le Recensement général de la population et de l'habitat (RGHP) de 1998.

⁸ Ce processus vise l'éducation des générations d'émigrés musulmans aux normes et valeurs culturelles yorouba, et l'intégration de nouveaux venus du Nigéria dans les circuits socio-économiques du pays d'accueil.

NASFAT et NAMFAT : acteurs et parcours de deux organisations islamiques transnationales

L'émergence des organisations islamiques dans la sphère publique ivoirienne est intervenue avec le décloisonnement de la vie politique en 1990. Cette dynamique, soutenue par d'importantes activités religieuses (conférences, participations aux débats d'intérêt national, célébrations de festivités islamiques), a préparé le terrain à l'installation de la section NASFAT Côte d'Ivoire.

Entreprise religieuse transnationale selon le modèle d'organisations aux pratiques transcendant les frontières étatiques (Mary et Fourchard, 2005 : 10-13), NASFAT est une association islamique nigériane née le 5 mars 1995 à Lagos, à l'initiative de dix intellectuels musulmans de l'ethnie yorouba dans un contexte de compétition dans l'espace religieux marqué par une vitalité des mouvements néo-pentecôtistes (Peel, 2011 : 43 ; Murtala, 2017 : 141). Suivant une tradition soufi de groupes de prières conduits parfois en dehors des cadres et des heures des cultes canoniques, ce projet de jeunes élites est parti des rencontres dominicales organisées chez Abdul Lateef Olasupo (Adetona, 2012). Ses fondateurs ont fait des études universitaires générales, et ont des profils socioprofessionnels différents. Seul l'un d'eux, Abdullah Akinbode, fils d'un imam à Ibadan, avait fait des études religieuses à l'Ahmadiyya Grammar School où il obtint une licence en études islamiques, puis un master en relations internationales et diplomatie à l'université de Lagos (Soares, 2009 : 184).

L'initiative de NASFAT avait l'ambition de soustraire les jeunes musulmans de l'influence des missions néo-pentecôtistes en les invitant à des sessions de prières (*Asalatu*) chaque dimanche entre 8 h 30 et 12 h 30, et à des veillées nocturnes (*Tahajjud*) de minuit à l'aube (Peel, 2011 : 44). Avec le succès de ces activités élargies aux questions du bien-être social à la base de l'effervescence autour des organisations néo-pentecôtistes, le nombre de participants s'est accru significativement et le mouvement a connu un essor fulgurant à Lagos, avant d'attirer des adhérents estimés à plus d'un million organisés au sein de 180 sections à travers le pays. Aussi, compte tenu de la mobilité des Nigériens dans l'espace sous-régional ouest-africain, l'association a réussi à s'installer au-delà des frontières de son pays d'origine, principalement en Côte d'Ivoire où une communauté yorouba existe depuis des décennies.

Originaires principalement d'Ejigbo et d'Oyo, villes situées dans l'État d'Osun dans le Sud-Ouest du Nigéria, les premiers Yorouba s'installèrent en Côte d'Ivoire avant le début de la seconde guerre mondiale (Adesina et Adebayo, 2009 : 139). Ils résidèrent dans les quartiers de Treichville et surtout d'Adjamé. C'est d'ailleurs le quartier Adjamé qui a abrité leur première mosquée construite par Mankandju Ôla dans le secteur de l'actuel Saint-Michel – baptisé *Temi-di-ire*⁹ (littéralement « J'ai atteint mon objectif » en langue yorouba) – dans les années 1940. Ce fut d'abord autour de ce lieu de culte que la

⁹ L'expression *Temi-di-ire* a été inspirée du succès dans les affaires des premiers Yorouba installés dans ce quartier d'Adjamé Saint-Michel qu'ils considèrent comme une terre bénie.

communauté yorouba, notamment la composante musulmane (ou *Egbe muslimi* en langue yorouba), réussit à se construire progressivement. Au début de la décennie 1970, elle parvint à installer la section ivoirienne de l'Ansar-Ud-Deen Society of Nigeria¹⁰ – organisation créée en 1923 en milieu yorouba à Lagos (Reichmuth, 1996). Mais bien qu'ayant obtenu de nombreux adeptes à Abidjan, l'association évolua dans l'informalité sur le plan administratif. NASFAT, récemment implantée, sera l'une des premières associations yorouba à être agréée par l'État de Côte d'Ivoire.

La création de la section ivoirienne de NASFAT est intervenue au lendemain de l'accession du pays au multipartisme qui avait vu émerger sur la scène publique les associations islamiques. Elle est l'initiative d'Abdou Rahman Olota¹¹, un Yorouba qui, de retour à Abidjan après un séjour au Nigéria où il avait été séduit par cette organisation religieuse, entreprit de faire profiter ses compatriotes des bienfaits d'un projet similaire. Mais le projet visant plus la socialisation des Nigériens établis en Côte d'Ivoire – contrairement à la mission de NASFAT Lagos qui est une réponse aux entreprises pentecôtistes –, la réalisation de cet objectif devait passer par l'adhésion des musulmans locaux dont certains étaient déjà organisés au sein de nombreuses associations. D'abord, Abdou Rahman Olota partagea son idée avec son ami et proche collaborateur, Jayeola Souleymane¹², sur les conseils duquel il noua des attaches avec les personnes représentatives de la communauté yorouba. Ce sera, d'ailleurs, cette communauté qui constituera le vivier des membres de NASFAT.

Dans cette entreprise, le soutien de deux personnes à Abdou Rahman Olota a été décisif. Il s'agit de Hasheem Titilope et d'Abdouramane Ignada. Le premier, qui deviendra le président des sages de NASFAT, est un célèbre prédicateur en milieu yorouba de Côte d'Ivoire. Il jouit d'un grand respect auprès de ses compatriotes. Dans sa fonction de religieux, Hasheem Titilope avait autour de lui un nombre important de fidèles et d'admirateurs qui feront partie du premier noyau de partisans de NASFAT¹³. Le second, d'un profil différent, est quant à lui un intellectuel et un ancien militant de nombreuses organisations islamiques dont l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire (AEEMCI). À ce titre, il avait de l'expérience dans le domaine associatif et disposait d'un carnet d'adresses d'une grande utilité dans la mobilisation et l'adhésion de membres à la nouvelle association.

À Treichville où il résidait, Abdou Rahman Olota avait obtenu également le soutien des chefs de communautés et de leurs membres. Selon Gbadamassi Abdou Fatahi, la question

¹⁰ En l'absence d'archives, il est difficile de situer avec précision la date de création de cette organisation (entretien avec Abdul Fatahi Itiladé, Abidjan, le 17/07/2018).

¹¹ Adeniran Ramon de son nom à l'état civil, Abdou Rahman Olota est né au Nigéria le 7 mai 1947. Il arrive en Côte d'Ivoire autour des années 1970. Il va exercer plusieurs petits métiers avant de faire fortune dans le commerce. Il est décédé le 5 mai 2012 à Abidjan.

¹² Entretien avec Gbadamassi Moutiou, à Abidjan, le 22/03/2016.

¹³ Hasheem Titilope a été le président des prédicateurs yorouba de Côte d'Ivoire. À ce titre, il officiait pour les prières du vendredi à la mosquée Ramos de Treichville de l'avenue 21, rue 45.

de la filiation entre les Yorouba a joué un rôle décisif dans la captation de membres. En général, ces ressortissants du Nigéria vivent en communauté sur des considérations parentales. Cette introversion s'explique par le fait que les premiers Yorouba à s'installer en Côte d'Ivoire venaient presque tous de la même région et se connaissaient plus ou moins. Lorsque l'un d'eux adhère à un projet associatif, il contribue à faire venir ses pairs, même si ceux-ci militent déjà dans une autre association. Mais l'adhésion communautaire à NASFAT, Abdou Rahman Olota la devait à la fois à ces liens de parenté forts entre les Yorouba et à une « redevabilité » de ses compatriotes (Blundo, 2012) qu'il avait réussi à construire au fil des années à travers des activités de témoignage de solidarité. En effet, Abdou Rahman Olota était apprécié par ses pairs pour ses actions de philanthropie exprimées en termes de parrainage d'activités, de dons en matériel et de soutien financier. De l'avis de Gbadamassi Moutiou, le succès de cette mobilisation des Yorouba a également reposé sur une stratégie de communication :

Les gens avaient besoin de voir pour croire, donc il [Abdou Rahman Olota] est venu avec des éléments vidéo de séances de prière, cérémonies de NASFAT au Nigéria. Il faisait sortir toutes ses télévisions et mettait les cassettes des activités de NASFAT ; il invitait ses amis, les oulémas, des intellectuels à voir d'eux-mêmes ce que c'était NASFAT. (Gbadamassi Moutiou, Abidjan, le 22/03/2016)

À cette politique de sensibilisation de masse, Abdou Rahman Olota ajouta une campagne de proximité auprès des commerçants. À son magasin situé au grand marché de Treichville, il profitait de chaque occasion pour informer son voisinage et ses visiteurs de son projet. À cet effet, il avait accordé une attention particulière aux femmes dont le militantisme religieux avait atteint une visibilité importante ces dernières décennies (Miran, 2006 ; LeBlanc, 2007). Les cérémonies de baptêmes, de mariages, auxquelles Abdou Rahman Olota était convié parfois comme parrain, étaient des opportunités dont il se saisissait pour présenter NASFAT au public. Par ces procédés, il parvint ainsi à constituer un groupe de prières qui jeta les bases de l'implantation de la section ivoirienne de l'organisation.

La première session de prières de NASFAT en Côte d'Ivoire s'est tenue le dimanche 11 août 2002 au domicile d'Abdou Rahman Olota. Celui-ci en devint le premier président, mais avec un statut d'intérimaire en attendant la reconnaissance officielle du siège à Lagos. Le projet ayant pris forme et les activités se déroulant de manière régulière, les dirigeants déposèrent un dossier de demande d'agrément auprès de l'État ivoirien en 2004. Conformément à la loi n° 60-315 du 21 septembre 1960, NASFAT Côte d'Ivoire obtint son agrément du ministère de l'Intérieur en 2006, soit un an après la reconnaissance officielle de l'organisation par NASFAT Lagos au cours d'une grandiose cérémonie au palais de la culture de Treichville. Vu la solennité de l'évènement, le président mondial des missionnaires de cette structure, Alhaji Abdullahi Gbadé Akinbodé, effectua le déplacement en Côte d'Ivoire. NASFAT Côte d'Ivoire devint ainsi la première section hors du Nigéria à être reconnue officiellement par Lagos. Cependant, cette cérémonie, qui consacra la reconnaissance officielle de NASFAT Côte d'Ivoire, a contribué à la mise à l'écart d'Abdou Rahman Olota de la présidence de l'organisation.

L'officialisation de NASFAT Côte d'Ivoire, en effet, s'est faite à l'issue d'une élection pour désigner son premier responsable. L'organisation de cette élection n'avait rien en commun avec les scrutins ordinaires. Elle était à la charge d'un comité appelé Choura, composé de six à douze membres. Cet organe avait pour mission la réception et l'analyse des dossiers de candidature. Puis, il conduisait l'évaluation des candidats au cours d'entretiens oraux sur des sujets relatifs à leurs ambitions pour l'association, avant de déclarer le nom du candidat retenu pour ce poste. Contre toute attente, Abdou Rahman Olota, qui avait porté le projet du Nigéria à Abidjan, n'a pas été reconduit à la tête de NASFAT désormais présidée par Abass Ismaël Olaoyé, soutenu par le siège de l'organisation à Lagos pour son niveau d'instruction¹⁴. Inspiré de Lagos, ce mode d'accession à la présidence, défini par des normes privilégiant des candidats aux profils d'intellectuels, n'a pas tenu compte des réalités sociales des Yorouba auprès de qui Abdoul Rahman Olota s'était pourtant construit une notoriété. Bien que vaincu selon les textes statutaires, ce dernier réussit à profiter de ce capital symbolique pour créer une structure similaire dénommée NAMFAT (*Nasrul Minal lahiwa Fatihu*).

Cette rupture intervenue en 2005, la nouvelle association débuta sa première session de prières le dimanche 21 août de la même année à son siège actuel à Treichville. Organisation apolitique et ouverte à tous les musulmans sans distinction d'origine, l'objectif de NAMFAT, selon son statut et son règlement intérieur, est d'œuvrer à l'émanation d'une société islamique et d'occuper sainement les croyants à travers des sessions hebdomadaires de prières, des conférences, des séminaires, etc. NAMFAT compte également contribuer à la promotion de l'islam par les actions sociales à l'instar de NASFAT avec qui il a en partage le même espace.

Une rivalité allait s'installer entre les deux organisations créant un climat délétère entre leurs membres. Mais elle s'est limitée à une lutte de positionnement sans donner lieu à un conflit ouvert. D'ailleurs, Gbadamassi Moutiou, interrogé des années plus tard, a analysé cette rupture :

[...] comme un agrandissement de la communauté, [...] comme une grâce que Dieu a bien voulu faire à cette communauté de base. NASFAT, qui donne naissance à un bébé [NAMFAT] qui va aussi faire son chemin, grandir et élargir la famille. Si le père est sans enfant, sa gloire est un peu limitée. (Gbadamassi Moutiou, Abidjan, 19/09/2014)

Cette perception de la rupture entre Abdou Rahman Olota et NASFAT a conduit les deux parties à entretenir des rapports moins conflictuels qui allaient impacter leurs modes d'organisation et de fonctionnement.

¹⁴ Après des études secondaires au Nigéria, Abass Ismaël Olaoyé s'installe en Côte-d'Ivoire pour exercer dans le commerce. Il a dirigé l'organisation de 2005 à 2010 et fut suivi à ce poste par Abdourahamane Ignada (2010 à 2015) et Yusuf Amuda Kamorudeen (depuis 2015).

Structuration et fonctionnement de NASFAT et NAMFAT : une organisation similaire pour un mode commun d'essaimage de l'espace associatif

À l'analyse de leurs parcours, il ressort que NASFAT et NAMFAT ont en commun une histoire et des acteurs unis au sein de la communauté yorouba par de forts liens de parenté. Même si, au niveau institutionnel, ces organisations diffèrent – dans la mesure où la première est dépendante du siège de NASFAT à Lagos et la seconde entièrement autonome –, elles restent proches en termes de mode de structuration. Une analyse des inscriptions sur les logos et des mécanismes de gestion mis en place témoigne de cette réalité.

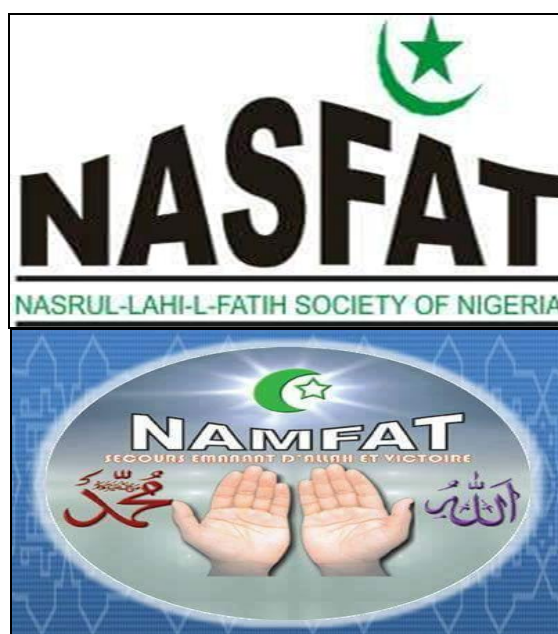


Figure 1 : Les logos de NASFAT et NAMFAT

NASFAT et NAMFAT ont, à l'exception des lettres « S » et « M », les mêmes composantes signifiant littéralement en arabe « *Nasrul-lahi-l-Fatih* » (« Il n'y a d'aide sauf Allah ») et « *Nasrul Minal Iahiwa Fatihu* » (« Secours émanant d'Allah et victoire »). Une similarité qu'on retrouve au niveau des sigles disposés de manière horizontale et surmontés de la paire du croissant lunaire et de l'étoile symboles de l'islam. Cette disposition des sigles et la notion de l'assistance sociale – à travers l'utilisation des termes « aide » et « secours » – qui guide leurs actions ne sont pas loin d'une volonté de l'organisation « fille » de traduire dans la conscience collective l'idée d'une identité et d'une mission communes à celles de l'organisation « mère ».

Cette manière de faire les choses par analogie est remarquable aussi dans leur mode de gestion. L'organisation de NASFAT et celle de NAMFAT, en effet, reposent sur des organes résumés aux entités suivantes : l'assemblée générale, le conseil d'administration, le

conseil des sages, le conseil des missionnaires, le comité exécutif des sections et le bureau exécutif. À NASFAT, ce dernier organe est à la charge du président de l'organisation. Il a un mandat de deux ans, veille à la bonne marche de l'association, exécute les résolutions prises par l'assemblée générale et approuve les programmes d'activités de tous les organes. Du côté de NAMFAT, le bureau exécutif est l'organe central. Il définit l'orientation de la politique sectorielle ou des axes de développement et assure leur mise en œuvre. Ces deux organisations sont composées de plus d'une dizaine de membres.

En outre, NASFAT et NAMFAT ont, toutes deux, leur siège à Abidjan, où siège la majorité des organisations islamiques du pays. Selon les textes régissant NASFAT, le bureau d'Abidjan joue le double rôle de section-siège. Il se trouve dans la commune de Treichville, à l'avenue 21, rue 44, précisément dans un immeuble où il occupe le rez-de-chaussée et le premier étage. Concernant NAMFAT, le bureau d'où émanent les décisions de la vie de l'organisation est situé également dans la même commune. Il représente le siège mondial de l'association. Ces sièges coordonnent les activités et veillent sur la bonne marche de ces structures aussi bien dans la capitale économique ivoirienne que dans les villes de l'intérieur. En effet, ces entreprises, après leur lancement, n'ont pas mis beaucoup de temps pour attirer des membres en dehors d'Abidjan. Ceux-ci sont organisés au sein de structures portant les attributions de « section de NASFAT » et « section de NAMFAT » suivies du nom de la localité. Cependant, d'une localité à une autre, le processus d'installation de sections n'a pas toujours observé la même procédure.

L'expansion de NASFAT à l'intérieur du pays a suivi différentes voies, en dépit de l'existence d'une commission en charge de la coordination des sous-sections. Un extrait du discours d'Abdou Rahman Olotu donne une idée du travail effectué par cet organe (NASFAT, 2014 : 19) :

La commission chargée de la coordination des sous-sections a organisé plusieurs tournées à l'intérieur du pays pour leur rendre visite en vue de leur expliquer l'esprit dans lequel les actions se mènent à NASFAT C.I. Par leur présence sur le terrain et leur dynamisme, ils ont porté le nombre de nos sous sections du simple au double ; c'est-à-dire de quatre à huit.

En procédant ainsi, les sections de Korhogo, de Soubré, etc. ont pu être installées. Mais la plus importante vague de création de sections s'est faite sans apport réel de cet organe, suivant des initiatives individuelles. Les expériences des bureaux NASFAT des villes de Bouaké et Daloa sont instructives à cet égard. L'idée d'installation de sections de cette structure de socialisation des Yorouba en migration de travail dans ces villes au centre du pays est partie du travail du réseau de partage d'informations entre les membres de cette communauté. Si, selon Atanda Tadjoudine, les Yorouba de Bouaké ont reçu l'information de l'existence de NASFAT de leurs compatriotes résidents à Abidjan, ceux de Daloa ont connu cette organisation au retour de voyage de Lagos d'Elhaji Akinsola Muhammed

Adiatu¹⁵. Ce dernier, une fois revenu en Côte d'Ivoire, décida avec ses amis la création de la section NASFAT de Daloa en 2003.

Ainsi, d'Abidjan NASFAT s'est étendue à Bouaké, Daloa, Korhogo, Méagui et Soubré entre 2002 et 2013. En 2016, le nombre de sections était estimé à neuf¹⁶. Chacune d'elles bénéficie d'une autonomie tout en restant sous la supervision du siège d'Abidjan. Partant de ces dispositions, elles ont le droit de prendre des décisions jugées utiles pour la bonne marche de leurs activités. Toutefois, si l'une d'elles souhaite opérer des réformes au niveau administratif, elle doit avoir l'autorisation du siège national ou du bureau de Lagos pour des cas particuliers. Ce recours au siège international, qui se fait avec l'accord d'Abidjan, s'applique aux sections NASFAT de l'Afrique de l'Ouest. Une mesure accordant au bureau d'Abidjan une mission de plateforme incontournable au sein de ce mouvement yorouba.

À l'instar de l'ancienne organisation d'Abdou Rahman Olota, NAMFAT a des représentations dans certains pays de la sous-région ouest-africaine. Eu égard à sa particularité de structure aux mains exclusives de Yorouba et dans la logique d'entretenir les liens avec le pays d'origine, l'association s'est implantée au Nigéria (Ejigbo, Iwo, Ibadan, Edè et Lagos) et au Togo (Lomé). Cette extension du mouvement en dehors de la Côte d'Ivoire est consécutive à la mise en place des sections des villes d'Agboville, de Bouaké et de Daloa. Bien qu'il existe un secrétariat chargé des sections, ces adhésions à l'association ont plus été le fruit d'une relation de clientélisme entretenue par Abdou Rahman Olota que le résultat d'une stratégie d'essaimage de l'espace islamique établie en amont. Suivant la démarche de NASFAT, chacune de ces sections est autonome dans sa gestion administrative et tenue de rendre compte de l'évolution de ses activités annuellement au siège international à Abidjan.

En somme, après une décennie d'existence, NASFAT et NAMFAT ont réussi à se faire une place dans la communauté nigériane. En s'appuyant sur une méthode identique de travail, elles sont parvenues à faire des émules en dehors d'Abidjan où elles siègent. De plus, la première, partie de Lagos en transitant par Abidjan, a étendu ses activités à d'autres capitales ouest-africaines ; quand la seconde, une initiative locale, s'est à son tour internationalisée en direction principalement du Nigéria d'où sont originaires ses membres. Cette ambition d'entreprise transnationale affichée par ces organisations ne s'est pas faite sans une politique soutenue de mobilisation de ressources.

NASFAT et NAMFAT : mécanismes de mobilisation de fonds et actions d'utilité publique

Comme cela est mentionné dans les textes portant création de ces organisations, NASFAT et NAMFAT mènent des activités apolitiques et non lucratives. Ainsi, elles

¹⁵ Entretien avec Lassissi Jinan, à Daloa, le 03/04/2016.

¹⁶ Entretien avec Gbadamassi Abdou Fatahi, à Abidjan, le 22/03/2018.

jouissent des mêmes prérogatives que les structures associatives nationales régies par la loi n° 60-315 du 21 septembre 1960. Toutefois, leur mission, s'étendant du domaine culturel à l'amélioration des conditions de vie de leurs membres – et des Ivoiriens par extension –, les a hissées au niveau des ONG, avec lesquelles elles bénéficient d'exonérations fiscales¹⁷ et de quelques faveurs¹⁸ de l'État. Pour assurer leur fonctionnement, les deux organisations ont élaboré des mécanismes de mobilisation de ressources financières inspirés du Nigéria (Murtala, 2017 : 174).

Cette politique de *fund raising* de NASFAT et NAMFAT est constituée essentiellement de la contribution financière des membres, résumée aux cotisations périodiques, à l'acquittement de la zakat et aux commissions des livraisons de biens et services. Ce mécanisme s'est construit au fil des expériences de travail. À leur installation, il a d'abord reposé sur les cotisations hebdomadaires. Les montants de ces contributions étaient laissés à la volonté des donateurs et variaient en fonction de l'évènement en projet. Aussi, dans la mesure où la majorité des adeptes de ces organisations exercent des professions libérales, la dynamique de ces participations financières reste-elle dépendante des fluctuations du marché. Ces sommes sont perçues tous les dimanches, à l'occasion des sessions de prières réunissant tous les membres. Les « secrétariats des finances » sont soumis à cette tâche, assistés par des prédicateurs mobilisateurs de la zakat (Adetona, 2012).

Dans l'islam, la zakat, troisième pilier de cette religion, est considérée comme le droit des pauvres. Elle consiste à donner le quarantième de son revenu annuel aux personnes dans le besoin. Son instauration, à cet effet, obéit à une obligation morale de réduire le fossé entre riches et pauvres (Weiss, 2000). En Côte d'Ivoire, bien que la solidarité soit inscrite dans les actions des musulmans pour le bien-être des leurs, elle reste encore non institutionnalisée, en dépit de la création de la Fondation zakat et waqf en 2010 (Binaté, 2016). À NASFAT, les missionnaires ou oulémas sont commis à la mobilisation de cette forme de dons exprimant la piété. Dans nos enquêtes de terrain, aucun chiffre ne nous a été fourni sur les montants mobilisés pendant les opérations de collecte, excepté Bouaké où la somme de 500 000 francs CFA (soit 763 euros environ) est collectée régulièrement au cours des mois de Ramadan ; période de choix des missionnaires pour la mobilisation de la zakat. Toutefois, rappelons qu'aucun texte de NASFAT n'oblige les membres à se plier à cette obligation, même si l'institution de la *Zakat Fund* demeure un élan de solidarité entre ses membres.

En plus de ces ressources mobilisées, NASFAT Côte d'Ivoire vit des retombées de sa société à responsabilité limitée dénommée FATNAS. L'idée de création de cette structure découle du modèle de Lagos (Murtala, 2017 : 175). Elle consiste à encadrer les membres du mouvement candidats au hadj ou pèlerinage annuel des musulmans en « terre sainte »

¹⁷ Cette exonération est faite en application des dispositions de l'article 4 du Code général des impôts.

¹⁸ L'État accompagne les organisations religieuses de son soutien à certaines occasions comme le pèlerinage à La Mecque. Cette opération consiste à prendre en charge les frais de voyage des pèlerins dont des membres de NASFAT depuis quelques années.

du royaume d'Arabie Saoudite. Dans ce programme, FATNAS Côte d'Ivoire a d'abord joué un rôle d'auxiliaire administratif – ou de démarcheur – des services compétents de l'État (Madore et Traoré, 2018). Sous ce titre d'une sorte de cabinet de conseil, elle s'occupait d'accompagner les candidats dans la constitution des dossiers administratifs, tout en leur assurant un encadrement de proximité relatif aux rites à observer au cours de ce voyage. Pour ces services, l'organisation percevait de chaque candidat la somme de 100 000 francs CFA (soit environ 153 euros). Après quelques années de travail en collaboration avec l'État, NASFAT a obtenu – par l'arrêté n° 447/MEMIS/DGC – l'agrément pour l'organisation privée du hadj, à la suite d'un appel d'offres de l'État en 2013. En 2015, l'association était à sa troisième édition d'organisation du hadj et offrait deux parcours à ses pèlerins : le hadj standard et le hadj option aux prix¹⁹ respectifs de 2 800 000 francs CFA et 3 800 000 francs CFA (soit respectivement 4 275 euros et 5 801 euros environ). Ce dernier aussi appelé hadj VIP accorde de meilleures conditions de voyage aux pèlerins et n'excède pas treize jours en « terre sainte ». De 2013 à 2016, FATNAS a assuré le voyage de 67 pèlerins en moyenne (tableau 1).

Tableau 1 : récapitulatif du nombre des pèlerins de NASFAT

Années du hadj	Nombre de pèlerins
2013	50
2014	75
2015	70
2016	75

Source : Enquêtes de terrain réalisées entre 2014 et 2018.

À ce jour, les activités de FATNAS constituent la plus importante source de mobilisation de ressources financières de l'association des Yorouba. Quant à NAMFAT, elle ne dispose pas encore de mécanisme similaire. Outre la cotisation et la collecte de la zakat de ses membres, l'essentiel de sa stratégie de mobilisation de fonds se résume à la vente d'articles divers, notamment des T-shirts, des gadgets, des stylos, des polos, des écharpes, des pagnes, etc., à l'effigie de l'association.

En dehors du soutien apporté à leurs sièges respectifs – par exemple, NASFAT Côte d'Ivoire accorde 40 % de ses ressources annuelles au bureau de Lagos –, l'ensemble des ressources captées par ces organisations contribue à la réalisation de leur objectif d'organisation d'utilité publique, découlant de leur conception de la *da'wa* (littéralement « appel à l'islam »). En cela, ces structures transnationales s'inscrivent dans une tradition des organisations locales telle la LIPCI (Ligue islamique des prédicateurs en Côte d'Ivoire) qui, à travers sa Caravane de *da'wa* (ou CADA), avait mis l'action sociale au centre de ses

¹⁹ La direction générale du culte avait fixé le coût du hadj de 2015 à 2 000 000 francs CFA (soit 3 053 euros environ) pour le hadj standard subventionné par l'État à hauteur de 800 000 francs CFA (soit 1 221 euros). Quant aux organisateurs privés, ils ne bénéficient d'aucun appui financier de l'État. Ce qui explique la différence de prix entre le hadj option et le hadj standard.

activités de (ré)islamisation au cours de la décennie 1990. Abordant la tournure qu'avaient prises les activités islamiques à cette époque, Marie Miran expliquait que :

[...] la *da'wa* ne vise plus seulement à la défense et à la diffusion des dogmes religieux mais aussi à revivifier un mode de vie islamique global. Le champ d'action du prédicateur [...] n'est plus seulement la sphère spirituelle mais concerne aussi tout le domaine social. (Miran, 2000 : 142)

Dans cette optique, ces deux organisations ont mis en œuvre des projets d'intérêt public au nombre desquels des œuvres de charité et la construction d'infrastructures. En effet, ces actions sociales intervinrent dans un contexte de crise politico-militaire qui a vu l'émergence d'organisations islamiques sur le terrain de l'humanitaire aussi bien à Abidjan qu'à l'intérieur du pays. Des ONG telles la fondation Djigui, Islam action sanitaire, Orphan's Smile, Maktab Ta Awoun, le Centre islamique Aç-habul Kahaf, le Réseau des écoles madrasas de Côte d'Ivoire, etc. se sont illustrées dans cette voie, avec la réalisation de projets dans les secteurs de l'éducation et la santé (Binaté, 2016, 2018). Suivant cette démarche, ces organisations, dans une posture d'entreprise cosmopolite (Leichtman, 2015), allaient investir les domaines séculiers. À NASFAT, les « semaines culturelles » constituent des moments dédiés à ce type d'activités. Placées sous le parrainage du COSIM²⁰ (avec qui l'organisation yorouba entretient des rapports cordiaux), elles se présentent comme une occasion de marquage du terrain de la solidarité à travers la redistribution de fonds collectés aux nécessiteux. Des personnes membres (ou non) de l'organisation en situation difficile, la radio nationale islamique *Al Bayane*, l'orphelinat de Bingerville, le centre Oasis des enfants abandonnés et orphelins de Koumassi, le Centre anti-cancéreux du centre hospitalier et universitaire de Treichville, l'hôpital islamique de Daloa (ouvert le 5 mars 2018), etc. ont déjà bénéficié de cette manne financière. Une réalité reconnue par un responsable de la radio *Al Bayane* :

NASFAT est l'une des premières associations islamiques à faire un don important à la radio *Al Bayane*. Ils nous font régulièrement des dons en numéraire et en matériel ; ce qui a encouragé d'autres organismes à faire de même pour la radio. (Kounadi Koné, Abidjan, le 25/02/2016)

Outre les semaines culturelles, un secrétariat des affaires sociales existe pour la gestion quotidienne des cas sociaux. Dans la section de Bouaké, la zakat collectée est offerte en don aux membres en quête de financement pour leurs projets.

On a décidé que ceux qui ont les moyens donnent leur zakat à NASFAT, même ne serait-ce que la moitié, pour que ceux d'entre nous qui sont en difficulté puissent en bénéficier. Cette année, on a eu 510 000 francs CFA qu'on a remis à un membre qui a été choisi par un collège de quatre personnes. Ces quatre personnes-là doivent faire ça en toute discrétion et ne doivent jamais divulguer le nom du bénéficiaire et l'argent donné n'est pas remboursable. (Atanda Tajudeen, Bouaké, le 20/05/2016)

Cette stratégie de « marketing caritatif » participe à la fidélisation des membres et à l'adhésion de nouveaux. Ainsi, elle tient une place indispensable dans la stratégie

²⁰ Le COSIM prône un islam modéré, il est actuellement la plus importante organisation islamique du pays. En plaçant ses activités sous l'autorité de cette organisation, NASFAT se démarque ouvertement des milieux wahhabites avec lesquels le COSIM est en compétition.

d'essaimage territorial de NASFAT qui accorde des aides à ses membres. En 2015, à la suite d'une visite à la maison d'arrêt et de correction d'Abidjan (MACA), ses responsables ont entrepris la rénovation du décor intérieur et extérieur de la mosquée de ce centre pénitencier le plus important du pays. Mais, sur ce chantier de réhabilitation ou de réalisation d'édifices publics, NASFAT a à son actif la construction du centre médico-social la Fontaine, ouvert le 30 janvier 2011 dans la commune d'Adjamé (Abidjan).

Cette clinique, de la même dénomination que celle de Lagos (Adetona, 2012), a été financée par NASFAT Côte d'Ivoire et délivre divers services : la consultation générale, l'odontologie, un laboratoire et une pharmacie. Depuis son inauguration, elle fonctionne sur des tarifs sociaux, suivant ses objectifs de faire du social et de faciliter la prise en charge médicale de ses membres. À certaines occasions, notamment à l'approche du jeûne de Ramadan, elle organise des séances de consultation gratuites relatives au contrôle de la tension et de la glycémie. À Méagui, au Sud-Ouest du pays, c'est un projet d'école primaire de trois classes qui a été réalisé. En 2016, on y comptait le niveau préscolaire, le cours préparatoire première année (CP1) et le cours préparatoire deuxième année (CP2). Contrairement aux écoles confessionnelles islamiques en général, ce projet éducatif de NASFAT a un aspect original qui réside dans son programme, avec l'anglais et l'arabe enseignés aux côtés du français. Le choix de l'arabe répond à la mission religieuse de l'entreprise et celui de l'anglais pour garder le lien avec le Nigéria, pays anglophone. À Bouaké, un projet similaire est en cours de réalisation. Sur un site de l'organisation sis au quartier Houphouët-ville, trois salles de classe, déjà sorties de terre en 2016, accueilleraient plus d'une centaine d'élèves yorouba et d'autres ethnies de la ville.

Avec le succès connu à Abidjan et au-delà, ces actions sociales permirent à NASFAT et NAMFAT de faire des émules²¹ et surtout de se construire un capital symbolique qui sera un atout considérable pour la mission religieuse qui sous-tend leur mission. En effet, l'idée promue par ces organisations vise une participation à la promotion de l'islam par le développement d'une vie spirituelle et d'une religion portée vers la recherche du bien-être de ses adeptes. La personne d'Abdou Rahman Olota et ses biens ont contribué à cet engagement mis au service de l'islam. À la création de NASFAT, les prières hebdomadaires, organisées les dimanches (pour détourner les jeunes des cultes festifs des églises néo-pentecôtistes), avaient lieu à son domicile, avant d'être délocalisées dans une mosquée située à Treichville. Avec la mise en place des sections communales, l'organisation décentralisa ses activités. Ainsi, les fidèles de Yopougon furent invités à faire leur session de prières à la mosquée de « Taxi gare de Siporex », quand ceux d'Abobo et d'Adjamé se contentèrent respectivement des rencontres à la mosquée Istijaba de Gagnoa gare et la grande mosquée du boulevard Nangui Abrogoua. Avec la crise post-électorale de 2011 qui n'a pas épargné les étrangers, l'organisation, ayant vu le nombre de ses membres baisser, allait alterner les rencontres hebdomadaires entre les mosquées de Treichville et d'Adjamé. Quant à NAMFAT, chaque section organise à son lieu de culte les prières hebdomadaires.

²¹ En 2012, NASFAT avait plus de 1 500 membres tandis que NAMFAT en comptait 1 948 en 2014.

Les séances de prières hebdomadaires s'organisent autour d'un livret – *Prayerbook* – produit par les missionnaires de NASFAT à Lagos. Ce livret contient des bénédictions (ou *dua*) tirées du Coran, des prières sur le prophète Muhammad, etc. (Adetona, 2012). Les invocations et prières sont écrites en arabe, puis traduites en anglais et en yorouba. En général, le culte commence par un culte de louange à Dieu et à Son messager, avant l'étape de la lecture du *Prayerbook* par les missionnaires²², soutenus en chœur par les fidèles au rythme d'une mélodie et des pas de danse. Un style de prière apparenté aux cultes des églises néo-pentecôtistes dans le sillage desquelles l'organisation fit son apparition au Nigéria (Peel, 2011 ; Murtala, 2017). Il s'en suit un sermon sur un thème touchant au quotidien de la communauté et parfois des sessions de prières individuelles à la demande des fidèles. Si la récitation du contenu du livret se fait en arabe, les explications qui en découlent sont faites en yorouba. À Bouaké et Korhogo où la langue véhiculaire malinké reste dominante, un missionnaire est chargé de traduire les prêches aux membres ne comprenant pas le yorouba. Ces rencontres sont des occasions pour les membres de s'acquitter de leur cotisation à l'aide de cartes de paiement et de faire des offrandes de diverses natures aux missionnaires. Cependant, le choix du dimanche comme jour de culte n'est pas partagé par toutes les sections de NASFAT. C'est le cas de la section de Méagui où les membres, des commerçants en majorité, ont décidé de faire les séances hebdomadaires de prières le samedi et ont consacré le dimanche, « jour de marché », à l'écoulement de leurs produits.

En plus de ces cultes, NASFAT Côte d'Ivoire organise le premier et le troisième vendredi de chaque mois une veillée de prières appelée *Tahajjud* de 22 h à l'aube. D'ordinaire organisée pendant la dernière décade du mois de Ramadan, cette rencontre consiste en des prières et des bénédictions sur le prophète Muhammad, suivies de conférences – débats sur l'islam. Ce moment de prières, outre son caractère piétiste, est un programme visant à renforcer les connaissances religieuses des jeunes (Saint-Lary et Samson, 2011 ; Sounaye, 2011) et à les détourner des night-clubs, des bars, etc. ; des espaces perçus dans l'imaginaire collectif des musulmans comme des lieux de pratiques contraires aux enseignements de l'islam. Malgré cette visée, la veillée nocturne n'est pas encore incluse au programme de *da'wa* de NAMFAT.

S'appuyant sur un livret de prières constitués de sourates, d'invocations (*dhikr*) et de prières sur le prophète Muhammad²³, NAMFAT organise ses prières hebdomadaires tous les dimanches. Celles-ci se déroulent suivant le modèle de NASFAT. Ces séances sont dirigées par des oulémas à qui il revient la charge de la récitation du livret en arabe et des prêches en yorouba. À l'instar de NASFAT, les membres de NAMFAT sont encouragés à mémoriser le contenu du livret et à prendre part aux activités annuelles comme les

²² Ces religieux sont choisis sur place ou sur proposition de Lagos selon leur connaissance religieuse et leur moralité. Hasheem Titilope est le plus connu d'entre eux. Toutefois, la commission des missionnaires est dirigée par un quarantenaire, Alhaji Idris Fasasi Abolayo.

²³ Appelé *Gbigba Adua* (littéralement « recueil de doua » en yorouba), le livret de prière de NAMFAT est inspiré de celui de NASFAT. La seule différence notable entre les deux livrets est l'absence de traduction anglaise dans celui de NAMFAT. On n'y trouve que l'arabe et le yorouba.

célébrations de la naissance du Prophète Muhammad ou *Maouloud* (expression dérivée de *Mawlid an-Nabi* en arabe).

Ces festivités se tiennent au cours du troisième mois du calendrier lunaire et bénéficient d'une grande attention des musulmans ouest-africains ces dernières décennies (Holder et Olivier, 2014 ; Binaté, 2017), en dépit des débats opposant encore les musulmans de différents courants sur leur légitimité (Triaud, 1979 ; Miran, 2006). Ce débat n'a pas fait l'objet d'une préoccupation à NASFAT et NAMFAT, plus proches des malékites que des groupements wahhabites. Leurs initiatives que d'aucuns qualifient d'actes *mustahhab* (c'est-à-dire surérogatoires ou « recommandés et non obligatoires » en langue arabe) (Peel, 2011 : 45) prennent en compte les célébrations de la naissance du prophète de l'islam dans leur programme d'activités. À ces occasions, chacune des sections organise des veillées de prêches au cours desquelles l'histoire de la religion musulmane est enseignée, avec un accent sur la vie du prophète Muhammad. Après le décès d'Abdou Rahman Olota en 2012, les nouvelles autorités de NAMFAT ont instauré des célébrations de *Maouloud* tournantes pour les sections d'Abidjan.

En définitive, NASFAT et NAMFAT ont réussi à étendre les activités de leurs sièges d'Abidjan aux villes de l'intérieur. La réalisation de nombreux projets est à leur actif, tant dans le domaine religieux que dans le séculier. Cet essor de ces missions a reposé sur des ressources financières importantes mobilisées à partir des cotisations, des dons, des revenus des biens et services offerts par ces organisations.

Conclusion

L'utilisation du social à des fins religieuses avait été longtemps le fait des mouvements chrétiens, qui seront au cours de la décennie 1990 accompagnés par d'autres communautés religieuses. Dans le contexte de crise économique qui prévalait, les musulmans allaient mettre sur pied des ONG pour venir en aide à leurs coreligionnaires (Binaté, 2016, 2018). Dans cet élan, ils furent rejoints par Abdou Rahman Olota à l'initiative de la création de NASFAT et NAMFAT, des organisations nigérianes en Côte d'Ivoire en 2002. Si leur implantation de ces deux organisations a emprunté divers chemins, ce commerçant yorouba s'est investi personnellement et financièrement pour que celles-ci soient une réalité en territoire ivoirien. De par leur origine, elles ont réussi à mobiliser la communauté yorouba autour d'elles. Plus d'une décennie après leur implantation, elles sont en train de devenir des acteurs importants dans le milieu associatif islamique nigérian à travers une stratégie de *da'wa* basée sur les activités religieuses d'une part et les œuvres sociales d'autre part.

Cependant, l'élan militant de NASFAT et NAMFAT est freiné par l'étiquette d'identité yorouba associée par l'imaginaire populaire à ces organisations. En dehors de la communauté yorouba, les deux organisations éprouvent des difficultés à assurer leur cosmopolitisme bien qu'offrant des services appréciés des autorités publiques et des musulmans locaux. En effet, l'implantation de NASFAT et la création de NAMFAT ont été possibles grâce à la diaspora yorouba, représentant la quasi-totalité de leurs membres. Le

yorouba s'est donc imposé comme leur langue officielle. Cette influence ethnique est perceptible à travers leurs livrets de prières en arabe, traduites uniquement dans cette langue. Malgré les manifestations festives placées sous l'autorité de la plus importante organisation islamique et les tentatives de traduction des prêches en d'autres langues lors des célébrations religieuses, ces associations ne sont pas encore parvenues à retenir de manière remarquable les membres d'autres groupes ethniques. Or il est de notoriété publique que le malinké demeure la langue principale de transmission du message islamique et le français celle du discours de l'élite musulmane en Côte d'Ivoire (Guyon-Miran et Oyewolé, 2015).

Bibliographie

- Adesina Y.R., Adebayo F.P., 2009, « Yoruba traders in Cote d'Ivoire: A study of the Role Migrant Settlers in the Process of Economic », *African Research Review*, n° 3(2), pp. 134-147.
- Adetona L.M., 2012, « NASFAT : A Modern Prayer Group and its Contributions to the Propagation of Islam in Lagos », *World Journal of History and Civilization*, n° 2(2), pp. 102-107.
- Akindès F., 2004, *Les racines de la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire*, Dakar, CODESRIA.
- Binaté I., 2016, « Muslims NGOs in Côte d'Ivoire: Towards an Islamic Culture of Charity », in M.-N. LeBlanc, L. Audet-Gosselin (éds.), *Faith and Charity : Religion and Humanitarian Assistance in West Africa*, London, Pluto Press, pp. 47-62.
- Binaté I., 2017, « Les célébrations du Maouloud au nord de la Côte d'Ivoire : entre espace de réislamisation, socialisation et quête de légitimité politique », *Cahiers d'études africaines*, n° 225, pp. 39-58.
- Binaté I., 2018, « Les ONG islamiques en Côte d'Ivoire en période de conflit : acteurs et enjeux », *Repères*, n° 1(1), pp. 193-230.
- Binaté I., Ouédraogo Y., Audet-Gosselin L., 2019, « Être arabisant en Afrique francophone : regards croisés sur des élites burkinabè et ivoiriennes formées en pays arabo-musulmans », *Islam et Société au Sud du Sahara*, Paris, Les Indes savantes, nouvelle série, vol. 5, pp. 9-30.
- Blundo G., 2012, « Le roi n'est pas un roi : les multiples redevabilités au sein de l'État postcolonial en Afrique », in P. Haag, C. Lemieux (éds.), *Faire des sciences sociales. Critiquer*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 59-86.
- Boutet R., 1992, *L'effroyable guerre du Biafra*, Paris, Éditions Chaka.
- Cissé C., 2013, *Migration et mise en valeur de la Basse Côte d'Ivoire (1920-1960)*, Paris, L'Harmattan.
- Clergerie J.L., 1994, *La crise du Biafra*, thèse de doctorat d'État, université de Limoges, Presses Universitaires de France, 385 p.
- Dao Y., 2016, *NASFAT et NAMFAT en Côte d'Ivoire*, mémoire de Master, université Alassane Ouattara, Bouaké, 178 p.
- Ekanza S.P., 2006, *Côte d'Ivoire : Terre de convergence et d'accueil (XV^e et XIX^e siècle)*, Abidjan, CERAP.
- Fourchard L., Mary A., Otayek R. (éds.), 2005, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris-Ibadan, Karthala-IFRA.

- Galilou A., 2003, « The graduates of Islamic universities in Benin: A modern elite seeking social, religious and political recognition », in T. Bierschenk, G. Stauth (éds.), *Yearbook of the sociology of islam, "Islam in Africa"*, n° 4, pp. 129-146.
- Guyon-Miran M., Oyewolé N., 2015, « Côte d'Ivoire, un Islam d'expression française à la fois tangible et restreint », in I.R. Yassine (éd.), *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 16, Paris, Karthala, pp. 141-158.
- Holder G., Olivier E., 2014, « Le Maouloud de Djenné : stratégies patrimoniales de l'islam, mémoire urbaine et identité nationale », in J. Brunet-Jailly et al. (éds.), *Le Mali contemporain*, Bamako-Paris, Éditions Tombouctou - IRD Éditions, pp. 263-294.
- Kaba L., 1974, *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press.
- Le Pape M., Vidal C. (éds.), 2002, *Côte d'Ivoire : l'année terrible (1999-2000)*, Paris, Karthala.
- LeBlanc M.N., 2007, « Imanyia and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire », *Anthropologica*, n° 49(1), pp. 35-50.
- Leichtman A.M., 2015, *Shi'i cosmopolitanism in Africa: Lebanese Migration and Religious Conversion in Senegal*, Bloomington, Indiana University Press.
- Loucou J.N., 1992, *Le multipartisme en Côte d'Ivoire*, Abidjan, Neter.
- Madore F., Traoré Y., 2018, « L'organisation du *hadj* en Côte d'Ivoire : entre facteur de cohésion et source de rivalités au sein de la communauté musulmane (1993-2010) », *Cahiers des études africaines*, n° 229, pp. 179-208.
- Mandé I. (éd.), 2012, « Les migrations ouest-africaines en Côte d'Ivoire », *Migrations société*, n° 24(144).
- Mary A., Fourchard L., 2005, « Introduction : réveils religieux et nations missionnaires », in L. Fourchard et al. (éds.), 2005, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris-Ibadan, Karthala-IFRA, pp. 9-18.
- Miran M., 2000, « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte d'Ivoire : une révolution discrète », *Autrepart*, n° 16, pp. 139-160.
- Miran M., 2006, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala.
- Murtala I., 2017, *Sensational Piety : Practices of Mediation in Christ Embassy and NASFAT*, Utrecht University, Quaestiones Infinitae, Publications of the Department of Philosophy and Religious Studies.
- NASFAT, 2014, *12^e Anniversaire et Cérémonie d'investiture du Bureau Exécutif*, Abidjan, Mikki Print.
- Peel D.Y.J., 2011, « Un siècle d'interactions entre islam et christianisme dans l'espace yoruba », *Politique africaine*, n° 123(3), pp. 27-50.
- Reichmuth S., 1996, « Education and Growth of Religious Associations among Yoruba Muslims : The Ansar-Ud-Deen Society of Nigeria », *Journal of Religion in Africa*, n° 26(4), pp. 365-405.
- Saint-Lary M., Samson F., 2011, « Pour une anthropologie des modes de réislamisation. Supports et pratiques de diffusion de l'islam en Afrique subsaharienne », *Ethnographiques.org*, 22, <http://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary-Samson> (consulté le 20/10/2019).

- Schulze R., 1993, « La *da'wa* saoudienne en Afrique de l'Ouest », in R. Otayek (éd.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara : Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, MSHA, pp. 21-35.
- Soares F.B., 2009, « An Islamic social movement in contemporary West Africa: NASFAT of Nigeria », in S. Ellis, I. Van Kessel (éds), *Movers and Shakers: Social Movements in Africa*, Boston-Leiden, Brill, pp. 178-196.
- Sounaye A., 2011, « La "discothèque" islamique : CD et DVD au cœur de la réislamisation nigérienne », *Ethnographiques.org*, 22, <http://www.ethnographiques.org/2011/Sounaye> (consulté le 20/10/2019).
- Triaud J.L., 1979, « Le mouvement réformiste en Afrique de l'Ouest dans les années 1950 », *Mémoire du CEERMA*, Paris, pp. 195-212.
- Weiss H., 2000, « Zakat in northern Ghana: Not an institution but a goal to be achieved », *Hemisphere*, n° 15, pp. 141-157.
- Yacoob M., 1983, *Ahmadiyya and urbanization : migrant women in Abidjan*, African Studies Center, Boston University, n° 75 , working paper.



La microfinance en Tanzanie

Le cas des VICOBA sur le mont Meru

Catherine Baroin¹

Une nouvelle forme de microfinance s'est développée rapidement en Tanzanie, à partir de 2002, sous le nom de VICOBA (*Village community banks*). Cette forme de microfinance se base sur une expérimentation que l'ONG CARE a mise en œuvre au Niger, en 1991, qui a été ensuite adaptée et diffusée dans plusieurs pays, dont la Tanzanie, en s'affranchissant progressivement de l'ancrage institutionnel initial. À l'occasion de nos dernières enquêtes chez les Rwa du mont Meru en Tanzanie du Nord, en 2014, nous avons observé le fonctionnement de plusieurs VICOBA. Cet article se propose donc de documenter de manière empirique les effets de cette nouvelle forme de microfinance au niveau local tout en analysant ses forces et ses faiblesses. Nous présentons dans un premier temps les structures de la société rwa (organisation clanique patrilinéaire, chefferie centralisée et système d'âge), puis les autres formes de microfinance qui sont disponibles localement. Nous décrivons ensuite le mode de fonctionnement des VICOBA et essayons de dégager les conditions de leur succès ou de leur échec.

In Tanzania, a new way for doing microfinance developed quickly from 2002 onwards. The model was first fostered by the international NGO Care in Niger in 1991 and afterwards spread in several countries, including Tanzania. There, it took the form of Village Community Banks and was named as such: VICOBA. Personal fieldwork in Tanzania, among the Rwa of Mount Meru, gave us the opportunity to observe these VICOBA in 2014 at the local level. By taking an empirical perspective, this article documents the effects of this new form of microfinance at the local level, while at the same time analyzing its strengths and weaknesses. After a brief description of the social structures of the Rwa society (clan organisation, central chieftainship and age groups), we will present the other forms of microfinance available locally. We will then describe the *modus operandi* of the VICOBA while trying to extract their conditions of success or failure.

Introduction

La microfinance est un sujet qui a fait couler beaucoup d'encre et qui a pris des formes diverses. Une multitude d'opérateurs sont aujourd'hui impliqués, des banques locales aux ONG, en passant par les associations communautaires et des entreprises privées. Son extraordinaire essor, surtout après le succès mondial de la Grameen Bank lancée en 1976 au Bangladesh par Muhammad Yunus, a valu à ce dernier d'être récompensé par le prix Nobel de la Paix en 2006. Pour autant, le champ de la microfinance n'est pas exempt de critiques et divers auteurs en ont souligné les limites (Baumann et Servet, 2007 ; Servet, 2006, 2009 ; Guérin, 2015).

Dans cet article, nous nous intéressons aux *Village community banks* en Tanzanie, également connus sous le nom VICOBA. Ces « banques villageoises communautaires » sont une forme relativement nouvelle de microfinance locale qui a connu un développement important depuis 2002. Cet article décrit les pratiques de microfinance des VICOBA, telles qu'observées chez les Rwa du mont Meru en Tanzanie du Nord en 2014, en se basant sur nos données d'enquête. Nous nous proposons de documenter de manière empirique les effets des VICOBA au niveau local tout en analysant ses forces et ses faiblesses. Le système des VICOBA était nouveau pour les Rwa et c'est notamment auprès des femmes que ce mode d'accès au crédit semble s'être développé le plus, probablement parce qu'un tel système leur permet de s'investir en dehors de la sphère domestique où la société rwa a tendance à les cantonner. Nous mettons dans un premier temps le système des VICOBA en perspective historique, en présentant la forme initiale de microfinance expérimentée au Niger en 1991 par l'ONG Care avant de se diffuser bien au-delà des frontières nigériennes. Nous présentons ensuite notre terrain d'enquête chez les Rwa du mont Meru en décrivant les caractéristiques principales de la société rwa (organisation clanique patrilinéaire, chefferie centralisée et système d'âge). Puis nous décrivons les autres formes de microfinance disponibles localement avant de détailler le fonctionnement spécifique des VICOBA. Nous nous efforçons enfin de dégager les conditions de leur succès ou de leur échec.

Mise en contexte des VICOBA

Dans les sociétés africaines, les mécanismes informels d'assistance financière sont très répandus pour financer les événements sociaux (funérailles, frais médicaux, éducation des enfants). Divers opérateurs peuvent être impliqués et cet appui peut prendre plusieurs formes (tontine, loterie, etc.). De tels mécanismes ne sont pas intrinsèquement africains puisque L. Fontaine signale par exemple qu'à Paris des systèmes de tontines étaient à l'œuvre dès le XVIII^e siècle (Fontaine, 2008 : 156).

Ce qui va faire la nouveauté et l'intérêt des VICOBA, c'est leur mode opératoire associant de façon très souple épargne et crédit, au sein d'un petit groupe d'associés qui gère lui-même ses avoirs (Grant et Allen, 2002). Certains considèrent cette forme de microcrédit comme une forme de « développement par le bas » et les instances locales en ont largement encouragé la diffusion. En Tanzanie, où coexistent plusieurs formes d'accès

au microcrédit, les VICOBA ont en effet eu l'avantage d'être assez inclusifs en s'ouvrant dès le départ à un large public.

C'est à partir d'un modèle développé par l'ONG internationale Care au Niger qu'a été élaboré par la suite le modèle des VICOBA diffusé à grande échelle en Tanzanie. Cette forme de microfinance a été expérimentée au Niger en 1991 par cette ONG, sous le nom de *Masa masu dabaru*, ce qui signifie « femmes en mouvement » en langue haoussa (Grant et Allen, 2002). Les effets de cette initiative ont été jugés positifs et le modèle a ainsi été adapté à d'autres contextes et diffusé dans un grand nombre de pays : au Zimbabwe, au Mozambique, en Ouganda, en Érythrée, mais aussi en Asie et en Amérique latine où diverses agences de développement se sont emparées du concept sous le nom de *Village savings and loan associations*². En Afrique francophone il prend le nom d'Associations villageoises d'épargne et de crédit (International Rescue Committee, 2012).

Comment fonctionne un tel dispositif ? Il s'agit à chaque fois d'une association de villageois et villageoises qui gère, d'une part, l'épargne apportée régulièrement par ses membres, dans le respect des termes d'un contrat convenu d'avance, et, d'autre part, les prêts et les intérêts des prêts accordés aux membres du groupe à partir de cette cagnotte. Les intérêts des emprunts sont encaissés par le groupe et par la suite redistribués à chacun au prorata de sa mise. Placer de l'argent dans une VICOBA permet donc à la fois à ses membres de pouvoir obtenir un prêt de manière ponctuelle et sur demande, et de percevoir par ailleurs des intérêts sur l'argent investi. Sur ces deux points, leur fonctionnement est donc radicalement différent de celui des tontines, dans lesquelles chacun reçoit tour à tour la totalité de la mise, et où l'argent placé ne rapporte aucun intérêt. Le système des VICOBA est un système bancaire, même si la forme se veut beaucoup plus souple.

Chaque VICOBA (et plus précisément le bureau qu'elle désigne en son sein) assure elle-même la gestion de ce système, de manière gratuite, ses membres ne sont pas rémunérés pour la gestion. Le bureau enregistre les apports, accorde des prêts (sans demande de justification) et encaisse les intérêts avant de les redistribuer au prorata de la mise de chacun. Il n'y a donc quasiment aucun frais externe (hormis le coût d'achat des registres), ce qui est un des avantages du système en comparaison avec les autres formes de microfinance gérées par des banques formelles. Des banques extérieures interviennent parfois dans des VICOBA mais, quand c'est le cas, c'est uniquement pour recevoir les fonds disponibles du groupe en dépôt ou pour débloquer des fonds collectifs.

La possibilité d'emprunter proposée par les VICOBA représente donc une opportunité unique pour ses membres, les banques demandant souvent des garanties hors de portée pour la plupart des foyers sollicitant un emprunt. Dans le système des VICOBA, un groupe de personnes se constitue donc localement pour gérer son épargne de façon autonome lors de réunions hebdomadaires régulières et reste son propre garant. L'intérêt de

² Voir : <http://www.vsla.net/aboutus/globalworkexperience;jsessionid=em4loqv3hofptc8bqi6m3s2w> (consulté le 5 octobre 2018).

l'emprunt accordé à un membre du groupe est réparti entre tous au prorata de l'apport de chacun, et cette épargne volontaire est source de bénéfices pour tous les membres de la VICOBA. Il est intéressant de noter qu'un système de caisse de solidarité existe en parallèle. En plus des opérations de dépôt et de prêt, une cagnotte indépendante est constituée et fait office de caisse de solidarité, alimentée par une source distincte de cotisation. C'est donc bien une forme de sécurité sociale informelle que le système VICOBA promeut tout en garantissant le refinancement du dispositif. Les modalités particulières de gestion varient néanmoins, d'une VICOBA à une autre, en fonction des profils des membres du groupe et de leurs interactions.

C'est en 2000 que l'ONG Care introduit le modèle des VICOBA en Tanzanie. Il prend d'abord la forme d'un projet pilote qui sera expérimenté dans la région de Zanzibar (*Jozani-Chwaka Bay conservation project*, du Zanzibar Area Office). Puis le système est adapté par le Social and economic development initiation of Tanzania³ et est diffusé dans tout le pays sous le nom de *Village community banks*. Le développement de ce système a ensuite été fulgurant en Tanzanie. En 2009, on comptait 1 876 VICOBA au total dans le pays, dont 55 dans le district Arumeru, notre zone d'enquête, qui rassemble les Arusha⁴ et les Rwa (c'est relativement peu car, la même année, plusieurs autres districts du pays en comptaient 70 ou plus, le plus développé étant celui de Marangu au pied du mont Kilimandjaro, avec 102 VICOBA). Cinq ans plus tard, en 2014, le nombre de VICOBA est passé de 55 à 632 dans le district Arumeru et en pays rwa spécifiquement la première VICOBA est créée en 2008 dans le village de Poli⁵. Pour comprendre dans quel cadre les VICOBA se sont insérées en pays rwa et quel a pu être leur impact sur cette société, nous présentons brièvement ci-dessous les caractéristiques principales de la société rwa du mont Meru.

La société des Rwa du mont Meru⁶

Les Rwa, au nombre de 250 000 environ d'après les données du dernier recensement (2014), sont des agriculteurs de langue bantoue établis sur les flancs sud-est du mont Meru (4 585 mètres), face au mont Kilimandjaro en Tanzanie du Nord. Ils sont connus localement sous le nom de Meru (pluriel Wameru) mais, dans leur langue, le *ki-rwa*, ils se dénomment Rwa (pluriel Varwa). Nous retenons ici leur ethnonyme pour éviter toute confusion avec les Meru du mont Kenya, avec lesquels ils n'ont aucun rapport (les Rwa sont culturellement et linguistiquement proches de voisins bien plus nombreux, les Chaga du mont Kilimandjaro). Les Rwa pratiquent une agriculture intensive où dominent le café et la banane, sur des sols volcaniques très fertiles bénéficiant de deux saisons des pluies

³ Voir : <http://www.seditvicoba.or.tz> (consulté le 25 mars 2019).

⁴ Sur les Arusha, agriculteurs de culture maasai, voir P. Gulliver (1963).

⁵ Selon J. M., *agriculture extension worker* de la circonscription (*ward*) de Poli et conseillère pour 65 VICOBA (entretien à Nkoaranga, le 28 janvier 2014).

⁶ Les enquêtes chez les Rwa se sont déroulées de 1992 à 2014, sur un total de 18 mois couvrant toutes les saisons annuelles. Les données sur les VICOBA ont été recueillies de janvier à mars 2014.

par an. La pression démographique est forte et l'habitat très dense. Il se compose de fermes contiguës, les « villages » n'étant finalement que des circonscriptions administratives. La terre appartient aux hommes et l'épouse vient vivre sur la ferme de son mari. La vente du café, culture de rente, est la source d'un essor économique considérable pendant la période coloniale, avec des bénéfices très importants, mais la chute du cours du café à la fin du siècle dernier⁷ a conduit les Rwa à diversifier leur agriculture (Baroin, 1998 ; 2007). Les inégalités socio-économiques restent toutefois très fortes et le contexte économique est marqué par une incertitude croissante partiellement due à la pression démographique et aux réajustements qui ont été nécessaires après la crise du café.

L'argent de la vente du café revient aux hommes, et leur budget, à l'instar de nombreuses sociétés, est distinct de celui de l'épouse. En principe, c'est le mari qui paie les frais de scolarisation des enfants – c'est un poste de dépense généralement élevé –, et c'est l'épouse qui assure avec un budget moindre l'alimentation du ménage. Son budget est principalement issu de la vente de bananes (qui rapporte peu), ainsi que de la vente de lait si le foyer est assez riche pour élever une ou deux vaches en stabulation. La proximité de la ville d'Arusha à une douzaine de kilomètres vers l'ouest assure un écoulement relativement facile de ces produits agricoles.

Les Rwa sont caractérisés par des structures sociales fortes. On dénombre 17 clans patrilinéaires qui gèrent l'ensemble des questions relatives au foncier. Dans ce contexte d'agriculture intensive, c'est un domaine particulièrement générateur de conflits. Les chefs de clan se réunissent en conseil, et ce conseil est doté d'un chef suprême. Cette chefferie centralisée, vivante et efficace, appuie ses jugements sur une Constitution écrite élaborée par les Rwa eux-mêmes (Baroin, 2003). C'est un fait suffisamment exceptionnel pour être mentionné. Un système d'âge et de générations⁸ enfin parachève cet ensemble (Baroin, 2015). Ce système induit des solidarités transversales au sein de groupes masculins appelés *rika* (pluriel *marika*). Un nouveau groupe est formé tous les 15 ans environ lors d'une initiation, avec pour objectif d'éduquer les jeunes hommes au respect des anciens et (autrefois) de former des guerriers. Cette seconde fonction n'est plus à l'ordre du jour, mais ce système continue de renforcer la cohésion sociale, le contrôle disciplinaire des jeunes, la régulation démographique (en raison de certains interdits liés aux groupes d'âge en matière de mariage et de procréation) et le sentiment identitaire du groupe.

Dans cette société très structurée et très hiérarchisée, chaque homme marié, sous le contrôle de son clan, est maître de sa famille et de son exploitation agricole. Son épouse n'intervient pas dans les affaires publiques et les seules femmes qui acquièrent une certaine autonomie sont celles qui bénéficient d'un emploi salarié, le plus souvent

⁷ Le cours du café sur le marché mondial est sujet à de fortes variations. Ainsi le journal *Les Échos*, le 5 septembre 2018, titrait : « Le cours du café plonge au plus bas depuis 12 ans ».

⁸ Les systèmes d'âge et de générations (*Age systems* en anglais) se déclinent selon de nombreuses versions, principalement dans les *polities* d'Afrique de l'Est.

modeste, tel qu'institutrice ou infirmière. Une femme qui conçoit hors mariage est très mal vue dans cette société luthérienne très puritaine, mais son père lui accorde un petit lopin de terre près de chez lui pour assurer sa subsistance. Ce don n'est pas sans susciter de fortes jalousies de la part de ses frères, qui s'estiment les seuls héritiers légitimes des biens fonciers paternels. On comprend donc, dans ce système patriarcal très marqué, que les VICOBA aient pu représenter une opportunité d'émancipation pour certaines femmes. Nous nous garderons néanmoins d'en surestimer les effets.

Les autres formes de microfinance locales

Avant de détailler spécifiquement le fonctionnement des VICOBA, nous nous attachons dans cette partie à décrire les autres formes de microfinance qui sont disponibles localement et que nous avons pu observer. La microfinance en Tanzanie est un domaine foisonnant et en constant mouvement et, dans ce vaste champ sur lequel des recherches approfondies seraient à mener, nous avons choisi de documenter quelques expériences relevées sur place afin d'illustrer toute la diversité des formes d'accès au crédit informel.

Le premier exemple est celui que nous livre M^{me} Pallangyo. Elle nous a indiqué avoir été d'abord membre d'une tontine de dix femmes (*kibati* en swahili⁹) qui contribuaient chacune à hauteur de 2 000 Tsh (0,75 euros)¹⁰ par semaine. Cette tontine a cessé en 2012 (nous ne savons pas pourquoi) et M^{me} Pallangyo s'est engagée dans un nouveau groupe de 13 participantes dénommé *Usongori*, ce qui signifie « esprit saint » en langue Rwa. Au début, chacune contribuait à hauteur de 10 000 Tsh (3,77 euros) par mois, et l'argent collecté leur permit d'acheter du matériel collectif dans le but de le louer : cent chaises en plastique, six grandes cocottes-minute, six grandes marmites et des assiettes. Ce projet ne manquait pas de pertinence, car les occasions de location sont nombreuses en pays rwa, pour toutes sortes de grandes réunions (cérémonies familiales, réunions de clan ou de groupe d'âge, réunions politiques, etc.). Les femmes louaient le matériel aux tarifs journaliers suivants : 30 000 Tsh pour cent chaises ; 5 000 Tsh pour une cocotte-minute ; 2 000 Tsh pour une marmite et 100 Tsh pour une assiette. Avec les bénéfices, elles préoyaient d'acheter davantage de matériel à louer. Sans changer le taux de contribution mensuel, elles ont décidé de transformer leur microentreprise en tontine, donnant l'argent à une seule d'entre elles à tour de rôle. Quand son tour viendra, M^{me} Pallangyo prévoit d'utiliser ce capital pour démarrer un élevage de poulets.

Une autre forme de microfinance disponible localement et qui prend une forme plus élaborée est liée aux Églises. En 2014, nous avons pu observer un groupe qui fonctionnait de façon informelle au sein de l'Evangelical lutheran church of Tanzania (ELCT), une Église très puissante en pays rwa. Ce groupe avait été créé trois ans plus tôt et fédérait 46 salariés de six paroisses voisines (dont huit pasteurs, des évangélistes et des secrétaires). Ce système de microfinance restait dans l'informel, mais ses membres

⁹ Le swahili et l'anglais sont les deux langues nationales de la Tanzanie.

¹⁰ Les shillings tanzaniens sont notés Tsh. En 2019, 10 000 Tsh équivalent à 3,77 euros.

s'étaient dotés de règles propres et des prêts pouvaient être consentis en interne. Les contributions annuelles de chacun se sont d'abord élevées à 18 000 Tsh, puis à 30 000 Tsh et, en 2014, au moment de notre collecte de données, le montant annuel de la cotisation était de 40 000 Tsh (soit 15 euros)¹¹. Le groupe était dirigé par un président et le bureau était composé du président, de son assistant, d'un secrétaire et d'un conseiller, élus pour deux ans, avec possibilité de rééligibilité. Le président du bureau était un évangéliste (le poste d'évangéliste est en effet géographiquement plus stable que celui d'un pasteur qui peut être transféré ailleurs). Le conseiller était un pasteur. Ensemble, ce groupe avait acheté 200 chaises en plastique pour les louer et prévoyait d'acheter un moulin à maïs. Chaque membre (ou son conjoint) pouvait emprunter de l'argent, sans intérêts, pour payer des frais de scolarité, pour investir dans son activité économique, ou pour financer des cérémonies sociales (mariages, baptêmes, funérailles). S'il y avait beaucoup d'argent en caisse, il était mis sur le compte de la paroisse et non dans une banque car, lorsqu'il restait localisé dans la paroisse, les retraits pouvaient se faire plus facilement. Outre les contributions personnelles, la caisse du groupe recevait de temps en temps des dons ponctuels, comme par exemple un don de 100 000 Tsh (soit 37,70 euros) du *District pastor*, mentionné pendant notre enquête.

Avec les SACCO (*Savings and credit cooperative societies*), un autre dispositif de microfinance locale, on se rapproche du système bancaire formel. Cet autre système disponible localement chez les Rwa rassemble généralement un nombre plus grand de participants. Les SACCO sont des coopératives formellement créées en Tanzanie en 2003 par le *Cooperative societies act*. Elles sont opérationnelles depuis 2004 et sont soumises à un contrôle d'État (Kihongo, 2005 : 31). La SACCO observée à Kikatiti, pendant la période de collecte de données en 2014, comprenait 800 membres. Une autre, la Tengeru Market SACCO, créée en 2006 avec 50 membres initiaux, comptait en 2014 968 actionnaires dont 75 % de femmes. Cette SACCO gère un budget annuel de 342 670 millions de shillings tanzaniens (Tsh) et salariait quatre employés et un gardien de nuit. En 2014, son comité directeur était composé de neuf personnes et une assemblée générale se tenait chaque année, documentée par les *Regional* et *District cooperative officers* qui étaient comptables de son bilan¹². En termes de modalité de fonctionnement, les prêts octroyés aux actionnaires de cette SACCO ne pouvaient pas dépasser trois fois leur mise (comme dans le cas des VICOPA dont nous décrivons les modalités de fonctionnement plus bas) et devaient être approuvés par le comité directeur. C'est en assemblée générale que se décidaient des types de prêts octroyés. En 2014, sept prêts ont été concernés : un financement pour un *leasing* (prêt de matériel) au taux de 3 % par mois avec un remboursement à échéance au bout de trois mois ; un financement pour une activité économique au taux de 3 % par mois ; un financement pour un projet social (amélioration d'une maison, d'un hôpital, etc.) au taux de 3 % par mois ; des investissements agricoles au taux de 4 % par mois ; un appui aux dépenses d'éducation au taux de 5 % par mois ; du

¹¹ Selon J. E. Mungure, pasteur de cette Église (entretien du 24 janvier 2014).

¹² Selon un responsable de cette coopérative (entretien le 15 février 2014 à Tengeru).

financement de biogaz au taux de 2 % par mois. S'il ne respecte pas le délai prévu de remboursement, l'emprunteur doit payer 10 % de pénalité.

Ces trois exemples montrent bien la diversité d'accès à des solutions de microfinance au niveau local. D'autres systèmes existent qui contribuent à enrichir cette offre. On peut notamment citer l'ONG indépendante, Wekeza, dont le nom signifie « investir » en swahili, et qui a pour but de promouvoir l'investissement en Afrique par le biais de financements participatifs égaux¹³. Tous ces dispositifs ont comme points communs un contrat implicite entre les membres du groupe et un système de contrôle strict des entrées et sorties d'argent. Les demandes de prêts peuvent financer une gamme très large de besoins et ne sont pas soumises à condition, sauf dans le cas des SACCO où elles doivent être approuvées par un comité directeur.

Parmi les multiples possibilités de microfinance ainsi disponibles, les VICOPA constituent en quelque sorte une formule intermédiaire. Elles sont de taille beaucoup plus réduite que les SACCO ou les arrangements inter-églises et rassemblent des personnes qui se connaissent. L'ancrage social du groupe dans son environnement immédiat est donc important. De plus, le système VICOPA est encouragé par l'État tanzanien. La partie qui suit détaille le fonctionnement spécifique des VICOPA et leurs effets sur les personnes qui y ont recours, en s'efforçant de dégager les conditions de leur succès ou échec.

Le fonctionnement des VICOPA

En comparaison avec les multiples formes de microfinance disponibles localement, la rapide propagation des VICOPA en Tanzanie tient particulièrement à leur mode de fonctionnement qui est perçu de manière positive par une majorité de gens. Dans la société rwa, les VICOPA sont une innovation introduite de l'extérieur (initialement par une ONG internationale), mais qui a été ensuite adaptée puis promue par le gouvernement tanzanien. Nous décrivons ici le fonctionnement de certains groupes que nous avons observés en 2014.

Constitution et règles de fonctionnement d'une VICOPA

Les VICOPA sont autonomes. Chaque VICOPA gère elle-même ses finances (collecte d'argent et prêts) et sa caisse de solidarité. Chaque VICOPA est alimentée, d'une part, par la cotisation hebdomadaire obligatoire de chacun, ce qui lui permet de disposer de fonds qu'elle prête sur demande à ses membres pour leurs projets individuels ; et, d'autre part, par des cotisations fixes mensuelles qui permettent le cas échéant d'aider un membre en difficulté (maladie ou décès principalement). Cette dernière cotisation alimente la caisse de solidarité. Les deux cotisations financent des budgets distincts.

Au départ, le groupe se forme par cooptation spontanée sur l'initiative d'une trentaine d'intéressés, hommes et/ou femmes. Le plus souvent, il s'agit surtout de femmes, nous

¹³ Voir : <https://wekezaapp.com> (consulté le 22 mars 2019).

avons en effet noté la perception locale des hommes d'être stigmatisés (pauvres) s'ils y participent. Ainsi, en 2014, la VICOBA locale en pays rwa qui comportait le plus d'hommes n'en comprenait que sept, soit moins d'un quart de ses membres (le groupe comptait alors une trentaine de personnes)¹⁴. Pour bien fonctionner, les groupes sont généralement restreints (entre 25 et 35 personnes) et de niveau économique proche (pour avoir une capacité d'épargne similaire). De ce fait, les plus pauvres sont exclus.

Le groupe se donne ensuite un nom propre qui le distingue de tout autre. Par exemple, une VICOBA du village de Ndatu s'est donné le nom de Nsalalo, terme en *ki-rwa* qui peut se traduire par « nous affirmons notre point de vue » (*msimamo* en swahili). Selon le modèle promu par l'État tanzanien, chaque VICOBA se subdivise en sous-groupes de cinq personnes qui seront solidaires si l'une d'elle emprunte. Le lieu et l'heure des réunions sont définis librement pour chaque VICOBA. Par exemple une fois par semaine, chaque mardi après-midi à 16 heures, chez telle personne (je n'ai pas observé que le lieu de la réunion puisse tourner). Le groupe fixe également le montant minimum de l'épargne hebdomadaire obligatoire de chacun, par exemple 2000 Tsh (soit 0,94 euros).

La bonne marche des opérations de la VICOBA repose sur une gestion efficace qui est assurée par une équipe de cinq personnes : un président, un secrétaire, un trésorier, un maître de la discipline et une cinquième personne chargée de compter l'argent.

Ces personnes sont élues pour un an et ne peuvent exercer plus de trois mandats successifs. Le maître de la discipline est chargé d'encaisser les amendes de ceux ou celles qui arrivent en retard ou qui parlent entre eux durant la réunion. Sa fonction, comme nous avons pu l'observer, assure le bon déroulement de ces réunions, qui commencent à l'heure et se déroulent dans le calme.

La collecte des fonds

Les réunions des VICOBA ont pour but principal de collecter l'argent des membres de manière régulière. Ces transactions sont consignées dans des registres collectifs et des carnets individuels pour noter les contributions. Un tampon et une caisse métallique munie de trois cadenas complète le matériel (photo).

Le montant minimum de l'épargne hebdomadaire obligatoire de chacun est fixé d'un commun accord lors de la création du groupe. Le montant maximum que chacun peut verser lors d'une réunion ne doit pas excéder trois fois le montant minimum, cette limite ayant pour objectif d'éviter de trop grands déséquilibres au sein du groupe. La capitalisation de chacun consiste en l'achat de parts (*shares* en anglais, *hisa* en swahili). Le montant de la part est le plus souvent modique (par exemple 2000 Tsh, 3000 Tsh ou 5000 Tsh). Chaque membre doit donc acheter au moins une part par semaine, et au maximum trois parts. À défaut, il devra payer une amende de 1000 Tsh. S'il a un

¹⁴ D'après J. M., conseillère de la circonscription (*ward*) de Poli pour 65 VICOBA (entretien à Nkoaranga le 28 janvier 2014).

empêchement pour assister à la réunion, sa présence n'est pas forcément nécessaire mais sa mise, par contre, reste indispensable. Il suffit alors qu'il confie cet argent à un autre membre du groupe qui le remettra en son nom lors de la réunion. L'argent est collecté et noté sur le carnet personnel de chacun ainsi que sur deux registres collectifs, un tableau et un cahier.

Exemple : le groupe Nsalalo du village de Ndatu, qui se compose de 33 membres (28 femmes et 5 hommes) a fixé le montant de la part à 2000 Tsh. Il enregistre lors de sa réunion du 28 janvier 2014 l'achat de 77 parts, qui correspondent à un encaissement de 154 000 Tsh (72 euros). (observation personnelle)

Toutes les opérations de dépôt ou d'emprunt d'argent se font lors des réunions, en présence de tous, ce qui assure leur parfaite transparence. Elles sont toutes consignées par écrit sur les livrets individuels et les registres collectifs dûment tamponnés, le tampon spécifique du groupe faisant office de signature.

Par sécurité, tous ces documents ainsi que le tampon sont conservés dans la caisse métallique à trois cadenas de la VICOBA. Les trois cadenas sont confiés à trois membres différents du groupe, et des incompatibilités sont prévues : ces membres ne doivent pas être parents entre eux, et ne doivent pas avoir une position de chefs. Ainsi sont évités les influences, connivences et éventuels détournements que des rapports familiaux ou hiérarchiques pourraient occasionner. Ce triple verrouillage n'est pas une vaine précaution, compte tenu de l'omniprésence de la corruption en Tanzanie. Il permet d'éviter toute opération en dehors des réunions hebdomadaires du groupe. La caisse à triple cadenas contient donc les documents du groupe, tandis que l'argent est en général porté à la banque sur décision collective. Au début de chaque séance, le coffre est ouvert pour consigner les nouveaux apports, puis il est refermé triplement à clé à la fin de la réunion.

Chaque VICOBA est constituée pour une durée d'un an reconductible. Au bout d'un an, elle est soldée : on fait les comptes, et les bénéfices sont répartis au prorata de la mise de chacun. Après cela chaque membre est libre de poursuivre ou non sa participation pour une nouvelle année.

Le fonctionnement très strict des réunions de VICOBA tranche grandement sur les habitudes locales. Le premier impératif est d'arriver à l'heure, sinon le retardataire doit payer immédiatement une amende. Le respect de la ponctualité est d'autant plus remarquable qu'en pays rwa les réunions habituelles (de famille, de clan ou autre) ne commencent jamais à l'heure prévue. Un retard d'une heure ou deux sur l'heure de la convocation¹⁵ y est plus souvent la règle que l'exception. Le second impératif, celui de s'abstenir de bavarder lors des réunions, est plutôt inhabituel lui aussi. Enfin le respect du troisième impératif, celui d'acheter une part au minimum, est conforté par le caractère dissuasif de l'amende de 1,000 Tsh facturée au fautif. Ces trois règles assurent la

¹⁵ Cette heure est précisée, par exemple pour un mariage ou une cérémonie générationnelle, sur des cartons d'invitation remis aux invités.

régularité du fonctionnement du groupe, tandis que d'autres règles précisent les conditions de l'emprunt que chacun peut solliciter.

Les règles relatives à l'emprunt

Sous couvert de la solidarité des membres de son sous-groupe de cinq personnes au sein de la VICOBA, chaque membre peut emprunter au maximum trois fois le montant de sa mise. Ce maximum est une précaution qui permet de limiter les risques de non-remboursement. En cas de défaut de remboursement, les quatre personnes solidaires de l'emprunteur déduisent des parts de l'emprunteur le montant non remboursé¹⁶.

Comparé aux conditions de crédit qu'offrent d'autres systèmes de microfinance locaux, il est clair que le principal avantage de ce dispositif consiste en sa souplesse et son accessibilité. En effet les tontines sont très répandues localement, mais elles sont moins souples que les VICOBAs puisque chaque membre doit attendre son tour pour récupérer la mise collective. Quant aux grandes coopératives de crédit, les SACCO, elles sont bien plus formelles et plus lourdes que les VICOBAs. Elles impliquent un nombre beaucoup plus grand de participants et l'octroi d'un prêt est soumis à des objectifs spécifiques et à l'approbation préalable d'un comité directeur. Dans les VICOBAs au contraire, il n'est pas demandé à l'emprunteur de présenter un projet. L'emprunteur n'est pas non plus obligé de justifier sa viabilité. Cette liberté d'usage de l'emprunt est très appréciée des participants des VICOBAs. Les autres membres n'ont aucun droit de regard sur l'utilisation qui sera faite de l'argent emprunté et c'est sur ce point fondamental que le fonctionnement des VICOBAs se distingue des autres formes de microfinance où la viabilité d'un projet est d'abord examinée avant qu'un prêt ne soit accordé.

Mais si l'emprunteur de la VICOBA n'a pas à justifier de l'usage de l'argent emprunté, cette liberté n'est pas exempte de risques. Même si le montant empruntable est réglementairement limité, certains emprunteurs (et surtout emprunteuses) mesurent mal ce risque et s'endettent au-delà de leurs capacités de remboursement. Il peut en résulter de véritables drames, comme nous le verrons, car l'obligation de rembourser l'emprunt dans les délais prévus est très stricte.

Si les conditions du crédit sont très accessibles, les taux d'emprunt pratiqués varient en fonction de la durée des prêts : ils sont de 5 % pour un emprunt de trois mois ; de 10 % pour un emprunt de six mois ; de 12 % pour un emprunt de neuf mois (avec des remboursements échelonnés chaque mois). Ces taux, qui peuvent paraître élevés, s'appliquent à des montants limités et offrent une opportunité d'emprunt à des personnes qui n'y auraient normalement pas accès. C'est là tout l'intérêt des VICOBAs.

Les prêts des banques, en effet, sont hors de portée pour la plupart des villageois. Ils ne sont consentis qu'aux individus qui présentent de solides garanties, et ils nécessitent l'ouverture d'un compte bancaire dont le coût de fonctionnement n'est pas négligeable.

¹⁶ Selon J. M., conseillère du *ward* de Poli pour 65 VICOBAs (entretien à Nkoaranga le 28 janvier 2014).

En 2014, une seule banque était implantée localement au pied du mont Meru, la Meru community bank. Elle avait été fondée deux ans plus tôt, en octobre 2012, à Usa River. Selon des informations communiquées par l'un de ses anciens cadres¹⁷, cette banque consentait des prêts à diverses entités, et en particulier aux VICOBA, au taux annuel de 20 %, soit 1,67 % par mois. Elle se félicitait d'offrir ainsi un taux bien moins élevé que ceux des autres banques qui avoisinaient les 30 % annuels. En décembre 2013, la Meru community bank détenait les dépôts, rémunérés à 3 %, de 416 VICOBA locales pour un total de 481 067 000 Tsh (soit 225 405 euros). L'ensemble des VICOBA qui géraient leur dépôt dans le secteur formel bancaire représentaient alors 66 % de la totalité des 632 VICOBA répertoriées en pays rwa. La rémunération de leurs dépôts, comme leur capacité d'emprunt à titre collectif, à l'évidence, ne manquaient pas d'attirer.

La Meru community bank dû malheureusement fermer ses portes en janvier 2018, après révocation de sa licence d'exploitation par la Banque de Tanzanie. Elle ne justifiait en effet que d'un capital de 400 millions de Tsh alors que, pour protéger la stabilité financière du pays, la Banque de Tanzanie exigeait un capital minimum de 2 milliards de Tsh (soit environ 2 millions de dollars)¹⁸. Cette fermeture fut un choc pour les dépositaires et les actionnaires de la banque, la restitution de leurs avoirs devenant en effet incertaine. En pays rwa, cette situation impacta beaucoup de VICOBA, de SACCO et d'associations, de même que le diocèse Meru de l'Église luthérienne (ELCT), qui était actionnaire à 10 % de la banque. Toutefois, la vitalité économique impulsée par les VICOBA n'en fut pas affectée sur le long terme et les VICOBA se replièrent sur d'autres banques, en particulier la Community rural development bank et la National micro-finance bank, pour sécuriser et rémunérer leurs fonds, et obtenir des emprunts collectifs.

La caisse de solidarité

Comme nous l'avons indiqué, un système de caisse de solidarité existe en principe¹⁹ dans chaque VICOBA, en parallèle du système d'emprunt, les lignes de financement restant totalement séparées. Cette caisse de solidarité est alimentée par une cotisation obligatoire mensuelle de chaque membre, à hauteur de 3000 Tsh par mois, et les versements sont enregistrés. Ainsi, en cas de décès d'un membre, 150 000 Tsh pourront être versés comme aide à la famille endeuillée²⁰, ou encore 30 000 à 50 000 Tsh en cas d'hospitalisation, selon les règles que se fixe chaque groupe au départ. Toutefois, la solidarité en pays rwa se joue à travers de nombreux autres canaux, qu'il s'agisse de la famille, du clan, de la paroisse ou du voisinage. C'est sans doute la raison pour laquelle ces

¹⁷ Entretien avec L. U. dans les locaux de cette banque à Usa River, le 20 février 2014.

¹⁸ Il en fut de même pour quatre autres petites banques, voir : <https://af.reuters.com/article/africaTech/idAFKBN1ET147-OZABS> (consulté le 20 mars 2019).

¹⁹ C'est le dispositif même des VICOBA, mis au point à l'échelle nationale, qui prévoit cette caisse de solidarité.

²⁰ Les funérailles sont onéreuses en pays rwa, car elles rassemblent un grand nombre de personnes auxquelles un repas est offert. Elles sont l'affaire du clan du défunt, dont chaque membre doit participer à la dépense selon un barème spécifique.

caisses de solidarité suscitent moins d'intérêt et de commentaires de la part des personnes intéressées que le crédit auquel il est possible d'accéder par les VICOBA.

Quelles conditions de succès ou d'échec ?

En 2014, pendant le terrain d'enquête, la perception générale locale en pays rwa était dans l'ensemble assez favorable aux VICOBA. Les femmes, surtout, y voyaient une source nouvelle d'opportunités économiques, voire d'enrichissement. Certaines pourtant ont préféré ne pas s'investir dans de tels groupements, critiquant notamment la longueur des réunions et le temps « gaspillé » au détriment d'autres activités productives.

À l'échelle du pays, l'objectif affiché du système VICOBA était d'offrir à des exclus du système bancaire formel une possibilité d'emprunter pour lancer ou développer une activité économique source de revenus, la croyance associée à un tel projet étant que les effets d'un tel dispositif seraient majoritairement positifs. Or, les exclus du système bancaire formel constituant la très grande majorité de la population tanzanienne, les VICOBA s'adressaient donc à un public large. Pour autant, les plus pauvres néanmoins en sont restés exclus : participer supposait en effet de contribuer à une cagnotte collective par un apport financier régulier²¹. Tout le monde n'était pas capable de s'engager. Les VICOBA, comme d'autres formes de microfinance, ne sont donc pas un moyen efficace de lutte contre la pauvreté et peuvent même contribuer à l'accroissement des inégalités sociales, comme certains auteurs l'ont souligné dans d'autres situations (Morduch, 1999 ; Servet, 2009). Mais, quoi qu'il en soit, ce n'est pas sur ce critère qu'elles sont populaires au niveau local. Chez les Rwa, les inégalités de richesses sont anciennes et fortes, aussi bien d'une famille à l'autre qu'entre un homme et son épouse (Larsson, 2001). De ce fait, l'éventuel enrichissement de quelques femmes grâce aux VICOBA ne relève finalement que de situations ponctuelles qui ont peu d'effet sur la société plus large. La disparité économique entre les conjoints reste la règle, dominée par les hommes.

Comme le système est soutenu à l'échelle nationale, les VICOBA ont l'appui de l'administration locale, le *Meru district council*, et de plusieurs instances officielles qui en ont fait la promotion. En 2014, plusieurs acteurs encourageaient ainsi la création de nouveaux groupes tout en leur fournissant appui logistique et conseils. Plusieurs opérateurs étaient impliqués dans cette dynamique : les *Agricultural executive officers* (les agents agricoles d'État), plusieurs ONG²², l'*Evangelical lutheran church of Tanzania* (ELCT) et même la Meru community bank avant sa fermeture. Cet extrait de nos notes est particulièrement illustratif :

²¹ Il s'agit toujours d'un apport hebdomadaire pour la première cagnotte, et d'un apport mensuel seulement pour la seconde.

²² Telles que le Catholic relief service, ou la Fondation pour l'épanouissement et le renouveau de la terre qui disposait d'un bureau en 2014 à Usa River (entretien avec un responsable de cet organisme, le 24 janvier 2014).

Le 1^{er} février 2014, une réunion d'information sur les VICOBA fut organisée dans les locaux de l'ELCT à Maji ya Chai, à laquelle nous fûmes invitée. Huit femmes, responsables dans des paroisses locales, y furent conviées ainsi qu'un jeune employé de la Meru community bank. Très conviviale, la réunion fut précédée d'un thé servi à tous, de chants religieux et d'une prière. Pendant trois heures ensuite, le jeune banquier se fit très didactiquement l'apôtre des VICOBA, expliqua leur fonctionnement et encouragea à leur création. Il proposa l'assistance de sa banque pour la rédaction des statuts de toute nouvelle VICOBA et exposa les divers services bancaires proposés : la mise en sécurité des fonds déposés à la banque, leur taux de rendement, celui des emprunts, etc. Après qu'il ait répondu aux questions des assistantes, un repas commun fut servi, précédé à nouveau d'une prière.

Cette réunion, organisée par l'ELCT en partenariat avec la Meru community bank, témoigne des efforts conjoints des deux entités pour encourager l'essor des VICOBA en pays rwa. La banque incitait très explicitement à créer de nouveaux groupes, et ces nouveaux groupes étaient invités à ouvrir un compte bancaire formel pour déposer en sécurité leurs avoirs qui y seraient rémunérés tout en proposant des prêts (ce service était facturé à chacune 20 000 Tsh). Deux tiers des VICOBA recensées localement ayant déjà ouvert un compte dans cette banque, ses responsables étaient d'autant plus enthousiastes pour promouvoir cette activité.

Indépendamment des fonds auxquels elles donnent accès, certaines VICOBA s'efforcent d'encourager la productivité agricole de leurs membres par la diffusion de conseils. La VICOBA Nsalalo du village de Ndatu par exemple a pris la décision collective d'acheter une radio à panneau solaire afin de permettre au groupe d'écouter les conseils en agriculture diffusés sur Radio 5 chaque vendredi à 18 heures.

Quant à l'usage des emprunts souscrits dans le cadre des VICOBA, il faudrait à ce propos mener une large enquête que nous n'avons pas pu réaliser en 2014. Nous donnerons donc quelques indications à ce sujet mais en émettant certaines réserves dues au manque de données. Les usages que nous avons relevés en 2014 étaient régulièrement liés au profil social de l'emprunteur ou de l'emprunteuse. Kitomari et Abwe, auteurs en 2016 d'un article sur les VICOBA locales, fournissent quelques précisions à ce propos. Ils basent leur réflexion sur des données collectées auprès de 110 membres de dix VICOBA réparties au bas du mont Meru, sur la route reliant Arusha à Moshi. C'est sur ce grand axe de circulation que se situent, pour des raisons d'accessibilité, la plupart des entreprises. Si ce choix est déjà discutable, cela explique probablement pourquoi ces auteurs comptent dans les localités d'enquête – Usa River, Maji ya Chai et Kikatiti – un pourcentage plus important d'hommes (34 % pour 66 % de femmes) que ce que nous avons nous-même noté en 2014, dans des zones moins accessibles mais beaucoup plus caractéristiques du pays rwa. Les membres de leur échantillon sont pour la plupart mariés (54,5 %), les autres relèvent de familles monoparentales (45,4 %) et incluent célibataires, veufs/veuves et personnes séparées (Kitomari et Abwe, 2016 : 10-11). Ces auteurs ne précisent pas quel est le nombre de femmes élevant seules leurs enfants. Ce point est pourtant d'importance car l'usage le plus fréquent des fonds empruntés que nous avons relevé en 2014 a concerné le paiement des frais de scolarité. C'est une grosse dépense pour les familles tanzaniennes, et une préoccupation récurrente. Par enfant, en 2014, la scolarité coûtait

par exemple 1 415 000 Tsh par an, soit 663 euros à la Nkoaranga secondary school (moitié que moins dans une école primaire privée). Avant la crise du café dont le produit de vente revenait au père de famille, ce dernier assurait seul cette dépense. Mais de nombreux pères aujourd'hui manquent à cette obligation, ou bien la mère est seule pour y faire face. Les emprunts aux VICOBA servent donc souvent d'avance de trésorerie.

Les autres emplois des fonds mentionnés par les personnes enquêtées touchaient à l'amélioration de l'habitat, au lancement ou au développement d'une petite activité économique, et en particulier à la vente de produits alimentaires sur les marchés. Grâce au capital emprunté, la vente de bananes par exemple pouvait s'exercer à plus large échelle, la femme étant en position d'acheter la récolte de plusieurs bananeraies qu'elle acheminait et vendait au marché ensuite, en plus de sa propre récolte, pour un plus grand profit. Un autre exemple d'usage du financement VICOBA nous est donné par Gladness. Elle a emprunté 200 000 Tsh (95 euros) *via* la VICOBA Nsalalo pour payer la scolarité de ses enfants et, depuis, elle rembourse petit à petit grâce à la vente de bananes, d'œufs, du lait de sa ferme et au loyer d'une maison.

L'apport principal des VICOBA a été de soulager les familles en rendant le quotidien plus facile et on note finalement peu de grandes réussites économiques. On note également plusieurs difficultés. Au sein du couple, des déséquilibres existants ont parfois été exacerbés par le recours au système VICOBA. De manière très ciblée, cela a pu impacter les rapports de genre au sein de certains foyers. Tel est le cas lorsque l'épouse se lance, grâce à son emprunt, dans une activité hors de son foyer qui s'avère florissante et qui l'accapare de plus en plus. Elle laisse alors son mari seul à la maison pour s'occuper des enfants, et cette inversion des rôles traditionnels peut poser problème. Chez les Chaga du mont Kilimandjaro, voisins des Rwa, cette situation critique a pris d'inquiétantes proportions. Pour de multiples raisons, ils sont considérés en Tanzanie comme l'une des populations les plus « avancées »²³ du pays, et l'essor des VICOBA chez eux a été très rapide²⁴. Les femmes chaga ont si fortement développé leurs activités économiques que certains maris désormais dépendent financièrement de leurs épouses (Njama, 2006)²⁵. Mais un mari rwa peut aussi profiter de la VICOBA de son épouse pour emprunter par son entremise, et donc tirer lui aussi un avantage direct du dispositif.

²³ Cette avance provient d'une insertion plus ancienne dans les marchés de longue distance, à partir du début du XIX^e siècle (Iliffe, 1979 : 59). Elle résulte aussi d'un grand esprit d'entreprise et d'une forte implication dans le commerce et les affaires, qui s'appuient sur un bon taux de scolarisation.

²⁴ En 2009, il y avait déjà 102 VICOBA à Marangu, en pays chaga, alors que le district Arumeru, qui rassemble des Rwa et des Arusha, n'en comptait à cette date que 55.

²⁵ Selon cet auteur : « *Nowadays family economy is in the hands of women* » (Njama, 2006 : 16) ; « The decline of coffee production in Hai has weakened the economic power of men. Nowadays many wives have higher income than their husbands, mainly because they do petty business like selling of bananas, milk, vegetables and clothes. Markets have mushroomed at various places with women traders who are always moving from one market to the other. Spending most of the time outside their homes and coming home late... » (Njama, 2006 : 22).

La question du remboursement de l'emprunt s'avère parfois épineuse. Certaines personnes participent en effet à plusieurs VICOBA simultanément pour emprunter davantage ou pour rembourser le prêt de l'une par un emprunt dans une autre VICOBA. De telles pratiques comportent des risques évidents. Car pour bien gérer une VICOBA, comme pour lancer une entreprise ou rembourser un emprunt, il faut avoir de bonnes capacités de gestion et savoir mesurer les risques, ce qui n'est pas à la portée de tous ou toutes.

La gestion d'une VICOBA suppose en plus de savoir établir le montant des intérêts revenant à chaque participant, en fonction de ses mises mensuelles, qui sont variables, et les calculs à opérer sont beaucoup plus complexes que pour le fonctionnement des tontines – qui est très simple vu qu'un seul membre récupère la mise à tour de rôle et à fréquence définie. Si des stages spécifiques de formation en gestion sont proposés par l'État en support du dispositif, ils ne bénéficient en réalité qu'à un très petit nombre. Certes le bon niveau général de scolarisation en Tanzanie est plutôt favorable à l'essor des VICOBA : l'école primaire obligatoire instaurée par le premier président du pays, Julius Nyerere²⁶, fut généralisée en 1980 à tout le pays (Bonini, 2003) ; et dans leur enquête au pied du mont Meru, Kitomari et Abwe (2016) indiquent que le niveau d'études des membres de VICOBA de leur échantillon était globalement satisfaisant. Ainsi, 52 % avaient un niveau d'enseignement primaire et 31 % un niveau secondaire, soit en tout 83 % de l'effectif étudié. Mais ils soulignent aussi l'absence de compétences entrepreneuriales de beaucoup de responsables de VICOBA, ce qui suscite au quotidien de nombreuses difficultés dans le fonctionnement. De mauvais choix dans la composition des groupes entraînent des retards dans le remboursement des prêts, de la méfiance, une mauvaise gestion des fonds. Kitomari et Abwe soulignent eux aussi les problèmes résultant de l'adhésion simultanée à plusieurs VICOBA ou à d'autres institutions financières pour multiplier les emprunts, l'un pouvant alors servir à rembourser l'autre. Les familles nombreuses, qui doivent s'acquitter de frais de scolarité importants, sont confrontées aux difficultés les plus fortes et les taux d'intérêt pratiqués par les VICOBA sont jugés très élevés en rapport avec le montant des prêts accordés. De trop nombreuses défaillances dans le fonctionnement des VICOBA peuvent entraîner leur terme brutal, avant l'échéance annuelle prévue. N'ayant pas pu mener nous-même une enquête approfondie sur ces sujets, nous ne pouvons que citer ici les difficultés que mentionnent ces auteurs.

Ceci étant dit, de nombreux aspects positifs sont à noter, ce qui explique que les VICOBA continuent de se propager en pays rwa. Outre la stimulation, même modeste, de l'économie locale, les VICOBA ont fondamentalement une valeur éducative. Elles sont perçues localement comme une école de rigueur et de discipline : il faut venir à l'heure aux réunions, la gestion financière est soumise à des règles strictes. Les VICOBA encouragent la prise de responsabilités, notamment pour la constitution du bureau, et la

²⁶ Julius Nyerere (1922-1999) reste un personnage politique vénéré en Tanzanie, où il est affectueusement appelé *Mwalimu*, « le maître » (car il était instituteur au départ), ou encore *Baba wa Taifa*, « père de la Nation ».

corruption est minimisée grâce aux règles strictes de fonctionnement et au système d'amendes – qui exigent la présence de tous lors des réunions –, à l'enregistrement systématique des versements sur les registres individuels et collectifs, et à la triple fermeture de la caisse au moyen de cadenas confiés à trois personnes différentes non apparentées.

Le principal reproche que font les Rwa aux VICOBA, c'est qu'elles génèrent du stress, en raison de la menace qui pèse sur celui ou celle qui ne peut rembourser son emprunt. Ses biens risquent en effet d'être saisis et vendus aux enchères, dans une procédure de régulation formelle qui relève du domaine public, et non de l'autorité des chefs traditionnels. Un problème important en effet porte sur l'insolvabilité des membres. Beaucoup de femmes sont insolvable, notamment parce qu'elles ne possèdent pas le foncier. En effet, la terre, le bien le plus précieux dans les sociétés paysannes, appartient généralement aux hommes. Lorsqu'une femme n'a aucun bien à vendre pour rembourser sa dette, ce sont les biens de son mari qui sont saisis et vendus, alors même que ce dernier ignore souvent que son épouse a contracté un emprunt. Il se trouve alors contraint de vendre un lopin de terre, vente toujours douloureuse s'il en est, et les rapports du couple en subissent les conséquences. Plusieurs exemples de ce type nous ont été rapportés. Ces situations sont sources d'une grande honte pour les femmes en cause.

Un exemple nous a été donné, où la femme insolvable est retournée chez ses parents. Les deux familles se sont alors réunies pour régler le problème, et il a été décidé que le mari devait payer. Ce dernier a vendu un terrain (un quart d'acre) pour rembourser l'emprunt de sa femme.

Dans un autre cas, la femme insolvable a été emmenée par la police. Son mari, pour lui éviter la prison, a dû s'engager à rembourser l'emprunt, ce qui l'a contraint à vendre une vache.

D'autres drames nous ont été cités : celui d'une femme qui s'est suicidée parce qu'elle ne pouvait rembourser son emprunt (dans le village de Njani), celui d'une autre qui s'est pendue pour la même raison à Ndatu. Dans ce même village, une autre femme encore par honte s'est enfuie, laissant son mari seul avec les enfants. Un mois après, en mars 2014, elle n'était toujours pas revenue.

Ces quelques drames personnels ne sont pas ignorés du public et le bilan que l'on peut dresser de l'impact des VICOBA sur la société rwa reste donc mitigé, malgré une opinion générale plutôt favorable.

Conclusion

En matière de microfinance locale, la Tanzanie constitue un terrain d'enquête très riche avec une diversité de dispositifs plus ou moins enchâssés avec le système formel dont les VICOBA ne constituent qu'un volet. Les VICOBA sont le fruit d'initiatives individuelles qui acceptent de mettre une épargne en commun pendant une durée déterminée d'un an, qui restent absolument autonomes dans leur fonctionnement pendant toute cette durée et qui sont gérées collectivement par un bureau élu, avec des règles strictes puisque des membres apparentés ne peuvent pas y siéger. Ce système est souple et il est encouragé par le gouvernement et les banques locales, celles-ci n'intervenant que de manière limitée, et seulement sur décision du groupe.

Les opportunités économiques qu'apportent les VICOBA sont bienvenues dans le contexte de la société des Rwa du mont Meru, où nombre de familles sont confrontées à d'importantes difficultés économiques : perte de la rente du café, pression démographique qui entraîne un morcellement toujours plus grand du foncier (l'héritage des terres paternelles étant partagé entre les fils). Nos données montrent que le système VICOBA a surtout été investi par les femmes et leur a offert la possibilité de mener des activités extra-familiales indépendamment du mari, lequel gère de son côté ses propres activités et ses revenus. Le défaut de remboursement d'une épouse, s'il se produit, n'est pas seulement un drame personnel pour la femme insolvable, c'est aussi un drame conjugal, car ce sont alors des biens du mari qui sont saisis. Mais inversement, il arrive parfois que l'épouse, grâce à ses affaires, devienne la principale pourvoyeuse de ressources pour la famille, comme cela se constate déjà chez les Chaga du Kilimandjaro, alors que ce rôle est traditionnellement masculin. Chez les Rwa cependant l'activité féminine dans le cadre des VICOBA ne perturbe qu'à la marge l'équilibre familial classique (l'image de la famille nucléaire y étant déjà bousculée par le nombre croissant de naissances hors mariage et la multiplication de foyers monoparentaux). Membres ou non d'une VICOBA, les femmes Rwa restent exclues des instances sociopolitiques propres à leur société.

Bibliographie

- Baroin C., 1998, « Introduction et culture du café chez les Rwa de Tanzanie du Nord », in M. Chastanet (éd.), *Plantes et paysages d'Afrique. Une histoire à explorer*, Paris, Karthala, ORSTOM, pp. 529-549.
- Baroin C., 2003, « A brief history of a neo-traditional form of chieftaincy and its "Constitution" in Northern Tanzania, 1945-2000 », in W. Van Binsbergen, R. Pelgrim (Eds.), *The Dynamics of Power and the Rule of Law. Essays on Africa and beyond in honour of Emile Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal*, Leiden, African Studies Centre, pp. 151-166.
- Baroin C., 2007, « L'impact social de la caféiculture en Tanzanie du Nord », *Études rurales*, n° 180, pp. 85-100.
- Baroin C., 2015, « Un système d'âge dans une chefferie tanzanienne : les Rwa du mont Méru », *Journal des africanistes*, n° 85, pp. 218-256.
- Baumann E., Servet J.-M. (éds.), 2007, dossier « Risques et microfinance », *Autrepart*, n° 44.
- Bonini N., 2003, « Un siècle d'éducation scolaire en Tanzanie », *Cahiers d'études africaines*, n° 169-170, pp. 41-62.
- Fontaine L., 2008, *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris, Gallimard.
- Grant W.J., Allen H.C., 2002, « CARE's Mata Masu Dubara (Women on the Move) Program in Niger. Successful Financial Intermediation in the Rural Sahel », *Journal of Microfinance*, n° 4(2), pp. 189-216.
- Guérin I., 2015, *La microfinance et ses dérives. Émanciper, discipliner ou exploiter ?*, Paris, Démopolis.

- Gulliver P., 1963, *Social Control in an African Society : a Study of the Arusha, agricultural Masai of Northern Tanganyika*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Illiffe J., 1979, *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge, Cambridge University Press.
- International Rescue Committee, 2012, « Guide de l'animateur des associations villageoises d'épargne et de crédit (AVEC) », New York, USA, 162 p.
- Kihongo R.M., 2005, « Impact assessment of Village Community Bank (VICOBA), a microfinance project, Ukonga Mazizini », The Open University of Tanzania & Southern New Hampshire University, Master of Science in Community Economic Development, 111 p.
- Kitomari J.S., Abwe F.G., 2016, « Failure and Collapse of Village Community Banks in Tanzania: Some Findings from Meru District in Arusha Region », Mount Meru University Research Unit, *General Education Journal*, n° 6(1), pp. 46-67.
- Larsson R., 2001, « Between Crisis and Opportunity. Livelihoods, diversification, and inequality among the Meru of Tanzania », Lund, Université de Lund, Lund Dissertations in Sociology, n° 41, 528 p.
- Morduch J., 1999, « The Microfinance Promise », *Journal of Economic Literature*, n° 37, pp. 1569-1614.
- Njama J.F., 2006, « Domestic violence against men : a challenge to pastoral care and counselling ministry in the ELCT (Evangelical Lutheran Church of Tanzania), Northern Diocese, Hai District », Makumira (Tanzanie), Makumira University College.
- Servet J.-M., 2006, *Banquiers aux pieds nus. La microfinance*, Paris, Odile Jacob.
- Servet J.-M., 2009, « Le microcrédit n'a rien d'une panacée », *Sciences Humaines*, n° 206(7), p. 8.



Colloque APAD 2018





Peuples mobiles : configurations transversales

Engin Isin¹

Cet essai tente de penser les « peuples mobiles » comme concept politique. Je considère les peuples mobiles comme norme et non exception, davantage comme des sujets politiques que des peuples sujets. Après avoir discuté la tension entre « peuples » et « mobiles », je m'appuierai sur l'ontologie historique de Ian Hacking pour comprendre comment *un* peuple advient. Et pour comprendre l'advenir *du* peuple, ou plutôt la tension entre un peuple qui se constitue comme un tout et ces peuples qui restent à la marge, je m'appuie sur Giorgio Agamben, Jacques Rancière et Ernesto Laclau, qui ont identifié cette tension comme problème fondamental de la pensée politique « occidentale ». Toutefois, leur indifférence au *territoire* me rapproche des travaux de James Scott sur les premiers États, qui remettent en question notre appréhension usuelle des peuples comme initialement *sédentaires*. Sa description du mécanisme selon lequel les « barbares » (peuples mobiles) finissent par être considérés comme une menace envers les peuples sédentaires nous permet de comprendre cette tension. Dès lors s'ouvre la voie à une réflexion sur les peuples mobiles en tant que concept politique.

This essay is an attempt to think 'mobile peoples' as a political concept. I consider mobile peoples as a norm rather than an exception and as political subjects rather than subject peoples. After discussing the tension between 'mobile' and 'peoples', I draw on Ian Hacking's historical ontology for understanding how a people comes to be. For understanding how *the* people comes to be, or rather, how the tension between a people that constitutes itself as a whole and those peoples that remain as residual parts, I draw on Giorgio Agamben, Jacques Rancière, and Ernesto Laclau as authors who identified this tension as a fundamental problem of 'Western' political thought. Yet, their inattention to *territory* draws me to James Scott whose work on early states challenges how we have come to understand the people as *sedentary* in the first place. His account of how 'barbarians' (mobile peoples) came to be seen as a threat to sedentary peoples enables us to understand that tension. Then a path opens toward thinking about mobile peoples as a political concept.

¹ Professeur de politique internationale, Queen Mary University of London (QMUL) et Institut de l'université de Londres à Paris (ULIP) ; engin.isin@qmul.ac.uk

Introduction²

Au cours des deux dernières décennies, les recherches en matière d'études migratoires, réfugiés, citoyenneté et mobilité, ont montré que la mobilité humaine repose sur des mouvements complexes : migrations itératives entre pays, relocalisations de masse et déplacements dans un même pays et entre les villes et régions, géographies mixtes complexes et inégales, histoires imbriquées de mouvements récurrents et saisonniers, usage accru des technologies mobiles dans des pratiques de gouvernance et résistance, recoupement d'identités affectives, culturelles et politiques, formations hybrides culturelles, linguistiques et sociales (Cresswell, 2006 ; Elliott et Urry, 2010 ; Hannam *et al.*, 2016 ; Merriman, 2012). Ces recherches ont déporté notre attention de la migration décrite comme mouvement à sens unique généralement par-delà et à l'intérieur des frontières étatiques. Cette attention se porte désormais sur le fait que les peuples mobiles, dans leurs multiples facettes et de multiples façons, créent de nouvelles vies sociales, politiques et culturelles, de la connaissance et des pratiques qui apportent un changement politique et deviennent un problème. (Adey *et al.*, 2014 ; Gold et Nawyn, 2013 ; Isin et Nyers, 2014).

Ainsi, les universitaires accueillent les chiffres souvent cités de 250 millions de personnes vivant hors de leur pays de naissance (en 2015), soit une augmentation de 41 % depuis 2000, d'un œil relativement sceptique. Car il ne s'agit pas là de simples descriptions de la mobilité humaine (ONU, 2016). Ce sont des désignations qui façonnent notre compréhension de la mobilité comme mouvement à sens unique entre ou au-delà des États. Les utilisations de statistiques pour les politiques publiques de migration et d'immigration, qui concernent généralement la mobilité humaine comprise comme un mouvement à sens unique, sont hérissées de luttes sur le sens et les fonctions de ces chiffres (Boswell, 2009). De plus en plus d'études critiquent le fait que la migration, l'immigration et la mobilité deviennent des problèmes à gérer, résoudre et endiguer, au lieu de penser les peuples mobiles comme sujets politiques créant de nouvelles formes de vie (Geiger, 2013 ; Manderscheid, 2016 ; Pécoud, 2015). D'autres études portent un regard critique sur le fait que la mobilité s'établirait indépendamment de la participation réfléchie du peuple en tant qu'agent sur l'ensemble du spectre qui va de mobile à immobile (Frello, 2008). C'est peut-être à cause de ce changement que les autorités, agences, et organisations nationales et internationales commencent à admettre que, loin d'être un problème à résoudre ou à gérer, la mobilité des peuples façonne les rapports de la vie politique contemporaine.

² Cet article a été publié en anglais dans le numéro « The Transformative Forces of Migration: Refugees and the Re-Configuration of Migration Societies » édité par Ulrike Hamann et Gökçe Yurdakul (Université Humboldt de Berlin, Allemagne).

NdT : Le terme *people* en anglais fait à la fois référence aux termes français « peuple », « population » et « gens ». Nous avons choisi d'utiliser, à quelques exceptions près, le terme « peuple » par souci de cohérence. Les références des ouvrages (numéros de page, années de publication, etc.) sont celles de la version originale en anglais. Les traductions des citations en anglais sont celles du traducteur, sauf mention contraire.

Il est encourageant de constater que ces études critiques font évoluer déprennent notre point de vue sur les peuples en mouvement de l'eurocentrisme et État-centrisme (Lucassen et Lucassen, 2014, 2017). Il est peut-être temps de poser une question historique, à savoir pourquoi les « peuples mobiles » ont été constitués comme exception (et problème) dès l'origine. Ceci pourrait supposer une réflexion plus large sur les peuples mobiles selon les termes d'Élizabeth Zanon (2017) qui décrivait alors les travaux précurseurs de Donna Gabaccia (1999). J'affirme ici que des enquêtes généalogiques du concept de « peuple » et des fonctions qu'il en est venu à exercer sont nécessaires. Il est certes possible d'approcher cette question par différents biais, mais une approche historique des « peuples mobiles » en tant que concept politique nécessite deux changements.

Le premier, l'exploration des possibilités de reconnaissance des « peuples mobiles » en tant que norme et non exception, va à l'encontre de l'optique dominante. Le concept de « peuple » dénote déjà en soi l'immobilisme, la sédentarisation et un corps politique enfermé dans un territoire délimité. Ainsi, si l'on considère les « peuples mobiles » comme la norme, il nous faut explorer la façon dont le concept « peuple » a acquis initialement sa signification dominante. Le deuxième, l'élaboration de « peuples mobiles » comme concept politique restaurant la subjectivité politique des peuples mobiles, nécessite l'exploration des conditions par lesquelles les « peuples mobiles » sont devenus objets de gouvernement. Il faut pour cela reconnaître les difficultés qu'impliquent le concept de « peuple » et les différences entre peuple et peuples en tant que parties.

Le premier changement, considérer les « peuples mobiles » comme la norme et non l'exception, peut sembler plus simple que le second, considérer les « peuples mobiles » comme sujets politiques. Nous pouvons, par exemple, affirmer que les humains se sont toujours déplacés (Feldman, 2015 ; Panayi et Virdee, 2011). Ou, comme l'affirme Jürgen Osterhammel (2009), que l'émergence de mouvements « modernes » de population aux XIX^e et XX^e siècles est le fondement de notre ère. Ou nous pouvons en appeler à la singularité du XXI^e siècle et affirmer que le concept de « peuples mobiles » couvre non seulement ceux pour qui traverser toutes sortes de frontières est essentiel à un mode de vie mais également ceux dont les vies sont mêlées aux vies de ceux qui se déplacent. Nous incluons là ceux qui se déplacent de force ou par choix, ceux qui coupent les ponts ou restent en contact, ceux qui reviennent une ou de nombreuses fois, au même titre que ceux qui sont restés sur place. Nous pouvons affirmer qu'il existe différentes catégories de peuples mobiles, notamment les diplomates, familles, investisseurs, retraités, réfugiés, étudiants, voyageurs, touristes, travailleurs qui résident ou endossent ces différentes mobilités. Nous acceptons comme un fait social, par exemple, que les grands-parents dont la subsistance dépend des sommes envoyées par leurs petits-enfants migrants font tout autant partie de cette mobilité que leurs petits-enfants. Nous pouvons affirmer que la mobilité façonne davantage que les vies de ceux qui se déplacent. En conséquence, nous pouvons affirmer qu'elle a également un impact sur les institutions politiques et sociales, ainsi que les pratiques par lesquelles les gens arrangent et gouvernent leur vie.

Nous pouvons avancer tous ces arguments. Cependant, je me demande si nous n'accordons pas là une trop grande importance à des faits ostensibles au lieu d'interroger les changements de nos points de vue sur les peuples vivant des vies mobiles ? En d'autres termes, n'est-il pas problématique de recourir à des faits autonomes sans prendre en considération les conditions dans lesquelles ces faits se sont produits (Buscher *et al.*, 2011 ; Cresswell, 2006 ; Elliott et Urry, 2010) ? Ne devrions-nous pas nous garder d'y recourir si nous ne demandons ni comment, ni où, ni quand ces peuples mobiles sont devenus une préoccupation voire un problème pour les diverses autorités gouvernementales, ni sous quelles nouvelles modalités ces peuples mobiles sont gouvernés (Endres *et al.*, 2016) ? Si nous devons articuler les effets transformatifs des peuples vivant des vies mobiles à la vie politique du présent, il nous faudra adopter une démarche critique envers les termes dans lesquels nous décrivons les peuples mobiles. Ainsi, plutôt que de recourir pour les peuples mobiles au concept de norme et non d'exception basée sur des faits indépendants et ostensibles, je discuterai de la façon dont nous devrions approcher le concept de « peuple » avant toute chose. Voilà pourquoi les deux prochains paragraphes formeront le gros de cet essai en examinant les généalogies politiques du concept de peuple, d'abord « un peuple » et ensuite « le peuple ». Nous verrons que le glissement d'« un peuple » vers « le peuple » n'est pas seulement un glissement par lequel un peuple devient souverain politique mais également sujet politique sédentaire (par opposition à mobile).

Qu'est-ce qu'un peuple ?

Qu'est-ce qu'un peuple ? Il s'agit d'une question difficile puisque nommer un peuple est toujours un acte plus performatif que descriptif. L'acte de nommer est double : nommer un peuple mobilise en même temps les dénommés à agir en tant que peuple. À ce sujet, l'approche performative de Ian Hacking sur la façon dont les types de peuples apparaissent dans la langue et dont cette langue invite les peuples à en devenir un est extrêmement utile. Hacking circonviend ce processus en utilisant deux termes : façonner un peuple³ et l'effet de boucle (Hacking, 2007 : 289-290). Ces deux termes sont inspirés de la compréhension performative des relations entre les mots et les choses que Hacking appelle ontologie historique, à la fois pour indiquer sa dette envers Michel Foucault (1997) et pour signifier sa propre démarche, qu'il appelle le « nominalisme dynamique ». L'ontologie historique doit aussi beaucoup à Friedrich Nietzsche (2001) et John Austin (1962), cependant je ferai abstraction de ces influences pour cette discussion et j'analyserai brièvement Hacking, dont les travaux sont essentiels à la question que je traite ici.

Hacking part de l'hypothèse que les mots et les choses sont des effets réciproques (Hacking, 2002 : 3). Pour comprendre ces effets, nous devons comprendre les êtres et

³ NdT : la traduction de Ian Hacking est « façonner les gens ». Nous gardons le terme « peuple » par souci de cohérence. Voir : https://www.college-de-france.fr/media/ian-hacking/UPL6120975782849689510_Hacking2004_2005.pdf (consulté le 03/11/2019).

l'advenir des êtres comme un parcours historique. Les êtres qui deviennent des choses telles les classifications, idées, *peuples*, ou institutions sont tous objets de l'ontologie historique dans le sens où nous ne pouvons comprendre ces choses sans en retracer l'histoire. Ces objets n'ont de sens que dans la mesure où nous comprenons comment ils sont advenus et ont acquis leurs significations. Par exemple, Hacking écrit que « l'idée que les peuples se séparent naturellement en grands groupes raciaux, ethniques ou linguistiques est largement le produit d'une invention récente, l'État-nation » (Hacking, 2007 : 289). Rien ne porte à croire que nous trouverons ces choses dans le passé de la même manière que nous les comprenons aujourd'hui, ou que ces choses du présent sont des versions évoluées de choses du passé. Ainsi, l'ontologie historique considère que les « types de peuples » adviennent historiquement en tant que descriptions inventées par lesquelles le peuple se constitue en êtres agissant. De telles descriptions s'ancrent dans les pratiques humaines et apportent de nouvelles façons d'agir et d'être au monde. Tous les actes sont des actes performés au moyen d'une description. Si de nouvelles descriptions apparaissent, de nouvelles possibilités d'action apparaissent à leur tour (Hacking, 2002 : 108). C'est dans ce sens que l'acte de nommer un peuple est un acte de « façonner les gens ». Si le peuple ne reprend pas ces descriptions à son compte et n'agit pas à leur aune en interaction réciproque, la description n'a aucune force performative. Lorsqu'un peuple agit, il interagit avec des descriptions, ce qui crée un effet de boucle (ou de retour) où les descriptions acquièrent une valeur performative. Les noms (mots) et les nommés (choses) interagissent. Hacking insiste sur le fait que ce processus est dynamique ; dans l'effet de boucle, il n'y a aucun moment statique où l'on peut dire que le nommé est l'effet du nom ou *vice versa*. Au lieu de cela, le nom et le nommé se constituent de façon dynamique.

Hacking nomme cinq moments dynamiques par lesquels mots et choses deviennent effets réciproques. Premièrement, une description apparaît sur un type de peuple. Deuxièmement, le peuple commence à agir selon cette description. Troisièmement, des institutions font leur apparition pour prendre en charge les types de peuples agissant selon cette description. Quatrièmement, des connaissances sur le type de peuple et ses caractéristiques apparaissent : féroce ou docile, artistique ou guerrier, artisan ou chasseur, etc. Cinquièmement, les autorités, l'expertise, l'administration du peuple surgissent et règlent le type de peuple agissant selon cette description. Une ontologie historique d'un type de peuple entend qu'on enquête sur la façon et les moments où ces cinq moments dynamiques ont existé et sur la façon dont cette description a été rendue possible puis transformée. Hacking donne des exemples de différents types de peuples (Hacking, 2007 : 285). Il évoque notamment l'avalanche de chiffres au XIX^e siècle concernant les catégories de population : assassins, voleurs, prostituées, ivrognes, vagabonds, fous, pauvres, et autres déviances. D'où venaient ces populations ? N'existaient-elles pas avant le XIX^e siècle sous une forme ou une autre ? Selon Hacking, les choses que les gens *faisaient* pour atterrir dans telle ou telle catégorie existaient auparavant (voler, tuer, boire, etc.) mais l'utilisation de ces choses pour décrire, énumérer et classer les gens est artificielle et change souvent. Il soutient que :

[...] même les recensements provinciaux ou nationaux montrent de façon extraordinaire que les catégories sous lesquelles tombent les populations changent tous les dix ans. Les changements sociaux créent de nouvelles catégories de population, mais le décompte est loin d'être un simple compte-rendu des évolutions. Ils créent de façon élaborée et souvent philanthropique de nouveaux modes d'être de la population (Hacking, 2002 : 100).

Les catégories que Hacking évoque impliquent différentes « façons d'être » telles que la sexualité, l'ethnie ou la race. Hacking, par exemple, écrit que « l'homosexuel et l'hétérosexuel en tant que types de personnes (façons d'être une personne, ou conditions d'identité individuelle) ne sont apparus qu'à la fin du XIX^e siècle » (Hacking, 2002 : 103). Auparavant, il existait des actes sexuels entre individus mais ceux-ci ne sont tombés sous le coup de descriptions familières et reconnaissables (dicibles et visibles) qu'à partir du XIX^e siècle. Et il n'existe aucune garantie que ces descriptions resteront telles quelles *ad vitam eternam*. Son argument « [...] n'est pas qu'il existe un type de population qui s'est vu de plus en plus reconnu par les bureaucrates ou les étudiants de la nature humaine, mais plutôt qu'un type de personne est advenu en même temps que le type lui-même a été inventé » (Hacking, 2002 : 106).

Ainsi, l'argument n'est pas qu'un type de peuple n'a jamais existé auparavant et est advenu à un certain moment. Ni qu'un type de peuple a toujours existé et qu'il a été nommé à un moment précis. Mais plutôt qu'à un certain moment de l'histoire, les peuples ne se voyaient pas de cette façon particulière, n'interagissaient pas de cette façon avec les autres peuples, et n'étaient pas traités par la connaissance, les institutions, les autorités en fonction de cette description. Ainsi, façonner un peuple est un événement performatif complexe qui nécessite une enquête d'ontologie historique.

Lorsque Hacking parle de « façonner les gens », il parle de types de peuples. Il existe des types de peuples tels les assassins, dandys, badauds, Noirs, homosexuels, et ainsi de suite qui constituent « partie » d'un « tout ». Ces types de peuples en tant que « partie » sont inconcevables sans les types de peuple qui se sont constitués en « tout ». Voilà un problème que Hacking ne traite pas. Un peuple (ou des peuples) peut être décrit seulement lorsqu'il existe une différence entre les peuples (les parties) et le peuple (le tout). Le peuple en tant que tout suppose une ontologie historique plus complexe que Hacking ne l'entend, notamment la relation entre tout et parties. La raison en est que les interactions entre les mots et les choses selon Hacking impliquent des rapports de force, et qu'il existe des jeux de domination à l'intérieur de ces descriptions. La description « noir » ou « gay » n'est pas seulement une description en fonction de laquelle un peuple agira mais également un signifiant asymétrique en fonction duquel on agira sur ces peuples – qui seront sujets au gouvernement. Par ailleurs, c'est une chose de voir comment la catégorie des assassins s'est créée, c'en est une autre de comprendre comment la catégorie juif ou français est advenue. La question qui en découle n'est pas seulement l'invention de types de peuples mais également l'invention *du* peuple. En d'autres termes, la question : « qu'est-ce qu'un peuple ? » mène inévitablement à la question « qu'est-ce que *le* peuple ? ».

Hannah Arendt dans les années 1940 et Michel Foucault dans les années 1970 sont arrivés à ce problème de la différence entre un peuple et le peuple (Isin, 2012). Arendt est connue pour avoir soutenu que c'est au cours du XIX^e siècle que la nation en tant que peuple a conquis l'État. Sa généalogie de la pensée raciale, par exemple, l'a amenée à comprendre les dangers de l'institution d'un État en tant que nation. De même, Foucault se pencha sur la façon dont les nations deviennent *la* nation au XIX^e siècle. Pour les deux penseurs, façonner les peuples nations en Europe a généré des peuples « minorités ». Ce que nous avons appris de Arendt et Foucault est qu'une généalogie « du peuple » mène inéluctablement aux types de peuples qu'elle génère.

Qu'est-ce que *le* peuple ?

Comment un peuple devient-il un peuple ? Un peuple devient-il uniquement le peuple qu'il est ? Si c'est le cas, alors qu'est-il ? Comment pouvons-nous savoir : 1) ce qu'est un peuple en général, 2) ce qu'est ce peuple-ci ou ce peuple-là, 3) ce que nous-mêmes sommes ? (Heidegger, 2012)

Il n'est peut-être pas surprenant qu'avant Arendt dans les années 1940 et Foucault dans les années 1970, Martin Heidegger ait été confronté dans les années 1930 à la question de la différence entre un peuple et *le* peuple. Pour illustrer les difficultés d'appréhender le concept de « peuples mobiles », nous aurions besoin d'une ontologie historique du *demos* des Grecs de l'Antiquité, de la *plèbe* chez les Romains et du *popolo* italien du Moyen Âge pour nous montrer comment ces différents peuples sont devenus des reliquats ou résidus *du* peuple. Margaret Canovan (2005) retrace justement avec précision cette histoire. Elle met au jour une tension entre « le peuple », qui se différencie des populations turbulentes, pauvres, exaltées et impétueuses. Elle note que les histoires de respectabilité, d'union et de vertu « du peuple » vont toujours à l'encontre d'une populace ou horde déchaînée. Canovan dispense déjà l'idée que la différence entre un peuple et le peuple, voire le passage d'un peuple au peuple, présuppose la domination. Alain Badiou ne dit pas autre chose :

Le mot « peuple » ne convenait qu'aux puissants conquérants, exaltés par la conquête même : « peuple français », « peuple anglais », oui... Peuple algérien ou vietnamien, non ! Et pour le gouvernement israélien, encore aujourd'hui, « peuple palestinien », pas davantage ! (Badiou, 2016 : 22-23)

C'est pourtant Giorgio Agamben (2000) qui a identifié cette tension comme question constitutive des politiques « occidentales ». Agamben souligne que :

[...] toute interprétation du sens politique du mot « peuple » doit partir du fait singulier que, dans les langues européennes modernes, il désigne toujours également les pauvres, les déshérités, les exclus. Un même mot recouvre aussi bien le sujet politique constitutif que la classe qui, de fait sinon de droit, est exclue de la politique. (Agamben, 2000 : 29)

Dès que commence la réflexion politique sur le « peuple », apparaît une ambiguïté sur le concept, à savoir s'il recouvre le dominant constitutif (le peuple), le dominé (une population) ou les deux. D'après Agamben, « une ambiguïté sémantique aussi répandue et constante ne peut être fortuite : elle doit refléter une amphibologie inhérente à la nature

et à la fonction du concept de peuple dans la politique occidentale » (Agamben, 2000 : 31). Toujours selon Agamben :

Cela signifie aussi que la constitution de l'espèce humaine en un corps politique passe à travers une scission fondamentale et que dans le concept « peuple » nous pouvons reconnaître sans difficulté les couples catégoriels qui définissent la structure politique originelle : vie nue (peuple) et existence politique (Peuple), exclusion et inclusion, corps naturel et corps politique. (Agamben, 2000 : 31-32)

Agamben en conclut que :

En fait, le « peuple » porte depuis toujours en lui la fracture biopolitique fondamentale. Il est ce qui ne peut être inclus dans le tout dont il fait partie et il ne peut appartenir à l'ensemble dans lequel il est déjà inclus. (Agamben, 2000 : 32, en italique dans le texte)

Ainsi, « s'il est vrai que le peuple contient nécessairement en lui-même la fracture biopolitique fondamentale, il sera alors possible de lire d'une nouvelle manière quelques pages décisives de l'histoire de notre siècle » (Agamben, 2000 : 33). Alors même que Agamben identifie cette fracture et souligne la nécessité de lire d'une nouvelle manière certains événements du XX^e siècle, il sous-entend également que cette fracture est si fondamentale qu'elle nécessite le réexamen de l'histoire politique « occidentale » toute entière. Je suis conscient du prodigieux débat que suscitent les interprétations de Agamben sur Arendt et Foucault et de sa différenciation entre *zoē*, le corps naturel, et *bios*, le corps politique, mais je considère son argument sur la fracture fondamentale dans la théorie politique occidentale comme un défi réel de la réflexion généalogique sur un peuple.

Je placerai les peuples mobiles au sein de cette fracture après avoir évoqué Jacques Rancière et Ernesto Laclau, qui ont sérieusement tenu compte de ce défi. Ils partent tous deux de l'hypothèse qu'il existe de fait une fracture ou tension fondamentale entre « le peuple » en tant que tout et un peuple ou des peuples en tant que ses parties. J'aborderai brièvement la façon dont chacune de ces tentatives cherche à travailler cette tension pour l'utiliser de façon critique dans une réflexion sur le « peuple » en tant que concept politique.

La description de Rancière du tout et des parties dans la politique de l'Antiquité est bien connue. Je résumerai brièvement ci-après son traitement de la fracture fondamentale de la politique occidentale identifiée par Agamben. Si en effet il est possible de décrire le « tout » comme une police et des « parts » comme ses éléments constitutifs, comment leur relation se décide-t-elle ? Chez Rancière, la politique naît du litige portant sur le compte de ses parties. Selon lui, les interprétations dominantes de la politique antique comprenaient jusqu'alors cette politique comme émanant d'une police déjà constituée et de ses conflits préexistants ; cependant, poursuit-il, c'est l'inverse qui est vrai. Toute police se fonde sur la politique émanant de ce qu'il appelle le compte des parts la constituant. Il y a de la politique quand sont comptées les parts ainsi que ses litiges sur le compte des parts constituant la police.

Rappelons-nous que, chez Rancière, il existe deux façons de compter : arithmétique et géométrique. Ces deux méthodes ne sont pas tant des descriptions du compte que des

démarches qui permettent le compte. Ainsi, Rancière peut schématiser deux façons de penser la politique : un compte arithmétique présumant que tout est comptabilisé (d'où un mécompte) et un compte géométrique qui compte les sans-part. Quand le compte est arithmétique (soit ce qui est compté), il rend compte de ce qui est donné ; quand le compte est géométrique, il rend compte de ce qui n'est pas donné. Cependant, et c'est le point crucial, les comptes sont toujours des mécomptes puisqu'ils ne prennent pas en considération ce qui compte réellement. La politique provient de ce paradoxe d'incapacité à et de nécessité de compter les parts (Rancière, 1998 : 6). Il y a de la politique quand les sans-part luttent pour se faire compter (Rancière, 1998 : 9). Se faire compter est un acte politique car ces parts ne disposent pas de part à laquelle s'identifier pour être le tout policier. C'est cette identification audacieuse qui est politique. Elle prend, par exemple, la signification historique du *demos* dans la politique athénienne. La revendication du *demos* n'est pas seulement de se faire compter mais également de se constituer comme le tout. C'est ainsi que la langue des sans-part n'est pas une lutte essentielle entre les riches et les pauvres, entre telle ou telle classe, ou entre tel ou tel groupe social. La politique n'est pas une opposition entre riches et pauvres. Au contraire, la politique est l'interruption d'un ordre de domination par l'institution de la part des sans-part (Rancière, 1998 : 11).

Pour l'instant, dans ce résumé, nous avons parlé des peuples et du peuple. Pour traduire la langue du tout et des parties en catégories de peuples et du peuple, Rancière introduit deux termes : égalité et tort. La lutte des sans-part à s'instituer en tant que partie se base sur une demande d'égalité par suite de la déclaration d'un tort, d'une injustice. La demande d'égalité est nécessaire à la déclaration du tort et cette déclaration est impossible sans l'hypothèse de l'égalité de parole et de capacité, à parts égales dans le litige. Si en effet « la politique existe là où le compte des parts et des parties de la société est dérangé par l'inscription d'une part des sans-part. Elle commence quand l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui s'inscrit en liberté du peuple » (Rancière, 1998 : 123). Et « cette liberté du peuple est une propriété vide, une propriété impropre par quoi ceux qui ne sont rien posent leur collectif comme identique au tout de la communauté » (Rancière, 1998 : 123-124). Ainsi, le passage d'un peuple au peuple, sa revendication, est à l'origine de la politique (ou comment la politique « occidentale » perçoit ses origines).

Quel est ce tout auquel un peuple s'identifie ? Rancière écrit que « le peuple » a une double incarnation : c'est à la fois le nom de la police tout entière et le nom d'une partie de cette police. L'écart entre ces deux dénominations du peuple est le lieu d'une doléance (Rancière 1995 : 97). De notre perspective de pensée sur les peuples mobiles comme un peuple, l'argument principal de Rancière est le suivant. Si la politique antique comprenait cet écart, la politique moderne ne peut le tolérer. La politique moderne ne peut accepter que le peuple soit à la fois et en même temps dominant et dominé, tout et partie, sédentaire et mobile (Rancière, 1995 : 97). Pour Rancière, dans la politique moderne, « l'apparence du peuple doit s'en tenir strictement aux attributs de la souveraineté ou à l'apparence de la souveraineté dissoute en faveur des réalités du peuple producteur » (Rancière, 1995 : 99). Ainsi, cet écart entre un peuple et le peuple est à la fois un défi et un

déclencheur de politique ; les anciens l'avaient compris, les modernes ne peuvent le tolérer.

Laclau, sans pour autant s'intéresser aux origines antiques ou lignages de la politique moderne, est très proche de Rancière dans sa tentative d'utiliser cette tension pour comprendre ce qui est fondamental dans la politique. Au centre de son argumentation est le concept sociopolitique de « demandes » articulé par le dominé envers l'ordre dominant (hégémonique). Le dominé articule une exclusion ou privation de sa doléance et cette articulation comme demande constitue un peuple (Laclau, 2005 : 123). Comme chez Rancière, un peuple n'est donc pas un concept sociologique préexistant mais quelque chose qui provient de l'intérieur de la politique. Ce raisonnement tient compte d'une asymétrie constitutive entre la police entendue comme tout (le *populus*) et les dominés comme parties de ce tout (la *plèbe*). Pour Laclau comme pour Rivière, il est crucial que la plèbe s'identifie au *populus* comme police d'un tout (Laclau, 2005 : 224). Ainsi, comme chez Rancière, la plèbe fonctionne comme partie d'un tout et en même temps comme partie qui est le tout (Laclau, 2005 : 225). La logique de l'hégémonie, découlant de cette tension entre la partie et le tout, suppose que le tout est « contaminé » par la partie et que la partie comprend le tout. La distinction analytique entre l'universel et le particulier comme contraires mutuellement exclusifs est ainsi fausse et dément la logique de l'hégémonie (Laclau, 2005 : 226). Pour Laclau, l'ambiguïté « du peuple » à la fois comme *populus* et plèbe n'est pas une contradiction logique mais exprime la logique de l'hégémonie. Là où Laclau diffère de Rancière, c'est quand Rancière semble présupposer que la constitution des sans-part en appellera toujours à une politique d'émancipation, alors que Laclau conteste que ce point puisse être déterminé théoriquement (Laclau, 2005 : 246). À la différence de Rancière, Laclau insiste aussi sur les limites de l'analyse philosophique et sur la nécessité d'enquêtes sociologiques sur les façons dont la logique de l'hégémonie constitue un peuple. (Laclau, 2005 : 248).

Ce qui est important à la fois chez Rancière et Laclau, de mon point de vue, c'est leur insistance à considérer la tension entre les parties et le tout comme tension constitutive de la politique. Cependant, il m'est difficile d'accepter cette insistance selon laquelle la politique implique inéluctablement, sinon intrinsèquement, la construction ou formation d'un peuple comme un tout, c'est-à-dire le peuple. Plus spécifiquement, le préalable de l'identification des parties au tout pour y prendre part justifie toujours l'advenir d'un type de peuple que le peuple est d'ores et déjà. Si, comme l'affirme Rancière, il n'y a pas de politique au-delà et en dehors de cette configuration du tout et de ses parties et qu'« il n'y a que l'ordre de la domination et le désordre de la révolte », comment alors la configuration s'interrompt-elle (Rancière, 1998 : 12) ? Si nous soutenons avec Rancière et Laclau que le tout (le peuple) et ses parties (peuples) sont imbriqués l'un dans l'autre, peut-on alors imaginer un peuple qui *ne s'identifie pas au peuple* ? Tous deux, Rancière et Laclau, définissent la politique comme une rupture dans un ordre donné mais n'expliquent jamais pourquoi cette rupture suppose nécessairement la formation du peuple, l'identification au tout. Selon Laclau, la formation d'un peuple implique un acte d'institution et, en tant qu'acte, qu'il ne tire pas sa force « de toute logique fonctionnant

déjà dans la situation précédente » et que « ce qui est crucial pour l'émergence "du peuple", en tant que nouvel acteur historique, est que l'unification de la pluralité des demandes dans une nouvelle configuration est constitutive et non dérivative » (Laclau, 2005 : 228). Il semblerait que Laclau surmonte cette tension, et nous pouvons en apportant quelques modifications nous accorder avec lui. Mais il ajoute ensuite que « cela constitue un *acte* dans le sens strict du terme, puisqu'il ne prend pas sa source dans une chose externe à lui-même » (Laclau, 2005 : 224). Que nous travaillions cette tension entre un peuple (ou peuples) et le peuple comme écart constitutif de la politique (Rancière) ou comme contamination constitutive de la police (Laclau), nous restons face à une fracture fondamentale qui ne prend son sens que contre un tout déjà constitué. Il ne reste dès lors aux peuples mobiles qu'une alternative, devenir sédentaires ou rester en dehors de la politique.

Peuples mobiles : configurations transversales

Deux obstacles se dressent si l'on tente de comprendre les peuples mobiles avec Rancière et Laclau, et, au demeurant, avec Agamben voire Hacking. D'abord, et ce dans tous leurs travaux de théorisation, un peuple demeure sans géographie. Chacun met l'accent sur l'importance de comprendre un peuple *avec* son histoire mais certains peuples restent sans géographie. Mettant en garde contre l'écriture de peuples *sans* histoire, dans la pratique chacun traite les peuples sans géographie. Ce que j'entends par là peut être illustré par la remarque de James Scott : « Un grand nombre de noms apparemment ethniques s'avèrent, une fois traduits, être une description de la géographie d'un peuple, appliqués à eux par le discours de l'État : "peuple des collines", "habitants des marais", "peuple des bois", "peuple des steppes" » (Scott, 2017). Où nous pouvons ajouter d'autres exemples contemporains : peuple sans adresse permanente, peuple sans-papiers, peuple sans propriété, peuple sans nationalité, et, le plus troublant d'entre eux, peuple sans État. Gilles Deleuze et Félix Guattari (1987) déclaraient qu'« on écrit l'histoire, mais on l'a toujours écrite du point de vue des sédentaires, et au nom d'un appareil unitaire d'État, au moins possible même quand on parlait des nomades ». Nous avons besoin de voir que la géographie – les façons dont les peuples se constituent dans l'espace – est tout aussi constitutive que l'histoire à l'advenir d'un peuple. Ce qui singularise les peuples comme peuples des collines, des bois ou sans-papiers, c'est qu'ils sont décrits par des peuples sédentaires, c'est-à-dire du point de vue des États organisés en tant que territoires limités. En dépit de toutes les tensions, contaminations, fractures et écarts identifiés entre le tout et ses parties par Agamben, Rancière et Laclau, ce qui n'est pas reconnu, c'est que, du point de vue d'un État, un « vrai » peuple correspond toujours à un territoire donné. La généalogie du concept de territoire de Stuart Elden (2013) documente minutieusement cette production sociale. Il retrace la façon dont le discours juridico-politique produit un État en tant que territoire délimité et comme nom de cet espace. Il nous faut admettre que la pensée politique « occidentale » tient pour évident ce concept de territoire, le considérant même comme un État, conformément à la description de Scott (1999). Mais si l'on prend une autre position (voir ci-dessous), les sans-part sont souvent des peuples mobiles domestiqués pour devenir partie du peuple.

Les résidus du tout, les sans-part restent des peuples mobiles : nomades, marins, pirates, voyageurs, migrants, réfugiés, itinérants, tziganes, vagabonds. Ces peuples mobiles sont dans l'impossibilité de se constituer comme sujets politiques précisément car ils ne peuvent correspondre à un territoire, puisqu'ils restent des peuples sans géographie. L'idée du territoire, comme espace délimité sous le contrôle d'un peuple organisé par le truchement d'un État qui les constitue comme *le* peuple de cet État, reste l'image dominante de la pensée politique ; or dépasser cette image (par exemple en pensant différemment les histoires et géographies des peuples) est une tâche ardue.

Le deuxième obstacle à la compréhension de la fracture entre les peuples et le peuple est que la différence se situe rarement entre un peuple qui se constitue en dominants (le peuple) et l'autre en dominés (des peuples). La réalité est souvent plus subtile que ce que laisse entendre cette opposition. Il s'agit plutôt d'un spectre de différents peuples et de la façon dont les individus prennent position (et en donnent) sur ce spectre : inconnus, de l'extérieur, étrangers. Souvent, les peuples passent (ou se retrouvent dans) de multiples positions qui se recoupent sur ce spectre (Isin, 2002, 2017). Comme Scott (2017) l'écrit : « Il est donc clair que nombre de barbares n'étaient pas des primitifs arriérés ou marginalisés, mais plutôt des réfugiés politiques et économiques ayant fui vers la périphérie afin d'échapper à la pauvreté, à l'impôt, à la servitude et aux guerres liés à l'existence de l'État⁴ ». Les citoyens peuvent devenir des barbares et les barbares peuvent devenir des citoyens.

Le travail de Scott sur l'histoire des premiers États apporte une contribution majeure à la réflexion sur l'advenir d'un peuple, et sur la différenciation entre le peuple et des peuples souvent établie par antinomie : nomade/sédentaire, État/non-État, civilisé/barbare (Scott, 2009, 2017). Scott (2017) reconnaît que l'essence de ce que nous savons de la géographie historique a été écrite du point de vue des peuples sédentaires installés dans chaque territoire État. La prise de contrôle d'un territoire par ces peuples, tissant des patchworks d'arrière-pays et périphéries et assujettissant les peuples de ces espaces pour les faire devenir peuples d'État, nous montre que les peuples assujettis étaient invariablement des peuples mobiles, barbares, qui n'étaient pas simplement en dehors de l'État mais qui furent assujettis en catégories différenciées. Scott utilise le mot « barbare » comme concept générique de peuples mobiles que les États étaient incapables d'assujettir, ou, et c'est encore plus remarquable, comme peuples résiduels créés par les États eux-mêmes et qui échappaient à l'assujettissement. Le récit apparemment simple mais efficace de Scott raconte comment nous pourrions voir l'histoire du point de vue des assujettis, géographie historique des peuples mobiles. Scott martèle que l'histoire a été écrite du point de vue des peuples sédentaires qui représentent la norme. Cependant, comme il l'illustre, depuis l'émergence des premiers États (pas seulement entre le Tigre et l'Euphrate mais aussi sur les bords du fleuve Jaune et dans les plaines alluviales de l'Amérique du Sud au cours des 10 000 dernières années),

⁴ Trad. Marc Saint-Upéry, Éd. La Découverte, 2019.

c'est seulement au cours des trois ou quatre derniers siècles que les États et leurs peuples sédentaires se sont établis comme norme. Or, en ce qui concerne l'histoire « profonde » des États, il s'agit d'un fait relativement récent et exceptionnel. Il convient toutefois de faire preuve de retenue en reconnaissant les peuples sédentaires comme la norme des 400 dernières années. La prolifération des migrants et réfugiés, particulièrement au cours des deux derniers siècles, et les déplacements et bouleversements violents de millions de personnes devraient nous inciter à réfléchir à deux fois avant d'accepter les États de peuples sédentaires comme norme (Jones, 2016 ; Mazard, 2014). En outre, Scott dépeint une différence trop criante entre les barbares comme peuples non étatiques par opposition aux peuples étatiques. Cependant, comme il l'illustre, les barbares comprennent différents peuples dont les relations aux États sont toujours en flux. De tels peuples, comme je l'ai affirmé ci-dessus, sont entrés et sortis des positions de barbares : nomades, sauvages, pirates et autres. C'est une des raisons pour lesquelles je préfère envisager les peuples mobiles en tant que « configurations transversales » dont les affiliations, appartenances, affinités et mouvements traversent et sont à l'intersection entre différentes frontières et limites, établissent des associations, assemblages, et solidarités grâce auxquels ils agissent en tant que sujets politiques. Malgré tout, la critique de Scott de ce grand récit des États aux peuples sédentaires nous apporte une ontologie *historique* des peuples mobiles de *longue durée*⁵ qui brosse un tableau bien différent.

Si les peuples mobiles doivent devenir norme et non plus exception, sujets politiques et non plus peuples sujets, il nous faut commencer par une image de la pensée observant le processus de constitution des peuples mobiles en sujets politiques, non pas dans le cadre de territoires délimités mais par des configurations transversales. Comme je l'ai dit tantôt, la question de savoir comment les peuples mobiles sont devenus une exception doit être traitée avant toute chose. Comment les peuples sédentaires ont-ils pu devenir la norme qui constitue les peuples mobiles en exception ? Or, ceci nous amène à nous demander pourquoi nous constituons à présent les peuples mobiles comme norme. Pour peu, en effet, qu'il nous soit impossible de recourir à des faits indépendants sur les peuples mobiles comme nouvelle norme, puisqu'un tel recours reflète notre manière de collecter, compiler, assembler et interpréter ces faits. Ainsi, il nous est impossible de nous placer en dehors du processus dynamique décrit par Hacking sur l'advenir des types de peuples : prémices d'une description, peuple agissant selon cette description, formation d'institutions pouvant prendre en charge les peuples agissant de la sorte, accumulation de connaissance sur le peuple agissant de la sorte, et réglementation du peuple par l'expertise, l'autorité, le pouvoir. Si nous *façonnons* des peuples mobiles comme norme plutôt qu'exception, nous rentrons dans cette dynamique par laquelle les peuples mobiles deviennent sujets politiques de et assujettis à de nouveaux modes de gouvernement.

⁵ En français dans le texte.

Remerciements

Cet essai s'appuie sur une proposition du projet *Leverhulme Doctoral Scholarship* élaborée par la Queens Mary University of London. Je remercie tous mes collègues dans les différentes écoles et les différents départements qui ont commenté les versions précédentes de la proposition soumise au Leverhulme Trust. J'aimerais tout particulièrement remercier Kim Hutchings et Jef Huysmans pour les points pertinents qui ont permis le développement du projet. Ma reconnaissance va également à mes collègues de la School of Politics and International Relations (SPIR) pour leurs commentaires d'une conférence basée sur cet article. Mes remerciements vont également au Leverhulme Trust pour m'avoir permis de travailler sur ce projet. J'aimerais remercier les trois réviseurs anonymes pour leurs commentaires et critiques et les éditeurs du numéro thématique pour leurs conseils.

Bibliographie

- Adey P., Bissell D., Hannam K., Merriman P., Sheller M. (Eds.), 2014, *The Routledge handbook of mobilities*, London, Routledge.
- Agamben G., 2000, *Means without end: Notes on politics*, Minnesota, University of Minnesota Press.
- Austin J.L., 1962, *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press.
- Badiou A., 2016, « Twenty-four notes on the uses of the word "people" ». In : B. Bosteels, K. Olson (Eds.), *What is a people?*, (New York, Columbia University Press, pp. 21-31.
- Boswell C., 2009, *The political uses of expert knowledge: Immigration policy and social research*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Buscher M., Urry J., Witchger K. (Eds.), 2011, *Mobile methods*, London, Routledge.
- Canovan M., 2005, *The people*, Cambridge, Polity.
- Cresswell T., 2006, *On the move: Mobility in the modern Western world*, London, Routledge.
- Deleuze G., Guattari F., 1987. *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Elden S., 2013, *The birth of territory*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Elliott A., Urry J., 2010, *Mobile lives*, London, Routledge.
- Endres M., Manderscheid K., Mincke C. (Eds.), (2016, *The mobilities paradigm: Discourses and ideologies*, London, Routledge.
- Feldman G., 2015, *We are all migrants*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Foucault M., 1997, « What is enlightenment? », In : *Ethics: Subjectivity and truth (the essential works of Michel Foucault, 1954-1984)*, vol. 3, New York, New Press, pp. 303-320.
- Frello B., 2008, Towards a discursive analytics of movement: On the making and unmaking of movement as an object of knowledge, *Mobilities*, 3, pp. 25-50.

- Gabaccia D.R., 1999, « Is everywhere nowhere? Nomads, nations, and the immigrant paradigm of United States history », *The Journal of American History*, 86(3), pp. 1115-1134.
- Geiger M., 2013, « The transformation of migration politics: From migration control to disciplining mobility », in : M. Geiger, A. Pécout (Eds.), *Disciplining the transnational mobility of people*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 15-40..
- Gold S.J., Nawyn S.J. (Eds.), 2013, *Routledge international handbook of migration studies*, London, Routledge.
- Hacking I., 2002, *Historical ontology*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hacking I., 2007, « Kinds of people: Moving targets », *Proceedings of the British academy*, 151, pp. 285-318.
- Hannam K., Mostafanezhad M., Rickly-Boyd J.M. (Eds.), 2016, *Event mobilities: Politics, place and performance*, London, Routledge.
- Heidegger M., 2012, *Contributions to philosophy (of the event) 1936-38*, Indianapolis, Indiana University Press.
- Isin E.F., 2002, *Being political: Genealogies of citizenShip*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Isin E.F., 2012, « Citizens without nations », *Environment and Planning D: Society and Space*, 30(1), pp. 450-467.
- Isin E.F., 2017, « Performative citizenship », in : A. Shachar, R. Bauböck, I. Bloemraad, M. Vink (Eds.), *The Oxford handbook of citizenship*, Oxford, Oxford University Press, pp. 500-523.
- Isin E.F., Nyers P. (Eds.), 2014, *Routledge handbook of global citizenship studies*, London, Routledge.
- Jones R., 2016, *Violent borders: Refugees and the right to move*, London, Verso.
- Laclau E., 2005, *On populist reason*, London, Verso.
- Lucassen J., Lucassen L., 2017, « Migration over cultural boundaries: A rejoinder », *International Review of Social History*, 62(3), pp. 521-535.
- Lucassen J., Lucassen L. (Eds.), 2014, *Globalising migration history: The Eurasian experience (16th–21st centuries)*, London, Routledge.
- Manderscheid K., 2016, « Who does the move? Affirmation or deconstruction of the solitary mobile subject », in : M. Endres, K. Manderscheid, C. Mincke (Eds.), *The mobilities paradigm: Discourses and ideologies*, London: Routledge, pp. 91-113.
- Mazard M., 2014, « The art of (not) looking back: Reconsidering Lisu migrations and "Zomia" », in J. Lucassen L. Lucassen (Eds.), *Globalising migration history: The Eurasian experience (16th–21st centuries)*, London, Routledge, pp. 215-246.
- Merriman P., 2012, *Mobility, space, and culture*, New York, Routledge.
- Nietzsche F.W., 2001, *The gay science: With a prelude in German rhymes and an appendix of songs*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Osterhammel J., 2009, *The transformation of the world: A global history of the nineteenth century*, Princeton, Princeton University Press.

- Panayi P., Virdee P. (Eds.), (2011, *Refugees and the end of empire: Imperial collapse and forced migration in the twentieth century*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Pécoud A., 2015, *Depoliticising migration: Global governance and international migration narratives*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Rancière J., 1995, *On the shores of politics*, London, Verso.
- Rancière J., 1998, *Disagreement: Politics and philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Scott J.C., 1999, *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven, Yale University Press.
- Scott J.C., 2009, *The art of not being governed: An anarchist history of upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press.
- Scott J.C., 2017, *Against the grain: A deep history of the earliest states*, New Haven, Yale University Press.
- Organisation des Nations unies (ONU), 2016, « 244 million international migrants living abroad worldwide, new UN statistics reveal », 12 January, <http://wp.me/p5Mdaw-3EG> (consulté le 03/11/2019).
- Zanoni E., 2017, « Thinking big about mobile people », *Journal of American Ethnic History*, 37(1), pp. 57-64.



Le déplacement, l'humanitarisme et le *business* de l'anthropologie

Heath Cabot¹

Résumé

Metaphors of flooding and « flows » are often applied in the public sphere to the phenomena of displacement and migration, but there are also « waves » and « tides » of humanitarian actors, « voluntourists », and researchers now focused on refugees. Humanitarian, security, and anthropological interventions in the European « refugee crisis » of 2015-2016 often operate on a shared logic of urgency and crisis. Key problems and pitfalls in current anthropological trends in the study of displacement on Europe's doorstep are linked to the business dimensions of anthropological work. The business of anthropology reinforces the European refugee regime, which makes border crossers into targets of policing, intervention, and study.

¹ Anthropologue, université de Pittsburgh, États-Unis ; hcabot@pitt.edu

Introduction²

En parallèle des flux de réfugiés et de migrants qui traversent les frontières, des flux de scientifiques font de même et produisent une riche littérature sur ces questions migratoires. Il y a de bonnes raisons à un tel engouement. La crise des réfugiés de 2015-2016 a montré que les questions migratoires étaient redevenues centrales dans le monde euro-occidental. Les images de personnes arrivant (et se noyant) sur les rivages de la mer Égée ayant servi de marqueurs pour indiquer que les problèmes des déplacements forcés de populations, généralement confinés en dehors des pays du Nord, étaient arrivés aux marges de l'Europe méditerranéenne. Le problème ayant atteint le Nord, la question des réfugiés est devenue un problème du monde « développé ».

Cet intérêt scientifique – mais pas seulement – autour de la thématique des réfugiés a amené une nouvelle politique du *care*, c'est-à-dire un sentiment qu'il était « nécessaire d'aider » (Malkki, 2015). Une telle perception s'est largement répandue dans les pays du Nord et, avec l'émergence de la crise des réfugiés en Europe, les gens n'avaient plus besoin d'aller au Sud pour les rencontrer, les aider ou les étudier. Beaucoup de personnes sont ainsi devenues volontaires dans leur région d'origine, s'engageant par le biais des églises, des associations communautaires ou en fréquentant d'autres lieux connus d'assistance. Pour ceux qui avaient plus de temps et de flexibilité, et qui souhaitaient faire l'expérience de la frontière (et d'un climat plus agréable), il suffisait de se rendre dans le sud de l'Europe, en Italie ou en Grèce.

En 2016, la Grèce, mon terrain de recherche de prédilection depuis longtemps, a été décrite comme un site sûr et facile d'accès pour quiconque était en recherche d'expérience humanitaire. À la fin de l'été 2015, quand des milliers de réfugiés sont arrivés sur les îles de la mer Égée, les organisations grecques sur le terrain et les résidents locaux ont cherché à aider ces nouveaux arrivants (Rozakou, 2016). Mais rapidement, un flux de touristes volontaires, de professionnels de l'humanitaire et d'activistes du Nord a commencé à arriver. La crise des réfugiés a alors été utilisée pour légitimer des projets divers : des projets gouvernementaux, des projets impliquant la société civile, des projets de recherche, initiant ce que Catherine Besteman (2019) appellera « un apartheid global militarisé », autrement dit « un effort peu coordonné des pays du Nord », « sous couvert des forces militaires », « pour se protéger de la mobilité des populations originaires des Suds ». Bien que ce phénomène soit récent, ses racines sont à rechercher dans la période coloniale, où la division Nord-Sud s'est forgée. Aux portes de l'Europe, la Grèce a longtemps été sujette à une tendance orientalisante qui a façonné les fondations de l'État-nation grec et qui plus tard façonnera aussi des tendances néo- et crypto-colonialistes

² Ce texte est inspiré de la communication présentée lors du colloque de l'APAD sur le thème « Migrations, développement et citoyennetés » (Roskilde University, Danemark, 23-25 mai 2018) et intitulée « *Displacement, Humanitarianism, and the Business of Anthropology* ». Il a été traduit par Eugénie Hugo et relu par Magali Chelpi-den Hamer et Alexis Roy. Une version longue de cette communication a été publiée en forme d'article dans *American Ethnologist* (Vol. 46, Issue 3, August 2019).

(Herzfeld, 2002). La Grèce, et plus largement l'espace méditerranéen, se sont donc retrouvés zone frontière de cette sorte d'apartheid global, à la merci du croisement et de l'affrontement de géographies de pouvoir qui les dépassent.

Le régime d'asile européen est donc devenu un « *business*³ » (Andersson, 2014), relié à une grande diversité d'intérêts politico-économiques. Ce qui est moins reconnu en revanche c'est que les études scientifiques sont aussi devenues un *business*, et font tout aussi partie du régime d'asile européen.

Aujourd'hui, et c'est tout naturel, les anthropologues souhaitent répondre aux problèmes politiques et sociaux du monde contemporain. On pourrait même soutenir que les universitaires en ont le devoir. Les événements dramatiques de 2015-2016 ont ainsi poussé de nombreux universitaires à explorer ce qui semblait être à l'époque une réalité politique urgente. Or présumer d'une telle urgence reproduit la logique même qui a provoqué cette crise des réfugiés, c'est-à-dire tout un faisceau de programmes politico-économiques, gouvernementaux et scientifiques qui, en faisant des réfugiés la cible de leurs interventions, ne font que reproduire le même cadre d'apartheid par le truchement de leurs projets politico-humanitaires sur fond de politique de sécurisation.

Ce regain d'intérêt des chercheurs pour les études des migrations en Europe suit les flux de financement et d'acteurs humanitaires qui ciblent comme sites d'interventions les lieux d'arrivée et d'installation des réfugiés. L'humanitaire est depuis longtemps un sujet à part entière des études anthropologiques et, depuis les travaux de James Ferguson (1994) sur les organisations non gouvernementales (ONG) au Lesotho, plusieurs anthropologues ont critiqué l'éthos « dépolitisant » des ONG, notamment comment l'impératif moral de « faire le bien » s'imbrique parfois avec des politiques d'exclusion et comment la violence (physique et/ou symbolique) peut parfois s'ancrer dans certaines pratiques. Les acteurs humanitaires attachés à un impératif moral passent souvent sous silence la hiérarchisation sous-tendue dans l'humanitaire, ce que Didier Fassin (2011) appelle la « politique de la vie ». Dans la même ligne, les travaux de Miriam Ticktin (2011) montrent que le dispositif humanitaire a tendance à valoriser certaines vies plus que d'autres.

Aujourd'hui, je m'interroge. Et si l'on appliquait les critiques que les anthropologues adressent aux humanitaires à l'anthropologie des migrations ? On pourrait même postuler que les chercheurs ont leur propre conception de la « politique de la vie », c'est-à-dire qu'ils hiérarchisent aussi les personnes, les choses et les lieux qu'ils étudient. Les anthropologues souffrent finalement aussi de cette sorte de « pulsion humanitaire », une façon de montrer leur intérêt pour un problème social, d'essayer de corriger la situation par le biais de l'analyse ou d'une expérience d'anthropologue embarqué. Ils espèrent que leur recherche aura pour effet de « faire le bien », sous réserve qu'elle génère un plaidoyer et des conclusions utiles pour les décideurs politiques, les activistes, et bien sûr les réfugiés eux-mêmes. Les anthropologues de l'humanitaire ont ainsi tous, à leur manière, réfléchi au dilemme de documenter les travers de la pratique humanitaire tout

³ NdT : le terme *business* est employé dans la version originale anglaise de cette communication.

en reconnaissant sa réelle capacité à alléger les souffrances. Cependant, malgré une réflexivité et un degré d'autocritique important, de nombreux chercheurs en sciences sociales – surtout anthropologues – semblent penser qu'ils ne font pas partie des régimes de gouvernance humanitaire. Pire parfois, ils se pensent au-dessus.

Je pose donc ces questions :

- Quel(s) rôle(s) jouent les chercheurs dans la conception et la légitimation de la machinerie politico-économique actuelle autour des réfugiés ?
- L'appel de l'anthropologie actuelle à « faire le bien » (Fisher, 1997) risque-t-il de passer sous silence la violence symbolique – et parfois physique – de certaines pratiques contemporaines de l'humanitaire ?
- Comment ce *business* de l'anthropologie (illustré par des mécanismes de financement, par des réponses à des appels à projets, par des offres d'emplois fléchées recherche) est-il imbriqué dans la gestion actuelle de la « crise » des réfugiés en Europe (Vigh, 2008) ?
- Enfin, est-il à la fois possible d'avoir un point de vue critique sur l'humanitaire (ce que l'anthropologie fait si bien) et de prendre conscience que l'anthropologie de l'humanitaire fait aussi face à ses propres travers, notamment en fonctionnant par pulsions ?

En m'attaquant à ces questions, je souhaite explorer les liens entre les politiques d'intervention humanitaire et les représentations anthropologiques qui parsèment les études sur les migrations. Je mettrai particulièrement l'accent sur trois tendances du *business* actuel de l'anthropologie des migrations afin d'en souligner les erreurs.

Ces trois tendances sont les suivantes :

- 1) la course à la crise ;
- 2) l'appel du « réfugié », c'est-à-dire le besoin présumé d'étudier les « expériences des réfugiés » ou de mettre au premier plan les « voix des réfugiés » ;
- 3) l'appel à « faire le bien » en se targuant de moralité, particulièrement vis-à-vis des acteurs humanitaires et gouvernementaux.

Je ferai ensuite quelques propositions, articulées dans une approche « apadienne ». Je dois dire dès le départ que l'objectif n'est pas de surmonter ou de « dépasser » les pulsions humanitaires de l'anthropologie mais plutôt d'en prendre conscience, de les accepter, et sans doute de chercher à trouver des moyens pour les rendre moins problématiques dans leurs expressions les plus extrêmes.

Premier problème : la course à la crise

Depuis quelques années, les interventions humanitaires et les études scientifiques trouvent des financements, un prestige et un sens dans des lieux et des temps de crise.

L'anthropologie étant une activité professionnelle comme une autre, il est logique que les anthropologues aillent « là où se trouve l'argent ». Cependant, nous nous devons de souligner le fait que les interventions des chercheurs ont souvent tendance à renforcer cette « course à la crise » au lieu de la freiner par leur approche critique.

Les problèmes du mode de pensée centré sur la crise ont été bien documentés par des sociologues critiques (Kosselleck, 1988) et plus récemment par des anthropologues (Roitman, 2014 ; Redfield, 2005). La crise dé-historise, en ce sens que la survenue brutale ou à grande échelle de certains événements fait disparaître l'histoire et le contexte. Quelle que soit la « crise » qui attire l'attention du public, sur le moment, elle semble sortie de nulle part. Se focaliser sur les crises tend donc de plus à faire oublier que les crises n'apparaissent pas comme par enchantement mais qu'elles sont les produits de causes historiques, structurelles et conjoncturelles. Elles dérivent de choix humains, de décisions gouvernementales, d'une histoire politique, et d'une évolution de pratiques. Pour comprendre comment apparaît une « crise », il faut la replacer dans son contexte et son histoire or, lorsqu'elle est réifiée, l'exercice est plus difficile.

J'en arrive ainsi à la première erreur. En courant après les crises de manière opportune, ou en étant attiré par la manne financière qui découle généralement d'une telle situation, le chercheur risque de minimiser l'ancrage historique. Cela rend encore plus difficile une intervention pertinente qui prenne en compte le contexte général.

Permettez-moi de parler brièvement de ma propre expérience. J'ai écrit mon livre (Cabot, 2014) sur le processus d'asile en Grèce bien avant les événements de 2015-2016, en me basant sur des travaux de recherche menés de 2004 à 2013. J'ai étudié comment les juristes, les acteurs humanitaires, les autorités chargées des demandes d'asile et les demandeurs d'asile eux-mêmes naviguaient au fil de ce processus de demande d'asile, dans ce qui était en train de devenir la frontière extérieure la plus poreuse et la plus contestée d'Europe. À l'époque, je faisais partie d'une petite université, relativement inconnue, sans grand soutien de recherche et, même si le livre a été bien reçu, il n'a jamais bénéficié d'une grande publicité. Ce qui est ironique, car même si j'étais pour ainsi dire arrivée « en premier » en étudiant les réfugiés en Grèce, j'avais en réalité « raté » la crise des réfugiés d'une bonne année.

Pendant ce temps, les choses commençaient à s'embraser, attirant l'attention du monde sur la Grèce. J'ai vu de nombreux chercheurs commencer à intervenir, demander des subventions, écrire des blogs ou des tribunes, et démarrer des programmes de recherche en Grèce, alors que la plupart d'entre eux n'en connaissaient ni l'histoire ni le contexte. Il s'agissait non seulement de chercheurs travaillant sur les problématiques de déplacements forcés dans d'autres parties du monde et qui présumaient la transférabilité de leurs connaissances à la Grèce, mais on trouvait également des chercheurs grecs, dont un grand nombre en provenance de la diaspora, qui disposaient de ressources universitaires étrangères. Certains collègues m'ont demandé de leur fournir des listes de contacts, des idées, non seulement pour des projets de recherche mais aussi pour des demandes de subventions et des programmes d'études à l'étranger. Certains m'ont demandé des suggestions pour des étudiants qui recherchaient des stages. J'étais ravie de

les aider sur certains points mais, pour d'autres, j'ai vraiment ressenti une impression d'exploitation de mon travail (j'étais non titulaire) en plus d'un rétrécissement du champ de recherche sur les réfugiés et l'action humanitaire. En Grèce, ce champ devenait de plus en plus saturé. Et bien sûr, je percevais la lassitude grandissante des personnes enquêtées qui étaient confrontées à ces afflux de chercheurs.

Alors que d'autres se sentaient appelés à entrer dans l'arène, je restais muette. Je ne voyais pas du tout ce que je pouvais dire de plus sur la « crise des réfugiés » que je n'avais déjà écrit dans mon livre. À bien des titres, la situation était exceptionnelle en 2015-2016, mais d'autres éléments me semblaient être dans la continuité directe de ce que j'avais documenté au cours de mon travail. Les difficultés des réfugiés en Europe pourraient être décrites comme des conséquences évidentes de problèmes structurels et de tendances systémiques de la gouvernance européenne, flagrants depuis des années. Je parle plus spécifiquement des politiques et pratiques qui exercent de façon systématique une pression asymétrique sur les pays frontaliers, qui se retrouvent à gérer et recevoir les demandeurs d'asile. Les grandes disparités économiques et politiques entre l'Europe du Nord et les régions frontalières (et dans le cas de la Grèce, l'austérité imposée) ont rendu cette tâche d'autant plus ardue. Ces situations de crise économique doublée de crise migratoire ont souvent servi de justifications pour légitimer des interventions extérieures appuyées par des gouvernements et des acteurs de la société civile d'Europe du Nord. Ces interventions n'ont pas été exemptes de critiques et les ONG étrangères ont été localement épinglées pour verser des salaires plus faibles à leurs employés grecs qu'aux autres nationalités.

Le problème endémique de la gestion du régime d'asile européen ne m'apparaissait pourtant pas toujours clairement, et encore moins aux personnes qui avaient si généreusement partagé leurs connaissances et expériences avec moi lors de mes terrains de recherche. Depuis le début des années 2000 en effet, tout un groupe de personnes – militants des Droits de l'homme, praticiens de l'humanitaire, réfugiés et demandeurs d'asile – tentaient d'alerter la communauté européenne sur la situation grecque. Pour tous ceux qui travaillaient sur ces sujets avant l'émergence de la crise migratoire actuelle, il n'y avait rien de surprenant ou de mystérieux à la violence du régime des frontières européennes : les formes d'injustice systémiques qu'il perpétuait, l'absence de soutien aux réfugiés, l'absence de réponse d'urgence et à long terme. Et pourtant, il aura fallu la Syrie pour que les gouvernements, les humanitaires et les chercheurs s'y intéressent à grande échelle. Mon sujet d'étude était devenu « à la mode ».

Que les choses soient claires. Je ne suis pas en train de dire qu'il est impossible de réaliser de nouvelles analyses sur le sujet. Et d'ailleurs, l'étude des migrations nécessite souvent une réflexion qui dépasse les frontières, une recherche sérieuse demande du travail, du temps, de l'humilité et la conscience que nos connaissances sont limitées. Or une réflexion conçue à la va-vite, pour répondre à un impératif de temps de crise, n'encourage pas une telle approche.

C'est la deuxième erreur de cette course à la crise : elle renforce le rapport de force asymétrique entre les Nords et les Suds (notamment entre le Nord euro-américain et le Sud européen ; et entre les chercheurs – du Nord – et les réfugiés – du Sud).

L'économie politique que promeut une telle course à la crise dans le monde des chercheurs est donc de récompenser non pas l'engagement à long terme sur un site de recherche mais plutôt une capacité à pouvoir mobiliser des ressources, un certain statut, un pays d'origine – tous ces marqueurs que l'on pourrait résumer en « syndrome du sauveur blanc ». De par ma propre position privilégiée de chercheuse américaine travaillant en Grèce, je voyais bien que les chercheurs grecs qui travaillaient sur ces questions en tant qu'activistes depuis des années, ne parvenaient ni à participer aux nouveaux projets ni à trouver de nouveaux financements en raisons du déclin des universités grecques pendant la période d'austérité. Il s'agit d'une dynamique que le public [du colloque] connaît bien, je suppose. Lorsque je m'en plaignais à une collègue africaniste, elle m'a répondu ceci : tu aurais dû voir ce qui s'est passé en Afrique du Sud. Des universitaires tels que Mahmood Mamdani (1996) ou Nancy Scheper-Hughes (1995) ont « découvert » l'apartheid, publié des livres et sont devenus encore plus célèbres et renommés. Scheper-Hughes a même reproché à ses collègues africains, qui vivaient cette réalité de l'apartheid au quotidien, de ne pas être « suffisamment critiques ». Il y a donc bien une tendance historique en anthropologie qui, nous le savons bien, devient particulièrement visible dans les Suds lorsque la thématique de recherche devient à la mode.

Et c'est la troisième erreur de cette course à la crise : l'urgence présumée d'une intervention masque en fait une réalité plutôt banale, vécue dans le long terme. Dans des contextes de déplacements forcés, les acteurs qui vivent cette réalité vont des fonctionnaires, aux humanitaires, en passant par la police, les militants des Droits de l'homme, et les réfugiés eux-mêmes.

Le dernier problème de cette course à la crise porte enfin sur les temporalités et affects que la crise des réfugiés véhicule. Les déplacements forcés sont en effet souvent décrits sous le prisme de l'urgence, sans bien pointer le fait que parfois les déplacements se prolongent, ils deviennent « chroniques » pour reprendre l'expression de Henrik Vigh (2008), et ils sont ressentis comme tels par les premiers concernés. Comme je l'ai montré dans mes propres travaux – et je ne suis pas la seule –, les mécanismes de migrations, de même que les mécanismes de réception du pays d'accueil, sont souvent flous.

Or l'urgence temporelle présumée que l'on attribue à la crise des réfugiés en Grèce sous-tend des représentations particulières, et notamment des images d'acteurs (humanitaires, citoyens, chercheurs militants) qui agissent en héros. Malgré – ou à cause de – son aspect tragique (tout le monde se rappelle la photo du petit Aylan échoué sur le sable), lorsque des morts ont commencé à arriver sur les plages européennes, la crise des réfugiés est devenue « sexy ». La couverture médiatique a fait l'impasse sur tout un pan d'informations qui constitue pourtant la réalité vécue de la réponse à ces mouvements migratoires, tout comme elle a fait l'impasse sur l'expérience du déplacement. Au cours de mes précédents travaux avec les militants des Droits de l'homme, je me suis rendu

compte combien leur travail était épuisant, décevant, parfaitement invisible et imprévisible. Ils négociaient des compromis, travaillaient de longues heures, enchaînaient les mois sans salaires, et les mauvaises conditions de travail étaient leur quotidien. La prétention d'héroïsme du chercheur s'efface dès lors rapidement devant cette réalité brutale, banale et souvent ennuyeuse. Posez la question aux demandeurs d'asile bloqués sur les îles grecques depuis des mois dans l'attente d'une réponse (certains attendent depuis deux ans), se sentent-ils héroïques ? Posez la question aux volontaires de l'île de Lesbos qui s'activent sans relâche depuis tant d'années.

Deuxième problème : l'appel du réfugié

Erreur numéro 1 : cela renforce une perception du « réfugié » comme une catégorie de personne particulière, qui est exceptionnelle par rapport à l'ordre normal des choses. Ce serait la raison pour laquelle il doit être identifié, sauvé et/ou étudié.

Récemment, beaucoup de travaux académiques ont cherché à explorer « les expériences des réfugiés », à relater leurs histoires, à se faire les relais de leurs voix. Or un grand nombre de chercheurs ont également montré que « les réfugiés » étaient une catégorie restrictive qui homogénéisait plusieurs expériences de déplacement (Malkki, 1995). Nous pouvons probablement tous convenir que le point de vue des réfugiés est important. Or lorsque les anthropologues parlent d'étudier les réfugiés, de *qui* parlent-ils exactement ? La réponse n'est en rien évidente et cette fonction de porte-voix, en réponse à un prétendu appel des réfugiés, appartient donc à une approche plutôt fallacieuse dans l'étude actuelle des migrations.

Il y a vingt ans, Liisa Malkki mettait en garde les universitaires contre la reproduction d'une idée universalisée et essentialisée du « réfugié ». Dans mes propres travaux, j'ai étudié comment les tentatives de distinguer les « réfugiés » des migrants non réfugiés sur le plan des Droits de l'homme et du plaidoyer ont le plus souvent échoué et ont parfois mené à des formes d'exclusion. Comme l'ont montré plusieurs chercheurs dans leurs travaux précédant l'engouement actuel sur les réfugiés, le « réfugié » est une catégorie socialement construite, comme une autre – c'est le discours des personnes responsables de l'octroi de l'asile. Et réifier et essentialiser cette catégorie de personnes risque de renforcer certaines formes de violences qui sont déjà prégnantes dans la procédure d'asile.

À mesure que le monde euro-américain (re)découvrait les réfugiés, le pathos humanitaire et le monde universitaire ont contribué à en remodeler les traits : celui qui doit être sauvé et aidé, celui qui *nous* incite à agir en son nom. Le répertoire utilisé pour légitimer l'action est celui de l'impératif moral et on croit fermement que ceux que l'on appelle réfugiés *ont besoin* d'être étudiés par *nous*. Dans les termes d'un collègue respecté venu en Grèce pour prospecter en vue d'un projet : « Si *nous* n'écrivons pas leur histoire, qui le fera ? »

Ce commentaire m'amène à la deuxième erreur : la suffisance anthropologique, qui consiste à mettre l'accent sur les expériences et histoires personnelles des réfugiés,

perpétuant ainsi les cadres juridiques et gouvernementaux du pays d'accueil qui obligent, de manière incessante, les réfugiés à rendre toujours plus de comptes sur eux-mêmes.

Bien entendu, les anthropologues *savent* que la question de la paternité de l'œuvre, à savoir *qui* raconte de telles « histoires », est importante. Les réfugiés écrivent et communiquent eux-mêmes leurs propres histoires, dans leurs propres mots, leurs propres médias et leurs propres langues mais, souvent, de telles descriptions ne font pas leur entrée dans le monde universitaire, ou alors en prenant une forme illustrative et non analytique. Les possibilités de co-autorat entre les universitaires et les réfugiés sont étudiées, mais, comme ceux qui entreprennent un tel travail l'ont eux-mêmes souligné, ce n'est pas une panacée. Le processus est difficile, complexe, il demande une charge de travail lourde et une humilité de la part des universitaires eux-mêmes qui doivent gérer le rapport de force asymétrique lié à de tels projets. Je pourrais renvoyer au livre de Shahram Khosravi (2010), *Illegal Traveler*, qui relate le périple de l'anthropologue lui-même, il y a 25 ans, de l'Iran jusqu'à la Suède lorsqu'il est venu demander asile. Malgré son propre parcours de migrant et son expérience de l'exil et de l'exclusion en tant qu'universitaire de couleur, Khosravi insiste sur le fait qu'il ne se sent pas légitime pour écrire au-delà de son expérience personnelle. Lorsqu'il étudie la déportation afghane en Europe, il fait d'ailleurs tout pour éviter de coopter les voix de ses interlocuteurs.

Mais au-delà des questions cruciales de paternité de l'œuvre et de la façon dont les histoires des réfugiés sont racontées, il est utile de se demander s'il est opportun de raconter ces histoires. Certaines d'entre elles ne renvoient-elles pas en effet de façon insidieuse à des répertoires de victimisation et de vulnérabilité, en présentant les migrants non plus comme acteurs de leurs expériences mais plutôt comme sujets sur lesquels on agit ? Les images des réfugiés qui souffrent ne sont pas uniquement diffusées par les médias ou les rapports institutionnels des ONG. Occasionnellement, elles sont aussi produites par les universitaires, même si l'objectif premier reste de retranscrire les expériences des réfugiés de manière critique.

On ne peut donc pas *présumer* que les « histoires des réfugiés » font nécessairement partie du *business* de l'anthropologie. Si on s'en charge, il faut le faire avec beaucoup de soin, de l'humilité et d'une manière réfléchie.

La dernière tendance des approches contemporaines des études sur les migrations est la remise en question de l'impératif moral sous-tendu dans l'approche anthropologique : en somme, l'idée que les anthropologues puissent d'une certaine façon « faire le bien » en étudiant des questions « socialement importantes », « utiles » pour les politiques, en lien avec une recherche de justice sociale. C'est ce que je décrivais au début de mon intervention en parlant de la pulsion humanitaire de l'anthropologie, cette idée de « faire le bien » que William Fisher (1997) a décrit il y a bien longtemps dans sa contribution sur l'anthropologie des ONG. Nous sommes nombreux à postuler que « faire le bien », en soi, c'est passer par le biais de la critique des pouvoirs en place et des acteurs impliqués dans la gestion de l'aide (des humanitaires aux forces de police, en passant par la critique de tous ceux qui sont en position de pouvoir dans le système de gestion de l'asile). C'est par

cette critique que l'anthropologie peut avoir un impact politique important et utile, en dehors du monde universitaire.

Si l'approche critique anthropologique a de nombreuses qualités, elle les perd quand elle s'engluie dans un cadre moral, « pour faire le bien ». C'est une autre erreur, quand l'anthropologie devient sa propre machine « anti-politique ». En adoptant une position morale *au-dessus* des acteurs (qui, au même titre que les anthropologues, interviennent aussi dans la vie des réfugiés, de manière plus matérielle), les anthropologues risquent de masquer les tendances à la politisation de leur travail. Or indépendamment de la valeur morale et sociale que les travaux scientifiques sur les migrations peuvent avoir, nous ne devons pas oublier que les anthropologues bénéficient aussi de l'engouement de la crise migratoire. Ils obtiennent des financements, leurs articles leur apportent un certain prestige, et parfois même ils trouvent des emplois ! Alors dans ces conditions, se targuer d'une position *morale* associée aux travaux scientifiques... de mon point de vue, c'est aller trop loin.

C'est d'autant plus le cas que les anthropologues imitent souvent les pratiques des acteurs humanitaires, des agents de police, des fonctionnaires, des représentants gouvernementaux. Les anthropologues sont donc tout aussi parties prenantes des crises dans leur recherche de *faire le bien* que les autres acteurs.

En effectuant un travail d'enquête, qui pourrait s'apparenter à un travail paralégal, les anthropologues documentent la vie de leurs interlocuteurs et les méthodes utilisées sont assez proches des techniques policières. Tout cela est démontré avec une grande justesse dans le dernier livre de Katherine Verdery (2018). Ayant reçu son propre dossier des services secrets à l'époque où elle menait ses travaux de recherche en Roumanie, Verdery montre les similitudes d'approche méthodologique entre policiers et anthropologues.

L'un de mes interlocuteurs de longue date, un avocat en Droits de l'homme, a longtemps officié dans les bureaux qui traitent des demandes d'asile. Il me disait qu'en prenant des décisions sur les dossiers, il a dû devenir une sorte d'anthropologue. Durant mes travaux, je me suis rendu compte que la réflexivité des anthropologues était souvent assez similaire à celle des avocats et des fonctionnaires, en tout cas de tous ceux qui étaient souvent critiqués pour appliquer des formes de violence institutionnelle envers les demandeurs d'asile. Prenez nos outils : les anthropologues travaillent sur des *dossiers*⁴ (comme les médecins et les avocats), nous réalisons des *entretiens* (souvent clés pour déterminer ou non sur le statut de réfugié). Nous enregistrons et documentons nos conversations et nos observations de manière détaillée. Et nous cherchons par ce biais à capter l'attention des personnes enquêtées, à comprendre leur point de vue, et à transmettre en retour un climat de confiance. Dans le champ des études sur les migrations, l'approche anthropologique est ainsi bien plus proche de l'approche des pouvoirs en place que des réfugiés eux-mêmes.

⁴ NdT : *cases*, en anglais, est un terme utilisé pour les patients et les clients des avocats, ce qui n'est pas le cas en français.

Il s'agit là d'un autre écueil à éviter : en refusant de reconnaître les liens inévitables entre l'anthropologie et les détenteurs du pouvoir, l'anthropologie risque non seulement de s'engager vers une forme d'hypocrisie, mais également de se distancier des acteurs clés qui composent cette machinerie des réfugiés que l'on espère étudier. Au risque de nier son imbrication dans le système d'asile.

Alors quelles voies explorer ?

L'ironie de ma propre critique ne m'échappe pas... Et je vous assure que je suis profondément troublée par le fait que de nombreux problèmes identifiés ici sont également apparus dans mes propres travaux. Malgré l'inquiétude que provoquaient chez moi ces tendances, j'ose encore croire qu'il y a de l'espoir dans les travaux de nos prédécesseurs, et dans les travaux à venir. J'exposerai pour finir différents points qui pourraient améliorer certaines de ces « pulsions humanitaires » de l'anthropologie en produisant des formes différentes.

Lors d'une table ronde que je co-organisais cette année à l'*American Anthropological Association* sur le rôle de l'anthropologie dans la production des lois, Orisanmi Burton (2015), un universitaire de couleur politiquement engagé, qui travaille sur le militantisme noir aux États-Unis, a surpris tout le public en disant que les anthropologues « devraient arrêter d'avoir la grosse tête⁵ », et cesser de croire que l'anthropologie remplacera l'engagement politique. Ce qu'il voulait dire était qu'il faut être un anthropologue discipliné et prudent, mais il faut *aussi* être un citoyen engagé politiquement et éthiquement. Pour une grande partie du public, il était surprenant d'entendre ce jeune anthropologue revendiquer une frontière entre son travail ethnographique et sa position politique et morale personnelle. Or cette valorisation des données empiriques, collectées de manière rigoureuse et disciplinée, est exactement ce que l'anthropologie fait si bien, je suis sûre que vous serez une majorité à en convenir.

Et donc, une première solution pour répondre à certains problèmes exposés plus haut est de simplement revenir à ce que savent faire les anthropologues : c'est-à-dire très concrètement, explorer le monde réel, tout ce qui n'est pas à la mode, le banal, parfois aussi le fascinant. C'est un travail dur, souvent ennuyeux. Et cet accent sur *l'empirique*, il me semble, est au cœur de l'approche promue par l'APAD. Comme le disaient Thomas Bierschenk et de Jean-Pierre Olivier de Sardan (2014) dans leur introduction à l'ouvrage *States at Work*, l'accent doit être mis « sur une analyse empirique détaillée et sur une théorie ancrée dans des descriptions fines (*grounded theory*) plutôt que sur des postulats stéréotypés et des généralisations hâtives ».

⁵ En anglais : « [...] should stop thinking they are so damn special ».

Le *business* de l'anthropologie

Comme vous le savez, la tâche n'est pas simple et apprécier la base empirique du travail ethnographique d'une anthropologie ancrée dans l'histoire et son contexte implique d'être vigilant sur les aspects *business* de l'anthropologie. Les mécanismes de financement, le prestige, les invitations en tant que conférencier, suivent généralement les participations aux crises. Quelques-unes de ces tendances peuvent être contournées en retournant aux sources. En supervisant les étudiants, en soumettant des articles, nous pouvons toujours continuer d'encourager la connaissance fine de notre terrain de recherche par l'apprentissage de la langue et en adoptant une approche contextuelle et qui fait la part belle à l'histoire. Nous pouvons aussi encourager des projets de recherche qui ouvrent des fenêtres sur des visions alternatives du monde. Si c'est un thème « à la mode », comme les migrations, nous pouvons récompenser les approches novatrices qui évitent de réifier les crises en les qualifiant de situations « exceptionnelles ». Lorsque la thématique des réfugiés cessera d'être « sexy » – ce qui n'arrivera que trop vite – il faut que nous nous rappelions de mener des projets de recherche qui continuent d'explorer ces questions.

Dé-exceptionnaliser le déplacement

Un mouvement important dans les études récentes sur les migrations cherche à remettre en question l'exceptionnalité présumée des vies des réfugiés. Je travaille actuellement, avec ma collègue Georgina Ramsay, de l'université du Delaware, sur une approche que nous appelons « dé-exceptionnaliser le déplacement ». Il s'agit d'observer les difficultés des réfugiés en comparaison avec les difficultés auxquelles font face des personnes dans des contextes où leurs droits s'affaiblissent. Cela implique l'observation des mouvements migratoires mais aussi l'observation de phénomènes tels que la gentrification, la recrudescence des modes de fragmentation sociale, les formes systémiques d'exploitation, etc. Dans mes propres travaux, j'ai examiné les points d'ancrage et les divergences entre la vie des citoyens grecs sous l'austérité et la façon dont les réfugiés bloqués en Grèce ont mobilisé des stratégies de survie. À noter, de nombreux Grecs sous l'austérité se décrivaient comme des « réfugiés internes » pour illustrer la dislocation de leurs propres droits et la distanciation avec une vie jugée acceptable.

Si les réfugiés font face à de nombreuses difficultés (notamment la possibilité d'être déportés et leur combat incessant pour avoir le droit de rester), je soutiens néanmoins qu'il y a beaucoup à gagner en abordant des modes de déplacement et de dépossession à première vue très différents dans un cadre analytique commun. Nous pouvons concevoir ces modes de dépossession comme un *continuum*, impliquant plusieurs formes d'instabilité et de précarisation, parfois reliées entre elles, parfois existant en parallèle.

Prenons pour exemple le livre récent de Catherine Besteman (2016) sur les réfugiés somaliens dans une ville désindustrialisée en difficulté du Maine, au nord-est des États-Unis. Ou encore le projet actuel d'Elena Fiddian Quasmieh sur l'hospitalité entre les

réfugiés les plus anciens et les nouveaux arrivants en provenance de Syrie⁶. Ils sont dans la droite ligne de l'appel d'Engin Isin à reconceptualiser la citoyenneté au-delà des termes binaires de la relation à l'extranéité (Isin, 2008). Ou encore le travail collaboratif de Heike Drotbohm (2016) sur le « faire et défaire la différence », qui se demande quand les différences liées au déplacement ont une importance et quand elles deviennent secondaires. D'autres travaux se basent sur l'étude de la précarité et de la précarisation. Ceux d'Anne Allison (2012) notamment explorent les expériences partagées et les luttes communes en dépassant les limites entre ceux qui bénéficient d'un statut juridique et politique stable et les autres.

Pour résumer, dé-exceptionnaliser le déplacement revient donc à :

- 1) contester l'exceptionnalité présumée du mouvement migratoire, qui conceptualise la migration comme un problème ;
- 2) contester la réification de la catégorie de réfugié. Les réfugiés et demandeurs d'asile ne sont pas exceptionnels, en témoigne l'existence d'autres modes de précarité et de dépossession ;
- 3) observer des luttes communes pour certains droits, qui risqueraient sinon d'être invisibles ;
- 4) poser de nouveaux types de questions et capter ce qui pourrait être spécifique aux expériences de migrations gérées par différentes catégories d'acteurs.

Je plaide pour un retour discipliné et engagé à la longue tradition d'autocritique de l'anthropologie et à une réflexion sur son positionnement et ses privilèges. Déjà dans les années 1920, la chercheuse de couleur, Zora Neal Hurston (1935), écrivaine et ethnographe, protégée de Frantz Boas, écrivait sur ces questions. Si on croit souvent que cette pratique de la réflexivité est intégrée de façon holistique dans la pratique ethnographique, comme si, d'une certaine façon, les anthropologues l'avaient « déjà fait », ce moment « réflexif » et autocritique n'est pas inné ; en tout cas il doit être intégré dans notre pratique quotidienne de recherche et d'écriture, non pas comme un problème à résoudre mais comme une série de dilemmes à vivre, dilemmes souvent partagés par nos interlocuteurs.

Au cours de ma recherche, j'ai eu à travailler aux côtés d'avocats, dans un contexte éthique tendu, où ceux-ci naviguaient parfois aux marges de la loi. Cela a impliqué de prendre au sérieux des personnes de pouvoir, comme des agents de police, qui, malgré une position structurelle dominante, m'ont souvent surprise. Cela a impliqué de faire en sorte que mes rencontres avec les réfugiés restent ouvertes à l'étonnement et à la complexité. Cela a impliqué enfin de tracer une limite claire entre mes propres représentations de ces rencontres et leurs voix. Je suis convaincue que les objectifs de l'APAD, à savoir travailler aux côtés des acteurs de développement et de façon

⁶ Voir : <https://refugeehosts.org/> (consulté le 06/12/2019).

délibérément collaborative entre les Nords et les Suds, répondent à l'image que j'ai du champ des études migratoires.

Pour terminer mon propos, je souhaiterais rétablir un équilibre entre l'approche « non normative » défendue par plusieurs « apadiens » et l'espoir personnel de mener des recherches qui contribuent à un monde meilleur, même à petite échelle. En tant qu'anthropologues, nous devons le faire sans *nous targuer d'innocence*, et reconnaître cela, c'est dé-exceptionnaliser non seulement les déplacements forcés, mais surtout l'anthropologie toute entière.

Bibliographie

- Allison A. 2012, « Ordinary refugees: Social precarity and soul in 21st century Japan », *Anthropological Quarterly*, n° 85(2), pp. 345-370.
- Andersson R., 2014, *Illegality, inc.: Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*, Oakland, University of California Press.
- Besteman C., 2016, *Making Refuge: Somali Bantu Refugees and Lewiston, Maine*, Durham, Duke University Press.
- Besteman C., 2019, « Militarized Global Apartheid », *Current Anthropology*, n° 60(S19), pp. S26-S38.
- Bierschenk T. Olivier de Sardan J.-P., 2014, *States at Work: Dynamics of African Bureaucracies*, Leiden, Brill.
- Burton O., 2015, « Black Lives Matter: A Critique of Anthropology », *Fieldsights-Hot Spots, Cultural Anthropology* [Online], <https://culanth.org/fieldsights/black-lives-matter-a-critique-of-anthropology> (consulté le 06/128/2019).
- Cabot H., 2014, *On the Doorstep of Europe: Asylum and Citizenship in Greece*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Drotbohm H., 2016, « Porous Walls: Fragmented Protection in the Face of Migrants' Displacement in Brazil », *Border Criminologies*, May, <https://www.law.ox.ac.uk/research-subject-groups/centre-criminology/centreborder-criminologies/blog/2016/05/porous-wall> (consulté le 28/11/2019).
- Fassin D., 2011, *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*, Berkeley, University of California Press.
- Ferguson J., 1994, *The Anti-politics Machine: « Development », Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Fisher W., 1997, « Doing Good? The Politics and Anti-politics of NGO Practices », *Annual Review of Anthropology*, n° 26, pp. 439-64.
- Herzfeld M., 2002, « The Absent Presence: Discourses of Crypto-colonialism », *South Atlantic Quarterly*, n° 101, pp. 900-926.
- Hurston Z.N., 1990 [1935], *Mules and Men*, New York, Harper Perennial Classics.
- Isin E.F., 2008, « Theorizing acts of citizenship », in : Isin E.F., Nielsen G.M. (Eds.), *Acts of Citizenship*, London, Palgrave Macmillan, pp. 15-43.

- Khosravi S., 2010, « Illegal » Traveller: An Auto-ethnography of Borders, New York, Palgrave Macmillan.
- Koselleck R., 1988, Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society, Cambridge, MIT Press.
- Malkki L.H., 1995, « Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things », *Annual Review of Anthropology*, n° 24, pp. 495-523.
- Malkki L.H., 2015, The Need to Help: The Domestic Arts of International Humanitarianism, Durham, Duke University Press.
- Mamdani M., 1996, Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism, Princeton, Princeton University Press.
- Redfield P., 2005, « Doctors, Borders and Life in Crisis », *Cultural Anthropology*, n° 20(3), pp. 328-361.
- Roitman J.L., 2014, Anti-crisis, Durham, Duke University Press.
- Rozakou K., 2016, « Socialities of Solidarity: Revisiting the Gift Taboo in Times of Crisis », *Social Anthropology*, n° 24(2), pp. 185-199.
- Scheper-Hughes N., 1995, « The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology », *Current Anthropology*, n° 36(3), pp. 409-440.
- Ticktin M., 2011, Casualties of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France, Berkeley, University of California Press.
- Verdery K., 2018, My Life as a Spy: Investigations in a Secret Police File, Durham, Duke University Press.
- Vigh H., 2008, « Crisis and Chronicity: Anthropological Perspectives on Continuous Conflict and Decline », *Ethnos*, n° 73(1), pp. 5-24.



Lu et à lire

La Gouvernance foncière en RD Congo : du pluralisme institutionnel à la vampirisation de l'État

Michel Bisa Kibul, 2019, Louvain-La-Neuve, Academia-L'Harmattan, 280 p.

Joël Baraka Akilimali

Du pluralisme normatif et institutionnel comme fil rouge des réflexions

Cet ouvrage vient enrichir la littérature socio-anthropologique sur les questions foncières en Afrique subsaharienne en général, et congolaise en particulier. Il constitue la suite d'une recherche doctorale qui a été menée sur la gouvernance foncière dans un contexte de crise en république démocratique du Congo.

La problématique posée par l'auteur se résume à dépasser l'opposition entretenue entre des normes et institutions formelles d'une part et des normes et institutions coutumières d'autre part, dans l'analyse du pluralisme juridique. Cette opposition à dépasser présente souvent ces dernières « de façon homogène, comme étant les seules en marge de la loi qui expliqueraient la mauvaise gouvernance formelle du foncier, et à ne pas tenir compte des relations et interactions entre acteurs, étatiques et non étatiques, qui jouent sur la pluralité des normes » (p.16). Dès lors, l'auteur se propose de « comprendre et d'expliquer, les mécanismes qui sous-tendent le pluralisme institutionnel ainsi que la vie/survie de l'État ».

À travers les six chapitres de l'ouvrage, l'auteur dégage un fil rouge précis autour de la problématique du pluralisme juridique dans la gouvernance foncière. Ce fil rouge se dégage en partant des éléments méthodologiques et conceptuels de la recherche mais également d'un cadrage de la littérature sur le sujet (chapitre 1). Il s'ensuit l'analyse empirique des contextes et des descriptions des divers terrains analysés ; terrains révélant un triple intérêt du fait de leur diversité rurale, urbaine et périurbaine (chapitre 2). L'ouvrage, à travers son cheminement, propose une autopsie concrète des normes et des structures sociales qui interviennent dans la gestion foncière en RD Congo, notamment au niveau des collectivités publiques locales, toujours marquées par des représentations et symboliques coutumières et/ou bricolées (chapitre 3). Dans le chapitre suivant, l'auteur présente une économie générale de l'arsenal normatif et institutionnel de la gestion foncière et des ressources naturelles connexes, telles que le minier (chapitre 4). Le travail

s'achève enfin à travers deux chapitres sur la « vampirisation de l'État », concept analytique proposé par l'auteur. D'un côté, le problème de la vampirisation de l'État est analysé sous l'angle de la pluralité d'acteurs (chapitre 5) et, de l'autre, l'auteur évoque des pistes vers une thérapie contre cette « vampirisation de l'État » (chapitre 6). En conclusion générale, l'auteur rappelle la pluralité, la complexité et la diversité liées à son objet d'étude, tout en insistant sur « les gouvernementalités d'acteurs face aux enjeux fonciers » (p. 255). Il rappelle l'intérêt d'identifier « la vampirisation de l'État » comme une « pathologie institutionnelle inoculée dans le système étatique par les acteurs qui agissent au nom de l'État mais contre les intérêts vitaux de l'État » (*idem*).

Autopsie de la « vampirisation de l'État » au cœur des pratiques des institutions sociopolitiques

L'objectif clairement affiché par l'auteur à travers l'annonce du chapitre 3 est la « compréhension des normes et des structures sociales de gestion foncière et, ensuite, l'explication de leurs mécanismes de fonctionnement et de perpétuation » (p. 85). Dans une trajectoire riche et originale sur le thème de la socio-anthropologie foncière congolaise, l'auteur fait un état des lieux inédit des croyances et proverbes porteurs des normes sociales, couplés aux interdits et aux mécanismes de socialisation coutumière, et finalement à la symbolique totémique (pp. 89-95). Il s'ensuit un rapport synthétique au travers de tableaux synoptiques renseignant, non sans intérêt, les modes de faire-valoir des concessions foncières au titre des normes sociales et des usages des terres. Ils incluent le relevé des principales sources des conflits fonciers en lien avec les normes sociales ; le cadrage des principaux acteurs/menaces de la sécurité foncière ; les principaux modes de résolution des conflits ; et finalement la perception des enquêtés quant aux rôles fonciers jugés indispensables pour le chef coutumier (p. 96-118). Une des faiblesses majeures que note l'auteur du socio-pluralisme institutionnel est notamment la compréhension du concept de « communauté locale », que la loi foncière congolaise a posé mais dont elle n'a jamais défini le sens, ni les contours et moins encore la portée substantielle. Dès lors, l'auteur soulève un danger lié à ce concept de « communauté locale » en ce sens qu'il est parfois instrumentalisé pour des besoins politiques de « l'autochtonie » ; et par conséquent il devient parfois porteur d'un élément exclusionniste et discriminatoire vis-à-vis d'autres acteurs fonciers « allochtones » dans la dynamique conflictuelle d'accès et de contrôle de la ressource foncière. La dynamique conflictuelle en lien avec ce concept est souvent moins problématisée, viciée ou sous-estimée dans la littérature juridique positiviste et/ou socio-anthropologique du foncier.

Dans l'analyse du chapitre 4, complétée par les chapitres 5 et 6, se dégage l'épicentre matériel de l'ouvrage, à savoir la démonstration dans l'esprit et dans la lettre du pluralisme institutionnel et normatif et ses effets sur la gouvernance foncière. Parlant de la persistance de l'insécurité foncière et de la résurgence des conflits fonciers, l'auteur déclare sans ambages que « les conflits fonciers multiformes persistent à travers tout le pays et dans tous les milieux ruraux, urbano-ruraux et urbains à cause, entre autres, d'une mosaïque complexe des textes, d'organes et d'acteurs approximativement formels qui

interviennent, au nom de l'État mais contre les intérêts étatiques, dans la gestion des affaires publiques » (p. 125). L'auteur pose déjà ici les jalons sémantiques de la notion de « vampirisation de l'État ». Ce concept phare de l'ouvrage est défini plus précisément par la suite, lorsque l'auteur affirme :

« L'État congolais du XXI^e siècle se retrouve dans la nature de Thomas Hobbes, John Locke et Jean-Jacques Rousseau. Il a été, à plusieurs coups, mordu par des vampires qui l'ont vampirisé à son tour. Voilà pourquoi l'on assiste à des situations de l'État contre l'État. Les institutions de l'État vampirisé constituent des moyens destinés à imposer aux populations des contraintes en vue de l'objectif privé des acteurs » (p. 241).

Tout ceci n'est pas sans affecter la sécurité des droits fonciers locaux, comme le note bien l'auteur en affirmant que « l'une des sources de l'insécurité des droits fonciers réside dans l'existence contradictoire du pluralisme institutionnel formel en matière de gestion foncière et des ressources naturelles et environnementales » (p. 125).

Notant les nombreuses réformes formelles normatives, institutionnelles et organiques, entreprises à partir des années 2000 relativement à l'arsenal législatif et opérationnel des ressources naturelles, l'auteur y voit deux questionnements de grande importance en rapport avec le pluralisme juridique. D'une part, il s'agit du questionnement quant à la primauté/préséance entre le droit foncier et le droit lié aux ressources naturelles en général et minières en particulier. D'autre part, se pose le défi de l'institutionnalisation des normes à l'image réelle des pays subsahariens en général.

En réponse aux questions soulevées ci-dessus, c'est l'aspect politique qui semble primer dans les faits, à travers la conduite et l'orientation des législations congolaises au plan de la primauté d'une ressource face au foncier. Ainsi l'auteur montre comment les pressions extérieures lors de l'élaboration du code agricole en 2011 ont pesé dans la reformulation des articles afin d'y intégrer une vision néolibérale pour sécuriser les investisseurs étrangers. Il en ressort que « la loi agricole votée en 2011 ne garantit, ni les intérêts de l'État, ni ceux des communautés locales » (p. 169). Plus loin, l'auteur opère une analyse des rapports de force à travers une éloquente analyse des gouvernementalités minières dans la gestion foncière (pp. 173-204). Il s'ensuit également les implications judiciaires du pluralisme formel qui, elles aussi, ne sont pas sans alerter sur le fossé des prescrits légaux avec les pratiques d'acteurs.

Réception théorique de l'ouvrage

Au plan théorique de la recherche, l'ouvrage de Michel Bisa Kibul inspire une triple analyse.

Tout d'abord, la thématique de la « vampirisation de l'État » semble dans le fond recouper la littérature sur les défis de la formation de l'État contemporain en Afrique subsaharienne, en contexte d'absence de véritables contre-pouvoirs dans la gestion publique. Ces défis peuvent s'illustrer sous la caricaturale figure de proue de la « politique du ventre » inspirée du cas camerounais (Bayart, 1985). Cette thématique viendrait relancer le débat sur « l'effondrement prématuré » de l'État africain eu égard à ses limites

et faiblesses (Mitchell, 1991) puisque encore confronté à ce jour aux concepts caricaturaux « d'État failli » et « d'État en reconstruction » (Milliken et Krause, 2002 ; Titeca et Herdt, 2011). Elle relance également la place des pouvoirs et des privilèges de l'administration dans la conjoncture de différenciation sociale (Fisiy, 1992). L'analyse conceptuelle de la « vampirisation de l'État » n'opère pas néanmoins un approfondissement par rapport aux défis théoriques liés à l'occidentalisation quasi brutale de l'ordre politique (Badie, 2008), notamment congolais. L'auteur introduit certes le débat lié aux difficultés d'inculturation des institutions. Cependant ce débat semble ne pas inclure l'analyse de l'hypothèse radicale de l'aliénation des institutions par rapport à leurs cadres des références socio-anthropologiques. Bien plus, face à la survie négociée de l'État vampirisé, l'ouvrage ne semble pas expliquer davantage le sens et le fondement de la résilience observable de l'État, résilience sous-tendue par des logiques de survie informelle (Aungu Matsanza, 2018).

Ensuite, le débat sur le pluralisme juridique semble ne pas situer sa longue trajectoire congolaise, contextualisée par les débuts d'un dualisme juridique (Mugangu, 1997), vers un véritable pluralisme juridique, rompant ainsi la dichotomisation formel/informel. Cette dernière source est quasiment ignorée de la bibliographie de Michel Bisa Kibul, pourtant la pensée de Richard Mulendevu Mukokobya est elle-même issue d'une recherche doctorale récente (Mulendevu, 2013). Cette recherche aurait pu offrir une analyse comparative et complémentaire intéressante.

Enfin, l'auteur, bien qu'il problématise avec pertinence l'hétérogénéité des coutumes et de leurs évolutions dans le temps et dans l'espace, semble par moment nourrir une vision de (ré)invention de la tradition (Hobsbawn, 2012) ; notamment dans la perpétuation de certaines subjectivités rattachées à la « tradition » et ce parfois dans l'idée de l'opposition de la modernité contre la tradition. Ceci est important à dépasser tant l'anthropologie juridique invite les chercheurs à une rupture épistémologique pour un « paradigme de l'entre-deux ». Il s'agit, nous dit Étienne Le Roy, d'un paradigme qui repose non sur une explication de type « ni » (ni tradition ni modernité) mais sur la conceptualisation d'une relation entremêlée et dialectique de type « et », à la fois traditionnelle et moderne, donc contemporaine. Il nous faut apprendre à conjuguer logique institutionnelle et logique fonctionnelle sans reproduire le principe de l'englobement du contraire (Le Roy *et al.*, 2016).

L'ouvrage de Michel Bisa Kibul demeure une œuvre de premier plan pour la socio-anthropologie foncière congolaise tant il apporte une lumière nouvelle sur le thème du pluralisme juridique, et particulièrement sur le thème des confrontations au sein du cadre formel. Celui-ci est pourtant et souvent présenté, à tort, comme cohérent par l'idéologie moniste positiviste. L'approche socio-anthropologique renouvelée de Michel Bisa Kibul permet de rompre avec cette vision d'un formalisme juridique qui serait toujours harmonieux par la force du discours positiviste, s'auto-légitimant par l'existence d'un contrôle juridictionnel. L'analyse empirique de déconstruction est d'une richesse impressionnante, présentant une vue d'ensemble des défis de la gouvernance foncière contemporaine à la fois sur le terrain rural, urbain et urbano-rural en RD Congo.

Bibliographie

- Bayart J.F., 1985, *L'État en Afrique*, Paris, Les Presses de Sciences Po.
- Mitchell T., 1991, « The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics », *American Political Science Review*, 85(1) : 77-96.
- Milliken J., Krause K., 2002, « State Failure, State Collapse, and State Reconstruction: Concepts, Lessons and Strategies », *Development and Change Special*, 33(5) : 753-774.
- Titeca K., Herdt T., 2011, *Real Governance Beyond the « Failed State »: Negotiating Education in the Democratic Republic of the Congo*, Oxford University Press on behalf of Royal African Society.
- Fisiy C.F., 1992, *Power and Privilege in the Administration of Law. Land Law Reforms and Social Differentiation in Cameroon*, Leiden, African Studies Centre.
- Badie, 2008 (1992), *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard.
- Aungu Matsanza G., 2018, *Résilience ou sursis de l'État : l'identité nationale au secours de la RD Congo*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan.
- Mugangu S., 1997, *La gestion foncière rurale au Zaïre. Réformes juridiques et pratiques foncières. Cas du Bushi*, thèse de doctorat, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 337 p.
- Mulendevu R., 2013, *Pluralisme juridique et règlement des conflits fonciers en République Démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan.
- Hobsbawn, 2012 (1983), *L'invention de la tradition*, Amsterdam éditions.
- Le Roy E., Karsenty A., Bertrand A. (Éds.), 2016 (1996), *La sécurisation foncière en Afrique, pour une gestion viable des ressources renouvelables*, Paris, Karthala.



Du côté des thèses

« Du couscous et des meetings contre l'émigration clandestine ». Mobiliser sans protester au Sénégal

Emmanuelle Bouilly¹²⁵

Thèse de Doctorat (PhD), université Paris 1, département de science politique, Centre européen de sociologie et de science politique (CESSP), 2017, 827 p. (2 vol.)

Ce travail s'inscrit dans un contexte particulier : celui du gouvernement des migrations internationales marqué par la fermeture des frontières de l'Union européenne aux populations venues notamment d'Afrique. Il a pour objet principal une mobilisation apparue en 2006 au Sénégal dont l'objectif est officiellement « de lutter contre l'émigration clandestine ». Elle est animée par des femmes dont les fils ou les proches sont morts alors qu'ils émigraient en Europe en traversant l'Atlantique à bord de pirogues. Cette mobilisation est triplement originale : par le statut de ses actrices – des *leftbehind* – ; par sa cause atypique dans un pays où la migration est ancienne et valorisée ; par sa forme – une association revendicative également groupe de parole, mutuelle de crédit et coopérative de travail où les adhérentes réalisent des actions d'entraide, des activités artisanales et commerciales, des campagnes de sensibilisation, et des témoignages publics critiques. Cette thèse s'attache à saisir ce que signifie empiriquement et théoriquement une mobilisation qui consiste à « faire du couscous et des meetings contre l'émigration », selon les termes d'une enquête.

À partir d'une enquête de 15 mois combinant observations ethnographiques, entretiens en wolof et en français, archives et analyse statistique, ce travail montre qu'il existe des mobilisations non protestataires qui pour autant ne sont pas infra-politiques. En effet, les conceptions légitimistes du « bon » mouvement social tendent à invisibiliser – en Afrique comme ailleurs – certaines formes d'action collective et de représentation politique qui ne ciblent pas l'État et ne recourent pas à l'action protestataire. Cette thèse soutient que mobiliser n'est pas protester : une action collective ne s'accompagne pas toujours d'une contestation – au sens de discours conflictuel et vindicatif –, qui elle-même ne s'accompagne pas toujours d'une protestation – un répertoire d'action confrontatif.

¹²⁵ E-mail : e.bouilly@sciencespobordeaux.fr

Dans le cas étudié, l'évitement de la protestation s'explique par trois facteurs principaux : le genre, le patronage et clientélisme, et l'action publique internationale. Tout d'abord, les rapports de genre, imbriqués dans des rapports d'âinesse, ont déterminé l'engagement individuel et les formes et motifs de la lutte. Pour faire face aux conséquences dramatiques des départs qu'elles avaient encouragés, ces femmes ont opté pour des modes d'organisation et d'action qui leur sont familiers et accessibles, répondent à leurs besoins et reposent sur leurs savoir-faire et réseaux genrés. Ensuite, le patronage et le clientélisme ont des effets ambivalents sur la mobilisation. Alors que les relations de don/contre-don entre membres et porte-parole annihilent la délibération et la contestation en interne, l'accès routinisé aux patrons politiques rend souvent trop coûteux le passage à la protestation. En revanche, ce dernier autorise parfois l'expression d'un discours public critique où les dominants sont rappelés à leur rôle. Les responsables politiques et l'État sont en outre eux-mêmes des instigateurs de mobilisation. Ils s'appuient sur des courtiers pour drainer une foule de participants à des rassemblements divers allant des meetings électoraux aux fêtes nationales. Historiquement centrales dans cette division du travail politique, les femmes ont développé des « arts de faire mobilisation » bien rodés, arrimés au parti-État. Or, les acteurs de l'aide internationale et du développement s'adosent couramment à ces techniques et entrepreneures de mobilisation pour mener à bien leurs programmes. À rebours des thèses sur la dépolitisation des luttes et l'assujettissement des subalternes, ce travail montre pour finir que l'action développementiste renforce plus qu'elle n'impose des mobilisations qui évitaient déjà toute protestation contre l'État.

Plasti-cités : Enquêtes sur les déchets et les transformations écologiques au Viêt Nam

Mikaëla Le Meur¹²⁶

Thèse de doctorat (PhD), Faculté de philosophie et sciences sociales,
université libre de Bruxelles, Bruxelles, 2019, 422 p.

Sommes-nous entrés dans l'ère du plastique ? L'Anthropocène est-il un Plasticocène ? Les enjeux écologiques contemporains nous invitent à porter un regard critique et sensible sur les matières plastiques de synthèse qui ont progressivement investi notre vie quotidienne durant le XX^e siècle. Depuis la fin des années 1980, la république socialiste du Viêt Nam s'est ouverte au commerce international et a adopté un modèle de production et de consommation de masse. Suivre les plastiques nous permet de raconter l'histoire de ce « Renouveau » vietnamien (*Đổi mới*), une transformation accélérée du régime autoritaire autant que de la vie ordinaire dans les petites et grandes villes du pays. Cette thèse questionne le devenir déchet de ces matières issues de l'extraction des hydrocarbures et leur rapport avec les humains, dans un contexte d'*emballage plastique*. Elle est constituée d'une série de six *plasti-cités*, qui sont à la fois des lieux physiques – petites villes et métropoles – et des communautés politiques hybrides. Dans la cité, les humains ne sont jamais seuls. Observer les matières, les choses, les êtres, autrement dit, les non-humains, permet de réfléchir aux principes structurant la vie en commun. Ces *plasti-cités* sont également des écritures : elles proposent de rendre compte textuellement et plastiquement d'enquêtes de terrain menées au Viêt Nam depuis 2011. La démarche est sensible et fondée sur l'expérience. La narration qui en résulte cherche à construire un équilibre entre éthique et esthétique scientifique, depuis une *perspective chiffonnière*.

¹²⁶ E-mail : mlemeur@ulb.ac.be

L'Afrique des Grands Lacs (Rwanda, Burundi) à l'heure des réformes de bonne gouvernance : ethnographie comparative d'un « travelling model »

Guillaume Nicaise¹²⁷

Thèse de doctorat (PhD), EHESS, Centre Norbert Elias, Marseille,
2018, 401 p.

La thèse porte sur l'analyse du processus de transfert et d'appropriation des politiques de développement par ses récipiendaires, notamment les fonctionnaires au Rwanda et au Burundi. La recherche conçoit les objets étudiés comme des « *travelling models* », c'est-à-dire des technologies censées être objectivées, mais de fait porteuses de valeurs et d'injonctions cognitives et comportementales. En l'occurrence, les objets étudiés sont les réformes de bonne gouvernance (transparence, redevabilité, participation citoyenne, lutte contre la corruption), porteuses d'une conception de l'État (orientée vers la nouvelle gestion publique), et vouées à le modifier. Pendant presque trois ans (de 2013 à 2015), l'auteur va analyser la mise en œuvre de ces politiques de développement sur le terrain, à l'aide d'observations participantes et d'entretiens avec l'ensemble des acteurs, aussi bien auprès des agences de développement que des fonctionnaires ou des populations, tant au niveau national que local.

La recherche met en exergue l'influence importante des bailleurs sur la structure formelle des États, mais sans modifier les rapports de force sous-jacents, au sein de la structure étatique. Au contraire, l'auteur prouve qu'un faible niveau de considération des relations informelles de pouvoir et de la perception cognitive des acteurs avant le transfert de technologie peut mener à un détournement et une instrumentalisation de la technologie transférée, renforçant les dynamiques de pouvoir préexistantes. Ainsi, les programmes de redevabilité sociale de l'administration publique au Rwanda épousent sa conception verticale du pouvoir, pour être finalement portés vers la hiérarchie plutôt que vers les citoyens. Les exercices de participation citoyenne dans les deux pays reproduisent les discours attendus et les processus d'exclusion existants, exacerbant même l'ostracisation de certains individus et communautés. Les injonctions à la transparence sont interprétées et traduites en fonction des intérêts des acteurs et de leur propre

¹²⁷ E-mail : guillaume.nicaise@cmi.no

conception de la sphère publique et privée. La recherche souligne ainsi tant l'influence structurelle de l'environnement dans lequel évoluent les acteurs que l'agencité de ces derniers dans le processus de traduction des normes, afin d'expliquer l'impact parfois divergent de celui escompté des programmes de développement.

C'est notamment l'étude du phénomène de la petite corruption au Burundi qui se révèle la plus intéressante à cet égard. En comparant les agissements des collecteurs de taxes communales de deux communes, l'une soutenue par un programme de bonne gouvernance de la coopération belge et l'autre sans aucun soutien, la recherche montre l'importance des petits « arrangements » pour légitimer et faciliter le paiement des taxes, mais aussi le risque que représente la rupture de cet équilibre pour les finances communales et le rapport entre l'État et les citoyens. Si la petite corruption semble vénale dans certains cas, les marges de liberté des individus restent limitées par une structure d'action collective, qui porte à l'acceptation et la diffusion de certaines pratiques et s'oppose à d'autres. La petite corruption apparaît ainsi comme un phénomène social, dans son inévitabilité, son extériorité aux individus et son niveau de contrainte (qui varie d'un cas à un autre). Elle peut donc être considérée comme une déviance par rapport aux normes formelles mais pas par rapport aux normes sociales. Cette perspective porte à mieux considérer le contexte d'intervention des politiques de développement, et à mieux valoriser la sociologie en général et la théorie des normes sociales en particulier, afin d'améliorer le processus d'implantation de l'aide au développement.

Enfin, le sujet étudié permet de mieux comprendre et de comparer le fonctionnement de l'État au Rwanda et au Burundi, ainsi que ses rapports avec les bailleurs. Le Burundi et le Rwanda connaissent certes des similitudes socio-démographiques et des conditions socio-économiques similaires, cependant, depuis vingt ans, la volonté et la capacité du Front patriotique rwandais de mettre en œuvre son projet idéologique, mais aussi et surtout sa capacité à maintenir des flux importants d'aide au développement, ont permis de modeler une machine étatique différente entre les deux pays. À travers le vécu des acteurs, leur rapport aux normes sociales et normes pratiques, la recherche montre la plus forte capillarité du pouvoir de domination et de transformation de l'État au Rwanda. Bien que les deux pays montrent des divergences de forme et de fond sur les résultats de leur politique développementaliste, l'étude comparative permet aussi d'observer les similitudes dans leur approche néo-patrimoniale du pouvoir, tant dans la centralisation du pouvoir, les logiques rentières ou encore les « solidarités négatives » auxquelles prennent part les acteurs de l'État. Si les bailleurs semblent être au courant de la potentielle instrumentalisation de leurs programmes de développement, la nature politique des accords de développement ne permet cependant pas d'éviter cette dynamique. Le désengagement des bailleurs reste alors la seule porte de sortie lorsque cette instrumentalisation devient outrancière, comme en témoigne l'analyse de la crise au Burundi en 2015.



Annexes/Appendices

Bureau APAD – 2018-2020

Sylvie **Ayimpam** (CEMAF-AMU, Aix-en-Provence, France), *secrétaire générale adjointe*

Barbara **Bentz** (APDRA, France)

Laurence **Boutinot** (Cirad, Montpellier, France), *trésorière*

Marie **Deridder** (LAAP, UCL, Louvain-la-Neuve, Belgique), trésorière adjointe

Elieth **Eyebi** (LASDEL, Parakou, Bénin)

Sarah **Fichtner** (Freie Universität, Berlin, Allemagne/LAM Bordeaux, France)

Marion **Fresia** (Université de Neuchâtel, Suisse)

Seydou **Keita** (CNRST, Bamako, Mali)

Ludovic **Kibora** (INSS, Ouagadougou, Burkina Faso), *vice-président*

Eric **Komlavi Hahonou** (Roskilde University, Danemark)

Gabriella **Körling** (Stockholm University, Suède)

Philippe **Lavigne Delville** (IRD, Montpellier, France), *président*

Jacinthe **Mazzocchetti** (LAAP, UCL, Louvain-la-Neuve, Belgique)

Pascale **Moity-Maïzi** (SUPAGRO, Montpellier, France), *secrétaire générale*

Anneke **Newman** (Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, Belgique)

Fatoumata **Ouattara** (IRD, Marseille, France)

Alexis **Roy** (IMAF, Paris, France)

Oumy **Thiongane** (IRD/CIRAD, Montpellier, France)

Association loi 1901

Siège social

2 rue de la Charité, 13002 Marseille, France

Secrétariat

**c/o SUPAGRO, 1101 Av Agropolis, BP 5098,
34093 Montpellier cedex 5, France**

Contact : contact@apad-association.org

Site web : www.apad-association.org



Créée en 1991, l'Association pour l'anthropologie du changement social et du développement (APAD) a pour but de promouvoir les échanges scientifiques et le dialogue avec les praticiens, autour des problématiques du changement social et du développement, en Afrique et ailleurs. Principale association académique internationale sur ce thème, l'APAD promeut des analyses rigoureuses des pratiques et des représentations des acteurs, d'orientation socio-anthropologique et plus largement de sciences sociales qualitatives. L'APAD publie la revue *Anthropologie & développement*, édite des ouvrages, organise des colloques internationaux bi-annuels. Forte de ses 400 membres, elle offre un espace d'échanges et de publications aux chercheurs et praticiens, du Nord et du Sud, tant anglophones que francophones.

Être adhérent à l'APAD et à jour de ses cotisations permet de recevoir le numéro d'***Anthropologie & développement*** de l'année et les messages d'information. Cela donne une réduction sur les frais d'inscription aux colloques. L'adhésion ne vaut qu'à réception du paiement.

Les cotisations annuelles valent pour l'année civile et sont les suivantes :

- Revenu mensuel moyen supérieur à 800 € : 50 € (ou 32 000 FCFA)
- Revenu mensuel moyen inférieur à 800 € : 25 € (ou 16 000 FCFA)

Le bulletin d'adhésion (ou de ré-adhésion) est en ligne sur le site de l'APAD (<http://apad-association.org/devenir-membre/>).



Created in 1991, Association for the anthropology of social change and development (APAD) seeks to advance scientific exchanges as well as dialogue with development actors on issues of social change and development, in Africa and elsewhere. The main international academic association devoted to this issue, APAD promotes rigorous analysis of the practices and representations of actors, with an orientation rooted in social anthropology and in the qualitative social sciences overall. APAD publishes the journal *Anthropologie & développement / Anthropology & development*, edits books, and, every two years, organises an international conference. 400 members strong, it has created a space for researchers and practitioners – from the Global North and the Global South, Anglophone or Francophone – to share ideas and to publish.

APAD membership is renewed on an annual basis and is only valid once payment has been received. Being an APAD member grants access to news e-mails and to the current issue of the journal *Anthropologie & développement / Anthropology & development* of the year. Members are also eligible for discounted registration fees for APAD conferences.

Fees are for calendar years. Annual fees are:

- For those earning in average more than € 800/month: € 50 (or FCFA 32 000)
- For those earning in average less than € 800/month: € 25 (or FCFA 16 000)

Please find the online registration form on APAD website (<https://apad-association.org/join-apad/?lang=en>).