

Le développement vu du Sud

Etude d'un projet de l'UNICEF tel qu'il est vécu par ses destinataires

Jean-Marc Sierro

Aucune expérience,
fût-elle un fiasco gigantesque,
ne peut être biffée.
L'important est de prendre conscience
de la nature des mécanismes
qui ont conduit à l'entreprendre.

(René BUREAU, Péril blanc,
Propos d'un ethnologue sur l'Occident,

SOMMAIRE

Avant-propos	p. 2
1. Introduction	p. 5
2. Définition du « développement » au Nord	p. 6
2.1 Eléments pour une définition	p. 6
2.2 Définition	p. 11
3. Définition du « développement » au Sud	p. 12
3.1 La société africaine face au changement social	p. 16
3.2 La vision animiste du monde	p. 16
3.3 Comment change la société traditionnelle	p. 19
3.3.1 Initiations et rites de passage	p. 19
3.3.2 Transformations et mutations	p. 20
3.4 Le nouveau changement	p. 22
3.4.1 La subjectivité et la relation	p. 23
3.4.2 Le savoir, le pouvoir et la tradition	p. 24
3.4.3 L'« en dedans » et l'« en dehors »	p. 25
3.5 Changement subi, changement dominé	p. 26
4. Définition du « garba »	p. 32
4.1 Le Projet Eau et Assainissement de l'UNICEF en République Centrafricaine	p. 34
4.2 Un regard venu d'ailleurs	p. 35
4.3 Un village de l'Ibingui Economique	p. 37
4.4 Bonheurs et malheurs d'un projet	p. 40
5. Conclusion	p. 43
Postface	p. 45
Bibliographie	p. 46

AVANT-PROPOS

Les vieux missionnaires adorent raconter leurs souvenirs. Les jeunes aussi, tout en étant un peu moins intarissables que leurs aînés. Quelle valeur scientifique peut-on accorder à ces narrations ? La question n'est pas simple, et la réponse ne peut être qu'approximative : cela dépend des cas...

Deux choses me semblent fonder la validité scientifique dans le domaine de l'étude d'une autre culture : la distanciation et l'utilisation des outils d'analyse appropriés à la démarche.

Pour situer ma position, j'évoquerai donc mon parcours personnel par rapport à ces deux points, sans les dissocier formellement, pour rester dans la réalité, où ils sont étroitement imbriqués.

Durant mes deux premières années en République Centrafricaine (R.C.A.) (1979-1981), je me suis occupé de groupes de jeunes et d'animation rurale dans le cadre d'une paroisse de sous-préfecture (M'Baiki). C'est pendant cette période que j'ai appris le Sango, langue véhiculaire de la R.C.A. J'étais avec deux confrères, l'un ayant une formation philosophique, l'autre une maîtrise en ethnologie et en linguistique. Etant tous deux sur le terrain depuis une quinzaine d'années, avec une approche de la réalité très influencée par les sciences humaines, ils ont pu accompagner mon initiation et m'ouvrir à une lecture de la réalité plus profonde que celle apportée par le sens commun d'un jeune de vingt ans débarquant en Afrique.

La première distanciation a été opérée en moi par l'apprentissage de la langue. J'ai vite découvert qu'elle ne m'initiait pas seulement à une grammaire et à un vocabulaire, mais à une manière de penser le monde. Mes premiers outils d'analyse ont été forgés dans la réalité interculturelle vécue au jour-le-jour, au contact des problèmes quotidiens que vivaient les Centrafricains en cette période de bouleversements marquée par la chute de Bokassa et la mise sur pieds du multipartisme et des élections présidentielles.

A mon retour en Europe, j'ai étudié l'anthropologie et l'histoire de l'Afrique pendant une année, dans le cadre d'une étape de formation propre à notre congrégation. Là, j'ai suivi un certain nombre de cours, centrés sur la culture, les religions africaines et l'analyse historique et politique de l'Afrique sub-saharienne. Ces cours faisaient l'objet d'une reprise dans notre groupe de travail constitué de six personnes revenant d'un stage de deux ans en pays de mission, ainsi que de missionnaires plus âgés, effectuant un recyclage après une vingtaine d'années sur le terrain. Cette reprise nous permettait, avec l'aide d'experts, de relier la théorie à notre pratique et à notre observation.

J'insiste sur cette période, car ces trois années m'ont donné une orientation telle que j'ai effectué le reste de mes études théologiques avec le souci permanent de lire la réalité religieuse dans le cadre de tout ce que peuvent apporter les sciences humaines à une perception globale de la réalité. Ayant favorisé l'étude des différentes religions, j'ai passé ma licence en théologie dans le domaine des sciences des religions. Mon étude portait sur les

dimensions culturelles de l'évangélisation. J'ai étudié le cas de l'évangélisation des nomades, et plus spécialement des Pygmées, ceux-ci représentant pour moi un groupe assez éloigné de la culture occidentale pour révéler les problèmes liés au choc des cultures dans l'évangélisation.

Durant les quatre années de mon deuxième séjour en R.C.A., j'ai travaillé sur un secteur pastoral vaste (26 villages) où je m'occupais de l'animation des communautés de base, de formation d'animateurs, de santé et d'animation rurale (spécialement la culture attelée). Cela me mettait en contact avec les divers domaines qui constituent le quotidien de la population.

Le décentrement que j'ai vécu au long de ces années a été accompagné, ont pourrait même dire vérifié, par une conscience de plus en plus aiguë de mon « étrangéité » dans la culture où je vivais. Un des principaux enseignements de cette expérience a été pour moi le fait d'entrer petit à petit dans une compréhension globale de la réalité centrafricaine. L'anthropologie culturelle et l'étude de religions africaines m'avaient donné des instruments d'analyse. Les caractéristiques de mon travail m'ont permis de les mettre en oeuvre. Comme prêtre, comme formateur d'animateurs, comme acteur dans les domaines de la santé et de l'agriculture, j'étais en contact permanent avec les représentations des gens. L'engagement dans ces diverses activités était complété par le contact direct et continu avec des amis, des collaborateurs, des prêtres autochtones, des familles. Cela m'a permis, au travers des tous les problèmes auxquels ces personnes étaient confrontées, de percevoir la complexité des interactions dans lesquelles elles étaient prises (réseaux, contraintes économiques, religieuses et sociales, vision du monde, etc...) et d'approcher de plus en plus la réalité dans sa globalité et sa complexité. Je crois être arrivé à saisir la logique interne et la cohérence de cette culture, non pas dans une connaissance exhaustive, mais suffisamment pour me permettre de replacer les situations et les événements qui me posaient question dans leur cadre de référence propre. Cette perception globalisante est à la fois intuitive, parce qu'elle est d'abord un vécu, et partiellement conceptualisée, parce qu'elle est aussi le résultat d'une certaine démarche d'analyse. Elle me permet également d'approcher les frontières de la rupture épistémologique radicale qui sépare les logiques des deux cultures.

La distanciation et l'utilisation des outils d'analyse que je viens d'évoquer me permettent de penser qu'il est possible d'élaborer une analyse pertinente à partir de ce type d'observation, qui n'entre dans aucune des catégories habituelles de l'observation en recherche anthropologique ou sociologique.

Immersion, empathie, durée, me semblent construire une distanciation et un décentrement qui, sans être jamais parfaits, permettent de construire le réel comme objet d'étude d'une manière pertinente, à l'aide des outils d'analyse que l'on applique habituellement à l'observation.

Le «développement», je l'ai longuement côtoyé, particulièrement dans ses manifestations à la base : les projets. Je l'ai vu à l'oeuvre, avec ses moyens, ses méthodes, son organisation, sa puissance. Mais j'ai également pu voir une région, des villages, des personnes, s'y soumettre, l'utiliser, y résister, l'intégrer.

Faisant partie moi-même de la culture qui a produit le «développement», et ayant en même temps vécu le «développement» à l'autre bout de la chaîne, du côté des « populations-cibles », j'aimerais tenter de porter un regard sur la manière dont ces populations vivent le «développement», et finalement l'idée qu'ils s'en font.

Mon regard ne sera pas celui d'un Africain. Il restera celui d'un européen. Comme le «développement», il se dira dans les catégories européennes. C'est peut-être là l'intérêt de l'exercice : si mon regard est pertinent, il pourra modestement traduire ce que la rupture épistémologique entre les deux cultures rend si difficile à exprimer dans les catégories de l'autre.

1. Introduction

Au début du siècle, la société européenne s'est découverte une passion soudaine pour l'« art africain ». Masques, peintures, sculptures, en provenance des colonies, sont devenus à la mode, apportant de nouvelles émotions esthétiques. Les collections et les musées ont proliféré jusqu'à aujourd'hui, avec beaucoup de succès. Au-delà du débat sur l'impérialisme et les aspects éthiques du phénomène, cela nous permet une constatation intéressante : un objet tiré hors de la société qui l'a produit change complètement de sens. Ainsi, des objets africains principalement destinés aux rituels religieux deviennent des oeuvres d'art en traversant les océans. Changeant d'univers cognitif, ils changent totalement de statut. Leur rôle se transforme radicalement.

Ce qui est valable pour l'« art africain » est valable pour toutes les réalités qui voyagent d'un continent à l'autre, d'une culture à l'autre. Le « développement » n'échappe pas à cette règle. Est-ce que les « développeurs » en sont conscients ? De même que l'économie a son « consommateur type », le « développement » a ses « populations cibles », longuement examinées, invitées à la participation. Les études sur les rapports entre « développement » et cultures sont nombreuses. Cela nous inciterait à répondre à la question d'une manière affirmative. Mais jusqu'où va cette conscience ? Les « populations cibles » envisagées dans les projets correspondent-elles à une réalité ? Comment celles-ci vivent-elles effectivement ce que l'Occident exporte sous le nom de « développement » ? Suivant le chemin inverse de celui de l'oeuvre d'« art africain », que devient le « masque » occidental en traversant les océans ? Quel sens prend-t-il ? Comment est-il vécu et perçu ?

C'est à ces questions que nous voudrions répondre dans cette étude, en suivant l'itinéraire du « développement », en Europe et en Afrique¹. Pour cela, nous devons tenter de cerner et de définir le phénomène complexe qu'est le « développement » au Nord. Suite à cela, nous essayerons de saisir la manière dont une « population cible » vit et perçoit le « développement ». La démarche n'est pas aisée, tant le « développement » est une réalité lourde de sens. Il nous faudra donc tenter un décentrement qui nous permette d'aborder le « développement » en nous mettant le plus possible dans la situation de ceux qui le reçoivent, pour voir celui-ci avec des yeux neufs. Cela nous aidera peut-être à saisir la distance réelle qui existe entre le « développement » tel qu'il est exporté et le « développement » tel qu'il est vécu et perçu.

L'analyse que nous allons mettre en oeuvre, nous voulons la placer dans le cadre d'une vision résolument holistique des groupes sociaux, avec toutes les difficultés que cela comporte. Dans la ligne de Claude Raynaud, nous tenterons de replacer l'action de « développement » dans le « ...puissant et complexe mouvement de transformation dans

¹ Les termes « Afrique » et « africain » demandent quelques précisions. Nous les emploierons souvent, par commodité, pour éviter des périphrases lourdes. Il faut donc signaler ici que nous nous référons à travers ces termes d'une part à la République Centrafricaine, où s'enracine notre expérience concrète de l'Afrique, et d'autre part, à l'aire culturelle Bantou, pour tout ce qui est des études théoriques sur la société africaine.

lequel celle-ci prend place² ». Cela nous permettra d'éviter d'envisager le « développement » comme une réalité neutre, simplement technique et économique.

Notre analyse nous conduira également à mettre l'accent sur la culture dans sa fonction de structuration de toute société. « Les modèles culturels constituent des indicatifs. Si des besoins nouveaux apparaissent, ce sont ces modèles qui donneront forme aux nouvelles conduites. S'il y a emprunt, seuls seront retenus facilement ceux qui sont en accord avec les acquis antérieurs, dans leur ligne, et c'est une erreur de croire qu'on peut s'enrichir ailleurs de n'importe quel exemple, en faisant l'économie d'une adaptation en profondeur.³ »

Ce sont là les lignes directrices qui guideront notre réflexion. Nous essaierons de les mettre en oeuvre sans tomber dans un des pièges les plus difficiles à éviter dans une telle démarche : celui qui consiste à se mettre « dans la tête » des autres pour déterminer ce qu'ils pensent. Nous entrons donc dans cette étude en redisant que notre regard ne sera jamais autre chose que le regard d'un occidental qui observe des africains vivant le « développement », et qu'il est à considérer comme tel.

2. Définition du « développement » au Nord

Comme tous les mots qui ont beaucoup servi, le « développement » n'est pas facile à définir. Tous ceux qui y travaillent, des organismes multilatéraux aux ONG locales, des techniciens aux chercheurs, tous donnent des définitions du « développement », avec des points de vue et des objectifs infiniment divers. Cela fait qu'une définition qui rend compte de la totalité de ce qu'est le « développement » est difficile à élaborer d'une manière incontestable et ne peut en aucun cas être définitive. Conscient de cet obstacle, nous allons tenter de construire une définition en nous penchant d'abord sur tous les éléments que celle-ci doit intégrer pour prétendre à une certaine globalité⁴.

2.1 Eléments pour une définition

Réalité à plusieurs facettes, le « développement » doit être envisagé sous une multitude d'angles que nous traiterons brièvement.

- Enracinement historique

² RAYNAUT Claude, *L'opération de développement et les logiques du changement : la nécessité d'une approche holistique...*, p. 14.

³ BUNGENER Pierre, *Note sur la relation entre le milieu culturel et le développement en Afrique au sud du Sahara...*, p. 227.

⁴ Notre démarche pour définir le « développement » reprend celle de : RIST Gilbert, *Les fondements de la notion de « développement » : histoire et théories*, IUED, Genève, 1992-1993, séminaire de première année, notes manuscrites.

Au delà de tous les courants de pensée qui ont essayé d'analyser le « développement », ses causes et ses effets, on peut repérer un moment fondateur qui a marqué le point de départ du processus : le point IV du « Message sur l'état de l'Union » du 20 janvier 1949, du président Harry S. Truman, qui commence comme suit : « Quatrièmement, il nous faut lancer un nouveau programme, qui soit audacieux et qui mette les avantages de notre avance scientifique et de notre progrès industriel au service de l'amélioration et de la croissance des régions sous-développées »⁵. Le mot « développement » faisait déjà partie du langage courant dans bien des domaines, mais la notion de « sous-développement », appliquée ici pour la première fois à des pays dans une perspective économique et technique, donne un relief nouveau à la notion de « développement ». Le « sous-développement » est envisagé comme un état de fait, sans cause directement repérable, comme une étape où se trouvent bien des peuples à ce moment-là. Opposé à l'« avance scientifique » et au « progrès industriel », il induit une perspective de retard à combler, et détermine nettement la science et la technique, qui se concrétisent en puissance économique, comme moyens de rattrapage. C'est d'ailleurs ce que développe la suite de ce point IV du discours de Truman. Le « développement » n'est plus simplement un processus de transformation que l'on peut constater et décrire. Il peut, dans cette perspective, devenir un « programme de développement » que l'on met sur pied, et qui est apte à remédier au « sous-développement ». « Une production plus grande est la clé de la prospérité et de la paix. Et la clé d'une production plus grande, c'est une mise en oeuvre plus large et plus vigoureuse de la connaissance scientifique et de la technique moderne.⁶ » Les fondements sont posés, fixant le nouveau credo : science, technique et croissance économique « conduiront toute l'humanité à la liberté et au bonheur personnels.⁷ »

Comment un simple discours de politique générale a-t-il pu avoir cette dimension fondatrice ? Comme ce ne sont pas les discours qui changent le monde, il faut renverser la perspective, et considérer que le changement était déjà présent, et qu'il attendait ce genre de propos pour se révéler. L'examen du contexte mondial de l'époque est en effet éclairant à ce sujet.

Quatre ans après la fin de la seconde guerre mondiale, les traces du conflit ne sont de loin pas effacées, et les bouleversements profonds qu'il a engendrés ne font que commencer à se manifester. Les grandes nations européennes commencent à peine à se relever. Malgré leur immense empire colonial, elles sont trop faibles pour avoir un poids décisif dans l'équilibre mondial de guerre froide qui s'est installé face au géant soviétique. Les Etats-Unis, au contraire, sortis indemnes de l'affrontement, avec un appareil productif puissant, sont seuls en mesure de jouer un rôle dominant dans la nouvelle géopolitique et d'entraîner dans leur orbite les pays d'Europe de l'Ouest dont ils soutiennent la reconstruction à bout de bras, notamment par le plan Marshall. La « mission civilisatrice » dont l'Occident européen s'était investi pour tailler son empire colonial à travers les

⁵ Document de cours. Cf. Annexe I.

⁶ *Idem*, p. 2.

continents n'était plus à la mesure de puissances anéanties. Il fallait trouver d'autres repères pour dessiner un nouveau type de relations entre les différentes régions du globe. Dans ce sens, le discours du président Truman a fourni un nouveau modèle, un nouveau projet, en dirigeant les regards vers le bonheur et la liberté construits à l'aide de la science, la technique, et la croissance économique. L'idéal était noble et propre à susciter le consensus. Les moyens étaient à portée de main. La puissance et la prospérité des Etats-Unis étaient les meilleurs garants de la pertinence et de la réussite de ce projet.

La « machine » du « développement » est ainsi lancée. Elle restera marquée d'une façon indélébile par cette orientation de base : la prospérité par la croissance économique apportée par la science et la technique.

- Enracinement épistémologique

La « mission civilisatrice » de l'Occident européen avait modelé un projet de société. Elle était un mythe fondateur, un moteur symbolique qui permettait de mettre en oeuvre et de légitimer l'action d'une civilisation sur le reste du monde. Comme nous l'avons dit, ce mythe n'était plus apte à jouer son rôle dans la nouvelle distribution de la puissance politique et économique de l'après-guerre. Cela expliquerait que le point IV, qui n'était à l'origine qu'un point secondaire dans le discours du président Truman, ait trouvé tant d'échos : il ébauchait un nouveau mythe, fondant un nouveau projet de société, et apte à légitimer le nouvel ordre mondial qui était en train de s'instaurer. Le mythe ne s'est pas trouvé entièrement constitué et opérationnel au lendemain du discours du président Truman. Il s'est construit petit à petit, comme tous les mythes fondateurs : sans auteur identifiable, mais dessinant dans le temps un projet de société qui crée lentement un consensus. Ainsi, le « développement » s'est constitué comme une pratique. Si le « sous-développement » est un état, le « développement » est un programme, une action transitive⁸. Cette pratique a une légitimité forte, car elle projette dans l'avenir l'image d'une humanité où tous sont égaux. Il y a des « sous-développés », mais ils sont appelés à devenir des « développés », et à jouir de tout ce que le progrès peut apporter. Après les horreurs de la guerre mondiale que l'on voulait effacer, un projet qui aurait légitimé la domination, comme le faisait la colonisation, n'aurait pu faire l'objet d'un consensus. Tandis que le « développement » proposait un projet tout à fait positif. Dominer et exploiter un peuple ou un continent était impensable, mais l'aider à accéder à la prospérité et au bien-être, le « développer », pouvait paraître tout à fait légitime, voire moralement obligatoire. Même les colonisés, qui s'étaient battus aux côtés de leurs colonisateurs pendant le conflit mondial, pouvaient adhérer à un tel projet, car il leur permettait de s'envisager non plus comme éternels dominés, mais comme fondamentalement destinés à être égaux avec ceux qui s'étaient imposés à eux comme

⁷ *Ibidem.*

⁸ Cf. : PERROT Marie-Dominique, RIST Gilbert, SABELLI Fabrizio, *La mythologie programmée...*, pp. 188-193.

supérieurs et maîtres. Le consensus qui s'est construit petit à petit autour du « développement » comme projet de société a donc remplacé à point nommé le consensus autour de la « mission civilisatrice », qui n'était plus apte à remplir son rôle. L'épistémè du « développement » est en continuité avec celle du temps de la conquête, de l'expansion, du progrès, du colonialisme. « Ce dernier a été une forme de 'développement forcé' auquel ont contribué directement les Européens sur le terrain tandis que les indépendances ont ouvert la voie à un développement par la séduction.⁹ »

Au même degré que les droits de l'homme ou la liberté individuelle, le « développement » est devenu, au Nord, une valeur, une croyance partagée par tous.

Nous nous sommes quelque peu attardé sur les aspects épistémologiques et historiques du « développement », parce qu'ils permettent d'accéder aux fondements de celui-ci, à son enracinement profond. Ce sont là les aspects essentiels, qui situent la perspective de fond sur laquelle se greffent les autres éléments, que nous allons examiner maintenant.

- Enracinement économique

Né dans un contexte de mondialisation du modèle économique occidental, le « développement » s'est construit entièrement dans la perspective de l'économie de marché, fondée sur la croissance indéfinie. Le « développement » est censé élargir l'accès à la consommation, améliorer l'accès aux ressources, augmenter la demande solvable, accroître l'offre, et ainsi permettre au système de se perpétuer. La maîtrise du « développement » suppose la maîtrise des ressources, de l'appareil de production et des circuits de distribution, autrement dit, du capital et de la technique. Même si l'expression « sous-développé » n'est plus guère employée aujourd'hui, au profit d'euphémismes plus aseptisés tels que « pays les moins avancés » ou « pays à faible revenu », il y a toujours des « développeurs » et des « développés ». Les premiers possèdent les moyens qui leur permettent de « développer » les seconds, avec, en arrière-fond, la perspective du rattrapage du « retard », de la mise à niveau.

- Objectifs déclarés

A un niveau très général, le « développement » vise le bien-être pour tous. Cette notion est apte à faire l'unanimité, car tout groupe social a une vision de ce qu'est son bien-être, même si celui-ci peut prendre des allures très différentes, suivant ceux qui en parlent.

⁹ ZAQUAL Hassan, *Les dimensions interculturelles du développement...*, p. 70.

Au-delà de tous les discours humanistes, idéologiques, religieux ou humanitaires émanant des gouvernements des pays industrialisés, des grands organismes de « développement », aussi bien que des ONG, les indicateurs utilisés dans le monde des acteurs du « développement » donnent une idée des objectifs que se donne le « développement ». Pendant longtemps, le PNB, dont est déduit le PNB par habitant, a été la mesure-étalon du « développement ». La croissance économique se révèle ainsi à la fois comme un moyen et comme un objectif pour atteindre l'état de « développé » . D'autres indicateurs ont été introduits récemment. L'Indicateur de Développement Humain, élaboré par le PNUD en 1990¹⁰, prend en compte le taux d'alphabétisation, l'espérance de vie à la naissance, ainsi que le PNB par habitant. On y a ajouté l'année suivante un indicateur des libertés politiques. Cela révèle une certaine intégration de la dimension sociale dans la manière de réfléchir le « bien-être » que le « développement » veut apporter à tous, mais cela n'a pas changé fondamentalement la pratique.

- Objectifs pragmatiques

La première chose qui frappe quand on s'attache à étudier un peu en détail l'économie du « développement », c'est que celui-ci est avant tout « une affaire qui marche ». Au delà des déclarations généreuses, le « développement » est une entreprise prospère pour les pays industrialisés. Elargissant le cercle des consommateurs, quitte à mettre à leur disposition les ressources qui leur permettront de consommer, le « développement » permet d'augmenter la demande solvable, sans laquelle l'économie de marché n'existe pas. Il permet ainsi au système de se reproduire.

- Méthodes

Le « développement » évoque le « projet de développement ». Celui-ci est en effet la manifestation visible, sur le terrain, du « développement » . Il est généralement intégré à des programmes plus larges, nationaux ou régionaux. Ce vaste ensemble de projets et de programmes met à contribution une foule d'experts, de planificateurs, de négociateurs, de coopérants, etc.

- Extension

Le « développement » a suivi l'économie occidentale dans sa mondialisation. C'est dire combien il est répandu. S'il n'est pas mis en oeuvre partout dans les faits, sa destination est en tout cas universelle. Il est également envisagé dans une temporalité illimitée. On veut

¹⁰ PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain 1990*, Paris, Economica, 1990.

qu'il soit « durable ». Comme il est un projet de société, il ne peut être limité dans le temps, car cela voudrait dire que la société qui l'a produit ne s'envisage pas comme éternelle.

- Champ d'application

Avec le modèle économique qu'il véhicule, le « développement » est susceptible d'exploiter toutes les ressources de la nature : animaux, végétaux, minerais, air, eau... Il transforme tout cela, avec, comme corollaire, une dégradation du milieu naturel. Comme dans l'économie occidentale l'humain est aussi une ressource, le « développement » transforme également les rapports sociaux en rapports marchands, dégradant ainsi le milieu social.

- Effets

Avec son expansion, ses objectifs et ses méthodes, le « développement » tend à l'uniformisation de toutes les sociétés par l'instauration d'un modèle économique standardisé au niveau mondial.

2.2 Définition

Après avoir examiné les divers éléments qui constituent le champ du « développement », nous pouvons en tirer une définition qui essaye de rendre compte à la fois de la complexité et de l'étendue du concept, en se fondant sur des pratiques réelles.

Le « développement » est :

- une croyance occidentale moderne
- en voie d'universalisation
- génératrice d'un ensemble de pratiques sous forme de programmes et de projets
- qui, pour assurer le bien-être pour tous et la reproduction sociale du nord
- transforme et détruit par la technologie
- au niveau mondial
- le milieu naturel et les rapports sociaux
- en vue d'une production croissante de biens et services
- destinés à satisfaire à long terme la demande solvable
- actuelle et potentielle.

Nous pourrions commenter longuement cette définition, signaler ses avantages et ses limites, mais ce serait nous éloigner de notre sujet. Nous la considérerons donc comme suffisante pour notre propos.

Pour construire une définition du « développement » tel qu'il est vécu au niveau d'une population africaine, nous allons maintenant reprendre un à un les éléments que nous avons fait entrer dans notre définition, et essayer de les transposer dans le contexte africain.

3. Définition du « développement » au Sud

Au moment de commencer à réfléchir sur le « développement » tel qu'il est vécu au Sud, une question se pose : de quel « développement » parlons-nous ? Les divers éléments que nous avons examinés pour arriver à une définition du « développement » nous ont permis de constater que celui-ci est un produit de la culture occidentale. Son champ sémantique est enraciné dans la société dont elle est le fruit. Si nous voulons éviter le transfert de concept, nous devons nous demander ce que devient ce mot lorsqu'il est exporté dans un autre univers cognitif, dans un espace de sens où les repères sont radicalement autres. La périphrase « le développement tel qu'il est vécu au Sud » indique une certaine distance, certaines précautions, mais le fait d'employer le mot « développement » fausse encore considérablement la réflexion. Malgré toutes les nuances que l'on peut lui apporter, il a une résonance encore trop forte. Il est encore trop lourd de sens pour permettre une distanciation. Comment dépasser cet obstacle ? C'est ici qu'il nous faut oser une démarche qui peut paraître déroutante du point de vue méthodologique, mais qui semble apte à nous amener vers notre objectif. Plutôt que d'utiliser un mot dont la signification est trop marquée pour permettre d'approcher la réalité avec suffisamment de distance, prenons donc un mot vide, un mot qui ne signifie rien, appliquons-le à cette réalité, et il prendra un contenu au fur et à mesure que nous observons cette réalité. Encore une fois, la méthode paraît peu orthodoxe, mais elle nous permettra peut-être d'approcher la réalité avec un regard un peu neuf.

Comme on tire des lettres au hasard dans un jeu de Scrabble, prenons un mot qui ne signifie rien, ni en français, ni en sango. Prenons le mot « garba », et postulons qu'il désigne la réalité que nous cherchons à approcher, à savoir le « développement » exporté du Nord tel qu'il est vécu et perçu par une population rurale de R.C.A.

Pour élaborer la définition du « développement » tel qu'il est mis en oeuvre par les pays industrialisés, nous avons privilégié les aspects épistémologiques, qui nous mènent aux fondements du concept de « développement ». Il en sera de même pour la définition du « garba », que nous voulons élaborer maintenant. En effet, s'il y a une distance énorme entre l'Occident et l'Afrique au niveau social, économique, politique et historique, c'est au niveau épistémologique, au niveau de l'univers cognitif, que cette distance est la plus grande. C'est également là que l'analyse est la plus complexe.

- Enracinement épistémologique

Avant d'examiner ce qu'est le « garba », il nous faut nous demander dans quel cadre, dans quelle épistémè, il est reçu et vécu.

Les nombreuses études qui portent sur la relation entre le « développement » et la culture nous ont habitués à considérer la dimension culturelle comme importante dans la problématique du « développement ». Nous n'entrerons pas dans ce débat, mais nous affirmerons simplement avec Dominique Perrot¹¹ que le « développement » est une dimension de la culture occidentale et qu'il n'y a pas de « dimension culturelle du développement » que l'on pourrait intégrer au niveau de la pratique pour assurer le succès des projets et programmes. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

Ce qu'il faut en revanche rappeler, c'est qu'une population reçoit le « développement » avec tout ce qu'elle est, autrement dit, fondamentalement, avec sa culture propre. Or en dehors de la culture occidentale, le « développement » n'a nulle part le statut de mythe fondateur, de croyance partagée, de moteur symbolique. Nulle part, en dehors de l'Occident, il n'est un projet de société. Alors, quel est son statut ?

Telle est la question fondamentale, et la réponse n'est pas simple. La première étape à franchir est d'essayer de cerner ce que recouvre le concept de culture.

Comme le mot « développement », le mot « culture » a beaucoup servi. Il a été scruté, étudié, mais il est tellement vaste, qu'il est tout aussi difficile à cerner que le « développement »¹². Nous n'en retiendrons donc que quelques aspects, dans une perspective fonctionnelle.

Puisqu'il faut bien délimiter un champ d'observation, nous irons au plus simple en disant que "la culture, c'est ce que la société fait et pense"¹³. Elle est constituée de tout ce qui n'est pas inné dans les êtres humains qui composent une société. Le premier trait que nous pouvons relever, et il est fondamental, est que la culture ne peut se penser que comme élément de structuration d'une société. Elle n'existe pas comme réalité séparée, ayant son efficience propre, mais elle est toujours à mettre en relation avec la société qu'elle modèle.

A partir de cette base très large, nous pouvons examiner les quelques caractéristiques que nous voulons mettre en lumière à propos de la culture.

¹¹ Cf. : PERROT Dominique, *La "dimension culturelle du développement" : un nouveau gadget...*

¹² Cf. : RIST Gilbert, *Le « développement » dans une perspective interculturelle...*, note 16 : « La définition de la culture a déjà fait couler beaucoup d'encre. Dans leur ouvrage intitulé *Culture, A critical Review of Concepts and Definitions* (Vintage Books, Random House, New-York, 1952), Alfred Kroeber et Clyde Kluckhohn ont recensé 164 définitions du mot *culture* (dont 157 élaborées entre 1920 et 1950). Avec les compléments fournis par les auteurs dans leur troisième partie, on arrive à 300 définitions différentes! »

¹³ Définition d'Edward Sapir, cité dans : PERROT Dominique, *op. cit.*, p. 44.

- La réactivité

Une culture n'évolue pas au hasard. Elle est une réponse élaborée par un groupe humain, pour sa conservation et sa reproduction, face à des situations et à des circonstances données. La première conséquence de cette affirmation est qu'il n'y a pas de "non-culture". Dans la vie courante, on rencontre facilement l'opinion selon laquelle dans les situations d'extrême pauvreté ou de violence, il n'y a pas de culture. C'est confondre la culture avec l'activité intellectuelle et artistique pratiquée par une élite. En fait, partout où un groupe est confronté au changement, aussi minime soit-il, il y a production de culture, transformation d'une culture. Certains groupes sociaux sont très anciens, bien enracinés dans un terroir. Il est certain que la culture qui s'est ainsi élaborée au fil des années et des événements est fort différente de celle d'un groupe qui a vécu des bouleversements profonds, comme par exemple les groupes de réfugiés. Mais à chaque fois, c'est une culture qui se construit.

- La globalité

La culture englobe tous les aspects de la vie. Aucun domaine de l'existence n'échappe à l'empreinte de la culture, aussi bien au niveau de l'individu que du groupe social. A aucun moment un individu ne peut s'abstraire totalement de la culture qui l'a modelé.

- La totalité

Les éléments d'une culture sont reliés entre eux. On ne peut toucher à un de ces éléments sans que cela se répercute, à des degrés divers, sur tous les autres. C'est là que s'enracine d'ailleurs une des plus grandes difficultés pour la perception et l'analyse de ce qu'est une culture : cette totalité fait que chaque fois que l'on parle d'un élément d'une culture, il faudrait immédiatement parler aussi de tous les autres, et le relier avec eux.

- La cumulativité

Une culture est faite de tous les éléments qu'elle a intégrés, transformés ou construits au cours de son histoire. Elle s'appuie donc sur une tradition, avec une capacité à innover face à la nouveauté.

- La cohérence

Une culture possède des champs de cohérence qui articulent les divers éléments entre eux, et dessinent une logique interne à la culture. La cohérence globale n'est pas statique, comme posée une fois pour toutes à la base de la culture. Elle n'est jamais parfaite non plus. Elle guide l'évolution de la culture, tout en subissant elle-même des infléchissements, des transformations. La cohérence se construit, à travers les changements et les contradictions que la société doit gérer. Elle peut être menacée par l'anomie lorsque les mécanismes de réaction et d'élaboration de la culture ne sont plus aptes à assumer les tensions. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

Ces caractéristiques, rappelons-le, se rapportent à une seule réalité : la culture. Ce sont elles qui font que les rapports entre cultures sont des rapports de force¹⁴. Elles nous aident également à percevoir la culture dans une vision systémique d'interrelations multiples et complexes à plusieurs niveaux. Elles entrent en ligne de compte dans tout ce qui touche à l'évolution d'une culture. Pour terminer, il nous reste à signaler que la culture est présente d'une manière largement non-consciente chez ceux qui en font partie. Elle est la trame sur laquelle se tisse toute la vie. Comme la vie, la culture n'est jamais statique; elle change sans cesse.

Cette définition de la culture comme phénomène dynamique complexe nous invite à avoir une perception également dynamique et complexe des processus dans lesquels elle entre en ligne de compte. Ainsi, par rapport au « développement », il apparaît que dès les premières confrontations d'une société avec celui-ci, des mécanismes se mettent en place, qui visent à l'intégrer à une logique interne, au fonctionnement d'une société.

Élément étranger, le « garba » arrive dans le champ d'expérience d'une population comme les autres éléments étrangers, que ce soit la conquête coloniale, une nouvelle religion, un mode de consommation, ou, à la limite, une catastrophe naturelle. Cela nous dévoile une première grande caractéristique du « garba » : il est une innovation, qui induit un changement social. C'est là le trait le plus important du « développement » hors de la sphère occidentale. En examinant maintenant comment la société africaine et sa tradition se situent face au changement social, nous pourrions saisir le cadre dans lequel le « garba » est intégré, de la même façon que la connaissance des mécanismes de l'économie de marché mondialisée permet de comprendre la logique interne du « développement »

3.1 La société africaine face au changement social

L'ethnologie et l'anthropologie font souvent rêver. Les groupes sociaux qu'elles étudient depuis plusieurs décennies apparaissent souvent comme des coins de paradis, authentiques, où régnait l'harmonie. Et ce n'est qu'avec une certaine nostalgie que l'on revient à la réalité du monde d'aujourd'hui.

Il en va de même lorsqu'on parle de la tradition africaine. Elle semble n'exister que dans un passé révolu, subsistant aujourd'hui par bribes difficiles à relier entre elles. Cette difficulté vient du fait que l'observation de la tradition nécessite un regard qui soit capable de cerner simultanément plusieurs dimensions. La tradition doit en effet être comprise à la fois dans son enracinement et dans son extension, au niveau spatial, temporel et symbolique. Le

¹⁴ Les rapports entre cultures ont toujours une dimension historique, qui fait qu'ils sont difficiles à théoriser dans l'absolu. Ils doivent toujours être mis en situation. Cf. par exemple l'intervention de Georges ANGLADE au Colloque de Namur, rapportée dans : VACHON Robert, éd. , *Alternatives au développement...*, pp. 148-149.

monde qu'elle dessine est complexe, à la fois éternel et actuel, immuable et toujours changeant.

Si nous voulons percevoir comment une société traditionnelle se situe face au changement, nous devons donc explorer ce monde, ainsi que son univers cognitif. Ce n'est que dans cette exploration que nous pourrions voir cette société vivre le changement, s'en nourrir ou en être blessée.

Nous n'entrerons pas dans le détail des mécanismes complexes du changement social, des conditions de la rencontre, ou des implications culturelles. Nous nous contenterons simplement de considérer le changement comme la nouveauté, l'innovation, à laquelle est sans cesse confrontée toute société, et qui peut se présenter sous une multitude de formes différentes.

Si nous parlons de société traditionnelle, il nous faut aussi formuler toutes les réserves d'usage en pareil cas. Les stéréotypes sont bien ancrés en ce qui concerne la tradition, et celle-ci a souvent de ce fait une connotation d'arriération et d'opposition au « progrès » et à la modernité. Ces conceptions n'entrent pas dans notre perspective. Précisons également que nous ne cherchons pas à atteindre le « village mythique » où la tradition réglerait avec sagesse la vie d'une population heureuse et prospère. Notre préoccupation n'est pas non plus de déterminer s'il y a des sociétés plus traditionnelles que d'autres. Ce serait tomber dans un archaïsme peu créatif qui ne nous conduirait qu'à buter contre l'opposition stérile entre la tradition et la modernité. D'autre part, nous ne prétendons pas rendre compte de l'infinie diversité des traditions et des sociétés africaines. Ce que nous tenterons de faire, c'est de rejoindre la tradition dans sa vie, là où elle est productrice de société. Nous pourrions le faire par le biais de la vision animiste du monde, qui est, comme nous le verrons, la clef de lecture de la tradition et de son action, le terreau originel de la compréhension du monde de l'Afrique subsaharienne.

En considérant la tradition d'abord comme un en-soi qui a sa dynamique propre, puis comme une manière de vivre en société, nous pourrions dégager quelques grands traits des réactions et des stratégies que la société traditionnelle met en oeuvre face au changement.

3.2 La vision animiste du monde

Le premier piège à éviter lorsqu'on parle d'animisme est de considérer celui-ci comme une religion au sens occidental ordinaire du terme. En effet, l'évolution de la pensée occidentale a conduit à des séparations radicales : le naturel et le surnaturel, le visible et l'invisible, l'esprit et la matière. Cela a produit des domaines séparés dans la connaissance et la pratique sociale, domaines qui sont en interaction selon des règles bien précises. L'animisme ne connaît pas ces séparations. Pour cette raison, s'il est bel et bien une religion,

il est fondamentalement une vision du monde englobante, qui unit dans son regard toutes les dimensions du cosmos. L'être humain n'y est pas pensé comme séparé ou isolé, mais comme totalement intégré à tout ce qui l'entoure.

Deux notions sont centrales en animisme : celle d'énergie et celle d'équilibre. L'énergie dont il est question est une force universellement présente et transtemporelle. C'est une énergie vitale aux propriétés insondables, qui régit tous les éléments du monde, ainsi que le cosmos lui-même. Elle anime toutes les réalités du monde minéral, végétal et animal. Au terme de la vie, lorsqu'un défunt a pu parcourir toutes les étapes qui doivent le conduire à l'état d'ancêtre, l'humain est redevenu pure énergie, qui va rejoindre le flux incessant et omniprésent de la vie, qui reviendra ensuite animer d'autres êtres. C'est cette énergie vitale qui rend l'homme solidaire de tous les éléments du monde en qui elle est présente. Dans la vision animiste du monde, l'homme se perçoit comme étant à un carrefour de flux vitaux. La meilleure comparaison pour comprendre cette perception fondamentale est celle de la toile d'araignée : quelque chose de fragile, où tous les fils se croisent en un réseau complexe. Un rien peut ébranler la toile, signifiant une présence, une action, un événement. Le groupe social est perçu dans cette même dynamique : en interaction permanente avec le monde, dans une solidarité étroite et incontournable de tous ses membres. Pour vivre dans ce monde, individuellement et en société, l'équilibre est fondamental.

Si la vie est possible au sein de la complexité des flux vitaux, c'est parce que toutes les forces sont globalement équilibrées. L'énergie vitale qui habite le cosmos et tous ses éléments n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise. Insaisissable en son essence par l'esprit humain, elle est connue, très partiellement, par ses manifestations. L'expérience accumulée par le groupe permet de connaître quelques moyens de la canaliser ou d'en utiliser les potentialités, que ce soit pour le bien ou pour le mal. Mais l'expérience montre également qu'elle est une réalité tellement complexe qu'on ne connaît jamais totalement les conséquences d'un acte. Toute action se répercute dans les profondeurs du monde et de la société. Ainsi, l'équilibre qui permet la vie est aussi fragile que la toile d'araignée. Il peut être perturbé par une foule d'éléments, mais la principale cause de déséquilibre se trouve dans les actes humains. Les rites, les règles de comportement, les interdits, fixent des limites aux actions humaines suivant ce que l'expérience a permis de connaître par rapport aux conséquences possibles sur l'homéostasie fondamentale à maintenir. La perturbation de l'équilibre se manifeste par des anomalies de tous ordres : mauvaises récoltes, maladie, mort, stérilité, chasses ou pêches infructueuses, manque d'eau, retard des saisons, etc. Chacune de ces anomalies doit faire l'objet d'une grande attention. Il faut en déterminer les causes, ce qui peut être très complexe, puis réparer le dommage causé en rachetant la faute ou en anéantissant sa cause si elle persiste. L'équilibre instable et fragile du monde dans lequel l'humain est une petite partie d'un tout qui le dépasse, est donc un sujet de préoccupation qui imprègne la vie individuelle et sociale¹⁵. « L'homme africain ne se comprend donc que

¹⁵ Cf. TOURE Abdou, KONATE Yacouba, *Sacrifices dans la ville...*, qui développent brièvement ce thème par rapport au sacrifice, pp. 44-45.

dans une relation harmonieuse et équilibrée avec le milieu naturel dans lequel il est appelé à vivre.¹⁶ »

Qui dit religion dit aussi relation au divin. Dans ce sens, l'animisme ne s'est jamais préoccupé de définir précisément un dieu suprême. Celui-ci est expérimenté comme inaccessible, lointain, impossible à cerner par la raison, impossible à nommer¹⁷. D'ailleurs, le besoin d'expliquer ne se manifeste pas de la même manière dans une vision animiste que dans une vision rationaliste à l'occidentale. Dans celle-ci, la raison s'attache aux causes, tandis qu'en animisme, la réflexion vise à comprendre les relations entre les choses, étant donné qu'elle est subordonnée à la préoccupation vitale de survivre dans la complexité des interactions en maîtrisant ce qui peut l'être dans ce tissu aux fils multiples. Ainsi, l'Être originel se confond avec l'énergie vitale qui anime le monde. Perçu comme aussi riche et complexe que le monde visible, le monde invisible est peuplé d'une foule d'esprits, également impliqués dans l'équilibre fondamental du cosmos. La relation avec eux est à gérer. On peut aussi bien les incommoder que se les concilier pour utiliser leur pouvoir.

La complexité de la vision animiste du monde et sa dimension profondément englobante dessinent des traits bien particuliers dans les sociétés qu'elles modèlent. L'individu et le groupe, se percevant comme parties d'un tout, sont marqués par ce que l'on pourrait appeler le destin. Ils sont régis en grande partie par des forces extérieures qu'ils ne maîtrisent pas complètement. La volonté humaine, individuelle ou collective, n'est pas toute-puissante. Elle n'est qu'un élément dans un monde de causalités multiples en interaction constante. Ainsi, un acte n'est ni vécu ni perçu comme simple. Un travail apparemment anodin, comme préparer la terre pour les semences, est bien sûr un acte technique du point de vue agricole et économique du point de vue de la production, mais il a aussi une dimension sociale, religieuse, vitale. Il fait intervenir différentes forces, modifie certains équilibres. Il n'y a pas d'actes qui seraient religieux, et d'autres qui ne le seraient pas. La séparation entre le religieux et le non religieux n'a pas lieu d'être. Le sacré est une dimension de toute chose. On peut aisément en imaginer les conséquences. Que ce soit au niveau du savoir, du pouvoir, de la possession, des relations humaines, de la famille, du lignage, des rites, de la structure hiérarchique, des fonctions sociales, tout est imprégné par la complexité qui régit toute chose. Dans ce sens, nous pouvons mieux percevoir la place de la tradition. La mémoire du groupe est réellement la référence qui indique la voie à suivre. Elle a permis la survie, le changement et l'adaptation du groupe au long des âges. Elle a accumulé un savoir sûr, qui dit comment se mouvoir dans ce monde mystérieux, comment agir et réagir face aux événements de la vie pour préserver l'équilibre fondamental et assurer la pérennité du groupe. Du point de vue social, ce savoir se traduit par un ensemble de règles de comportement et de mécanismes de régulation et de légitimation.

Nous n'avons fait qu'effleurer l'infinie richesse de la vision animiste du monde, et le fait que nous n'ayons examiné aucun cas concret ne nous a donné accès qu'à un animisme à

¹⁶ THOMAS Louis-Vincent, LUNEAU René, *La terre africaine et ses religions...*, p. 130.

l'« état brut » , qui se concrétise en fait dans des formes infiniment variées. Cependant, ce que nous en avons dit nous permet déjà de voir que l'introduction du changement dans cet échafaudage complexe n'est pas simple à repérer dans toutes ses implications. De même qu'aucun acte n'est simple, aucun changement n'est anodin. Bien au contraire, on n'a jamais fini de mesurer les conséquences du changement. Pour cette raison, la société traditionnelle possède des stratégies bien précises pour intégrer le changement, l'accompagner, autrement dit le vivre, sans perturber son équilibre au point d'en être détruite.

3.3 Comment change la société traditionnelle

Selon une donnée universelle, toute société est confrontée au changement. Que ce soit au niveau de l'individu qui change tout au long de sa vie ou au niveau du groupe dans son évolution propre et ses relations à l'extérieur, la nouveauté survient toujours. Les mécanismes de réaction sont bien sûr différents s'il s'agit de changements prévisibles, habituels, ou s'il s'agit d'une nouveauté radicale. Ils sont encore différents selon que les changements ont leur origine à l'intérieur ou à l'extérieur du groupe.

3.3.1 Initiations et rites de passage

La société traditionnelle connaît un certain nombre de changements qu'elle maîtrise parce qu'ils se reproduisent toujours. Il s'agit des différentes étapes que franchit la personne au cours de son existence et des responsabilités qui doivent être assumées dans le groupe.

Tout au long de sa vie, un individu change. Maturité individuelle, personnalité, capacités personnelles, sont autant d'éléments qui doivent être intégrés à la vie du groupe pour servir sa croissance. L'individu non contrôlé peut mettre en danger l'équilibre de la vie sociale. Les pulsions et les désirs doivent être canalisés et servir au mieux l'intérêt de tous.

Ainsi, les rites de passage permettent aux individus de changer de statut et de se situer par rapport à des normes correspondant à leurs capacités humaines et sociales réelles. Par les rites liés à la naissance, l'enfant passe progressivement du monde des ancêtres au monde visible. Par l'initiation, l'adolescent est reconnu apte à assumer son rôle d'adulte dans le groupe. Les rites entourant le mariage lui donnent sa place de procréateur dans le lignage et de chaînon dans la succession des générations. Les rites mortuaires captent la bienveillance de l'esprit du défunt et aident, en contrepartie, son passage à l'état d'ancêtre. Un certain nombre de fonctions dans le groupe sont aussi préparées par des périodes d'initiation, au terme desquelles l'individu, choisi en fonction de ses capacités et de la

¹⁷ A propos de la notion de Dieu suprême, cf. : *idem*, pp. 133-135.

situation générale, assumera un rôle au service de la collectivité. La pérennité du pouvoir et des institutions est ainsi assurée, utilisant au mieux les potentialités des individus.

A chaque étape de la vie correspond un rôle particulier dans le groupe. Il est intéressant de constater ici que les rites de passage et les périodes d'initiation constituent des ruptures. Du point de vue de la symbolique rituelle, ils sont bâtis sur un mouvement de mort et de renaissance¹⁸. L'initié est un individu nouveau. Sur ce plan, il y a discontinuité. Son rôle dans la société a changé, mais celle-ci est toujours la même. Là, il y a continuité. Ainsi, les changements au niveau des individus et de la vie du groupe sont inscrits dans la continuité fondamentale de celui-ci.

3.3.2 Transformations et mutations

Aucun groupe n'étant complètement fermé sur lui-même, ni isolé du reste du monde, il arrive toujours un moment où la nouveauté survient de l'extérieur. La structure de la société traditionnelle, telle que nous l'avons explorée dans ses soubassements, montre qu'une telle nouveauté est un facteur important de déséquilibre potentiel. C'est d'autant plus vrai si la tradition n'en dit rien. Par exemple, la recherche de rentabilité dans la culture du coton a largement répandu l'usage des engrais. Associés à la culture attelée, ils permettent de cultiver le même champ plusieurs années de suite. Sinon, le sol latéritique préparé par brûlis ne supporte pas la succession des récoltes, et il faut chaque année défricher et aménager une nouvelle parcelle. Or, l'attitude des paysans face aux engrais est restée ambivalente. Ils reconnaissent leur utilité et leur efficacité pour améliorer la rentabilité. Ils les utilisent volontiers, mais fondamentalement, une certaine méfiance demeure. Interrogés sur cette méthode artificielle, qui force la terre à donner plus, beaucoup affirment ne pas savoir si sa pratique est finalement bonne ou non. Ils en reconnaissent les mérites, mais ils n'ont aucun repère pour évaluer son effet à long terme. Il leur est impossible de savoir quels en seront les conséquences réelles, car la tradition et l'expérience du groupe n'en disent rien. Cela alimente une méfiance que les intérêts économiques ne parviennent pas à éteindre.

C'est à ce niveau que l'on trouve la stratégie la plus élaborée face au changement. Elle est difficilement perceptible, car elle relève de la manière même de vivre la tradition.

Vue de l'extérieur, particulièrement d'une culture occidentale habituée à la rigueur de l'écrit par rapport à son histoire, la tradition pourrait sembler constituer un ensemble rigide de lois et de préceptes. En fait il n'en est rien, car le support de la tradition africaine est constitué par les individus et les groupes vivants. La mémoire est vivante, déposée dans des personnes qui ont une intuition et une compréhension profondes de leur histoire et des contraintes de leur présent. La fidélité à la tradition n'est pas mécanique¹⁹. Comme le modèle n'est pas fixé dans un écrit, la « copie », c'est à dire l'actualisation de la tradition dans le

¹⁸ Cf. THOMAS Louis-Vincent, LUNEAU René, *La terre africaine et ses religions...*, pp. 228-232.

présent, est plus fidèle à l'esprit qu'à la lettre. C'est ce qu'on pourrait appeler le génie propre du groupe, qui s'exprime à travers ses membres, lesquels ont intégré toutes les dimensions de la complexité dans laquelle ils vivent, saisissant dans un regard global, et sans forcément la conceptualiser, la dynamique profonde qui régit leur société. Cette mémoire créatrice permet d'explorer la tradition non pas dans le sens d'une recherche historique scientifique, mais dans le sens dynamique de la découverte des moyens qui permettent au groupe d'inventer dans l'aujourd'hui de son expérience les ressources qui assureront la sauvegarde de l'équilibre indispensable à sa cohésion. Cet équilibre fondamental, rappelons-le, s'enracine beaucoup plus profondément dans l'évolution du groupe social que les événements circonstanciés qui jalonnent son passé historique. La fidélité qui se construit va donc beaucoup plus loin que la lecture des événements passés comme modèles mécaniques des comportements présents. Les fondements de la tradition se situent au delà du temps et de l'histoire, jusque dans les mythes fondateurs. L'intuition des commencements et du sens de la vie du groupe permet donc une relation à la tradition libérée des leçons impératives de l'expérience historique immédiate, qui n'amènerait qu'une reproduction systématique totalement impuissante devant la nouveauté radicale. L'exactitude historique ne constitue pas une préoccupation en soi. Ce qui importe, c'est le consensus autogénéré autour d'une pratique perçue comme en continuité organique avec le sens profond que la mémoire imprime au groupe. Peu importe ce qui change dans le groupe, pourvu que celui-ci lise son vécu comme une continuité de ce qui a toujours été.

Le cas de la consommation du manioc peut illustrer ce mécanisme. Du point de vue de la base de l'alimentation, on distingue en R.C.A. deux zones : dans le centre et le sud, la nourriture de base, que l'on retrouve à tous les repas, est le manioc. Au nord du pays, c'est le mil. La région de Kaga-Bandoro se trouve à la frontière, plutôt floue, entre ces deux zones. Le mil n'y est utilisé que par quelques familles émigrées du nord du pays ou du Tchad. L'opinion que l'on rencontre partout est que le manioc est depuis toujours la nourriture de base dans la région. Or, en discutant avec les anciens, cet avis se nuance quelque peu, et lorsqu'on consulte les écrits, statistiques et études agricoles de la première moitié du siècle, on s'aperçoit que les habitants de la région cultivaient le mil, et que le manioc a été introduit vers la fin des années quarante.

Ainsi, le fait que le manioc n'ait été introduit que depuis une quarantaine d'années comme aliment de base importe peu. C'est une vérité historique sans enjeu fondamental. Savoir cela n'apporte pas grand chose. Ce qui est par contre essentiel, c'est le consensus actuel sur ce point. Pouvoir dire « ça a toujours été ainsi », enracine le consensus dans une dimension qui ne se discute pas, celle, au delà du temps et de l'histoire, qui fonde les valeurs et la cohésion du groupe. Le temps et l'espace mythiques des origines du groupe sont ceux d'un consensus originel qui a valeur de source et d'exemple.

¹⁹ Cf. POUILLON Jean, *Le cru et le su...*, pp. 83-87.

Face à l'innovation et aux changements venus de l'extérieur, nous voyons donc que la tradition dispose d'une adaptabilité qui permet de neutraliser l'incertitude apportée par la nouveauté. L'intégration dans la continuité permet la pérennité de l'équilibre. L'homéostasie du système est sauvegardée, avec toutes les caractéristiques, non seulement les apparences, de la continuité. Les sociétés traditionnelles « ...ne veulent pas changer, mais ne peuvent pas ne pas changer. La solution a été trouvée, élégante et très efficace : l'inévitable novation va être intégrée à l'indépassable tradition. »²⁰

Jusqu'où ce mécanisme peut-il fonctionner ? C'est bien la question fondamentale. Aussi perfectionné soit-il, nous pouvons pressentir certaines limites au delà desquelles le système perd une partie de son efficacité. C'est ce que nous avons à examiner maintenant si nous voulons comprendre le changement tel qu'il est vécu aujourd'hui.

3.4 Le nouveau changement

A travers tous les événements que vit une société, il y a production de culture. Il faut se le rappeler au moment de chercher les limites au-delà desquelles les mécanismes d'intégration du changement entrent en dysfonctionnement grave. Rappelons également une règle fondamentale du changement social : tout changement induit un coût. Quelque chose de nouveau émerge, mais au prix d'un sacrifice d'éléments anciens et d'un rééquilibrage. La structure de la société traditionnelle est telle qu'un changement n'est jamais unidimensionnel. Il a toujours une multiplicité de facettes, aussi diverses que la complexité du monde. Il « résonne » toujours jusqu'aux couches les plus profondes de la société.

Quel coût du changement la société traditionnelle peut-elle supporter sans être déstabilisée ? Pour répondre à cette question, il faut faire appel à un concept forgé par Durkheim : l'anomie. « Il caractérise la situation où se trouvent les individus lorsque les règles sociales qui guident leurs conduites et leurs aspirations perdent leur pouvoir, sont incompatibles entre elles ou lorsque, minées par les changements sociaux, elles doivent céder la place à d'autres. »²¹ Les mécanismes traditionnels évitaient l'anomie en transformant et en neutralisant l'incertitude inhérente à toute nouveauté. Pour cela, il fallait du temps. Un changement était toujours géré sur un long terme. Pour déterminer ce que peut supporter une société traditionnelle comme changement, ce n'est donc pas sur l'ampleur du changement que doit principalement porter le regard, mais sur le temps qui lui est laissé pour l'intégrer. L'anomie commence à pénétrer les sociétés traditionnelles chaque fois qu'elles n'ont plus le temps d'intégrer le changement, autrement dit, lorsque les changements surviennent à un rythme trop accéléré²². La continuité ne peut plus être cons-

²⁰ POIRIER Jean, *Tradition et novation* ..., p. 71.

²¹ Encyclopaedia Universalis, éd. 1985, art. « Anomie », p. 11.

²² Sur l'accélération de l'histoire, ses effets et la nature du changement qui s'impose, voir : MBITI John, *Religions et philosophie africaines...*, pp. 224-235.

truite. La discontinuité éclate au grand jour. Dans une société bâtie sur un équilibre sophistiqué, sans cesse à entretenir et à reconstituer, cela a des conséquences considérables.

Nous reviendrons plus loin sur la question des résistances au changement, mais nous pouvons déjà pressentir qu'elles vont s'appliquer aux éléments les plus profonds de la structuration du groupe, ceux qu'elle ne peut laisser se transformer sans perdre sa substance. Pour l'instant, nous allons examiner quelques domaines importants où s'applique le changement, ce qui nous permettra de rejoindre les situations concrètes que nous avons évoquées.

3.4.1 La subjectivité et la relation

Une des principales caractéristiques de l'anomie est d'individualiser les règles de comportement, les références et les valeurs. La déstabilisation des cadres sociaux mine le système qui permettait d'inscrire la volonté et les désirs des individus dans un projet social cohérent. L'homéostasie minimale du système est ébranlée.

Comme toute société, la société traditionnelle dessine un réseau de relations et un ordre social dans lesquels l'individu se situe en tant que sujet. Toutes les études insistent sur la prépondérance du relationnel dans la vie africaine. L'importance du groupe, que ce soit à l'échelle familiale, lignagère, clanique, villageoise, induit effectivement une conscience de soi profondément liée à la conscience du groupe. Or ce sont là les lieux les plus importants des transformations induites par la domination de l'Occident. La valorisation de la personne en tant que telle, que ce soit au niveau de ses capacités ou de sa dignité, est une des bases sur lesquelles s'est construite la société industrielle. Tandis que, dans la société traditionnelle, valorisation de la personne et valorisation du groupe vont de pair.

Parmi les changements que la société traditionnelle a dû gérer, les plus importants se situent au niveau de l'économie, de la démographie et de la technique. Dans tous ces domaines, le modèle importé met en valeur l'entreprise, les capacités et la réussite personnelles. Formation, maîtrise de techniques nouvelles, émigration vers le centre, monétarisation des échanges, sont autant de moyens qui permettent à un individu de gérer sa vie indépendamment du groupe.

Un double mouvement se dessine petit à petit : d'un côté, l'anomie introduite par le changement individualise les repères sociaux dont le groupe ne peut plus assumer la cohérence. De l'autre côté, la réussite des individus crée de nouveaux repères et de nouvelles valeurs. La transformation de la relation change la subjectivité, et vice versa. La personne perd la sécurité et la conscience de son rang dans le groupe, et en même temps, la famille, le lignage, le clan, le village, l'ethnie, occupent une place différente dans la société. Cela produit des tensions. Ceux qui « réussissent » dans le nouveau système, ceux qui y sont

intégrés ont deux attitudes possibles : ou bien ils alimentent des réseaux de solidarité, qui les lient, ou bien ils s'individualisent, avec les phénomènes de rejet qui en découlent.

Cela pourrait apparaître comme une simple évolution qui serait, somme toute, dans l'ordre des choses. En fait, un nouveau modèle de société ne remplace pas mécaniquement un ancien modèle touché par l'anomie. Un système de règles sociales ne peut pas être remplacé « du jour au lendemain » par un autre. Ce qui caractérise l'anomie, c'est justement l'enracinement de l'ordre ancien qui, confronté à de nouvelles règles qu'il ne peut intégrer dans sa cohérence, produit un système contradictoire qui déstabilise l'individu et aboutit à une certaine désorganisation sociale. L'homéostasie du système est perturbée, ce qui diminue l'efficacité des stratégies d'intégration du changement.

Au delà du niveau individuel, le changement apporte de nouveaux dynamismes sociaux qui induisent de nouvelles pratiques du pouvoir.

3.4.2 Le savoir, le pouvoir et la tradition

Si l'individu est celui qui acquiert le savoir et exerce le pouvoir, ceux-ci sont gérés par la tradition du groupe. Leur légitimité est établie en fonction du bénéfice du groupe tout entier. Dans un monde où l'équilibre des forces est vécu et perçu comme précaire, le contrôle des actes individuels est primordial. Il n'y a de la place pour l'ambition que si elle est canalisée et mise au service de l'intérêt général. Ainsi, dans le système traditionnel, un jeu subtil construit la relation entre les besoins du groupe et les personnalités qui y émergent. Tout pouvoir, toute responsabilité, entrent dans un cadre précis, fixé par la tradition. Le savoir nécessaire à l'accomplissement de tâches que le groupe délègue à l'individu est tiré d'un ensemble cognitif dont le groupe tout entier est dépositaire. Il est transmis par initiation, et garanti par le secret. Cela induit une hiérarchie éprouvée dans laquelle intérêt individuel et intérêt général sont soigneusement équilibrés. Avantages et obligations sont précisément réglés dans la définition de la responsabilité et du pouvoir.

Les nouveaux savoirs introduisent des bouleversements dans cette pratique. Un exemple tiré d'un projet d'assainissement de l'UNICEF dans la région de Kaga-Bandoro nous permettra de mesurer la profondeur de ces bouleversements. Dans le cadre du projet de l'UNICEF, des forages ont été réalisés pour l'approvisionnement en eau potable. Les pompes équipant ces forages demandent un entretien, pour lequel des réparateurs ont été formés. Le projet a généralement choisi des jeunes, avec un niveau de formation correspondant au moins à l'entrée au lycée. Chacun possède son propre matériel de réparation et s'occupe d'un secteur de cinq à six villages. Quand une panne survient, le réparateur est appelé, et il est rémunéré sur le compte des cotisations mensuelles dont doivent s'acquitter les utilisateurs de chaque forage. Du point de vue strictement technique, l'entretien fonctionne bien, mais dans toute la zone, les rapports des réparateurs avec les différents villages sont conflictuels. Il y a toujours des points de discordance : rémunération demandée jugée excessive, délais d'intervention, participation de la population locale aux travaux lourds de la réparation,

utilisation privée et prêt de l'outillage pour d'autres travaux, etc. Il semble qu'il y ait là quelque chose de plus profond que les simples discordes qui jalonnent habituellement les relations interpersonnelles.

Cela relève en effet des bouleversement que nous évoquions à l'instant. Les réparateurs ont acquis un savoir technique, qui leur permet une action efficace. Voilà pour l'aspect technique. Mais tout cela va beaucoup plus loin. Ce savoir vient de l'extérieur. Les intérêts en jeu autour du projet sont inconnus, car il est clair que derrière cette réalisation il y a une idée précise que l'on ne saisit pas entièrement. Celui qui possède ce savoir a un pouvoir, du moment que les autres ont besoin de lui. Le travail de réparation est également rémunérateur, donc apte à entretenir un réseau de relations et à positionner favorablement celui qui en bénéficie. Les jeunes ont été choisis par le projet, en fonction de critères complètement étrangers à la dynamique de leur groupe social. Tout cela fait que l'aspect conflictuel des relations entre réparateurs et villageois peut être interprété comme le résultat d'un réel malaise introduit par le changement. Tirés hors de leur groupe au nom de critères reliés au savoir occidental, ils sont ainsi fortement individualisés. Leur subjectivité et leurs relations sont changées. Replacés dans le groupe, il répondent aux besoins strictement techniques, mais leur fonction et leur nouveau statut ne sont plus du tout intégrés dans la dynamique interne de la hiérarchie et de la répartition du savoir et du pouvoir. Leur compétence technique et la possession des outils nécessaires à leur travail est la seule légitimité possible pour eux. Or, elle n'est pas intégrée dans le système traditionnel de légitimation du pouvoir. Cette compétence répond à un besoin du groupe, à savoir l'approvisionnement en eau, mais comme nous l'avons souvent signalé, dans une société globalisante, un besoin n'est jamais isolé du système, et besoin et intérêt ne coïncident pas toujours. La réponse au besoin ne peut donc pas être isolée du processus de production des connaissances et des responsabilités. La discontinuité est trop importante pour être intégrée, ce qui introduit un renforcement de l'anomie. Nous touchons également ici à un autre problème fondamental : la remise en question des limites du groupe.

3.4.3 L' « en dedans » et l' « en dehors »

L' « en dedans » et l' « en dehors » sont des catégories qui ont une portée symbolique très forte. L'« en dedans » regroupe tout ce qui est familier, humain, connu. C'est le village, le foyer, la famille, les relations, la chaleur, le domaine domestique et social. L'« en dehors » regroupe tout le non humain, ce qui n'entre pas dans la sociabilité. C'est la brousse, le danger, l'inconnu, le froid, la maladie, la mort, l'étranger. Les incursions réciproques sont codifiées. Par exemple, l'homme qui sort du village pour aller à la chasse en brousse doit prendre des précautions, au départ et au retour. Avec cette vision du monde, le village est délimité géographiquement, mais aussi, encore plus fortement, dans l'espace symbolique. L'endogène et l'exogène sont nettement séparés. Le premier est connu et maîtrisé, tandis que le second représente une source d'incertitude totale. A ce niveau, la société traditionnelle a vu toutes ses frontières symboliques se dissoudre lentement.

L'autarcie relative du groupe a disparu et avec elle, les limites du groupe. Les mécanismes traditionnels pour gérer le contact avec l'« en dehors », à savoir l'évitement, l'irruption-incursion imprévue, le contact aménagé, l'alliance²³, sont toujours opérationnels, mais ils ne suffisent plus à la tâche. Les liens avec l'extérieur, ne serait-ce que par les migrations des individus vers les villes, se sont multipliés. Les échanges techniques et économiques, la circulation de l'information, la mise en place d'une administration régionale et étatique, tout cela a fait éclater un cadre de référence qui pouvait trouver un certain équilibre parce qu'il était circonscrit dans des limites matérielles et symboliques à dimensions humaines. Le cadre actuel n'est plus maîtrisable. Le changement, la nouveauté, ne peuvent plus être connus dans leurs effets, car ils se réfèrent à des systèmes totalement extérieurs. Il n'y a plus de points d'attache pour la comparaison. L'attitude que nous avons rapportée face à l'utilisation des engrais relève également de ce malaise : il n'y a pas de comparaison possible pour cette nouveauté, qui se situe en dehors des catégories cognitives du groupe.

Cette réalité reflète bien la dispersion du groupe, l'altération de son homogénéité, et, finalement, la difficulté grandissante de conserver l'équilibre indispensable à la cohésion du tissu social selon les critères traditionnels. L'anomie et la discontinuité diminuent l'aptitude à reproduire le passé.

Nous avons examiné la position et les fonctions de l'individu dans le groupe, ainsi que les frontières de celui-ci. Nous avons ainsi pu constater que la structure profondément englobante de la société traditionnelle fait que tout changement induit des transformations souvent complexes, qui nécessitent un ajustement.

L'examen des stratégies mises en oeuvre et des limites de celles-ci nous ont permis de voir comment cette société se situe face au changement. Pour terminer nous pouvons revenir sur une réalité révélatrice à ce sujet : les résistances au changement, qui sont finalement ce qui reste quand la nouveauté s'est installée, de gré ou de force.

3.5 Changement subi, changement dominé

La société traditionnelle est confrontée depuis longtemps à des changements qu'elle ne maîtrise pas totalement. Or, si le « village mythique » qu'évoque l'appellation de « société traditionnelle » est toujours aussi impossible à repérer dans la réalité, la dynamique profonde de sa vision du monde est toujours active. Les changements apportés par l'histoire n'ont pas pu en venir à bout. C'est là le coeur de la résistance.

Les grands moments de la vie, la naissance, le mariage, la mort, sont des lieux importants d'observation des changements sociaux. Dans la région qui retient notre attention,

²³ Cf. MAURIER Henri, *Philosophie de l'Afrique noire...*, pp. 114-118.

on peut constater que si de nombreuses pratiques entourant la naissance ou le mariage se sont considérablement transformées et affaiblies, celles entourant la mort ont en revanche résisté d'une manière exceptionnelle à tout changement profond. La « place mortuaire », qui réunit tout le village, ainsi que la parenté émigrée, pendant au moins trois jours pour les hommes et quatre jours pour les femmes, est un lieu incontournable de la vie sociale. L'obligation de participer aux places mortuaires est strictement codifiée dans la pratique, et cette obligation ne peut souffrir aucune dérogation. Pendant la place mortuaire, un certain nombre de rites sont accomplis, et leur déroulement change de cas en cas, selon la personnalité du défunt, les circonstances de la mort, le rang social de la famille, etc. La fin du rassemblement dépend d'un grand nombre de facteurs, que personne ne maîtrise entièrement. Cette pratique est très contraignante, que ce soit en temps ou du point de vue financier, mais elle a résisté à toutes les pressions extérieures, celles de l'activité économique comme celles des nouvelles religions.

Si la résistance est si tenace, c'est que l'on touche là à quelque chose de profond. En effet, si beaucoup de coutumes, de valeurs, de rites, se sont transformés radicalement, c'est parce qu'ils concernaient des domaines où il est possible de changer de point de vue. Par exemple, la naissance, le mariage ou le pouvoir, peuvent jouer des rôles différents dans la société. La vision occidentale des choses a apporté de nouveaux repères. Mais en ce qui concerne la mort, on se trouve devant une réalité que l'Occident ne maîtrise pas plus que l'Afrique. Pour cette raison, sa place est restée toujours la même. D'autre part, dans le cadre de la problématique de l'« en dehors » et de l'« en dedans », la mort marque les limites d'un domaine qui constitue encore l'extériorité inaccessible à la science et à la technique, un domaine où la tradition peut encore vivre. C'est en quelque sorte le dernier bastion où elle peut se tenir sans être trop inquiétée. C'est aussi un de ces éléments profonds, fondamentaux, que le groupe ne peut abandonner sans se perdre totalement.

Dans ce sens, la réflexion de J. Poirier concernant les résistances est éclairante. D'après lui, il y a un « noyau dur » dans la structure des sociétés traditionnelles constitué par la symbolique et la sacralité. Ces éléments sont les plus résistants. D'autres sont plus souples et supportent mieux le changement : l'ethnicité, la parenté, l'alliance et le pouvoir politique²⁴. La mort est l'événement qui concentre le plus fortement les dimensions sacrée et symbolique. Y trouver la plus grande résistance n'est donc pas étonnant.

La société traditionnelle telle qu'elle est construite par la vision animiste du monde vit une tension, née d'une double contrainte. D'un côté, elle voit le changement comme un déséquilibre potentiel, une discontinuité, qu'elle tente de transformer lentement en continuité et d'intégrer à l'équilibre qu'elle construit. La société africaine actuelle vit le changement accéléré comme une rupture, une discontinuité qui introduit l'anomie. En ce sens, elle subit le changement, qui est « désintégrateur », au sens de la destruction de l'intégration pratiquée au plus haut degré par la société traditionnelle.

²⁴ POIRIER Jean, *op. cit.*, p. 78.

D'un autre côté, les mécanismes de régulation ne sont pas totalement anéantis. Ils parviennent à entretenir une dynamique sociale propre, capable de perpétuer et de recréer des réseaux de relations, des systèmes de pouvoir et des espaces où une certaine cohésion continue à construire la société. Emmanuel Ndione analyse la pratique des groupements de femmes commerçantes du Grand-Yoff, à Dakar, en montrant à la fois l'adaptabilité de celles-ci face à la nouveauté et l'enracinement profond des pratiques sociales et économiques traditionnelles²⁵. Ces pratiques sont typiques de la souplesse de la mémoire, qui ne reproduit pas mécaniquement la tradition et le passé, mais qui a l'intuition de ce qui est créateur d'équilibre et de sécurité.

On entend souvent dire que la tradition n'est plus d'aucun secours pour la vie moderne. Le cadre de vie et la société ont tellement changé qu'on pourrait en effet croire que la tradition est périmée, tout juste bonne à être rangée au musée des nostalgies. C'est oublier qu'elle enracine son existence dans une vision du monde qui va au-delà de l'histoire et du temps. Elle est à la fois hors du temps et toujours actuelle. On la considérera toujours comme dépassée, car elle ne peut pas sembler regarder le changement en face. Cependant elle sera toujours à l'oeuvre pour rétablir la continuité, car elle a une longue expérience des mécanismes de survie.

La vitalité du secteur informel, la persistance des réseaux, ainsi que le fait que l'Afrique ait toujours déjoué une grande partie des prévisions rituellement pessimistes à son égard, sont comme la pointe d'un iceberg. L'essentiel est caché, inaccessible au regard de surface. La comparaison est un peu « anaclimatique », mais elle rend bien compte du fait que la tradition est enracinée au coeur d'un peuple. Elle est vivante, nourrissant son dynamisme d'une manière invisible, pour rester créatrice de société.

Tels sont les mécanismes à l'oeuvre dans les sociétés confrontées au « garba ». Mais avant de classer définitivement celui-ci parmi les innovations importées, il faut nous demander s'il existe dans ces sociétés quelque chose qui pourrait ressembler au « développement » tel qu'il est envisagé au Nord, et que celui-ci pourrait rejoindre. Pour ce qui est de la R.C.A., dans le milieu rural auquel nous nous référons, il existe une certaine vision du bien être. L'expression sango « nzoni duti » pourrait se traduire par « bien vivre ». Le « nzoni duti » que l'on pourrait appeler minimal, c'est être en bonne santé, pouvoir vivre normalement de son travail, des produits de la terre et de la chasse, dans la concorde familiale et villageoise. Cet état est à la fois une cause et une conséquence. D'un côté, si l'on vit bien ensemble, dans de bonnes relations, on éloigne le malheur, la maladie, la mort. Il faut en effet rappeler que dans la vision animiste du monde, la mort et la maladie n'ont pas de causes naturelles. Elles sont introduites par les actes humains, par méchanceté, volonté de nuire, ou maladresse. De l'autre côté, si aucun malheur ne vient perturber le cours de la vie, s'il n'y a pas de maladies, de deuils, de mésententes dans la famille ou le village, cela suffit pour rendre la vie agréable. On n'en demande pas plus. Sur ce « nzoni duti » minimal,

²⁵ NDIONE Emmanuel S., *Le don et le recours, Ressorts de l'économie urbaine...*, pp. 29-96.

un certain nombre de choses peuvent venir se greffer, selon les goûts et les ambitions de chacun, comme voyager, aller visiter la famille et les amis, moins travailler, avoir plus de confort, mais ce n'est pas vraiment fondamental. On est là au niveau des commodités. Cette notion de « nzoni duti » est la manière centrafricaine de concevoir le « bien-être », mais elle ne rejoint pas la notion de « développement ». Elle n'induit pas des mécanisme de croissance indéfinie.

L'exploration de l'épistémè africaine que nous venons d'effectuer nous permet de constater que le « garba » y a un statut bien différent de celui qu'a le « développement » au Nord. Il est, nous l'avons dit, une innovation, quelque chose d'importé, d'exogène. Il est un objet de consommation. Dans ce sens, son action provoque les réactions que suscite toute innovation : intégration, assimilation, rejet, rupture, etc. Nous montrerons, à travers l'analyse détaillée du projet UNICEF que nous avons déjà évoqué, comment les stratégies mises en oeuvre face au « développement » sont effectivement celles que suscite toute innovation.

Pour les populations que nous envisageons, le « garba » ne peut avoir le rôle de moteur symbolique qu'il a au Nord. Il n'est pas une croyance partagée ou un mythe fondateur de projet de société. Ces précisions sont fondamentales pour situer dans leur contexte réel les autres éléments du « garba » que nous allons maintenant examiner.

- Enracinement historique

Les innovations qui ont le plus bouleversé la vie et l'histoire de l'Afrique sont celles que la colonisation a amenées. Dans ce sens, le « garba » est en continuité avec celle-ci, avec les mêmes caractéristiques que les autres réalités exogènes. Venu de l'extérieur, mettant en oeuvre des techniques et des moyens importés, utilisant des ressources que la population ne possède pas, le « garba » reste une réalité reliée à l'Occident, qui arrive désormais par l'intermédiaire de l'Etat, des différents ministères, ou des expatriés. Les agents ont changé, mais la réalité est perçue dans une continuité. Le « garba » n'a pas de racines dans l'histoire propre de l'Afrique avant son introduction par les Occidentaux, mais il n'est pas un fait nouveau. Comme il est en continuité avec la colonisation, qui oeuvrait aussi dans différents domaines comme la santé, l'éducation et l'agriculture, le passage de l'un à l'autre pourrait coïncider avec l'indépendance, où l'autorité politique est passée aux mains des autochtones. Dans la région de Kaga-Bandoro, la plupart des villages ont déjà vu passer plusieurs projets apportés par le garba : routes, écoles, dispensaires, puits, forages, pharmacies villageoises, apiculture, culture attelée, petit élevage, etc. De ces projets, il reste quelques changements techniques, mais surtout des bouleversements du tissu social. Nous le verrons lorsque nous analyserons un projet précis.

- Enracinement économique

Entre le modèle occidental fondé sur une logique de production, d'accumulation et de consommation et la réalité de populations rurales africaines qui vivent une économie largement fondée sur la subsistance et l'autosuffisance, la distance est grande. L'économie de marché est bien sûr largement présente, mais elle reste peu accessible aux paysans, dont les revenus monétaires sont faibles. Les ressources viennent du petit commerce de produits vivriers et de viande de chasse, tandis que les revenus plus importants de la vente du coton sont vite épuisés. Les frais de santé, les frais de scolarité des enfants et les dépenses pour les vêtements et les places mortuaires concentrent la plus grande partie de l'utilisation de la monnaie. Pour le reste, les cultures vivrières et la chasse restent de loin les principaux moyens de subsistance. Dans ce contexte, le « garba » peut parfois apporter des ressources intéressantes (alimentation, médicaments, matériel agricole ou scolaire, etc.), qui deviennent alors un enjeu important.

- Objectifs déclarés

Repérer les objectifs déclarés que perçoivent les gens à propos du « garba » est assez difficile, dans la mesure où personne ne leur fait beaucoup de déclarations à ce sujet. Outre le fait que le sango ne possède pas de terme qui traduise le mot « développement », les gens sont toujours confrontés à des projets précis, sans avoir la possibilité de saisir un projet d'ensemble qui serait le « développement », même si le thème est largement présent dans le discours politique. Sous Bokassa, une action de grande envergure avait été initiée par le gouvernement sous le nom d' « Opération Bokassa ». Chaque citoyen devait consacrer un jour par semaine à des travaux collectifs d'intérêt général. La radio nationale, des animateurs spécialisés et les édiles locaux relayaient abondamment l'idéologie sous-jacente à l'opération, orientée vers la construction du pays, le renforcement de l'économie, l'accroissement des revenus du pays, etc. Le projet était entièrement dans la logique du « développement », mais ce que la population en a retenu, c'est surtout l'écart désespérant qu'il y avait à combler pour arriver au niveau des pays occidentaux. C'est cette notion de rattrapage, avec une conscience de soi dévalorisée, qui forme la cadre dans lequel sont perçus les objectifs du « garba ».

- Objectifs pragmatiques

Les Centrafricains ne croient pas facilement à l'altruisme. Une action a toujours des motifs précis, que l'on peut classer grosso modo en deux catégories : les obligations envers la famille ou les amis, et l'intérêt. Des gens que l'on ne connaît pas, auxquels rien ne relie, et qui viennent proposer un projet ou réaliser quelque chose le font forcément par intérêt. Même si les raisons véritables ne sont pas connues, la population a une certitude : ceux qui viennent avec leurs projets doivent y trouver leur compte. Aussi bien les expatriés que les fonctionnaires locaux sont censés en retirer un profit substantiel. Les projets étant de plus en

plus réalisés par des techniciens autochtones, ce sont les élites nationales qui sont considérées comme les principales bénéficiaires du « garba ». D'autre part, comme la plupart des projets demandent une cotisation, une participation à la population, les gens ont souvent le sentiment d'avoir payé ce qu'ils reçoivent. La participation a souvent une valeur symbolique, mais l'écart entre cette participation et le coût réel d'un projet n'est pas toujours perçu, ce qui accrédite l'idée d'une opération de profit.

- Méthode

Comme nous l'avons déjà signalé, le « garba » se concrétise sous forme de projet. C'est ainsi qu'il est perçu. La notion de programme, dont le projet local est une partie, est peu présente. Le projet intervient dans l'endogène, tandis que le programme fait partie de l'exogène.

- Moyens

Les projets avancent rarement au rythme des populations cibles. De durée limitée, ils visent l'efficacité. Ils emploient donc la plupart du temps des moyens lourds en argent et en technologie, moyens qui sont hors de portée de la population : outillage, véhicules, matériaux, stocks de produits, etc.

Les projets mettent également les populations en contact avec des acteurs particuliers : les animateurs. Chargés de « conscientiser » les gens, ils sont vus comme des intermédiaires, qui sont à la fois du côté de la population, la connaissant et sachant lui parler, et du côté du gouvernement, des ministères, des expatriés, qui élaborent les projets. C'est avec eux que la population a le plus de relations.

- Extension

Percevant le « garba » à travers les projets, les gens en ont surtout une vision locale. Autrement, la capitale est le lieu où tout se décide. Comme tout ce qui est occidental, le « garba » vient de là. Il relève de la même logique que les écoles et les hôpitaux : il y en a un peu partout dans le pays, marchant plus ou moins bien. On apprend à les utiliser, et aussi à s'en passer.

- Champ d'application

Les domaines habituels d'intervention du « garba » sont la santé, l'éducation, l'agriculture et, dans une moindre mesure, l'artisanat et le petit commerce. Le « garba »

s'applique à perfectionner des techniques anciennes et en apporte également des nouvelles. Il est souvent lié à l'augmentation des revenus.

- Effets

Dans bien des cas, le « garba » apporte des améliorations de la qualité de la vie : un forage, un dispensaire de village, une école, sont des avantages que les populations apprécient. Seulement, l'expérience leur montre que ces améliorations ont de la difficulté à durer. Ecoles ou dispensaires sans personnel qualifié, forages en panne, faute de pièces de rechange, charrues irréparables, etc. : beaucoup de réalisations s'épuisent au bout de quelques années parce que le projet n'est plus là, et que plus personne n'assure le suivi. Il reste alors les changements que le projet a apporté.

Introduisant des ressources nouvelles dans le jeu économique et politique, le « garba » modifie la perception que les individus ont d'eux-mêmes, ainsi que les relations, dans le sens de ce que nous avons évoqué à propos du changement social. Les avantages et les biens matériels que les projets peuvent amener sont comme toute ressource : objets de convoitise, de négociations, d'alliances et de ruptures. Ils modifient le tissu social, positionnant les individus et les groupes en fonction des nouvelles ressources. Des individualités émergent. Certains, plus aptes que d'autres à intégrer des nouvelles règles et à élaborer des stratégies de récupération, savent se positionner avantageusement, acquérir une formation, assumer des responsabilités. Nouveaux leaders, nouveaux conflits, nouvelles ressources, nouveaux pouvoirs : comme toutes les innovations, le « garba » apporte sa part de changements irréversibles.

Au terme de cette exploration des divers éléments qui constituent la notion que nous avons appelée « garba », nous pouvons tenter d'élaborer une définition, comme nous l'avons fait pour le développement au Nord.

4. Définition du « garba »

Le « garba » est :

- Une pratique occidentale déjà ancienne
- relayée par l'Etat
- qui, en introduisant des innovations et des ressources nouvelles,
- transforme la société
- par des projets
- intégrant les élites nationales et locales
- agissant à travers tout le pays
- principalement au niveau de la santé, de l'éducation et de l'agriculture
- prétendant permettre le rattrapage du retard des destinataires et assurant le profit des agents.

Cette définition est bien sûr incapable de rendre compte de la diversité que nous avons relevée en examinant les divers éléments qui entrent dans sa composition, mais elle nous permet de mettre en évidence la principale caractéristique du « garba », qui est d'être une innovation induisant des changements sociaux profonds, au même titre, nous l'avons dit, que tout ce qui vient de l'extérieur.

La première remarque que l'on peut formuler face à cette définition, c'est que les populations cibles en semblent presque totalement absentes. Cela reflète le statut d'innovation apportée de l'extérieure du « garba ». La population est intégrée au « garba » à un niveau de décision très bas, au niveau de quelques aspects des projets. D'autre part, le projet de société de cette population et le « garba » sont étrangers l'un à l'autre.

La population apparaît dans la définition comme destinataire, et cette partie demande encore quelques nuances, à propos de la notion de « rattrapage du retard ». Le fait qu'il y ait une conscience très nette d'un « retard » est bien établi. Mais il est difficile de dire, dans l'état actuel de nos connaissances, s'il y a réellement une croyance selon laquelle les initiateurs du « garba » ont effectivement l'intention d'aider les destinataires à rattraper leur retard. Les vingt-cinq dernières années de l'histoire de la R.C.A. ont été marquée par une paupérisation grandissante. Les revenus des cultures d'exportation ont considérablement baissé. L'organisation étatique s'est affaiblie. Le bien-être de la population a diminué. Il n'est pas nécessaire d'être très âgé pour se rappeler d'une époque où la vie était plus facile. Cette dégradation des conditions de vie se traduit, pour la population rurale à laquelle nous nous référons, par des difficultés accrues au niveau de l'accès aux soins de santé et aux médicaments. Les enfants sont de moins en moins scolarisés, car les écoles fonctionnent mal, faute de salaire pour les professeurs. Il y a quelques années, les jeunes scolarisés avaient au moins l'espoir de pouvoir entrer dans la fonction publique, mais maintenant, celle-ci n'est même plus synonyme de revenu et de sécurité. L'avenir paraît bouché. L'arachide, le maïs et le riz ne sont même plus achetés. Beaucoup en ont cessé la production, qui procurait, il n'y a pas si longtemps encore, un revenu d'appoint appréciable. Dans ce contexte, la conscience du déclin est bien réelle, aiguissant le sentiment de « retard ». Ainsi, le « rattrapage » prend de plus en plus l'allure d'une illusion.

Nous avons choisi le mot « garba » comme mot vide de sens, en essayant de lui donner un contenu au cours de l'examen des divers éléments de sa définition. Pour lui donner plus de consistance, nous pouvons maintenant analyser un projet précis, en essayant de vérifier le statut d'innovation induisant un changement social que nous lui avons attribué comme caractéristique principale. Nous analyserons le projet en faisant ressortir dans un premier temps la logique dans laquelle il a été pensé, qui est celle du « développement » mis en oeuvre par le Nord. Dans un deuxième temps, nous tenterons de comprendre la manière dont il a été vécu par la population concernée. Cette démarche peut nous aider à mesurer la distance qui existe entre « développement » et « garba ».

4.1 Le Projet Eau et Assainissement de l'UNICEF en République Centrafricaine

En 1988, dans le cadre de la mise en place du cycle de coopération 1989-1993, le gouvernement de la République Centrafricaine (R.C.A.) et l'UNICEF définissent les grandes lignes de leur action : "Durant le cycle 1989-1993, le Gouvernement et l'UNICEF se proposent d'améliorer de façon substantielle la couverture des besoins sanitaires, nutritionnels et hydrauliques des enfants, des jeunes et des femmes par diverses actions préventives, sociales, éducatives et promotionnelles appelées à être exécutées par les structures nationales les mieux accordées aux finalités fixées et poursuivies d'un commun accord."²⁶

Pour atteindre cet objectif, les planificateurs proposent 5 axes de travail :

- Santé de la mère et de l'enfant.
- Sécurité alimentaire/nutrition.
- Eau et assainissement
- Appui institutionnel à l'analyse de la situation du couple "Mère-enfant".
- Communication pour la mobilisation sociale.²⁷

4.2 Un regard venu d'ailleurs

Le Projet Eau et Assainissement (PEA), appelé également Hydraulique Villageoise et Assainissement (HVA), que nous allons examiner s'inscrit donc dans un programme pensé à partir de la problématique des besoins fondamentaux.

Le Plan cadre d'opération 1989-1993²⁸ traite de l'ensemble de l'action de l'UNICEF en R.C.A., en survolant rapidement les divers volets du programme. Le Projet noté²⁹ et le

²⁶ UNICEF/REPUBLIQUE CENTRAFRICAINE, *Plan cadre d'opération 1989-1993*, p.3.

²⁷ Cf. Idem, pp. 1-2. Ces lignes d'actions constituent les têtes de chapitre de la présentation du plan cadre 1989-1993.

²⁸ UNICEF/REPUBLIQUE CENTRAFRICAINE, *Plan cadre d'opération 1989-1993*, Conseil d'administration 1988, Bangui, 1987.

²⁹ UNICEF/REPUBLIQUE CENTRAFRICAINE, *Projet noté, Hydraulique villageoise et assainissement, Ouham et Ibingui Economique, 1988-1991*, Conseil d'administration 1988, Bangui, 1987.

Plan cadre 1993-1997³⁰ développent largement l'étude du PEA. Nous appuierons donc notre analyse sur ces deux documents³¹.

Dans le texte cité en début de chapitre, nous pouvons constater que les principaux destinataires du projet sont les enfants, les jeunes et les femmes. C'est le groupe cible habituel de l'UNICEF, mais il est difficile de découper une population comme si on pouvait favoriser un sous-ensemble au niveau des besoins fondamentaux.

Les acteurs du projet se répartissent en deux catégories. Il y a d'abord une catégorie bien définie. Elle englobe le Gouvernement et l'UNICEF en général, ainsi qu'un certain nombre d'acteurs spécialisés comme les artisans-réparateurs de pompes (PN p. 9, PC93 p. 125) ou les surveillants de pompes (PN p. 9). La deuxième catégorie est plus floue. Ce sont les destinataires, à qui on demande une certaine participation. Le projet évoque alors "les villageois", ou "la population", donnant ainsi l'impression d'ensembles homogènes et indifférenciés, le village étant l'unité de base.

Chez les villageois, les planificateurs ont remarqué l'"...absence des pratiques d'hygiène courante..." (PC93 p. 113). D'autre part, "...les besoins en matière d'hygiène et d'assainissement ne sont pas toujours bien perçus par la population rurale qui s'expose par méconnaissance à toutes les maladies d'origine hydrique." (PC93 p. 114). Il faut les sensibiliser et les éduquer dans ce domaine (PC93 p. 121). Dans son auto-justification, le projet affirme clairement : "L'assainissement est quasi inexistant dans les villages et l'usage des latrines limité à quelques initiatives privées dans les centres sub-urbains." (PN p. 3).

La population est à motiver, et à intéresser à son propre développement (PN p. 6). Elle doit être responsabilisée (PC93 p.116, p. 118). Pour cela, en plus de la participation aux travaux de forage et d'aménagement, censée être motivante (PN p. 6), des Comités Villageois d'Eau seront créés (PN p. 3, PC93 p. 15), ainsi qu'une caisse communautaire (PC93 p. 125). "Au cas où il existerait déjà un Comité de Développement Villageois, la caisse restera unique et quelques membres de ce comité dont une femme aura (sic) la responsabilité directe du point d'eau..." (PC93 p. 125). En mettant les villageois dans une dynamique de contrat, on espère qu'ils tiendront les engagements pris (PC93 p. 124).

L'approvisionnement en eau est vu comme une corvée pénible, qui limite le rôle de la femme dans le développement rural (PN p. 4). "La réduction de la fatigue et du temps de cette corvée permet à la femme de s'occuper des activités productrices pour accroître le revenu familial qui est faible en général, et à l'enfant d'être disponible pour l'éducation scolaire, culturelle et le divertissement." (PC93 p. 115). Une scolarité normale supporte mal les contraintes d'une vie où les enfants, notamment les filles, sont sollicités pour aider aux

³⁰ UNICEF/REPUBLIQUE CENTRAFRICAINE, *Plan cadre d'opération du programme de coopération entre la République Centrafricaine et l'UNICEF pour la période 1993-1997*, Bangui, 1992.

³¹ Pour ne pas alourdir les notes, nous mentionnerons dans le texte les références à ces deux documents, et nous utiliserons les abréviations suivantes : PN pour le Projet noté et PC93 pour le Plan cadre 1993-1997.

tâches ménagères (PC93 p. 119). Les femmes et les enfants sont des couches défavorisées et vulnérables dans la société centrafricaine (PC93 p. 119, p. 121).

En plus de l'approvisionnement en eau, le projet prévoit une animation concernant la santé, l'assainissement et la nutrition. "Pour promouvoir l'autosuffisance alimentaire, et dans le but de donner une éducation au villageois (sic) afin de diversifier et changer leurs habitudes alimentaires, et afin d'introduire des éléments plus nutritifs et riches dans leur alimentation, le projet aidera les villageois à créer des jardins potagers autour des pompes à main." (PN p. 11). Cela pourra susciter des réflexes de production appropriée (PN p.8), même si l'on prévoit qu'il faudra une surveillance stricte de la participation des villageois au début des activités de maraîchage, jusqu'à ce que les résultats les aient convaincus du bien-fondé de cette activité (PN p. 12). Pour les latrines, "Un modèle de latrine améliorée sans dalle de béton sera conçu et proposé aux villageois qui le reproduiront eux-mêmes." (PC93 p. 122). A travers leurs groupements, dont on présuppose l'existence, les femmes pourront avoir des "...activités productives à partir de technologie appropriée, telles que la fabrication du savon." (PC93 p. 126).

Derrière toutes ces remarques, nous voyons se dessiner l'image que se font les planificateurs des destinataires du projet. Le modèle d'enfant et de femme sous-jacent à la description de la vie qu'ils veulent améliorer est un modèle nettement européen, inséré dans une division du temps elle aussi européenne. Ces femmes et ces enfants peuvent "gagner" du temps sur la corvée d'eau, et personne ne doute que ce temps "gagné" sera consacré à des activités culturelles, éducatives, divertissantes ou productives. Les destinataires sont censés fonctionner selon une logique de production qui les poussera à investir au maximum leur temps et leurs forces dans des activités visant à l'accroissement de la richesse. Le projet ne craint pas non plus de s'attaquer aux habitudes alimentaires de la population. Il semble évident à la lecture du projet, que la logique de la nutrition, la logique du comptage des vitamines et des protéines, va l'emporter sur les habitudes alimentaires et les remodeler complètement. Non seulement les gens vont se mettre à cultiver des jardins, mais ils trouveront même des acheteurs pour le surplus de leur production de légumes. L'approche de la santé, de la maladie et de l'hygiène adoptée par le projet est une approche scientifique, biologique, qui explique tous les mécanismes de détérioration de la santé liés à l'eau. Cette analyse, ainsi que les conclusions qui en découlent, sont censées motiver les gens à entreprendre une action pour l'approvisionnement en eau et l'assainissement. Les documents que nous avons analysés ne donnent pas de précisions sur les Comités Villageois d'Eau, mais le rôle qui leur est attribué suggère qu'ils sont bâtis selon la logique de la représentativité et de la délégation démocratiques.

Le projet amène dans ses bagages sa propre logique, sa propre vision du monde : c'est le « développement » tel qu'il arrive du Nord. C'est pour cela qu'on a l'impression, en lisant ces plans d'action, que tout est à faire, que le projet arrive dans un désert. Cela est inévitable, dans la mesure où la logique qui a présidé à la naissance et à l'élaboration du projet UNICEF n'est pas la même que celle qui a organisé le monde dans lequel vivent les

destinataires de l'action. Ce qui se passe sur le terrain illustre la coupure existant entre les deux mondes, les deux logiques³².

4.3 Un village de l'Ibingui Economique

Yanga est un des deux-cent villages de la préfecture le l'Ibingui Economique³³ où l'UNICEF a réalisé un forage et installé une pompe pour l'eau potable. Le village est situé sur la route qui relie Bangui au nord du pays et au Tchad. Il s'étend sur un peu moins d'un kilomètre, le long de la route, et, avec ses 450 habitants, il fait partie des villages importants de la région. Il a un maire, dont l'autorité s'étend également sur les deux villages suivants, Kobe, à huit kilomètres, et Maboko, à douze kilomètres. Des trois villages, Yanga est le plus actif. C'est le seul où est présent un groupe de commerçants que les habitants appellent "les Arabes", mais qui sont en réalité des Haousa du Nigeria. Le village de Yanga a pris de l'importance en devenant petit à petit un village-étape pour les "trafics"³⁴ qui assurent le transport des personnes sur cet axe.

A Yanga, le « garba » n'est pas un fait nouveau. Parmi les projets les plus récents, il y en avait un de l'Association Française des Volontaires du Progrès (AFVP), dans le domaine de l'apiculture. Son but était d'introduire un nouveau type de ruche pour remplacer la ruche traditionnelle à usage unique en écorce, et de mettre en place un circuit de commercialisation vers Bangui. Le projet s'est arrêté après deux ans, les animateurs étant partis les uns après les autres. Les nouvelles ruches ont été abandonnées, sauf par un homme qui a amélioré à sa façon les ruches traditionnelles et est devenu un grand producteur, avec plus de cent-dix ruches. A défaut de commercialisation vers Bangui, comme la seule utilisation du miel est la fabrication d'hydromel par fermentation, il est devenu le principal fournisseur du village, avec un quasi-monopole, vu la qualité de sa production.

³² Pour une approche selon une logique plus intégrée au milieu visé par un projet, voir le contribution de BERTHE Adama et DIALLO Mamadou, "L'approvisionnement en eau des populations rurales à Niafunke", in : DIAGNE Souleymane Bachir, éd., *La culture du développement*, pp. 99-105. L'article rapporte l'élaboration d'un projet d'adduction d'eau dans une région du Mali. L'approche est intéressante, car elle part de la vision de la population sur ses propres besoins. Elle examine l'arrière fond juridique et idéologique, pour se pencher ensuite sur les tabous et interdits liés à l'eau, les attitudes vis à vis des principales sources d'eau, la perception par les populations des difficultés liées à l'eau, la perception de la relation eau-santé, les habitudes et les tabous liés au mode d'évacuation des excréta et des ordures. L'article ne parle pas la réalisation du projet, mais l'approche est intéressante.

³³ Le nom de la préfecture a changé en 1991. Elle est devenue la Nana-Grebizi. C'est ainsi qu'elle est appelée dans les rapports postérieurs à cette date, ce qui peut provoquer des confusions quand on étudie le projet UNICEF d'un bout à l'autre.

³⁴ "Trafic" est un terme qui désigne tout transport organisé de personnes à travers le pays. Cela va de la petite voiture particulière au camion ou au car. Beaucoup de fonctionnaires et de commerçants font circuler des véhicules de la sorte pour s'assurer un complément de revenu. Certaines lignes ont tendance à devenir régulières.

Un deuxième projet qui a marqué la vie du village est un projet de construction de trois bâtiments d'école, avec des logements pour les maîtres, financé par les pays de l'OPEP. Il a marqué le village négativement, car il s'est réalisé ailleurs, dans le village suivant de Kobe, plus petit, après une lutte d'influence acharnée, qui a brouillé les deux villages. L'enjeu réel de la lutte n'était pas tant l'école que le dépôt de vivres que le Programme Alimentaire Mondial (PAM) installe près de chaque centre scolaire pour son action dans le domaine de la nutrition. Ce que les gens appellent les "vivres PAM" sont une manne qui permet des affaires juteuses. Elle leur a échappé.

Au niveau du village de Yanga, le projet de l'UNICEF est donc arrivé sur un terrain déjà occupé par le « développement ». Pour bien cerner l'impact du projet, il est important de faire ici une distinction entre deux niveaux : le niveau de l'approvisionnement en eau et de l'amélioration des conditions de vie, but déclaré du projet, et le niveau de l'intégration du projet dans la vie du village. Les deux étant étroitement liés, nous commencerons par essayer de rendre compte du tissu de relations dans lequel s'est installé le projet dès 1989.

A Yanga, il y a trois pôles pour ce qui est de la répartition de l'influence et du pouvoir. Chacun de ces pôles est représenté par une ou plusieurs personnes investies d'une charge symbolique forte. Le premier pôle est constitué par le maire et le pasteur de l'Eglise baptiste. Le maire est originaire de la région, mais il a toujours vécu à Bangui avant d'être affecté dans diverses circonscriptions de province comme fonctionnaire, puis élu comme maire pour la commune de Yanga. Il a le bras long, car il connaît beaucoup de monde dans la haute administration de la capitale. Les commerçants Haousa le soutiennent financièrement, et lui les aide largement dans leurs relations à l'administration. Il fréquente assidûment le temple et soutient à son tour le pasteur, qui doit vivre de ce que lui donne la communauté, ce qui est parfois un peu limité. Le maire prend facilement la parole lors des assemblées dominicales pour commenter la Parole et donner des directives à la communauté. Les villageois de Yanga le soupçonnent d'avoir favorisé l'implantation de l'école à Kobe et d'en tirer profit par une ristourne substantielle. Personne ne cherche à manifester ce qu'il sait, car le maire est craint à cause de son influence et de son pouvoir, qui a des dimensions politiques aussi bien que spirituelles. Par rapport au PEA, il s'est apparemment cantonné strictement dans le rôle que lui donne sa position de maire, sans essayer d'exercer une influence directe.

Le deuxième pôle est représenté par trois personnes : Georges, André et Stéphane.

Georges est l'ancien catéchiste de la communauté catholique. Il a dû abandonner cette fonction en 1985, au moment où il a pris une deuxième femme, mais rien ne se fait au niveau de la communauté sans son accord. Sa deuxième femme l'ayant assez vite quitté, il récupérera cette fonction en 1991 suite au retrait du titulaire.

André est sans cesse en voyage. Il fait beaucoup de commerce et s'en sort plutôt bien du point de vue financier. C'est un animateur très apprécié, aussi bien dans les

assemblées de l'Eglise catholique que dans les soirées de danse qui réunissent les jeunes et les moins jeunes les nuits de pleine lune.

Stéphane est celui qui, dans le village, a été le plus loin dans les études, le maire et le pasteur mis à part. Il avait réussi l'examen d'entrée au séminaire, mais il a dû renoncer faute d'appui financier. C'est lui qui a été choisi et formé comme réparateur de pompes par le PEA.

Ces trois jeunes ont en commun d'être de fortes personnalités, des hommes remarquablement intelligents, qui ont construit leur influence et leur réussite sur leur valeur personnelle. Ils sont très liés, et se soutiennent mutuellement. Ils représentent la jeune génération dynamique et entreprenante. Il y a d'autre part un lien de parenté entre Georges et André, et un lien de classe d'âge entre André et Stéphane.

Joseph représente le troisième pôle. Il est catéchiste de la communauté catholique, poste qu'il abandonnera en début 1991, suite à la mort de son deuxième enfant, survenue après une période assez tendue au niveau de la communauté. Joseph fait partie de la famille la plus ancienne du village, celle qui occupait le terrain en premier, aussi loin que puisse remonter la mémoire du groupe. Il n'a pas une personnalité marquante. Il est au contraire plutôt faible, ayant de la peine à s'exprimer en public, mais sa famille est respectée. A la fin 1990, lorsqu'une volontaire américaine du Peace Corps vient s'installer dans le village pour s'occuper de l'animation au niveau du maraîchage et des soins de santé primaire, en lien avec le PEA, c'est cette famille qui la prend en charge, lui trouvant un logement, lui fournissant de l'aide pour apprendre le sango³⁵, gardant sa maison lors de ses absences, etc.

Entre ces trois pôles, le village de Yanga vit. Nous n'avons bien sûr esquissé que les grands traits de la situation, en la simplifiant à l'extrême, alors qu'elle est en réalité infiniment subtile et complexe. Néanmoins, nous pouvons quand-même comprendre dans quel jeu de relations entrent les personnes ou les éléments nouveaux arrivant dans le village. Le PEA n'a pas bouleversé fondamentalement ces données. Seulement, l'équilibre a dû se refaire petit à petit, chaque groupe d'influence prenant sa part du nouveau projet. Il faut souligner ici fortement que la compétition n'est de loin pas uniquement une question de profit matériel immédiat. Ce qui est en jeu, c'est la surface d'influence, la largeur de l'assise sociale des groupes respectifs.

4.4 Bonheurs et malheurs d'un projet

³⁵ Langue officielle et véhiculaire de la République Centrafricaine.

Les travaux ont été rondement menés, et le forage a été réalisé sans gros problèmes. La somme de 50'000.- Fr. C.F.A. demandée par l'UNICEF et constituée en réserve a été réunie en l'espace de trois mois. Ceux qui avaient cotisé ont élu le Comité Villageois d'Eau, à la tête duquel s'est retrouvé le pasteur, qui était un des plus chauds partisans du projet.

Le premier problème a surgi autour de la question de l'implantation du forage. L'équipe de géophysique chargée de détecter la présence d'eau souterraine a eu quelques difficultés, et finalement, le point le plus prometteur se trouvait à l'extrémité sud du village. Cela a créé une coupure, car en voyant cela, les habitants de l'autre bout du village se sont désintéressés du projet, retirant la participation financière qu'ils avaient déjà fournie. D'autre part, les arguments techniques et géologiques ayant peu de portée, Joseph s'est vu accuser d'avoir utilisé le poids que lui donnent son poste de catéchiste et ses relations avec les prêtres européens pour faire implanter le forage près de chez lui. De plus, son frère a été choisi comme surveillant du point d'eau pour des raisons de proximité par les animateurs du projet, et non par le Comité Villageois d'Eau.

Ce premier problème mis à part, au début le forage a bien fonctionné. Il était ouvert de 4h.00 à 21h.00 sous la responsabilité du surveillant du point d'eau. Le matin et le soir, la file d'attente était assez importante, et le point d'eau très animé. Il y a eu de nombreuses séances d'animation portant sur le maraîchage, la nutrition, l'hygiène, la santé de la mère et de l'enfant, etc. Ces séances avaient beaucoup de succès, car elles introduisaient une nouveauté qui venait rompre le rythme de la vie ordinaire, tout en apportant quelque chose venu d'ailleurs...

Si nous nous transportons maintenant trois ans après le début du projet, nous pouvons voir qu'un certain nombre d'événements ont marqué la vie du village autour de ce projet.

Le forage était toujours en état de marche, et toujours très fréquenté. Les deux tiers des habitants en profitaient, le tiers restant, à l'autre bout du village, continuant à exploiter les puits habituels, pour les raisons que nous avons évoquées plus haut.

Le premier accrochage sérieux a eu lieu au début de l'année 1991. Le système de financement mis en place était celui-ci : en plus des 50'000.- Fr. C.F.A. du départ, chaque village devait assurer une rentrée d'argent pour maintenir le capital, qui servait à payer les pièces de rechange ainsi que le réparateur, rémunéré à la tâche. Autant la cotisation de départ avait été acceptée et considérée comme normale par les habitants, autant la cotisation continue, qui était de 100.- Fr. C.F.A. par mois et par famille d'utilisateurs, était mal perçue. Dans l'esprit des gens, la cotisation de départ correspondait à l'acquisition du forage. Pour eux, 50'000.- Fr. ou 1'500'000.- Fr. (prix réel du forage pris en charge par l'UNICEF) sont deux chiffres qui sortent de leur échelle de jugement. Les deux sommes représentent beaucoup d'argent. Le rapport exact de proportion n'est tout simplement pas perçu. Ainsi, comme les gens étaient convaincus d'avoir payé le forage, ils voyaient mal

pourquoi ils devaient encore payer pour son utilisation, d'autant plus que l'eau est un bien gratuit. C'est le droit coutumier et non l'argent qui donne ou empêche l'accès à un point d'eau. Certains se sont vu interdire l'accès à la pompe parce qu'ils avaient refusé de payer. A ce malaise est venue se rajouter une querelle, qui a surgi quand certains membres du Comité Villageois d'Eau ont proposé de donner une prime au président du dit Comité, à savoir le pasteur. Le lendemain, le surveillant du point d'eau a refusé d'ouvrir le cadenas de la pompe. Les femmes sont immédiatement parties réclamer le remboursement de leurs cotisations mensuelles. L'affaire s'est finalement arrangée : le président du comité a eu sa prime, et le surveillant a été chargé de gérer la masse des cotisations mensuelles, qu'il devait remettre une fois par année au Comité.

La réparation des pompes a elle aussi connu des aléas. Stéphane, celui qui avait été choisi et formé comme réparateur, était chargé de l'entretien des pompes de cinq villages. Il y a d'abord un village où il n'a jamais pu aller : c'est celui de Kobe, brouillé avec Yanga depuis la question de l'école que nous avons déjà évoquée. En cas de panne, les villageois de Kobe n'appelaient pas le réparateur officiel, mais ils se débrouillaient avec le réparateur du secteur suivant. Ensuite, avec les autres villages, les problèmes étaient nombreux. Le réparateur devait emmener avec lui un certain nombre d'outils spécialisés, fournis par le projet, qui représentaient une charge de cent vingt kilos au total. Stéphane avait toujours des difficultés car il exigeait que les gens du village demandeur envoient quelques personnes pour l'aider à transporter les outils. Comme tout le monde était convaincu que le réparateur était payé par l'UNICEF, et pas seulement par les cotisations de chaque village, ils exigeaient à leur tour une rémunération pour l'aide qu'ils lui apportaient. D'autre part, comme il lui était arrivé de ne rien recevoir du Comité du village où il avait travaillé, il établissait un devis approximatif avant de commencer le travail et n'effectuait la réparation qu'après paiement. En juin 1991, tous les réparateurs du PEA ont été équipés de vélos pour transporter les outils et permettre une intervention plus rapide. Le vélo est entré dans les circuits de solidarité de Stéphane, d'André et de Georges pour les déplacements et le commerce. C'était principalement André qui s'en servait, ce qui a provoqué quelques jalousies, et des discussions animées avec le Comité Villageois d'Eau, qui prétendait à un droit de regard sur l'exploitation du vélo.

Du point de vue de la santé, la pharmacie villageoise dont il était question au départ est restée à l'état de projet. Faute d'étude scientifique, il est difficile de dire s'il y a eu une réelle amélioration. En ce qui concerne la bilharziose et l'ankylostomiase, maladies parasitaires les plus répandues et très invalidantes, elles ne semblent pas avoir diminué. Les gens continuent en effet à se baigner au marigot voisin, lieu de rencontre et de divertissement dont le forage n'a pu assumer le rôle social.

Des jardins expérimentaux avaient été réalisés la première année par les animateurs du projet, puis par la coopérante du Peace Corps. Des semences avaient ensuite été distribuées pour que les gens s'y mettent chez eux. Les chèvres ont fortement contribué à l'échec de la tentative. Il aurait fallu clôturer les jardins, mais cela posait quelques

problèmes. D'abord, la clôture est un accessoire peu utilisé, et assez mal perçu, sauf quand il s'agit de préserver l'intimité des personnes. Ensuite, il aurait fallu que le bien fondé et les avantages du maraîchage soient vraiment évidents aux yeux des gens pour qu'ils rajoutent à une activité agricole déjà lourde les contraintes de l'entretien d'un jardin clos. Quant à changer leurs habitudes alimentaires, c'est une éventualité qui n'entre même pas en ligne de compte.

Pour la question des latrines, il s'est passé au début un phénomène étonnant : cela a très bien marché, et dans le sens de ce que prônait l'animation du projet. Comme pour tous les autres domaines les gens ont été "conscientisés". Les animateurs du PEA ont expliqué longuement les problèmes d'hygiène et de santé liés à l'évacuation des excréta, et incité les gens à construire des latrines, suivant un modèle simple réalisé avec des matériaux locaux. Le maire, le pasteur, le catéchiste, et tous les notables ont donné l'exemple. Ils ont parfaitement collaboré avec les animateurs, si bien que celui qui ne construisait pas de latrines voyait une forte pression s'exercer sur lui. Il est difficile d'interpréter avec certitude cette collaboration si exemplaire, mais comme les enjeux de la construction des latrines n'étaient pas très importants au niveau des zones d'influence et de pouvoir, c'était peut-être là un moyen de montrer de la bonne volonté face au projet, libérant ainsi d'autres zones où les enjeux étaient plus fondamentaux.

Ce bref aperçu de l'histoire d'un projet nous a permis d'aborder d'un côté la logique qui sous-tend l'action telle qu'elle est initiée dans le cadre du « développement », et, de l'autre côté, la logique dans laquelle le projet a été vécu. Nous avons pu constater que celui-ci arrive dans une complexité dynamique, dans une homéostasie qui a déjà subi bien des transformations, et qui est toujours à entretenir. Ce que la population a retiré du projet, c'est un forage qui les approvisionne en eau. Cela change le travail des femmes. Il y a certainement aussi une amélioration de l'état de santé général, même si cette dimension, déduite d'un approche biologique de la santé et de la maladie est peu perçue. Mais les marques les plus profondes que le projet a laissées se situent certainement au niveau des changements introduits dans le tissu social. Même si un jour le forage ne fonctionne plus et que le stock de pièce de rechange est épuisé, les traces qu'il a imprimées dans la vie du groupe ne s'effaceront pas. Innovation apportant des ressources nouvelles, le projet a changé le positionnement des individus dans le village, introduit des nouveaux intérêts et forgé de nouvelles alliances. Le groupe villageois en a nourri sa dynamique interne, et, en même temps, il a été déstructuré et forcé à élaborer un nouvel équilibre pour intégrer les tensions. A ce niveau, les tensions les plus fortes se manifestent entre les jeunes et les anciens. Les premiers sont les plus aptes à intégrer les nouvelles valeurs et à élaborer des stratégies leur permettant d'exploiter les ressources potentielles du « garba ». Les seconds tiennent le pouvoir entre leurs mains. Ils ont une conscience plus aiguë que les jeunes de la dynamique qui régit le groupe, mais ils ont plus de peine à saisir toutes les dimensions des innovations. Ils sont cependant tous mis à contribution par les mécanismes sociaux de réaction face au changement.

5. Conclusion

Au-delà des conclusions immédiates que nous pouvons tirer suite à l'analyse du « garba » et à l'examen du projet de l'UNICEF, une question se pose : faut-il brûler le « garba » ? Est-il uniquement une réalité destructrice de société, et qu'il faudrait éliminer ?

Revenons au projet de l'UNICEF. Le projet n'a-t-il rien apporté ? Comme nous l'avons signalé, le forage a facilité le travail des femmes, et, certainement, diminué le nombre de maladies parasitaires. Cela constitue réellement une amélioration des conditions de vie. Mais le projet a également montré les limites du « développement ». Tout ce qui nécessitait des moyens lourds, une bonne logistique et un savoir-faire technique a été réalisé. Forage, margelle en béton, installation de la pompe manuelle : tout a été réalisé avec une remarquable efficacité, et cela reste après le départ du projet. Par contre, tout ce qui dans la logique globale du projet, devait s'inscrire dans le long terme, a fait long feu : maraîchage, pharmacie villageoise, latrines, etc. Les conditions de vie en auraient été améliorées, mais les moyens mis en oeuvre et le sens donné à ces moyens étaient étrangers à la dynamique propre de la société en question. La vision globale d'assainissement et d'amélioration de l'état sanitaire de la population que le projet voulait mettre en oeuvre s'est heurtée à une réalité élémentaire : on peut travailler la matière de façon très sophistiquée pour réaliser des prouesses techniques, mais on ne peut pas changer à volonté une société.

Ce qui était réalisable avec la force financière et technique a été bien fait. Ce qui demandait une transformation en profondeur du tissu social a échoué. Cela nous permet une constatation fondamentale : le « développement » veut agir surtout au niveau de la reproduction matérielle des groupes sociaux, alors que le « garba » influence prioritairement la reproduction sociale. L'analyse que nous avons menée a montré que le domaine de la reproduction sociale a ses lois propres, dans lesquelles le « garba » entre comme un objet de consommation. En tant que tel, pour s'intégrer avec sa spécificité, il aurait dû changer les modèles qui président au fonctionnement de la reproduction matérielle du groupe. Il ne peut le faire sur le court terme, ce qui rend la pérennité de ses actions aléatoire. Si un jour le forage est définitivement hors d'usage, les femmes retourneront puiser l'eau à la rivière ou au puits. Resteront les changements que le projet a apportés au coeur du groupe.

De même que le masque de danse est devenu objet d'art africain dans une vitrine de musée, le « développement » est devenu « garba » en changeant de continent. L'étude du « garba » nous a permis de mesurer le déplacement du sens, et, finalement, l'abîme qui sépare les deux réalités. Ces deux réalités pourront-elles coïncider un jour ? La réponse à une telle question ne peut être que fragmentaire, sinon, nous aurions la solution à tous les problèmes que pose le « développement »... Une notion qui peut ouvrir des pistes de réflexion intéressantes est celle d'interface³⁶. En informatique, l'interface est une unité de travail qui permet à deux systèmes incompatibles d'échanger des informations et de travailler ensemble. Appareil indépendant et différent des deux systèmes qu'elle rend compatibles, l'interface est aussi appelée « unité tampon ». Quelle peut être l'interface entre les deux

³⁶ Il y est fait allusion dans : RIST Gilbert, éd., *La culture, otage du développement ?...*, p. 8.

mondes, celui qui produit le « développement » et celui qui est censé en tirer profit ? Qu'est-ce qui peut rendre compatibles ces deux mondes ? La question reste complètement ouverte. Le premier pas pour lui donner une réponse, c'est de reconnaître l'incompatibilité des deux réalités. Il faut ensuite examiner chacune de ces réalités pour elle-même, en connaître les caractéristiques et le fonctionnement. Alors seulement il sera possible d'imaginer ce qui pourrait les relier. Reste à déterminer le but de toute l'opération. Là, nous entrons dans un autre domaine, celui du pouvoir et des relations de domination. Pour cette raison, l'interface qui relierait les deux mondes risquerait fort d'être un état d'esprit, plus qu'un artifice technologique.

Dans cette étude, nous avons essayé de mesurer ce qui sépare les deux mondes. Cela nous a amenés à dissocier parfois plus nettement que nous l'aurions voulu des réalités qui sont rarement aussi simples que le laisse supposer l'analyse à laquelle nous les avons réduites. Cependant, cela nous a permis de placer face à face deux logiques et deux mondes différents, qui ont leurs zones de contact et leurs zones d'autonomie. Le contact est inévitable, et la préservation de l'autonomie est souhaitable. S'il y a un chemin pour que le « développement » sorte de ses trente ans d'échecs proclamés, il passe certainement par là.

Postface

Dans ce travail, j'ai évoqué la situation d'un village de l'Ibingui Economique. Cette description est basée sur une situation réelle que j'ai vécue de 1988 à 1992. Etant donné les événements qui se sont produits depuis la période envisagée j'ai changé les noms des personnes, ainsi que certains détails, et attribué des noms imaginaires aux villages. Ceux que j'ai désignés sous le nom d'André et Stéphane, ainsi que le maire du village sont décédés, tous trois après une courte maladie, André et le maire à Bangui, et Stéphane au village. Ces décès ont entraîné des soupçons d'empoisonnement et des plaintes pénales. Ce qui est arrivé n'est pas directement lié au projet UNICEF, mais comme tout se tient, il est difficile de séparer radicalement un tel projet des autres événements qui peuvent survenir dans un village. Pour cette raison, j'ai préféré rendre la situation impossible à repérer sur le terrain, tout en essayant de restituer fidèlement l'intégration du projet à la vie du village.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON Victor, *Alternative economic indicators*, London, Routledge, 1991.
- BIGO Didier, *Pouvoir et obéissance en Centrafrique*, Paris, Karthala, 1988.
- BOIRAL P., LANTERI & OLIVIER DE SARDAN J.-P., éd., *Paysans, experts et chercheurs en Afrique Noire*, Paris, CIFACE-Karthala, 1985.
- BUNGENER Pierre, *Note sur la relation entre le milieu culturel et le développement en Afrique au sud du Sahara*, Genève-Afrique, vol. 6, n° 2, 1967, pp. 224-253.
- BUNGENER Pierre, *Problèmes dans la relation entre les Occidentaux et les peuples du Tiers Monde*, in : *La pluralité des mondes, théories et pratiques du développement*, Cahiers de l'IED/P.U.F., N° 1, Genève/Paris, 1975, pp. 9-30.
- CAMILLERI Carmel, COHEN-EMERIQUE Margalit, *Choc des cultures, Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- CONAC Gérard, CONAC Françoise, SAVONNET-GUYOT Claudette, et al., *Les politiques de l'eau en Afrique, développement agricole et participation paysanne*, Paris, Economica, 1985.
- DESJEUX Dominique, *Stratégies paysannes en Afrique Noire, Le Congo, Essai sur la gestion de l'incertitude*, Paris, L'Harmattan, 1987.
- DIAGNE Souleymane Bachir, éd., *La culture du développement*, Dakar, CODESIRA/FOCSIV, 1991.
- GILLIS Malcom, éd., *Economie du développement*, Bruxelles, De Boek/Editions Univeritaires, 1990.
- GRINEVALD Jacques, *Science et développement - Esquisse d'une approche socio-épistémologique*, in : *La pluralité des mondes, Théories et pratiques du développement*, Paris/Genève, P.U.F./Cahiers de l'I.E.D., n° 1, 1975, pp. 31-97.
- KELLERMANN Luce, *La dimension culturelle du développement, Bibliographie sélective et annotée 1985-1990*, Paris, L'Harmattan/UNESCO, 1992.
- MAURIER Henri, *Philosophie de l'Afrique noire*, Coll. Studia Instituti Anthropos 27, Bonn, 1976.
- MBITI John, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Editions CLE, 1972.
- MEDARD Jean-François, *Autoritarismes et démocraties en Afrique, Politique africaine*, n° 43, 1991, pp. 92-104.
- MYRDAL Gunnar, *Procès de la croissance*, Paris, P.U.F., 1972.
- NDIONE Emmanuel S., *Le don et le recours, Ressorts de l'économie urbaine*, Dakar, ENDA, 1992.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, PAQUOT Elisabeth, éd., *D'un savoir à l'autre. Les agents de développement comme médiateurs*, Paris, GRET, 1991.

- PERROT Dominique, La "dimension culturelle du développement" : un nouveau gadget, Cahiers Lillois d'Economie et de Sociologie, N° 14, 2e semestre 1989, pp. 41-54.
- PERROT Marie-Dominique, RIST Gilbert, SABELLI Fabrizio, La mythologie programmée, L'économie des croyances dans la société moderne, Paris, P.U.F., 1992.
- PNUD, Rapport mondial sur le développement humain 1990, Paris, Economica, 1990.
- POIRIER Jean, Tradition et novation, De la situation coloniale à la situation « hétéroculturelle », Revue de l'Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, n° 3-4, 1988, pp. 69-80.
- POUILLON Jean, Le cru et le su, Paris, Seuil, 1993.
- PREISWERK Roy, Relations interculturelles et développement, in : Le savoir et le faire, Cahiers de l'I.E.D., n° 2, Genève, P.U.F./I.E.D., 1975.
- RAYNAUT Claude, L'opération de développement et les logiques du changement : la nécessité d'une approche holistique, L'exemple d'un cas nigérien, Genève-Afrique, vol. XXVII, n° 2, 1989, pp. 7-38.
- RIST Gilbert, LALIVE D'EPINAY Christian, Regards blancs sur visages noirs, Genève, Editions CETIM, 1978
- RIST Gilbert, Le « développement » dans une perspective interculturelle, Genève, IUED, 1985.
- RIST Gilbert, éd., La culture, otage du développement ?, Paris, L'Harmattan/EADI, 1994.
- THOMAS Louis-Vincent, LUNEAU René, La terre africaine et ses religions, Paris, L'Harmattan, 1980.
- TORT Patrick, DESALMAND Paul, Sciences humaines et philosophie en Afrique, Hatier, Paris, 1978.
- TOURE Abdou, KONATE Yacouba, Sacrifices dans la ville, Le citoyen chez le devin en Côte d'Ivoire, Abidjan, Editions Douga, 1990.
- UNICEF/REPUBLIQUE CENTRAFRICAINE, Plan cadre d'opération 1989-1993, Conseil d'administration 1988, Bangui, 1987.
- UNICEF/REPUBLIQUE CENTRAFRICAINE, Plan cadre d'opération du programme de coopération entre la République Centrafricaine et l'UNICEF pour la période 1993-1997, Bangui, 1992.
- UNICEF/REPUBLIQUE CENTRAFRICAINE, Projet noté, Hydraulique Villageoise et Assainissement, Ouham et Ibingui Economique, 1988-1991, Conseil d'administration 1988, Bangui, 1987.
- UNICEF/REPUBLIQUE DU BURUNDI, Projet eau et assainissement, période 1985-1989, Rapport de la mission d'évaluation, New-York, 1989.
- VACHON Robert, éd., Alternatives au développement, Approches interculturelles à la bonne vie et à la coopération internationale, Montréal, Editions du Fleuve, 1990.

- COLL., Défis au Sud, Rapport de la Commission Sud, Paris, Ed. Economica, 1990.
- Encyclopaedia Universalis, édition 1985, articles
 - Anomie
 - Changement social

Histoire du développement géologique de la partie sud de la Sibérie Centrale depuis le milieu de l'ère protérozoïque jusqu'à l'ère du silurien inférieur. A. Tchourakov (A. Tchourakov). Full text: PDF file (2971 kB). Received: 14.05.1932. Bibitem{Tch32} \by A. Tchourakov (A. Tchourakov) \paper Histoire du développement géologique de la partie sud de la Sibérie Centrale depuis le milieu de l'ère protérozoïque jusqu'à l'ère du silurien inférieur \jour Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS. Classe des sciences mathématiques et naturelles \yr 1932 \issue 10 \pages 1459--1472 \mathnet{http://mi.mathnet.ru/izv5175}.

@inproceedings{Wong2020LePD, title={Le pi{\`e}ge du développement : expériences du Sud â€“ Centre tricontinental}, author={E. Wong and L. K. Chi and Sit Tsui and Wen Tie-jun}, year={2020} }. E. Wong, L. K. Chi, +1 author Wen Tie-jun. Published 2020. Save to Library. Create Alert. Cite. Launch Research Feed. L'Asie du Sud-Est contemporaine se distingue des autres grandes régions du monde dites 'en développement' par une croissance économique forte et durable, une remarquable réduction de la pauvreté, et des inégalités demeurées modérées. Outre la croissance, les économies de la région ont connu une transformation structurelle conséquente (réduction de la part du secteur agricole, industrialisation, et développement encore plus fort du secteur tertiaire) ainsi qu'une intégration considérable plutôt que l'économie globale.