

SOMMAIRE

- Bonaventure MAIGA et Pierre ERNY
L'EDUCATION PRESCOLAIRE AU MALI
- Nambala KANNTÉ et Pierre ERNY
LA FORMATION DU JEUNE FORGERON
EN MILIEU MALINKE (Note)
- LES NOTIONS D'ANIMISME ET DE
TRADITION CHEZ DOMINIQUE AVRON
- J.M. ELA: CHRISTIANISME, POUVOIR ET
LIBERATION EN AFRIQUE NOIRE
- André BOLA
LE SIDA EN AFRIQUE

- *Institut d'Ethnologie, Faculté des Sciences Sociales, Pratiques Sociales et Développement*
- *Centre de Recherches Interdisciplinaires en Anthropologie (CRIA)*
- *Groupe d'Etudes et de Recherches Africaines de Strasbourg (GERAS)*
- *Groupe de travail « Astronomie et Sciences Humaines »*
- *Groupe de travail sur l'Orient Chrétien*
- *Association des Etudiants et amis de l'Institut d'Ethnologie*

L'EDUCATION PRESCOLAIRE AU MALI

Le premier établissement préscolaire qui ouvrit ses portes à Bamako en 1954 était réservé aux petits Français. Ce n'est qu'en 1959 qu'il y eut un jardin d'enfants destiné à la population malienne. En 1960, le nouvel Etat adopta en gros le schéma de prise en charge des enfants d'âge préscolaire en vigueur dans l'ancienne métropole. Si en 1963 on ne comptait que 3 institutions encadrées par une dizaine de monitrices, en 1979 on en dénombrait 72 accueillant 8267 enfants et utilisant un personnel de 169 moniteurs ou monitrices et 19 jardinières d'enfants. Entre 1979 et 1988, une vingtaine d'établissements s'y ajoutèrent, l'effectif des enfants évolua peu (8902), mais celui des éducateurs passa à 286.

CADRE INSTITUTIONNEL

Le système d'éducation préscolaire est placé au Mali sous la tutelle du Ministère de la Santé Publique et des Affaires Sociales. De 0 à 5 ans, les taux de morbidité et de mortalité sont en effet parmi les plus élevés d'Afrique. Mais la législation en vigueur ne correspond plus aux situations et aux besoins actuels. On ne dénombre pas moins de neuf types d'institutions, dont les objectifs théoriques divergent, mais dont la pratique est sensiblement la même. On peut les ramener à quatre grandes catégories: les institutions

- nationales, relevant d'un ministère,
- sous tutelle d'une administration locale ou municipale,
- privées,
- mixtes, gérées par des individus ou des associations sous contrôle de l'Etat.

S'y ajoute bien entendu tout le secteur non structuré qui n'est pas recensé.

Le mode de financement est très complexe, fondé sur la participation conjointe de l'Etat, des collectivités et des parents. Les cotisations parentales (frais d'inscription annuels et frais de scolarité mensuels) varient selon les localités et les types d'établissements. Elles sont souvent disproportionnées par rapport aux possibilités financières des populations. Dans 90% des cas, l'Etat fournit les locaux, le mobilier, le matériel, le personnel

d'encadrement dont il assure la rémunération. Mais du fait des difficultés économiques auxquelles il doit faire face, il cherche à se décharger sur d'autres instances, en particulier les parents. Certaines municipalités, organisations confessionnelles, sociétés d'Etat et associations communautaires jouent un rôle d'appoint important pour les établissements qui relèvent d'elles. On s'aperçoit aujourd'hui que le plus souvent les structures sont trop lourdes pour les ressources disponibles dans le pays.

Les textes qui réglementent la construction et le fonctionnement des centres sont rarement respectés. Souvent ceux-ci s'installent en des locaux non prévus à cet effet, aux conditions d'aération et d'éclairage défectueuses, ou en des lieux peu propices (à proximité de marchés ou de grandes voies de communication, dans des camps militaires, dans un environnement insalubre, etc). Les effectifs pléthoriques et le sous-équipement sont de règle. Seuls quelques jardins d'enfants d'Etat ou d'entreprise respectent les critères préétablis. Sur 94 établissements existants, seulement 2 sont installés en milieu rural, alors qu'y vivent 79% de la population.

Les établissements préscolaires maliens sont destinés à accueillir les enfants de 4 à 7 ans qu'on évalue à plus de 900.000. Officiellement, c'est la langue maternelle ou la langue de l'ethnie majoritaire qui devrait être employée. Mais dans la pratique, le français est utilisé pour plusieurs activités pédagogiques dans un esprit de préscolarisation. Les objectifs assignés à ces centres sont multiples:

- reconstituer autour des enfants une atmosphère familiale adéquate à des moments où les parents (souvent fonctionnaires) travaillent,
- jeter les bases de l'éducation scolaire en stimulant le développement intellectuel et social sans pour autant anticiper sur les apprentissages proprement scolaires de la lecture, de l'écriture ou du calcul,
- donner des habitudes élémentaires d'hygiène, surveiller systématiquement l'état de santé, dépister maladies et malformations, lutter contre la malnutrition.

On assigne donc à l'éducation préscolaire une fonction multiple: sociale, éducative, sanitaire, compensatoire, devant conduire à une plus grande égalité des chances face à la vie. L'absence de toute évaluation ne permet pas de dire dans quelle mesure ces objectifs sont atteints.

Les méthodes pédagogiques utilisées sont disparates du fait des grandes différences dans le mode de fonctionnement, les apports du milieu et les formations reçues par le personnel. On fait référence à Froebel, à Decro-

ly, à Montessori, aux pédagogies des pays de l'Est, etc, et on sent le besoin d'une réflexion nouvelle en fonction des impératifs locaux. Le matériel pédagogique, s'il existe, apparaît souvent inapproprié, trop coûteux, vétuste ou insuffisamment exploité. Sont proposées des activités en salle ou en plein air, libres ou dirigées, avec des temps réservés à l'accueil, à la toilette, au repas et à la sieste. Calendrier et horaires sont les mêmes que ceux de l'école, de sorte qu'ils ne prennent pas en compte ceux des parents, ce qui fait que les enfants restent souvent sans surveillance à la sortie.

Le moniteur de jardins et garderies d'enfants est la cheville ouvrière de l'éducation préscolaire. On en compte près de 400 en 1989, soit en moyenne 3 moniteurs par institution et pour 31 enfants. Trois cinquièmes de cet effectif résident à Bamako. Ils sont issus de l'Ecole de Formation des Educateurs Préscolaires qui recrute au niveau du Diplôme d'Etudes Fondamentales (équivalent du Brevet français) pour un cycle de deux ans. A cette catégorie de personnel il faut ajouter environ 25 jardinières d'enfants et autres éducateurs formés plus anciennement à l'étranger, en particulier en France, en RDA et en URSS. La supervision administrative et l'inspection pédagogique de ce personnel sont très insuffisantes.

Les contraintes qui pèsent sur l'éducation préscolaire au Mali sont donc nombreuses:

- matérielles: insuffisance, inadaptation, inégalité, développement anarchique, mauvaise répartition, sous-équipement des structures existantes;
- humaines: insuffisance, mauvaise qualification, mauvaise répartition, faible motivation, suivi mal assuré du personnel d'encadrement;
- économiques: inégalité du soutien des pouvoirs publics, désengagement de l'Etat, disproportion des charges et des possibilités;
- pédagogiques: imprécision et inadaptation du contenu des activités et des horaires, tendance à l'alignement sur le système scolaire et mauvaise articulation des deux, insuffisance du suivi sanitaire, manque d'imagination et de stimulation du personnel;
- sociales: mauvaise perception de la mission et des objectifs de l'éducation préscolaire, manque de participation des communautés, inadéquation aux besoins des populations rurales, inexistence d'une politique réelle de promotion.

STRATEGIES D'AMELIORATION

L'ampleur des problèmes liés à l'éducation préscolaire est telle que La Direction Nationale des Affaires Sociales en a fait une de ses priorités (avec le développement communautaire, l'assistance-secours et la promotion des handicapés). De nombreuses solutions ont été préconisées: recyclage du personnel, allègement des conditions d'ouverture des établissements, prospection des milieux locaux en vue d'identifier les éléments matériels, culturels, humains susceptibles d'être utilisés dans les activités des jardins d'enfants, etc. Mais il manque encore une approche globale du problème.

Plusieurs expériences novatrices ont été tentées en vue d'une meilleure prise en charge des moins de 7 ans en inventant des formes plus adaptées d'éducation. Les unes ont échoué, d'autres se sont maintenues. Donnons deux exemples significatifs:

1. La garderie saisonnière de Sanankoroba

Sanankoroba est un village d'environ 2500 habitants, essentiellement des agriculteurs, à 40 km au Sud de Bamako. A l'époque des grandes sécheresses, en 1979, une structure pilote y fut mise en place sous la houlette de l'Union Nationale des Femmes du Mali et de la Direction Nationale des Affaires Sociales. On parla d'abord de "garderie rurale", puis de "garderie saisonnière". Il s'agissait d'une "halte-garderie" destinée à prendre en charge des enfants en bas-âge à des moments où les mères étaient occupées. Une monitrice y fut affectée. Un local était aménagé au sein du Centre de Développement Communautaire, dans l'espoir d'une bonne intégration dans les activités du service social de la localité, d'une bonne sensibilisation et mobilisation des femmes intéressées.

Conformément aux vœux du Conseil de village, la garderie fonctionnait pendant la saison des pluies (mi-juin à mi-octobre), six jours par semaine, de 8 à 12 heures, et de 15 à 17 heures 30, pour des enfants de 2 à 7 ans, non tenus à la régularité, avec les activités habituelles. Les autorités espéraient avoir trouvé là un modèle pour la mise en place d'une véritable politique nationale d'éducation préscolaire dans les zones rurales. Mais ces espoirs furent déçus.

En début d'hivernage, les effectifs étaient d'environ 300 enfants, puis le nombre baissait, et en octobre il était de 5 ou 6. Deux facteurs ont joué :

- Un marabout vint s'installer dans le voisinage, sous l'arbre à palabres, et draina vers lui la population enfantine: les parents trouvaient plus intéressant et plus profitable de lui faire apprendre les versets du Coran que de la laisser à des activités perçues comme de simples amusements.
- Les enfants de la campagne sont insérés très tôt dans le système de production: dès l'âge de 3 ou 4 ans, ils peuvent rendre de petits services: chasser les oiseaux, ramasser les mauvaises herbes après le sarclage, faire des commissions, garder les animaux domestiques. Comme ils accompagnaient leurs parents aux champs une fois les gros travaux de labour et d'ensemencement terminés, la garderie perdait son utilité.

Au bout de deux ans, ce centre fut donc transformé en un établissement préscolaire classique fonctionnant durant l'année scolaire. L'étude préalable avait été insuffisante et l'attente des familles mal comprise.

2. La garderie rurale de BER

Le village de Ber est situé au Nord du cercle de Tombouctou. A l'origine, c'était un simple point d'eau où venaient se désaltérer les troupeaux de passage. La sécheresse ayant entraîné une sédentarisation forcée des populations nomades, le campement est devenu un point important de concentration humaine qui compte jusqu'à 2000 âmes, pour l'essentiel des Touareg et des Maures. L'agriculture, le maraîchage et l'artisanat prennent peu à peu le relai de l'élevage traditionnel.

La garderie d'enfants est logée dans la cour du Centre de Développement Communautaire, pour bien montrer la volonté d'intégrer l'éducation préscolaire aux activités du service social. Elle comporte une salle, un hangar, une grande tente ouverte de tous côtés dressée dans cette cour, un magasin, des toilettes, et un enclos pour l'élevage de volailles. Des arbres sont plantés dans cet espace entièrement ensablé et arrosés quotidiennement par les enfants eux-mêmes. Pour l'essentiel, les activités se déroulent hors de la classe en rapport étroit avec celles des adultes, et sont centrées sur la vie quotidienne et la culture du milieu. Les mères restent toutes proches. La population perçoit clairement la fonction de l'institution à une époque où il faut qu'elle s'adapte à de nouvelles formes d'économie et lutte pour la préservation de son identité. L'éducateur n'est plus simplement pédagogue, mais animateur

social. La collectivité entière continue à se sentir responsable de la formation de sa jeunesse. Ce sont les mères qui, à la garderie, animent les séances de causerie, de contes, partiellement de travail manuel; leur rôle reste prépondérant en matière d'éducation civique et morale, de sensibilisation à l'histoire et au folklore. La continuité entre milieu familial et préscolaire est sauvegardée.

Ouverte en octobre 1985, la garderie de Ber a adopté les horaires et le calendrier scolaires. Elle accueillait dans ses débuts environ 70 enfants. La réussite des premières années est due en partie à des particularités socio-culturelles du milieu: la femme est moins sollicitée par des travaux durs; elle se livre à des activités qui n'exigent pas de grands déplacements: vannerie, tannerie, tissage, etc. Que deviendra cette expérience si, la pluviométrie d'améliorant, les nomades reprennent un jour leur vie d'errance ? En tout cas elle n'est pas transposable telle quelle à un milieu d'agriculteurs.

PERSPECTIVES

L'éducation préscolaire au Mali remplit aujourd'hui une fonction certaine en ville, pour les enfants dont les mères ont une activité salariée ou commerciale dans le secteur moderne de l'économie ou dans l'administration. Mais les institutions qui se sont ainsi développées ne sont pas adaptées aux milieux ruraux. Cela ne veut pas dire qu'à certaines périodes de l'année le besoin de garderies ne s'y fait pas sentir aussi avec acuité, périodes qui correspondent précisément aux vacances scolaires...

L'épisode du marabout de Sanankoroba est significatif: l'image que les parents ont en tête est celle d'une "vraie" école. Le jardin d'enfants ne fait pas sérieux. Si déjà on se prive des services que peut rendre un petit, il faut que cela en vaille la peine.

On peut se demander à juste titre si les stimulations physiques, intellectuelles, sensorielles, affectives que l'enfant reçoit de son milieu, si les expériences auxquelles il peut s'y livrer, ne sont pas finalement plus riches et plus constructives que celles beaucoup plus artificielles possibles en salle. Toutes les études ethnologiques entreprises au Mali ont révélé un environnement culturel d'une exceptionnelle densité, dont le petit enfant ne devrait pas être privé. Certes, cette densité aujourd'hui s'érousse; mais un certain type de scolarisation y est pour beaucoup, et on ne peut que le regretter.

Dans leur conception actuelle, les institutions préscolaires sont des structures lourdes, onéreuses, statiques, peu mobiles, peu adaptables, avec un personnel qui tend vers le fonctionnariat, avec tout ce que cela implique, dont le coût est peu en rapport avec la quantité et la qualité des services qu'elles offrent. Quand un problème matériel se pose (le manque d'étanchéité d'un toit par exemple), rien ne se fait parce qu'il n'y a pas de fonds prévus, et tout se dégrade. Le matériel de jeu est importé, donc excessivement coûteux, donc rare; étant peu familier au personnel, il demeure sous-exploité. Par manque de formation, d'imagination, de motivation, les éducateurs mettent en place une pédagogie très scolaire et passive, où l'enfant écoute et subit au lieu d'agir et d'expérimenter. Tout pousse, les ambitions des parents, la facilité des moniteurs, la concurrence du marabout, à scolariser le jardin d'enfants et à le dévier de ses objectifs initiaux.

Sur le plan sanitaire, la situation n'est guère plus brillante. La surveillance médicale est rarement assurée faute de disponibilité du corps médical. Si le personnel lui-même n'est pas préparé à y prendre une part active, il est inutile d'espérer des progrès significatifs.

On se trouve donc là devant un énorme chantier en perspective. On entrevoit ce qui pourrait être fait, mais on se sent comme paralysé par l'énormité non seulement de la tâche, mais des pesanteurs qui inhibent la marche en avant. La formule de la recherche-action semble la plus prometteuse d'avenir: il faut expérimenter, essayer, inventer, mais en même temps analyser ce qui se passe, corriger le tir au fur et à mesure, réfléchir, comparer, ne jamais s'enfermer dans du tout fait. L'inconvénient des entreprises pensées et dirigées d'en-haut par des instances étatiques, par des fonctionnaires qui ne sont pas vitalement liés au milieu, c'est qu'elles se situent le plus souvent en porte-à-faux, à côté des vrais problèmes, incapables de motiver, de drainer les énergies. Au fond, on ne devrait jamais entreprendre quoi que ce soit avant que la population, consciente de ses besoins, se soit concertée et mobilisée, et qu'elle ait commencé à répondre par ses propres moyens et ses propres forces aux exigences de la situation. L'expérience montre qu'avec une collectivité fortement conscientisée et prête à s'impliquer on peut faire des merveilles, sans qu'il y ait besoin de fonds importants. Mais il faut commencer petitement, avec les moyens du bord, dans une perspective fonctionnelle, pour satisfaire un besoin très précis et fortement perçu par les intéressés, de manière à ce qu'ils voient sans ambiguïté où est leur intérêt et quel progrès l'innovation représente. Pour une garderie il n'est besoin de rien d'autre en locaux, en matériel ou en personnel que ce qu'une communauté rurale peut fournir elle-même.

Nambala KANTE et Pierre ERNY

LA FORMATION DU JEUNE FORGERON EN MILIEU MALINKE (MALI) .

PROBLEMATIQUE D'UNE RECHERCHE EN COURS

D'habitude, les études sur l'éducation traditionnelle en Afrique portent globalement sur un groupe donné. Dans une recherche actuellement en cours, nous avons suivi une autre voie, concentrant l'investigation de manière très pointue sur un métier, lié en l'occurrence à une caste: celui de forgeron. Nous voudrions exposer ici très succinctement comment notre recherche s'est déployée et quelles ont été les questions soulevées.

Le partenaire malien de ce travail est lui-même fils de forgeron; il a appris le métier avec son père comme enfant et comme adolescent; ainsi qu'il est de coutume, sa mère s'adonnait à la poterie; il a été très jeune impliqué dans les nombreuses activités et tâches qui reviennent à la caste des forgerons: pratique de la circoncision, divination, médecine traditionnelle, médiations dans les mariages et les conflits villageois, participation à des sociétés initiatiques, etc. Entré par la suite à l'Ecole Normale Supérieure de Bamako, il a toujours gardé le vif désir de pouvoir un jour faire retour sur son expérience de jeunesse, analyser ce qui s'est passé en lui durant ces années très riches, mettre par écrit le savoir accumulé, revisiter son village d'origine avec un regard neuf. Le premier travail qui s'imposait à lui relevait donc de l'histoire de vie: il importait pour commencer qu'il consignât de manière aussi détaillée et aussi personnelle que possible tout ce qu'il pouvait puiser dans sa propre mémoire.

Il en ressortait clairement que l'activité du forgeron (et son pendant féminin: l'activité de la potière) ne pouvaient être isolées de celle, extraordinairement polyvalente, de la caste comme groupe social. Le travail au contact du feu constitue bien entendu le point focal de la recherche. Mais comme il est hautement chargé de mystère, les forgerons font figure d'hommes "qui savent" dotés de pouvoirs hors du commun. Ils sont non seulement voyants, mais aussi magiciens redoutables, isolés du reste de la société par leur statut de gens de caste, objets de crainte, voire de répulsion, mais exerçant des fonctions indispensables pour la bonne marche du groupe.

Nous nous trouvons sans aucun doute dans un cas de figure privilégié: il est rare de tomber aujourd'hui sur un chercheur africain qui a été aussi intensément et aussi intimement façonné par le milieu traditionnel et qui domine avec autant d'aisance les deux versants d'une culture devenue hétérogène. N'ayant pas bénéficié d'une formation ethnologique classique, il importe pour lui d'être confronté à un professionnel vis-à-vis duquel il se trouve en quelque sorte en position d'informateur, qui l'aide à mettre de l'ordre dans ses idées et ses souvenirs, à creuser toujours plus avant les questions significatives et à structurer un discours qui croule sous le poids de la matière.

Dans les écoles, mais aussi au cours des veillées familiales, les enfants apprennent que le fondateur de l'empire du Mali, Soundiata Keita, eut à affronter un forgeron terrible, le roi de Sosso Soumangourou Kannté. Celui-ci avait fait massacrer tous les frères de Soundiata et ne l'avait épargné que parce qu'il était paralysé des jambes. Mais une mystérieuse prédiction, que les griots ne cessaient de rappeler à la famille des chefs de Kangaba, annonçait que le jeune paralytique rendrait un jour le Manding célèbre à jamais. Kannté était, en bon forgeron, initié à tous les secrets de la sorcellerie, sachant se rendre invisible, voire invulnérable aux armes ordinaires, se transformer en animal, etc. Il opprimait durement le pays. Une soeur de Soundiata, épousée de force, finit par arracher au magicien la confiance que seul un ergot de coq pourrait le blesser. Le jeune prince de la famille des Keita fixa donc cet objet au bout de sa flèche et put ainsi venir à bout de son rival à la bataille de Kirina. Combat de magiciens autant que de soldats.

Il ne faut pas oublier qu'en cette haute vallée du Niger nous sommes dans un pays de très vieille culture, où autour de la chefferie de Kangaba prit naissance une des formations politiques les plus prestigieuses que l'Afrique ait connue. La littérature orale y est particulièrement riche. Le pays des mines d'or est tout proche, lui qui a fait la fortune des empires successifs. Comme on le voit par la légende ci-dessus, les forgerons ont joué aussi un rôle politique. Il y a donc là un arrière-plan mythique, légendaire et historique qu'on ne peut négliger. Ce sont des choses étonnamment présentes dans la mémoire et l'imaginaire populaires.

Comme cette recherche se situe en ethnologie de l'éducation, elle est centrée sur la question des savoirs, des savoir-faire, et donc des apprentissages. Il s'agit de procéder à un inventaire de tout ce que ce jeune forgeron s'est acquis comme connaissances et comme pouvoirs et qualités. Ceux-ci dépassent de très loin le travail du métal. Forgerons et potières ont des rôles rituels, médicaux, sociaux, initiati-

ques; ils sont opératifs en ce monde comme en l'autre; ils ont la faculté de voir l'invisible; ils communiquent de plain pied avec les esprits des éléments; ils dirigent la société secrète du komo .

Ce qui se passe ainsi durant l'enfance et la jeunesse d'un tel artisan mériterait d'être analysé en termes de psychologie cognitive et de psychologie de l'apprentissage. Fabriquer un outil ou une poterie implique de nombreuses opérations mentales, de conception, de mesure et d'évaluation au jugé, de comparaison, de coordination, d'organisation temporelle des opérations, de transposition proportionnelle, d'abstraction. Comme le disait le Dr André Ombredane: "On peut être porté à donner une valeur universelle aux schémas du développement intellectuel et opérationnel de l'enfant élaborés dans les configurations culturelles qui nous sont propres ou qui sont analogues aux nôtres. L'observation des noirs en milieu coutumier montre que ce serait une erreur car on découvre que ce développement est fonction des situations, des besoins, des comportements, des techniques propres à l'entourage. Les "notions" qu'un noir peut utiliser spontanément apparaissent comme les formes opérationnelles d'un système d'activités traditionnelles défini par des perspectives pratiques. D'où l'indication de commencer par étudier ces notions dans la perspective des travaux coutumiers" ("Les techniques de fortune dans le travail coutumier des noirs", Présence Africaine , 13, 1952, p. 58).

Comme partout où il y a caste au sens de corporation professionnelle, les enfants grandissent dans un milieu complètement imprégné de techniques artisanales, de représentations et de modes d'organisation propres à ces groupes; ils s'habituent aux images qu'on se fait d'eux à l'extérieur. On naît forgeron avant de devenir forgeron. La profession n'est pas affaire de choix. On sait qu'on ne peut sortir du milieu, des fonctions et du réseau de contraintes auxquels par la naissance on est destiné. On sait qu'on ne peut prendre femme que dans une famille de forgerons.

Le petit garçon ou la petite fille sont associés dès le plus jeune âge aux tâches particulières de leurs parents. Ils observent tout ce qui se passe. A l'occasion on leur montre explicitement et on les met à contribution pour des opérations à leur portée. Mais on ne leur donne que très peu d'explications. C'est à eux de procéder aux raisonnements élémentaires qui sont requis. Parfois on leur fournit des instruments miniature pour s'essayer; plus souvent ils manipulent de vrais outils, par exemple les soufflets de forge. Un beau jour ils savent faire. Il est donc vain de chercher un apprentissage systématique de type scolaire. La transmission s'opère sur un autre mode, plus diffus, plus global.

Quand il s'agit d'analyser des faits qui touchent au paranormal, nous sommes encore plus démunis; et pourtant ils abondent. Il y a certes une théorie élémentaire qui les explique, en rapport avec les principes multiples qui constituent la personnalité humaine. Mais habituellement il y a là tout simplement des données dont on a l'expérience, sans plus: on les constate, on les vit, on en parle comme d'autant d'évidences, au besoin on les provoque et on les utilise: contact avec des djinns familiaux auxquels on rend visite régulièrement dans la montagne, observation du "nain" chevelu qui vient s'entretenir à heures fixes avec le père (cf. le petit serpent qui se glisse dans la case du bijoutier avant toute opération importante dans le roman de Laye Camara, L'Enfant noir), divination, détection et neutralisation de sorciers, communication à distance par le rêve, etc. Ces facultés de double vue sont cultivées, non par un exercice volontaire et systématique, mais parce que dans le micro-milieu auquel on appartient elles apparaissent et sont utilisées à jet continu. On vient consulter forgeron et potière parce qu'on sait qu'ils en sont dotés. Dans les activités thérapeutiques, le diagnostic s'opère souvent au travers d'elles. On peut sans doute même sur ce terrain parler d'un apprentissage diffus.

Celui qui considère un tel sujet de recherche du dehors est frappé par son caractère insaisissable. Il échappe des mains tellement il est fluide. La conjonction d'un regard interne et d'un regard externe, en un certain sens, complique encore les choses. L'ethnologie a pour but de faire comprendre les faits spécifiques à un groupe à ceux du dehors, et selon les structures mentales à eux, comme les perçoivent ceux qui sont dedans...Il y a là forcément une structure dialogale, le renvoi d'un "je" à un "tu", une alternance des points de vue, une activité de traduction. On peut procéder, par exemple, à une observation extrêmement fine des processus traditionnels d'apprentissage en termes de psychologie du comportement, voire d'éthologie humaine; c'est là une tâche trop négligée à laquelle il faudra bien un jour s'atteler. Mais ce qui relève de l'ordre des motivations, de la logique interne, des valeurs ne peut être appréhendé sur ce mode-là. Et une bonne ethnologie doit aller assez loin pour déceler le sens des choses.

HABILITATION

**LES NOTIONS D'ANIMISME
ET DE TRADITION
CHEZ DOMINIQUE AVRON**(extraits)

Dominique Avron a enseigné plusieurs années dans le département "cinéma" de notre Université. Il présente pour son diplôme d'habilitation un ensemble de travaux intitulé Recherches d'esthétique dynamique. Une partie des textes porte sur l'Afrique Noire, l'auteur ayant séjourné une dizaine d'années au Burkina Faso. Il nous a paru intéressant de donner ici quelques extraits de ces travaux qui touchent de très près à l'ethnologie et ont le mérite de renouveler certaines approches.

D'entrée de jeu, dans son mémoire de synthèse, Avron nous prévient qu'il a toujours cherché à éviter "un type de discours présenté comme objectif... parce que justement il est très peu en rapport avec son objet". Et il donne deux exemples relatifs à la présentation qu'il fait du pays: la notion d'habitant au km² et celle de pouvoir:

"Pour les gens du Yatenga, la notion d'habitant ne se limite pas à celle de personne humaine, ou du moins la notion de personne humaine ne se limite pas à celle d'un homme ou d'une femme vivante, visible, nommable. Leur région est saturée de toutes sortes d'êtres dont un recensement scientifique devrait tenir compte parce que tous ces êtres influent sur le sol, le sous-sol et le ciel (les moissons et les pluies). Si elle veut véritablement coller à son objet qui est animiste, la démographie doit elle aussi - pourquoi pas ? - s'ouvrir à l'animisme.

"Même remarque concernant le pouvoir: le tengsoaba a des droits sur la terre que les envahisseurs mossi ne lui ont pas contestés parce que cette terre est celle de ses ancêtres, celle où ses ancêtres se trouvent toujours. Entendez: où ils sont toujours agissants. Et si les conquérants se sont montrés suffisamment forts pour imposer, en surface, leur tutelle aux autochtones, ils savaient aussi que leur

puissance ne pouvait rien face à celle des ancêtres et des divinités invisibles de la terre. Là aussi, une science historique qui ne se développerait qu'à l'aide des catégories du monde occidental contemporain, n'entreprendrait qu'un vague et lointain rapport avec ce qu'elle entend décrire et étudier."

Et l'auteur définit ce qu'il entend par animisme:

"Il s'agit non pas de l'attitude qui consiste à attribuer aux choses une âme analogue à l'âme humaine, comme le dit la définition courante, mais de l'attitude qui consiste à reconnaître comme un état de fait la coexistence sur un même territoire d'étants perceptibles et d'étants non perceptibles aux sens humains (ancêtres, génies, doubles, divinités...), étants entre lesquels se développent toutes sortes d'échanges (sacrifices, funérailles, danses, ensorcellements, magies, divination...). Au fur et à mesure de mes études africaines, j'en suis venu à prendre l'animisme comme systématiquement et ontologiquement juste."

Avron décrit alors comment, à l'expérience, il a situé sa propre recherche:

"A un certain moment du séjour africain, les questions de forme ont basculé sur des questions de fond, l'approche énergétique a marqué sinon ses limites, du moins les limites de son origine puisée dans la mentalité moderne. Et la phénoménologie qui la sous-tend dut céder à un retour nécessaire de l'ontologie sous la forme d'une interrogation sur l'être animiste à partir d'une détermination de ses étants. Il s'agissait de prendre au sérieux tout ce qui était partie prenante du territoire animiste, de reconnaître qu'on était plongé dans un univers différent. L'intérêt principal de ma recherche au plan individuel s'est alors déplacé de l'étude des pièces et des mécanismes à celle du support et des matériaux constitutifs de la machine. Les études sur le conte, sur le prénom, sur la sorcellerie, sur le sens de la tradition, ont été autant de points de forage venus s'ajouter à l'étude des danses pour évaluer la teneur de cet agglomérat bien particulier que, faute de mieux, on a nommé "territoire animiste".

La confrontation avec l'ethnologue est alors inévitable:

"L'ethnologue, pourtant plongé dans le même univers, préfère parler de "terrain". Mais le terme de terrain, de par son champ sémantique, oriente le chercheur vers une attitude de pensée qui présuppose qu'il existe a priori une surface ou une "aire culturelle", sinon finie du moins suffisamment limitée pour donner lieu à descriptions, mesures, discours. A mon avis, le recours au concept de terrain est le premier geste constitutif d'un objet qui sera forcément logique. Les ethnologues - du moins jusque dans les années soixante-dix -

ont à maintes reprises, et en des termes souvent très lucides, questionné le but et la forme de leurs travaux, notamment la validité de la "monographie": ils ont douté de leurs outils conceptuels les plus courants comme ceux d'"observation neutre", de "fonction", de "structure", de "culture", mais ils ont plus rarement suspecté la notion même de terrain en tant que lieu-origine.

"Cette discussion terminologique est utile dans la mesure où elle recouvre l'interrogation fondamentale de la nature de l'univers animiste pour les animistes eux-mêmes. D'ailleurs, je remarque avec le recul qu'une certaine hésitation est repérable dans mes textes, à ce propos. Au départ, il est plutôt question d'un "espace culturel" particulier, puis du "territoire animiste", enfin l'intérêt se porte sur le contenu traditionnel de cet univers défini à partir du sens du mot "tradition" dans la langue môôré: "ce qu'on est né trouver et ce qu'on va mourir laisser".

"L'expression "espace culturel" présente plusieurs défauts. Tout d'abord la notion d'espace renvoie à un concept irrémédiablement obéré par la Renaissance, par le type d'espace plastique et mathématique dérivé du concept d'étendue qui se met alors en place. Elle demeure un clone de cet espace perspectif euclidien même quand à partir des rationalistes, son usage et sa compréhension évoluent vers l'abstraction. Le problème est que tout espace a besoin d'un sujet, il est quelque chose de relatif. Et ce sujet se définit comme une instance référentielle dont le parangon est donné par le sujet spectateur obtenu par abstraction et généralisation du point de visée dans la perspective.

"Or l'incohérence du territoire animiste rempli d'êtres et de puissances hétérogènes, ne permet pas d'isoler un sujet privilégié servant d'instance de référence. Même les ancêtres ou le couple de jumeaux fondateurs ne prétendent pas à cette place. A la limite, toute l'ethnie se sent référentielle par rapport aux autres ethnies, mais nullement par rapport à l'interminable cohorte des êtres de toutes natures, nommables, efficients, mobiles, qui constituent son univers quotidien. Dans l'Orient bouddhiste s'est développée la notion d'un espace total dénué de centre ("concept" de shunyata = vacuité), vide positif transcendant le processus dualiste du sujet et de l'objet. En Afrique animiste, l'espace a tellement de centres et de propriétés contradictoires qu'il faut parler d'une pluralité d'espaces et non de l'espace en soi, une pluralité d'espaces incommensurables, anisotropes et polymorphes. Il n'y a pas possibilité de conceptualiser l'ensemble de tous ces espaces comme un espace en lui-même, sauf à les réduire tous considérablement, c'est-à-dire de procéder à l'éradication de ce qui fait le propre de l'animisme.

"Quant au terme de "culture" qu'on associe à celui d'espace,

...il est trop marqué par les multiples idéologies liées à l'humanisme européen. Il n'est donc pas recevable en ce qui concerne la culture animiste, sans prendre de multiples précautions d'emploi. Son principal défaut est de postuler l'homme comme origine de tous les faits culturels...Au terrain et à l'espace même culturel, j'ai préféré le terme de territoire. Comme l'espace et le terrain, le territoire se prête à la mesure et à la propriété, mais son extension sémantique contient en plus les significations d'occupation et de peuplement qui l'ont fait adopter par les sciences du comportement animal. Cette notion a donc l'avantage de tenir compte des êtres contenus en plus de l'enveloppe qui les contient."

"NAITRE ET TROUVER"

"La traduction littérale de "tradition": "ce qu'on est né trouver", présente l'avantage sur les notions de terrain, d'espace et de territoire, de rester fidèle à la conception des animistes eux-mêmes. L'expression marque l'importance qui doit être accordée à l'institution d'une part et au respect de l'institution d'autre part, bien que le mot "institution".là encore, prête à équivoque. Le territoire animiste, c'est la tradition, et la tradition, c'est tout ce que le natif est venu trouver à sa naissance et qui va le délaisser à son départ. Le territoire ainsi compris rompt avec les connotations cartographique et ornementaliste. Il n'est plus un tissu de représentations lui-même représentable. Il n'est plus une pellicule repérable à partir d'un point de vue occupé en vue d'un travail pro-jectif pour un résultat finalement fictif. D'où l'incompatibilité de structure avec les méthodes d'observation développées par l'Occident..."

"La notion de tradition en tant que "naître et trouver" indique une position métaphysique centrale pour la compréhension de l'animisme. Si le rapport de l'homme au monde est celui d'un naître et trouver, cela signifie que la vie est une fenêtre ouverte sur un monde dont les hommes ne sont pas les metteurs en scène, tout au plus forment-ils une partie des acteurs. Les êtres, les événements, les valeurs et les institutions de territoire animiste s'offrent au nouveau-né comme un paysage indépendant de sa volonté face auquel on lui demande moins une attitude de contemplation qu'une attitude de respect et d'humilité fondée sur l'impuissance et la peur. Or il ne peut engendrer une telle attitude que sur une base empirique. Connaître le territoire animiste consiste d'abord à reconnaître qu'il est animiste, ce qui se fait par des vérifications impliquant toutes sortes d'expérimentations, au premier rang desquelles on peut compter les danses, les sacrifices et les initiations.

Au fur et à mesure que la place et le rôle de l'animisme ont

pris de l'extension dans ma recherche d'esthétique, j'ai entrepris un examen systématique des grands auteurs du répertoire anthropologique: Frazer, Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss, Evans-Pritchard, Freud, Hocart, Frobenius, Eliade, Poirier, Zahan, Lévi-Strauss, Thomas, Augé...J'ai constaté que les vues dont les miennes se rapprochaient le plus, étaient celles d'un auteur qui ne s'était jamais rendu sur le terrain, Lévy-Bruhl. Son oeuvre, très décriée de son vivant au point qu'il dut réviser ses positions sur la mentalité prélogique, a le mérite de poser les problèmes de l'animisme sinon dans les termes utilisés par les animistes eux-mêmes, du moins dans des catégories et des concepts compatibles avec les leurs. Ce qui frappe, c'est la confiance qu'il a accordée à ce que racontent les "primitifs".

"Pour les autres auteurs, sans niveler les différences importantes qui les séparent et dont je reste tout-à-fait conscient, il ressort de leurs ouvrages qu'ils ont fondé explicitement ou implicitement leur discours sur une suspicion de fausseté affectant la valeur ontologique de l'animisme. L'animisme est faux a priori, et puisqu'il est faux, il faut chercher sa légitimité dans les fonctions qu'il assure. Sur cette base, toutes les hypothèses sont avancées donnant lieu à tous les genres de discours: économique, sociologique, politique, psychologique...tous sauf celui des animistes eux-mêmes qui, dans le meilleur des cas, sont décrits comme des êtres conscients de la supercherie dont ils sont les auteurs, et dans le pire des cas, comme des victimes inconscientes.

"En les lisant, on a l'impression que le préjugé sur l'erreur ontologique de l'animisme est de rigueur pour garantir le caractère scientifique d'une recherche sur les religions africaines. Pourquoi ne rencontre-t-on pas d'africanistes convaincus de la vérité de l'animisme, et qui étudieraient l'animisme à partir de cette conviction comme dans les facultés de théologie on étudie le christianisme à partir de la conviction que Dieu existe ?

La philosophie du "naître et trouver" explique d'autre part pourquoi les sociétés africaines n'ont pas ressenti le besoin de développer leurs techniques dans le même sens que nous, pourquoi elles ont refusé quand elles en avaient connaissance, de s'approprier des inventions ou des découvertes décrites comme des sources de confort et d'enrichissement, comme elles ont résisté au principe de plaisir censé commander les conduites humaines en toute occasion. La question de l'écriture est exemplaire à cet égard car elle montre ce qu'il y a d'actif et de volontaire dans le refus du "progrès".

Les Mossi ont pu voir des textes en arabe depuis plusieurs siècles et pourtant ils n'ont jamais éprouvé le besoin de récupérer et d'adapter les caractères arabes pour transcrire

leurs propres savoirs. Leur culture est donc restée volontairement orale, non par ignorance, mais - peut-on supposer - par sentiment que leurs propres systèmes d'inscription étaient supérieurs au nouvel arrivé..."

"...Pour avoir la paix, pour répondre brièvement à la curiosité des enfants, pour égayer les ethnologues, les animistes ont trouvé un argument qui...consiste à dire que le critère universel de tout ce qu'ils font, c'est la tradition. C'est un sophisme, car la tradition - ils le savent très bien - n'est pas un critère. En Afrique, tradition n'est pas synonyme...d'institution gardienne des règles de fabrication et de montage...La coutume réside dans la distance de celui qui naît par rapport à ce qui existe, qui existait et qui existera. Le naître et trouver précise le rapport de l'homme à l'être, l'insignifiance de celui qui arrive, qui apparaît, en face de ce qu'il trouve. Le naître et trouver indique qu'il n'y a aucune prise en charge du sens par l'homme. Rien à transmettre, à recevoir et à remettre.

"Il n'y a donc pas, au sens propre, de tradition qui, en tant que réception et livraison, positionnerait l'homme au coeur même d'un mouvement de transmission. La vie n'est qu'ouverture et fermeture, fenêtre donnant sur un panorama, un panorama irréductible à l'échelle humaine, à l'échelle des ancêtres ou des démons. Il n'est pas question que l'homme quitte sa fenêtre pour aller mettre de l'ordre dans le paysage, tout au plus lutte-t-il pour que la fenêtre se referme le plus tard possible.

"Or le paysage n'a pas d'unité: on ne peut y lire un ordre ou le mesurer. Il peut seulement se décrire énergétiquement comme un ensemble ouvert de forces désordonnées, tout le contraire d'un univers, ou alors, si cela est pensable, un univers déséquilibré, menacé et menaçant, déchiré, tirailé de toutes parts, un enfer - sans la connotation de douleur et de perversion que donne la religion à ce terme. Il n'appartient pas à la classe des hommes de régner sur cet enfer. D'ailleurs celui qui essaie devient fou. Tout ce qu'on peut espérer, c'est devenir apte - au niveau individuel ou collectif de l'ethnie - à reconnaître le plus de caractères de cet enfer, pour mieux se conduire à travers."

DE LA DANSE

"Aussi la société est-elle tournée vers l'apprentissage, l'apprentissage de l'expérimentation, l'expérimentation des limites de l'apprentissage (car les connaissances ne s'accumulent pas). La danse synthétise ces différentes étapes. En son principe, elle est sondage, jugement, mais jugement de Dieu, au sens du Moyen-Age. Les caractères qu'on vient de voir, caractéristiques d'un terrain changeant et multiple,

sont toujours eux-mêmes à reconnaître. C'est pourquoi, dans l'animisme, une grande valeur est accordée à l'expérience vécue et non codée de l'individu ou du groupe. Il faut essayer soi-même pour voir. On conseille peu, on laisse agir, éventuellement après l'expérience, on parle, on sort un proverbe.

"Le jeu avec la tradition, c'est-à-dire le jeu avec le réel, a pour enjeu la survie du groupe. Ce jeu consiste à se demander si ce qu'on est né trouver est bien ce qu'on va mourir laisser. On n'en espère pas plus. La danse (comme la chasse, comme la divination...) est la nième confirmation que ça reste en l'état. Ce qui ne se confirme pas toujours.

"Ce qui oppose les chrétiens occidentaux aux animistes, ce ne sont pas leurs manières de danser: on ne peut ramener l'opposition entre la tradition et le modernisme à une différence de comportement. Il s'agit d'une différence de situation. Cette différence de situation provient d'une différence de site: ce n'est pas le même paysage formé par les êtres...Le paysage animiste existe de telle manière qu'aucun homme ne peut en répondre. Ce qui implique qu'il n'interpelle pas l'homme, qu'il ne lui demande aucun témoignage, aucune assomption. En ce sens, l'animisme n'est pas une religion.

"En tant que terrain sondé en permanence pour confirmer la présence des caractères connus, le paysage animiste a modelé une mentalité où priment la prudence, l'incompétence, la suspension. L'absence d'homogénéité et d'unité de sens d'un tel terrain implique une philosophie à dominante hypothétique perpétuelle: on est, on vit et on se pense dans la suspension (qui n'est pas le suspense) et l'ouverture.

"L'espace philosophique propre à l'animisme privilégie l'à-venir non encore fixé qu'implique dans notre langage la particule latine prae. Le prae du pré-alable, du pré-ventif, du pré-judiciel. La mentalité animiste s'épanouit dans cette dimension qui n'est pas seulement temporelle mais également conceptuelle. Lévy-Bruhl avait commencé à le comprendre, mais lui-même a été trop mal compris. Clastres, dans un registre plus politique, l'a clairement perçu en montrant notamment que dans l'espace conceptuel animiste la notion d'Etat était irrecevable...

"Très pragmatique, l'animisme développe moins la pensée du pré- (encore que celle-ci affleure manifestement en maints endroits de la parole) que son expérimentation: l'accent est mis sur les techniques pour rester dans la suspension et l'ouverture. C'est le cas des danses. Il faut danser avant de poser les questions de fond. Et la danse appelant la danse, on n'en finit pas de danser, on n'a jamais le temps de légiférer. Ceux qui pourraient le faire, les vieux, trop vieux pour danser, bien qu'ils soient les seuls à posséder

quelques réponses aux questions, ne les livrent pas si ce n'est aux autres vieux un tout petit peu plus jeunes qu'eux. On thésaurise ainsi le savoir comme capital presque mort, à l'image de ses détenteurs. Les vieux se contentent de regarder les moins vieux danser et de leur faire des reproches quand ça n'est pas correct. Leur savoir ne peut être livré, donner forme à des lois, des ordres, des constitutions, des églises, car il est lui-même lié, hypothéqué par d'autres détenteurs - invisibles. Ceux-là mêmes vers lesquels sont en route les vieux. Les vieux ne peuvent se compromettre avec eux. Même s'ils le voulaient, en dernier ressort la peur les retiendrait. Non la peur de la mort, mais la peur de l'au-delà de la mort.

"Aussi, la danse demeure-t-elle la danse, elle ne peut évoluer vers des formes de spectacle, de religion, d'art ou de philosophie. Les questions de fond qui soustendent la danse restent en suspens: elles ne sont pas vraiment de fond, elles sont pour toujours préjudicielles. Même chose pour la divination, la culture des champs, le tissage, la maçonnerie ... Ces activités et leurs raisons d'être sont de force focalisées dans le pré- du jugement, rendant le jugement potentiellement inutile, plus exactement possible mais inefficace, de là son inutilité. C'est pourquoi on ne critique pas la coutume, on ne la fracture pas pour la questionner. Tout au plus on l'abandonne, en bloc. Entre naître et trouver et laisser et mourir, il n'y a pas de place pour l'envie de critiquer et retourner..."

LES NOMS INDIVIDUELS

"Colline-a-vu. A-honoré-la-chefferie. Nombreux-mensonges. N'est-pas-rassasié. A-cause-d'eux. N'enlevez-pas. Mante-religieuse-fille. Fétiche. Il-va-mourir. Ascendance-musaraigne. Tamarinier-garçon. Tombe. Musaraigne-m'a-réussi. La-bonté-est-lourde. N'a-pas-mis-dessous. Regarde-les. Grand-père-route. Grenier-poule. Trou. Masque...le prénom que l'on donne au nouveau-né chez les Mossi marque sa reconnaissance dans le territoire. Ce prénom branche l'enfant sur les réseaux de la religiosité traditionnelle. Syntagmes figés préférés et endossés, ces prénoms amènent au terminus de toute parole énigmatique animiste, le bord du fossé métaphorique qui ne se franchit que par un saut proprement inqualifiable: la pratique magique.

"Au moment de l'accouchement, si l'enfant tarde à sortir, les personnes présentes ont devoir d'avouer leurs fautes, leurs conflits réciproques. Cette confession publique suivie d'un pardon général permet à l'"enfant blanc" (le nouveau-né) de quitter plus facilement le monde où il se trouvait avant l'accouchement. Pour qu'il se plaise parmi les hommes d'ici, il lui faut un climat pur, exempt de toute

tension. En fait, en naissant, il vient tâter le terrain, essayer la vie mondaine maintenant, en tel endroit. C'est pourquoi les jours qui suivent sa venue, le nouveau-né est appelé "étranger". La dation du nom intervient entre trois ou quatre jours après la naissance, mais cela peut être plus, et elle donne lieu à une cérémonie.

"Jusque là, le bébé est donc un étranger dans sa propre famille, mais il faut comprendre le statut d'étranger comme le plus beau cadeau à faire à un enfant qui vient de naître et non comme une marque de désintérêt ou un refus de reconnaissance. Parce que l'étranger est celui qui a droit à tous les égards, qui peut abuser de l'hospitalité, qui peut manger sans travailler, celui qui vit sans problème dans la cour qui l'accueille. Le statut d'étranger garantit à l'enfant le meilleur traitement possible, une protection efficace contre les divers membres d'une même famille. En même temps, cette manière de faire indique la grande prudence des adultes qui ne veulent pas s'appropriier rapidement un être que nul ne connaît. Un être dont il faut charmer le génie pour qu'il n'ait pas envie de repartir d'où il vient.

"Quand les départs (les morts) de nouveaux-nés se répètent ou que la femme demeure stérile, elle et sa famille s'interrogent, entreprennent des recherches, enquêtent sur la cause de ces drames anormaux, illogiques, étranges, inexplicables. Ils vont trouver le devin qui expliquera peut-être ce qui ne marche pas, qui dirigera vers un secteur potentiellement fort du territoire animiste: tel arbre, telle colline, tel animal...et le prénom à venir viendra sonoriser le mouvement de la nouvelle alliance. Ainsi peut-on dire que le prénom fonctionne comme signe antinomique de la mort. Encore faudrait-il rappeler que la mort du nouveau-né est un retour à là-bas d'où l'enfant vient, où il se trouvait mieux, et non une perte de vie. La mort d'un bébé indique que dans le conflit latent qui nous oppose, nous hommes d'ici à ceux de là-bas, le rapport des forces n'est pas en notre faveur. Il faut donc agir en conséquence, ruser, faire ami avec des intermédiaires, s'employer efficacement à garder l'enfant. Et pour le garder, il faut par exemple le séduire, lui, son double, ou son génie, le marquer de cicatrices ethniques (balafres sur le visage), identifier l'oncle, le grand-père ou l'enfant précédent mort en bas-âge et qu'il réincarne."

DIVINATION

"Tout animiste a recours plusieurs fois dans sa vie aux services du devin. L'univers numineux parallèle qu'en Occident on appelle "monde surnaturel", maintient une pression constante en se rappelant régulièrement au bon souvenir des hommes qui, quand tout va bien depuis longtemps, ont tendan-

ce à se croire seuls dans le territoire, surtout les plus jeunes.

"Chacun dans sa vie expérimente le cycle

1. quelque chose ne marche systématiquement pas,
2. ouverture de recherches,
3. découverte des causes,
4. réparation à l'aide d'alliés qu'il faudra gratifier par la suite.

"Ce cycle actionne les hommes, les devins, les génies, les ancêtres, les sorciers, la nature environnante. Il n'est plus ni moins normal que celui des saisons sèches et des saisons humides et il est tout aussi répétitif. C'est pourquoi les noms qui se réfèrent à cet univers pré-occupant le signalent à l'attention de tous par un caractère codé que ne revêtent pas les noms profanes, plus fluides, plus inventifs. Les noms de cette première sorte tendent à former un stock fini dans lequel les choix sont limités, tandis que les noms profanes (encore appelés "noms vides") forment un ensemble ouvert où les sujets les plus divers sont évoqués. Ce stock fini correspond à l'ensemble des produits numineux avec lesquels une alliance peut être conclue. En ce sens, il nous indique les secteurs privilégiés dans un village animiste, il dresse le catalogue encyclopédique des figures de puissance: certains arbres, certains puits, certaines collines du paysage, certains animaux."

LE VIELLARD DONNEUR DE NOMS

"Il faut marquer et préciser un jeu que le nom joue et fait jouer au "je". Un jeu dans lequel s'échange la fonction de porteur avec celle de donneur. Très souvent prononcé pendant la jeunesse, le nom est de plus en plus rarement proféré à mesure que son porteur avance en âge. Quand on est très vieux, les règles de respect et l'absence d'aînés qui pourraient le proférer font que le nom n'est quasiment plus prononcé. Après la mort, ce nom peut même être oublié et ressurgir aux funérailles dans les cérémonies d'"ancestralisation". Or le porteur, au fur et à mesure qu'il perd son nom, gagne le pouvoir d'en donner aux autres. De porteur passif, il devient donneur actif.

"A mesure qu'il vieillit, il a de plus en plus d'autorité pour choisir le nom des enfants nouveaux-nés. Ainsi le porteur d'un nom se référant à l'époque et au vécu d'un donneur passé, perd avec l'âge l'usage et le sens de ce nom, mais il devient donneur de noms pour d'autres. Or ce jeu est parfois manifesté dans la formulation même du nom. Par exemple, quand le nom comporte un indicateur ("je") renvoyant à la personne du donneur. Ce "je" implique personnellement le donneur dans le nom d'autrui, plus qu'il ne l'est avec son

propre nom. Cet effet du je(u) entre le donneur et le porteur du nom finit fatalement - ou a toujours déjà commencé - par creuser le concept même de nom tel que nous l'entendons en Occident.

"En effet, comme le nom nomme et le porteur et le donneur, et comme le porteur et le donneur ont chacun des doubles (génies) du même nom, qui nomme-t-on quand on appelle quelqu'un par son nom ? La question ouvre nécessairement un éventail de réponses. Elle ouvre aussi une interrogation métaphysique sur l'identité du sujet. On finit même par se demander s'il y a en Afrique animiste quelque chose de suffisamment autonome, unique, isolé, homogène qu'on puisse appeler "sujet"."

Ces quelques pages suggestives montrent la richesse et la pertinence des questions soulevées et des matériaux apportés par Dominique Avron au travers de ses articles consacrés à l'Afrique à partir de son expérience en pays mossi du Burkina Faso. Divers sujets sont abordés dans les volumes qu'il a présentés pour son habilitation: les contes, l'excision, l'espace de l'école comparé à l'espace de la danse, les noms d'enfants, "l'arrivée d'une caméra en territoire animiste", le fonctionnement d'un cinéma à Ouagadougou, etc. L'approche est toujours très personnelle et originale, et l'on sent que l'auteur a été profondément marqué par son travail en Afrique. "Un non-animiste peut-il comprendre ce qui se passe en pays animiste ?" Voilà une question qui sous des formes diverses a toujours hanté les ethnologues. Le fait est qu'il existe de nombreuses manières de pratiquer l'ethnologie: les uns resteront délibérément extérieurs à la culture qu'ils étudient, les autres auront le souci d'y pénétrer en profondeur. Mais il ne faut pas se payer de mots: on peut, certes, au plan de la pensée, entrer dans une vision animiste du monde (et la référence à la théologie chrétienne sous la plume d'Avron est ici significative); mais l'animisme de l'animiste véritable se situe sur un tout autre plan; il s'inscrit dans la sensibilité, dans les attitudes, dans le corps, et là on ne fait pas ce que l'on veut. La danse est sans doute importante, en tant qu'elle est un des lieux privilégiés où cette inscription s'opère, sous le regard du groupe. On peut être un grand théologien chrétien sans avoir le moins du monde intégré le christianisme à sa personne, en lui restant parfaitement extérieur. On peut reconnaître la vérité de l'animisme, et personnellement j'abonderais volontiers en ce sens, sans dépasser le stade du jeu intellectuel. Mais il est vrai qu'on peut aussi tenter d'aller plus loin. Certains y ont réussi, cela se sent dans le type d'ethnologie qu'ils ont laissé.

P. ERNY

MEMOIRE D'HABILITATION

**CHRISTIANISME, POUVOIR
ET LIBERATION
EN AFRIQUE NOIRE**

par Jean-Marc ELA

Jean-Marc Ela, prêtre, théologien et sociologue camerounais, apparaît comme un des maîtres à penser de l'Afrique Noire d'aujourd'hui. C'est un homme qui peut parler d'expérience. Après avoir soutenu une thèse remarquée sur Luther devant la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, il partit, lui, un homme du "Sud", chez les "Kirdis" du Nord-Caméroun, à la suite de Baba Simon, dont J.B. Baskouda a récemment retracé l'itinéraire (Cerf, 1988). Dans le petit village de Tokombéré, il redécouvrit l'Afrique "par le bas, à partir des situations de servitude larvée imposées aux hommes du rocher en quête d'espace vital", comme il l'écrit lui-même. Là il put mêler étroitement travail pastoral, participation à la lutte pour la dignité menée par ces populations, observation sociologique et ethnologique, et réflexion théologique, à partir d'un terrain très précis. Ce que beaucoup d'autres rêvent de faire ou disent qu'il faudrait faire, Ela l'a réalisé durant de longues années. La moisson est abondante, si l'on en juge par un ensemble impressionnant de publications qui, toutes, ont eu un impact très puissant par delà les milieux religieux. Voici les principaux titres:

1969: Transcendance de Dieu et existence humaine selon Luther. Essai d'introduction à la logique d'une théologie, thèse d'Etat en théologie soutenue à Strasbourg

1971: La plume et la pioche. Réflexions sur l'enseignement et la société dans le développement de l'Afrique Noire, Ed. Clé, Yaoundé.

1978: Structures sociales traditionnelles et changements économiques chez les montagnards du Nord-Caméroun. L'exemple de Tokombéré, thèse de 3e cycle, Paris V - Sorbonne.

1980: Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique, Harmattan, Paris (traduction anglaise et néerlandaise).

1981: Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles (en collaboration avec R. Luneau), Karthala, (traduction italienne)

1981: De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain , Ed. L'Epiphanie, Kinshasa, et Centre Leuret, Paris (traduction allemande et anglaise)

1982: L'Afrique des villages , Karthala, Paris

1983: La ville en Afrique Noire , Karthala, Paris

1985: Ma foi d'Africain , Karthala, Paris (traduction allemande, anglaise et italienne)

1986: Fede e liberazione in Africa , Citadelle Editrice, Assisi

1989: Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser , L'Harmattan, Paris

1989: L'Etat au village. Le défi des paysans d'Afrique , Karthala, Paris.

Cette oeuvre me semble avoir pour mérite principal sa diversité unifiée. Comme le fait ressortir son mémoire de synthèse Christianisme, pouvoir et libération en Afrique , J.M. Ela est sans doute d'abord théologien, mais la théologie qu'il promeut s'appuie non seulement sur une analyse serrée de la situation dans laquelle se trouve l'Eglise, mais aussi sur une participation très concrète aux combats de libération socio-économique d'une population très précise prise comme paradigme de la situation plus générale des paysans africains aujourd'hui.

Nous sommes là dans un genre à la fois littéraire et théologique bien connu en Amérique du Sud, et Ela est un représentant très typique de la théologie de la libération telle qu'elle y a été promue, avec ses forces et ses faiblesses. Il y a là plus que simple prise en compte de données sociologiques, économiques et politiques dans une pastorale réfléchie. La situation de pauvreté et d'oppression dans laquelle se trouve un peuple est hissée au rang de lieu théologique majeur. C'est d'elle que parle la Bible pour ceux qui vivent en cet état. Et c'est à une libération de l'homme entier qu'elle appelle.

On peut reprocher à Ela ce mélange des genres. On peut, comme c'est très nettement mon cas, ne pas aimer la tonalité d'ensemble d'une telle théologie. Je suis d'autant plus libre pour reconnaître qu'il y a là une oeuvre qui se tient, extrêmement personnelle et enracinée, avec sa logique, sa rhétorique, son style. On aurait pu concevoir qu'Ela ne présente que la partie proprement sociologique de son travail. Cela aurait été, je crois, l'amputer de ce qui en constitue le ressort, la raison d'être, ce qui lui imprime son orientation, ce qui la fonde à ses propres yeux. Ela fait de la sociologie, mais il n'est pas d'abord sociologue; et ce

qu'il tire de ses observations et de ses analyses est immédiatement réassumé et réinvesti sur un autre plan. Cette finalité qui se situe par delà sa sociologie ne peut pas ne pas imprimer sa marque à sa sociologie elle-même. Il était donc bon, me semble-t-il, que son oeuvre nous soit présentée dans la dynamique d'ensemble qui la spécifie.

Il faut encore faire un pas de plus. La théologie tout comme la pastorale est elle-même un objet de sociologie. Il est pour nous d'un immense intérêt de voir comment un prêtre africain perçoit la situation de l'Afrique des villages aujourd'hui, quel est son itinéraire à la fois intellectuel et spirituel, quel type de connaissance et d'analyse il développe à partir de ce lieu d'observation qui lui est propre et qui n'est pas du tout celui de l'ethnologue ou du sociologue habituels. Mais Ela n'est pas seulement un observateur. Par sa manière même de faire de la sociologie il devient un acteur social dont il nous est certes difficile de mesurer l'impact sur le terrain, mais dont nous savons l'influence bien au-delà de son pays. La manière dont les régimes sud-américains, mais aussi certains fractions conservatrices de l'Eglise elle-même, réagissent contre les théologiens de la libération montre qu'il n'est pas toujours commode de s'afficher comme tel, et que cela peut même devenir singulièrement dangereux.

J.M. est déjà titulaire d'un doctorat d'Etat, fort remarqué en son temps et couronné par un prix ici à Strasbourg même. Mais comme il s'agissait de théologie, il a eu quelque difficulté à le faire reconnaître par une Université à cheval sur une certaine conception de la laïcité. D'où cette habilitation qui semble faire double emploi. C'est pour moi une occasion pour saluer un collègue dont j'avais très souvent entendu parler, qui est cité par les jeunes théologiens africains à l'instar d'un Père de l'Eglise, qui depuis vingt ans fait entendre une voix libre, courageuse, généreuse, par bien des aspects à contre-courant des diverses hiérarchies. Comme je l'ai déjà dit, personnellement je ne me reconnais pas dans ce type de théologie. Mais nous ne sommes pas ici pour parler de cet aspect des choses. Et même si cela devait être le cas, je juge une démarche à sa cohérence, à sa logique, à son ouverture, à sa sincérité, à sa pertinence, à sa sagacité, à l'investissement personnel qu'elle a exigé, au souffle qui la porte et au degré d'implication du chercheur. A partir de ces critères, je ne puis que dire toute l'admiration que j'éprouve pour le travail ainsi réalisé et pour la manière dont il l'a été. Je ne pense pas que le succès obtenu soit un simple effet de mode, même si l'auteur a profité d'un certain nombre d'engouements. Il touche juste et parle vrai: en cela il y a là quelque chose d'exemplaire.

LE SIDA EN AFRIQUE

par André Bola

En 1985, lorsque se tient à Bruxelles le colloque international sur le Sida en Afrique, l'Organisation Mondiale de la Santé n'était informée que d'un nombre insignifiant d'Africains atteints. Les médecins belges et français n'hésitaient pas à affirmer qu'il existait en Afrique une véritable épidémie du Sida. Les représentants des pays africains s'en offusquaient et niaient le fléau. La réaction des Africains étaient compréhensible : on les mettait au banc des accusés. On fantasmait sur les désordres de leur comportement amoureux, alors que les pays riches accusaient aussi les toxicomanes et les homosexuels. On nuisait au tourisme africain et on se méfiait des Noirs en Europe. Les Africains rétorquaient à leurs détracteurs que l'homosexualité et la toxicomanie étaient l'apanage des pays riches et qu'en 1981, c'est en Europe et aux Etats-Unis qu'étaient apparus les premiers sidéens ("Sidéen" est le terme retenu par le Commissariat Général à la langue française). Le Sida est aujourd'hui une maladie pandémique. Les germes sont répandus sur tous les continents et font des ravages dans plusieurs pays.

LES MYTHES DES ORIGINES :

Maladie liée au sang et au sexe, elle provoquera en Occident des référents archétypiques associés aux fantasmes des idéologies culturelles qui puisent leur culpabilité dans le sexe-péché et la punition qui en découle : la mort. Les religions chrétiennes auront d'ailleurs des attitudes ambivalentes partagées entre l'anathème et la compassion. Comme dans toutes les sociétés en crise, que ce soit en Afrique ou en Europe, on recourt à la vieille technique du bouc "émissoire" qui impute à l'autre les causes du mal. Ainsi, dans cette recherche des origines, on incriminera tantôt le singe vert, tantôt les "homo" et l'Afrique, jusqu'aux accidents de laboratoire à la recherche d'un virus qui servirait pour une guerre bactériologique. On rejoindra bientôt le mythe des origines dans certaines religions. C'est par le "mal du sexe", c'est-à-dire son dérèglement, que les pécheurs et le Mal périraient. Un monde nouveau serait recréé dans le Bien et l'Ordre. Une punition salvatrice entraînerait la purification de la chair et la restructuration de la morale sexuelle. C'est sans nul doute dans la réactualisation de ce mythe eschatologique qu'il faut situer les nouvelles sectes de prière qui se multiplient au Zaïre sous la forme de confréries.

LE VIRUS : Scientifiquement, quelle est son origine !

1. Le singe vert africain n'est en rien responsable, il a été scientifiquement réhabilité. Bien au contraire, on sait maintenant que c'est l'homme qui a infecté ce singe originaire d'Afrique et d'Asie. L'infection a toujours été constatée sur des sujets en captivité et jamais sur des sujets libres.

S'il semble établi que le virus HIV 2 est d'origine simienne, le virus HIV 1 ne peut pas descendre du premier.

2. L'hypothèse d'un accident de laboratoire est aussi à écarter car elle supposerait qu'il y aurait été synthétisé. A l'heure actuelle, personne ne possède un bagage scientifique suffisant pour la création d'un tel virus. De telles connaissances, comme le dit Mirko Grmek, auraient permis la réalisation de progrès dans nombre d'autres domaines. Si l'on accepte l'hypothèse de la guerre bactériologique, de telles armes devraient être accompagnées par des vaccinations efficaces qui protégeraient au moins les utilisateurs.

3. L'origine géographique : quel continent, quel pays ?

Les scientifiques reconnaissent aujourd'hui que sur de vastes aires géographiques, aussi bien en Afrique qu'en Amérique du Nord et du Sud, le virus existait à l'état latent et que ce sont les progrès de la médecine et l'éradication de certaines maladies qui ont brusquement réveillé le virus du Sida. Dans son "Histoire du Sida", Mirko Grmek écrit :

"Je ne crois absolument pas que le virus soit exclusivement d'origine africaine. Selon toute probabilité, la maladie a explosé simultanément sur le continent africain et aux Etats-Unis. Aujourd'hui, la preuve est faite que le Sida a été introduit à Haïti par les Américains homosexuels."

En matière de récupération, le racisme et toutes les formes de racisme vont s'emparer du Sida pour exprimer leurs exclusions et conforter leurs préjugés. En 1986, le journal "Time" croit que c'est le Rwanda en Afrique Centrale, qui est à l'origine du Sida.

En 1983, le Docteur Gallo, dans une longue lettre au journal médical "The Lancet", expliquait que le virus était originaire d'Afrique. D'après lui, le singe en était la cause. On peut se demander pourquoi un homme aussi savant que le Docteur Gallo a retenu l'Afrique comme seul continent où vivent les primates ?

Ce qui n'était qu'une hypothèse deviendra dans la presse anglo-saxonne une certitude : la science se porte au secours du racisme.

L'Afrique du Sud fournit la récupération la plus extrémiste. En effet, les mineurs noirs sont soumis au dépistage du Sida, mais pas les mineurs blancs. Tout se passe comme si les Blancs d'Afrique du Sud cessaient d'être africains. Ce qui, paradoxalement, conforterait les thèses des ultra-nationalistes de l'ANC.

"Amandala", bulletin d'information de l'ANC du mois de mars 1989 signale ce problème. Les enquêtes du Docteur Montagnier montraient en 1987 que les zones rurales en Afrique n'étaient pas séropositives. L'échantillon de la

population pygmée, qui se nourrit volontiers de viande de singe, ne montrait aucune séropositivité.

D'autre part, le singe a été innocenté par ce même Docteur Montagnier de l'Institut Pasteur. Selon lui, l'analyse moléculaire ne permet pas la contamination de l'homme par le singe :

"Les quelques arguments en faveur d'une origine africaine, sont en définitive très faibles. Nous devons chercher dans d'autres régions du monde si on peut découvrir l'origine exacte de l'épidémie actuelle du Sida." (Le Monde, 11 et 12 octobre 1987)

Aujourd'hui, plus personne ne soutient que le Sida est originaire d'Afrique. Il faut noter que les Africains continuent à être convaincus que le Sida vient de l'étranger par le biais de la toxicomanie et de l'homosexualité. Il ne faut pas exclure l'hypothèse qu'un jour, devant tant de morts, une réaction xénophobe incontrôlée se déclare en Afrique et prenne comme cible tous les étrangers. Ceci est d'autant plus crédible que le mal développement du continent pendant cette période néo-coloniale incitera les jeunes à chercher des boucs émissaires ailleurs que dans leurs systèmes.

4. La querelle homme blanc-homme noir n'a aucune justification historique. En Europe, il y a eu une présence sporadique du Sida ravivée aujourd'hui par une origine externe. Sinon, comment expliquer les épidémies de maladies opportunistes au siècle dernier ?

Bien sûr, il s'agissait d'un virus unique qui pouvait engendrer des maladies différentes plus ou moins graves. Des épidémies proches du Sida sont venues de l'Afrique vers l'Europe pendant les colonisations vers les années 50. A cette époque, cette espèce de Sida ne s'est pas propagée. Tous les cas connus qui ont pu être suivis prouvent que, malgré certains cas d'infection, l'épidémie s'est rapidement éteinte. Le virus américain (VIH) est le seul à avoir pris pied en Europe. Tous ces éléments nous portent à croire que la flambée de cette souche virale est due aux bouleversements sociaux de notre temps.

Afrique :

Les mouvements de populations et l'évolution de certaines mœurs ancestrales en Afrique commencent dès la fin du XIX^{ème} siècle. Le partage de l'Afrique en 1885 marque le début de la colonisation et la période des bouleversements démographiques. En dehors de l'esclavagisme, la colonisation importera diverses épidémies. La première phase coloniale de 1830 à 1930, en Afrique Centrale et Occidentale, est caractérisée par une décimation démographique sans précédent. La protection sanitaire des indigènes reste, jusque dans les années 1920, pratiquement inexistante, ou ne touche qu'une population marginale. Les travailleurs de l'époque, soumis à de durs travaux et déracinés de leurs villages étaient particulièrement sensibles aux nouvelles

maladies comme le béri-béri, occasionné par une alimentation essentiellement composée de riz importé. En outre, l'afflux de travailleurs venus d'Asie a favorisé les maladies vénériennes qui sont devenues de véritables plaies sociales. Les affections pulmonaires, notamment la tuberculose, passe de 19 % en 1913 à 25 % en 1915 en Côte d'Ivoire. L'examen des conscrits en 1915 a permis de constater le mauvais état de santé de la population autochtone de la Côte d'Ivoire puisque plus de 50 % des appelés furent rejetés. Le recrutement dans toute l'Afrique pour les grands chantiers désorganise l'équilibre fragile de production-consommation dans les villages et met toute la population de l'Afrique Centrale et Occidentale à la merci du moindre accident dû à une sécheresse exceptionnelle.

La peste bovine de 1890 détruit 90 % du bétail en Angola. Sous-alimentée, la population devient une proie facile pour les épidémies. En 1893 et 1904, les migrations forcées vers des districts impaludés de travailleurs non immunisés provoque une mortalité maximale du fait de la malaria. Un médecin de l'époque estimait à 90% la mortalité infantile...L'Afrique équatoriale a payé un lourd tribut démographique à ces épidémies lors de la pénétration coloniale.

Aux confins du Gabon, du Congo et de Centrafrique, on aurait assisté en quelques années à une chute de la population de près du tiers : de 800 000 avant la guerre de 1914-18, à 587 000 en 1921.

S. Vansina, tout récemment, arrive à la même conclusion (voir Catherine Cogneri-Vidrovitch, *Afrique Noire, Permanences et ruptures*, p.56)

BOULEVERSEMENTS SOCIAUX :

Les mouvements sociaux des populations et le bouleversement des valeurs culturelles et des institutions traditionnelles sont les causes majeures de l'épidémie du sida en Afrique. Ils sont entièrement responsables de son expansion fulgurante et peut-être de son éclosion.

Depuis le début des années 60, les diverses décolonisations ont provoqué des situations inédites. Les conflits armés, les guerres, les sécessions ont obligé des populations entières au déplacement.

Les comportements sanguinaires de certains chefs d'Etat africains ont conduit vers des ruptures définitives des modes de vie traditionnels et rendu illusoire la greffe d'institutions démocratiques modernes et stables.

Les Etats particulièrement affectés par les remous sociaux sont précisément les pays les plus touchés par le sida : Ouganda, Rwanda, Burundi, Zaïre. A la veille de cette épidémie, on distingue deux sortes de déplacements de populations, d'une ampleur jamais atteinte auparavant. D'une part, l'afflux extérieur de touristes et de militaires (l'ONU au Zaïre, les touristes au Kenya, les Français au Tchad, les Cubains en Angola etc...).

Les Africains les accusent d'avoir introduit l'homosexualité, traditionnellement couverte d'opprobre. En 1974, le seul match de boxe entre Mohamed Ali et Foreman attira à Kinshasa 25000 supporters et journalistes américains. Le feuilleton télévisé "Roots" incita les Noirs américains à entreprendre par milliers des voyages sentimentaux en Afrique. Quelques chiffres :

le Sénégal accueille 2 millions de touristes par an, et le Kenya bat tous les records avec plus de 4 millions de touristes par an.

Il se trouve comme par hasard que c'est le Kenya qui a aujourd'hui le nombre le plus élevé de séropositifs et que 90 % des prostituées sont porteuses du virus.

D'autre part, les mouvements démographiques internes dans tous les pays d'Afrique Noire se caractérisent par la ruée vers les villes.

L'exemple le plus célèbre est certainement cette ville de Kinshasa qui, de 300 à 400 000 habitants en 1960 (date de l'indépendance), dépasse aujourd'hui les 3 millions d'habitants. Je ne crois pas que ce soit le hasard qui fait que Kinshasa, Mombasa, Nairobi, Kigali, Kampala, Bangui, Lusaka etc... toutes ces villes-champignons où régner la sous-alimentation, la pauvreté, des conditions d'hygiène effroyables soient aujourd'hui les terrains d'élection du virus sidéen. Dans l'expansion du sida en Afrique, l'homosexualité, la toxicomanie et les transfusions sanguines ont joué un rôle de second plan. Les deux voies principales de transmission ont été les relations hétérosexuelles et l'usage médical ou para-médical de seringues non stérilisées.

La surpopulation des villes ainsi que la pauvreté favorisent la surcopulation. La non-culpabilisation du sexe a contribué à la mise en place de partenariats qui s'inspirent de la polygynie traditionnelle. Une certaine classe sociale au Zaïre a rendu célèbre ce système dans les villes sous l'appellation de "bureaux", système qui a été exporté dans les autres capitales africaines. Les populations d'immigration récente en ville y trouvent des groupements de femmes libres qui favorisent la multiplicité des échanges sexuels. Dans ces nouvelles conditions sociales urbaines, le virus trouve un terrain d'élection à sa propagation. Dans la tradition africaine, il y a toujours eu une certaine souplesse dans la conception des relations sexuelles, mais jamais le laxisme tel qu'on le trouve dans les villes. Dans le cadre de relations socialement reconnues comme le mariage, la vie sexuelle obéissait à des règles contraignantes qui limitaient considérablement la transmission des germes pathogènes par voie génitale (interdits sexuels dans plusieurs cas, même à l'intérieur des couples,

interdit formel de la prostitution, peur de l'influence néfaste des étrangers, etc...) Libérés de ces contraintes imposées par la morale traditionnelle, les jeunes hommes et femmes de la ville s'adonnent avec plus de facilité au jeu des amours libres.

LES CONSEQUENCES ECONOMIQUES DU SIDA.

Les conséquences économiques du sida sont plus difficiles à évaluer, d'autant plus qu'elles portent sur 2 à 3 générations.

A titre d'exemple, on peut citer l'usine textile de Kinshasa qui emploie 7 000 personnes et qui a pris à sa charge le dépistage des séro-positifs parmi son personnel. Devant les résultats (4,5% de séro-positifs), elle a estimé son manque-à-gagner de 401 dollars par malade.

Une banque de cette ville, ayant procédé de la même façon, a chiffré ses dépenses vis-vis de son personnel à 688,7 dollars par séro-positif, et à 64,15 dollars par séro-négatif.

La prise en charge totale d'un malade aux U.S.A. coûte de 10 000 à 20 000 dollars.

Le budget annuel de l'Ouganda (quand il n'y a pas de guerre civile) est de 4 millions de dollars. Le budget de santé moyen par habitant varie entre 4 et 5 dollars dans ce pays.

Les rares préservatifs que l'on trouve se vendent au marché noir 3 000 Francs C.F.A. (60 FF.). Quand on connaît le salaire moyen de l'ouvrier africain qui varie de 500 FF. à 1 000 FF., la prévention par les préservatifs devient une solution illusoire.

Essayons d'analyser le phénomène du sida dans quelques pays de l'est et de l'ouest du continent africain.

Une seconde épidémie de sida qui sévit en Afrique est provoquée par le VIH 2 propagé par un germe différent. Son siège primaire est la pointe la plus occidentale de l'Afrique subsaharienne, c.à.d. le Sénégal, la Gambie, les îles du Cap Vert et surtout la république de Guinée Bissau d'où elle émigre vers la Côte d'Ivoire, le Mali et la République Centrafricaine.

La propagation de l'épidémie a été favorisée par les guerres d'indépendances. Il faut rappeler que la Guinée portugaise est l'un des 10 pays les plus pauvres au monde.

D'après Venancio Furtado, directeur général des services de la santé de Guinée Bissau, le sida est dans ce pays une vieille maladie qui porte un nouveau nom. Depuis des siècles, les gens y meurent de diarrhées rebelles et de phthisie galopante.

La Côte d'Ivoire et le Centrafrique ont la particularité d'héberger les deux souches du virus. Les deux infections ne s'excluent pas mais peuvent se potentialiser et l'infection combinée est particulièrement grave. Dans une culture de la pauvreté, le sexe est banalisé et perd ses fonctions symboliques au profit d'une objectivation purement existentielle pour les femmes qui n'ont pas été préparées pour intégrer ce monde moderne de production et qui n'ont d'autres ressources que le plus vieux métier du monde. Dans les villes africaines, les prostituées sont le principal véhicule de propagation du sida.

La République Centrafricaine a honte de la maladie. La présence de plus de 1200 militaires français fait fonctionner une partie de l'économie du pays. Aussi, pour son image à l'étranger et surtout en France, le gouvernement de la République Centrafricaine ne parle pas de la maladie. Les cassettes vidéo qui avaient été faites sur les malades par Antenne 2 ont été saisies et effacées par le gouvernement de la R.C.A. Et pourtant, M. Daniel Lecomte d'Antenne 2 avait obtenu toutes les autorisations nécessaires pour filmer les malades.

Le gouvernement de la Côte d'Ivoire prétend que la maladie n'est apparue dans ce pays que depuis 1985. Et pourtant, le sida est aujourd'hui responsable, dans le principal hôpital d'Abidjan, de 33 % des décès. 43 % des malades admis dans cet hôpital sont séro-positifs et 19 % développent la phase active de la maladie.

Selon les responsables ivoiriens de la santé, rien ne permet d'expliquer cette brusque flambée épidémique. Une spécificité de la Côte d'Ivoire est que la maladie frappe 5 fois plus d'hommes que de femmes. Une autre, qui est aussi propre à l'Afrique de l'Ouest, est la présence de deux virus : 46 % des personnes infectées l'étaient par le HIV 2 et 51 % par le HIV 1, le reste, par les deux virus associés.

A Butare, au Rwanda, les filles de joie sont pratiquement toutes contaminées.

A Nairobi, au Kenya, le nombre de prostituées atteintes reflète bien le progrès de l'épidémie :

1982 : 5 %
1983 : 12 %
1984 : 22 %

1985 : 54 %
1986 : 65 %
1987 : 83 %

Certaines études sérologiques , qui sont d'ailleurs contestées, prétendent que la séroprévalence existait dans les milieux ruraux du Zaïre et du Kenya avant l'apparition du sida. De toutes façons, la séroprévalence est restée autour de 1 % dans les campagnes, alors que dans les villes, elle est 8 fois plus élevée.

Le cas de l'Ouganda est exemplaire pour comprendre l'expansion de la maladie en Afrique de l'est.

1. Ce pays très pauvre a connu une décolonisation douloureuse et de nombreuses guerres civiles.

2. La société traditionnelle polygynique vivait en cercle fermé, les hommes et les femmes ne s'éloignaient guère de plus de quelques dizaines de kilomètres de leurs terres. A partir des années 70, tout commence à changer avec les guerres civiles qui obligent les paysans à se réfugier ailleurs.

On peut assez bien dater les débuts du sida et suivre son expansion dans le pays. En 1982, on signale aux autorités sanitaires de Kampala l'apparition d'une nouvelle maladie à Kansero, village d'environ 500 habitants sur la rive du lac Victoria, près de la frontière de la Tanzanie. 17 personnes du village furent victimes de troubles intestinaux avec dépérissement général rapide. Comme c'était des contrebandiers, les Ougandais en conclurent qu'il s'agissait d'étrangers, en l'occurrence, des Tanzaniens, que, de plus, c'était une punition divine pour les voleurs et les contrebandiers. Et les Ougandais nommèrent cette nouvelle affection "*la maladie des voleurs*".

Mais, comme elle se généralisa rapidement auprès de personnes dont l'honnêteté était au-dessus de tout soupçon, "*la maladie des voleurs*" changea de nom et devint le "**SLIM**" (qui signifie en anglais "*maigre*").

La maladie progressa vers le nord et, en 1985, elle arriva à Kampala. En 1987, lorsque le monde médical inclut le syndrome du Slim dans les variantes cliniques de l'infection par le virus du sida, l'Ouganda vécut une véritable catastrophe nationale.

40 % des personnes examinées pour des raisons diverses, étaient séropositives, et parmi elles, 70 % des prostituées et 33 % des chauffeurs de camions. Environ 10 % des enfants étaient victimes d'une contamination intra-utérine.

Deux vagues de viroses sont apparues simultanément en Ouganda : au nord, une activation du sarcome de Kaposi, et au sud, à la frontière de la Tanzanie, le Slim.

L'arrivée du sida en Ouganda est relativement récente. En effet, la séro-négativité est pratiquement générale chez les vieillards.

Le taux de séroprévalence est très faible dans la région du Nil qui se situe à l'extrême nord-est de l'Ouganda.

LES INCOMPATIBILITES CULTURELLES ET MEDICALES :

Bien que les gouvernements africains aient entrepris de lutter contre des habitudes culturelles incompatibles avec la médecine moderne, les excisions, les clitoridectomies, les infibulations, les circoncisions, les scarifications, les tatouages, l'échange de sang pour les rites de fraternisation contribuent à l'expansion du sida.

La paupérisation urbaine constitue également un facteur important dans l'expansion du virus du fait de la généralisation de la prostitution.

Les seringues mal désinfectées actuellement utilisées par les guérisseurs sont aussi devenues des vecteurs réels de l'expansion du sida.

Le mode de transmission du sida en Afrique est avant tout hétérosexuel, la pratique de l'homosexualité étant rare et localisée. Le taux d'héroïnomanes est pratiquement nul. Il n'y a pas de groupes à risques mais des comportements à risques.

Ces mêmes comportements se retrouvent dans les petits hôpitaux et dispensaires régionaux où les règles d'hygiène et d'aseptie ne sont pas encore parfaitement intégrées.

Quel est le comportement à l'égard des malades du sida ?

Les sidéens ne sont pas rejetés, même au stade ultime, ils sont entourés par leur famille, leurs amis et les autres malades.

Une ségrégation des sidéens ne serait pas comprise par les Africains : il n'est pas question de parler d'isolement dans un service particulier. L'angoisse des médecins africains se porte sur les femmes enceintes. Lorsqu'ils expliquent qu'il y a 50 % de risques que l'enfant naisse avec le sida lorsque la mère est infectée, les femmes soutiennent le raisonnement suivant :

"Il y a donc une chance sur deux qu'il ne soit pas contaminé !"

Les contraintes culturelles et le milieu social font qu'une femme qui n'a pas d'enfants est socialement déconsidérée. Les médecins préviennent pourtant les futures mères que l'espérance de vie d'un bébé séro-positif ne dépasse pas deux ans. La société ne comprendrait pas et n'accepterait pas un avortement pour cause de sida.

LA CONFERENCE D'ARUSHA

En 1988, à Arusha (en Tanzanie), l'Afrique accueille pour la première fois une conférence internationale sur le sida et prend conscience de la gravité de l'épidémie.

Ce sont des problèmes sociaux et économiques qui sont particulièrement mis en exergue.

Socialement, le drame africain est le fait que le sida atteint les gens les plus actifs. Quand on sait qu'en Afrique, une personne qui travaille fait vivre une grande famille, on comprend leur drame.

Sur le plan démographique, le péril est également très important dans la mesure où les femmes en âge de procréer, et parmi elles des mères, sont ou vont être infectées. Jusqu'à ce qu'on découvre le vrai médicament anti-sida, la génération actuelle et la suivante vont être menacées. Au rythme actuel de l'extension du sida, aucun pays africain ne sera capable de débloquer un budget de la santé pour lutter contre le fléau. Même au Zaïre où la capacité hospitalière est une des plus importantes de l'Afrique centrale, bien des victimes du sida ne bénéficient d'aucun traitement particulier. Les pays riches pourraient être tentés, étant donné l'ampleur que prend l'épidémie, de laisser tomber l'Afrique. Le Docteur Jean-Claude Chermann de Marseille, met en garde l'Occident :

"Si on laisse mourir l'Afrique, l'Occident mourra à son tour. On ne peut pas se permettre de ne pas avancer tous ensemble."

KINSHASA

Kinshasa est la capitale d'un immense pays, le Zaïre. Les statistiques les plus crédibles situent la population totale actuelle entre 30 et 40 millions d'habitants. Pour un pays 5 fois plus grand que la France, il est manifestement sous-peuplé. Aujourd'hui, Kinshasa devrait avoir de 3 à 4 millions d'habitants.

Un collègue non contesté et non contestable me disait très sérieusement qu'en raison du sida, Kinshasa allait bientôt être rayée de la carte. Je crois que c'est un peu excessif!!

Je préfère être contesté et croire le contraire. En effet, l'histoire du sida au Zaïre montre comment certains comportements de la population d'aujourd'hui pourraient freiner la rapide propagation des premières heures. Angoisse et dérision à Kinshasa font partie du nouvel an 1987. Les "londonniennes" -c'est ainsi que l'on appelle les prostituées à Kinshasa-, n'ont plus le coeur à l'ouvrage, ni à la fête. Les récits de deuil sont véhiculés partout par la "radio-trottoir". A en croire la rumeur, chaque famille a son mort.

La rumeur colporte l'histoire d'un haut-fonctionnaire atteint par le sida qui a dressé avant de mourir la liste des femmes mariées qu'il aurait contaminées volontairement. Il ne voulait pas quitter seul le terrain de jeux...

La première prostituée atteinte aurait déclaré qu'un steward de la PANAM lui aurait transmis le virus. Radio-trottoir toujours, fait gonfler la rumeur comme quoi les morts s'accumuleraient à l'hôpital "Mama Yemo" ainsi que dans les cliniques universitaires.

L'année 1986 s'achève dans une anxiété préoccupante.

Kin-Kiese est par excellence la ville des plaisirs ostentatoires. Comme le dit un poète zaïrois, cette ville en érection se met à douter de sa fonction de capitale africaine de la musique et de la joie.

Le silence des autorités attise les déformations de radio-trottoir, qui annonce que le sida est partout et exagère sa propagation. Le virus est sur les verres des restaurants, des débits de boisson, et le simple toucher du malade suffit pour être contaminé.

Le nouvel an de 1987 commence dans la morosité.

Depuis 1981, les réticences politiques se fondent sur le fait qu'il n'y a pas, au Zaïre, d'homosexualité, ni même de toxicomanie. Officiellement, on nie la réalité, alors que les cliniciens zaïrois, avec à leur tête le célèbre Docteur Lurhuma, virologue, Professeur à l'UNAZA de Kinshasa, et qui, bien avant l'existence du test Elisa savait détecter le virus, pressent les autorités de prendre une position courageuse pour lutter contre le fléau.

En 1986, lors d'une de ses adresses à la population dans le stade qui porte son nom, le Président du Zaïre avait fait s'esclaffer le peuple sur la réalité du sida.

La télévision et la radio nationales prolongent et amplifient le discours de Mobutu en mettant en garde la population contre tout ce qui est étranger, faisant du thème anti-sida une propagande pour le recours à l'authenticité.

Cette même télévision ira jusqu'à affirmer que le virus se trouve dans la viande importée, notamment dans les boîtes de conserve. Un clinicien zaïrois affirme que la doctrine de l'authenticité de Mobutu prône le modèle classique de la famille. Mobutu est génial dans ce genre de récupération politique.

Les cliniciens de l'université continuent à aligner les statistiques relatives aux cas de sida, toujours en progression. Ils sont rejoints par les cliniciens zaïrois de l'hôpital de Mama Yemo.

Ils estiment que sur une population de 1 million d'habitants, il doit y avoir une incidence annuelle de 550 à 1 000 cas de séro-positivité qu'ils répartissent en 3 classes d'âge :

de 25 à 29 ans : il y aurait 3 fois plus de femmes que d'hommes,

de 29 à 40 ans : équilibrage des données=autant d'hommes que de femmes,

au-delà de 40 ans : il y aurait exclusivement des hommes.

Il était difficile aux autorités de rompre avec une société kinoise d'hommes qui avaient institutionnalisé le système des 2^{ème}, 3^{ème} et 4^{ème} bureaux exhibés à Matonge comme un symbole de réussite économique et d'ostentation sociale.

Les bureaux sont de jeunes femmes qui ont un protecteur. En toute innocence, ces mêmes jeunes femmes trompent allègrement leurs protecteurs. ces derniers, appelés "grands bourgeois", ne sont appréciés qu'en fonction de leur générosité.

D'autre part, les femmes riches, en grande majorité célibataires, et plus toutes jeunes, entretiennent des "*mwana soso*", c'est-à-dire des poussins, des jeunes gens. En termes moins poétiques, le langage courant d'Europe les appellerait des gigolos.

Avant le sida, les auteurs de ces pratiques vous affirmaient que c'était de simples rencontres pour s'amuser un peu et être heureux ensemble pendant un moment. Distraction de pauvres, comme dirait un de mes collègues sociologues zaïrois. Et d'ajouter :

"Aussi longtemps que cela se limite à cette minorité, c'est sans signification. Mais en tant que valeur d'exemplarité, ces conduites pourraient marquer un genre de vie citadin. Aujourd'hui, ces amusements, ces rencontres, deviennent dramatiques en raison du sida."

La détermination de certains cliniciens zaïrois a fini par convaincre Mobutu en 1987 de la gravité de la situation. Pour une fois, il mobilise courageusement son gouvernement et change de cap. Il charge ses moyens de communication d'informer sans ambages la population sur la prévention. Il prend des accords avec le gouvernement américain, l'Institut Pasteur et l'OMS pour la recherche sur le sida à Kinshasa. Il rénove complètement l'ancienne clinique de Ngaliéma et y installe l'équipe de l'Institut Pasteur. Le virologue Zagoury et une mission de paras français avec leurs médecins, dirigés par le Docteur J.J. Salaün, s'attaquent au problème du sida avec pour but de mettre au point un vaccin. En 1987, le Zaïre publie ses statistiques :

335 cas dont 8 à 9 % sont en contact avec le monde extérieur (hommes d'affaires, intellectuels, prostituées).

Le gouvernement annonce qu'un vaccin a été testé sur des volontaires, tous séro-négatifs en 1986 :

10 civils zaïrois,

30 français dont 26 militaires et 4 civils avec, parmi eux, le Docteur Zagoury.

L'expérience est conduite par le Docteur Zagoury de l'Institut Pasteur, le Docteur Lurhuma Zirimwabangado de l'UNAZA, le Docteur Salaün, Général des parachutistes français.

Le vaccin initial a été mis au point par l'Institut américain de la Santé (Docteurs Bernard Moss et Robert Gallo).

D'après le Docteur Zagoury, le vaccin ne provoquait pas assez d'anti-corps au début.

"Il fallait trouver la dose pour les rappels, ce qui a été réalisé par après" explique le Docteur Salaün.

L'échantillon "cobaye" est toujours en observation.

Le gouvernement zaïrois admire le courage de ces hommes et, sur ce fait, approuve l'expérimentation humaine sur des volontaires. Mobutu fait une double récupération politique : d'une part, il profite du sida comme un argument à sa politique de recours à l'authenticité, et, d'autre part, il se présente sur le plan international, comme le champion de la lutte contre le sida. En accord avec l'OMS, qui a décidé de suivre de près l'expérience zaïroise, le gouvernement autorise la préparation à la vaccination de 600 personnes.

La télévision anglaise annoncera fallacieusement que 1 000 personnes seraient vaccinées, des militaires de la 31^{ème} brigade, particulièrement exposée au virus. Certains milieux français critiquent aussi l'expérimentation sur l'homme et parlent de l'utilisation des Zaïrois comme "cobayes". On parle même de "chair à virus".

ELIMA, le journal porte-parole du gouvernement, réagit violemment en accusant les chercheurs qui critiquent l'expérimentation zaïroise, de "racistes vautrés dans leur confort, et qui pleurent des larmes de crocodile sur les pauvres Nègres zaïrois."

Le même journal signale que le gouvernement zaïrois encourage les trois chercheurs et s'élève contre les commissions scientifiques dans le monde pour leur manque d'initiatives positives.

En réalité, le gouvernement zaïrois prend fait et cause pour ses chercheurs. En marge de cette querelle des scientifiques sur l'expérimentation zaïroise, se développent d'autres contestations. Certains prétendent que les vaccinations anti-tétanique, anti-poliomyélite, anti-variologique, anti-fièvre jaune, seraient dangereuses.

Ce qui est remarquable, c'est le changement de discours politique au Zaïre, alors que la plupart des gouvernements africains continuent à pratiquer la langue de bois. Le même journal ELIMA, dans un article, explique la maladie en des termes précis et scientifiques et s'étend sur les modes de transmission. L'évidence que le sida tue s'impose à tous et commence à modifier certains comportements sociaux.

Le quartier "Matonge" a fini d'exercer sa fascination magique sur Kin-Kiese. Le lieu de la joie, des plaisirs faciles entre les hôtesses et la bière n'est plus ce havre qui permettait d'oublier la dure condition du mal-développement et de la misère. Le sida a provoqué un choc qui a tendance à culpabiliser le sexe. Le sexe-péché qui conduit à la mort rejoint les origines mythiques de la sorcellerie traditionnelle qui mettait en garde les hommes contre les femmes :

"Kulia na mwasi kulia na ndoki".

(littéralement : "Manger avec la femme, c'est manger avec le sorcier").

A contrario, ce renouvellement mythique de la puissance de la femme renvoie aux valeurs de la fidélité conjugale traditionnelle.

Ce renouveau des valeurs traditionnelles pousse les inconditionnels des "bureaux" à légitimer leurs relations par le mariage avec paiement de la dot et ritualisation de la fidélité. Si ces cas devenaient significatifs, ils créeraient une polygamie de fait. Cette nouvelle tendance posera des problèmes juridiques et pourrait réveiller la querelle entre la loi écrite et la coutume.

La loi écrite de 1948 prescrit et ne reconnaît que le mariage monogamique, d'où découle le système des allocations. La coutume, elle, autorise le mariage polygynique ou polyandrique.

La loi de 1969 interdit la discrimination entre les enfants légitimes, naturels ou adoptés : elle oblige le père à reconnaître tous ses enfants.

Si cette tendance à épouser les bureaux se prolongeait, la loi écrite de 1948 pourrait être abolie et la nouvelle loi rejoindrait la coutume. Ce débat n'est pas encore entamé, mais les faits, depuis l'avènement du sida, confirment cette tendance à la polygamie. Le débat sera encore rendu plus ardu du fait que cette pratique se retrouve chez un grand nombre de législateurs.

Il faudra compter sur l'opposition farouche des Eglises chrétiennes, qui ne laisseront jamais passer une telle loi. Il faut signaler que la majorité des Zaïrois appartient aux religions chrétiennes.

Matonge et ses débits de boisson, ses serveuses un peu trop dévouées, voit ses clients le désert. Pour la première fois à Kinshasa, les brasseries produisent trop de bière.

Ce qui me paraît plus significatif, c'est la multiplication des confréries et des sectes qui prônent toutes "la prière"! Ce ne sont pas vraiment des sectes dans la mesure où on y enseigne une autre religion avec un gourou, mais elles sont toutes d'obédience chrétienne.

Nées dans une société où toute réunion autre que religieuse est interdite, ces confréries proposent aux adhérents la méditation, la prière, la fraternité et la fidélité. Dans ce Zaïre en mal-développement où la survie devient la motivation essentielle des comportements sociaux, tout porte à croire que ces confréries sont une forme de contestation d'un pouvoir politique dictatorial. Je vous rappelle que lors du dernier remaniement ministériel au Zaïre, Mobutu occupait les fonctions suivantes :

- Président fondateur du MPR
- Président de la République
- Président du Bureau Politique
- Ministre de la Défense Nationale
- Ministre de la Sécurité du Territoire
- Ministre des Anciens Combattants.

Pour compléter le tout, son fils était Ministre de la Coopération.

Parallèlement à cette prolifération de confréries, la radio-trottoir de Kinshasa pose la question suivante : *"Que vont faire nos dirigeants dans les hôpitaux d'Europe ?"* La rumeur aidant, on raconte que ces dirigeants *"se font complètement renouveler le sang en Europe"*.

En ce qui concerne les habitudes funèbres, les premiers morts ont été mis en bière à l'hôpital et on les a enterrés rapidement. Le deuil traditionnel était escamotté. La croyance traditionnelle en la vie après la mort resurgit dans la peur que le mort, vivant dans l'au-delà, ne cherche à punir les vivants. Les familles en deuil perdaient la possibilité de veiller leur mort et de lui rendre les honneurs pour son départ dans l'au-delà. Priver les familles du deuil traditionnel était empêcher le mort de partir dans le monde des ancêtres avec l'affection, la tendresse et le regret des vivants.

Aujourd'hui, à Kinshasa, le phénomène du sida semble avoir été digéré socialement et le deuil traditionnel a repris ses droits avec la veillée funèbre, le lavement du corps, son habillage et le rituel de la mise en terre. Personne ne pourrait concevoir une exclusion du malade, le sida étant une maladie comme les autres. Dans une société où la mort s'exprime au quotidien, la maladie du sida, bien qu'elle frappe les vivants par la déchéance physique, est aujourd'hui intégrée culturellement.

Un centre de recherche anti-sida fonctionne actuellement, mondialement connu pour avoir expérimenté le premier vaccin sur l'homme. Une antenne de la recherche bio-médicale de L'Institut Pasteur travaille avec l'OMS et l'aide américaine.

Pour en savoir plus, le numéro de Libération consacré au sida présente ce centre p.71, ainsi que les chercheurs qui y sont associés. Les publications françaises sur le sida au Zaïre, ne citent qu'un seul Zaïrois, le Docteur Lurhuma, alors que dans les documents de l'OMS, on relève au moins dix médecins cliniciens zaïrois ayant apporté des contributions originales à la connaissance du sida. On peut citer notamment des aspects précis tels que la contagion par

les non-circoncis (qui serait supérieure à celle des circoncis), et la contamination des foetus par les mères séro-positives. Il faut leur rendre un hommage particulier, d'autant plus qu'ils vivent dans des conditions difficiles quand on connaît les différences de salaires et de confort entre ces médecins et leurs collègues étrangers.

POUR CONCLURE, QUE DIRE DU PHENOMENE SOCIAL DU SIDA ?

Dans une société kinoise faite de ruptures et de continuités, toujours en perpétuelle évolution, il me semble qu'il est encore trop tôt pour fixer les degrés et la profondeur de ces formes, ruptures et continuités, pour les évaluer avec pertinence, ainsi que leurs modes de fonctionnement définitif.

Cependant, on pourrait espérer, comme le disait un médecin camerounais, que l'enseignement de cette épidémie du sida serve aux responsables de la santé en Afrique. Qu'ils comprennent qu'il y a urgence à concevoir une vraie politique de la santé par la prévention et qu'ils aient la volonté d'étendre celle-ci par des unités médicales réparties sur l'ensemble de leur territoire, avec comme première mission, d'informer et d'éduquer toute la population afin qu'elle se prenne en charge, au moins par une hygiène élémentaire.

EN CONCLUSION :

Si l'on comprend par le concept d'épidémiologie l'étude des apports existant entre les maladies et les divers facteurs susceptibles d'exercer une influence sur leur fréquence, leur distribution et leur évolution, il faut sans doute inclure dans ce concept, le mode de vie, le milieu ambiant, le social, les particularités individuelles qui sont essentiellement anthropologiques. Ces approches qualitatives correspondent-elles à l'approche médicale qui base le concept d'épidémiologie sur une quantification statistique qui gomme les singularités internes qu'un individu peut intégrer et qui est propre à sa conduite socio-culturelle ?

Les critères d'identification ne sont pas aussi évidents que la biologie des transmissions nous le fait apparaître. Si l'agent causal est d'ordre biologique sur le plan individuel, la propagation, elle, inclut des composantes qui relèvent à la fois du contexte social, culturel et de la dynamique du moi.

Cette identification introduit la notion de risque. Le fait de vivre n'est-il pas en soi un risque : vivre, séduire, se perpétuer seraient-ils les éléments constitutifs du risque ? Et si les éléments culturels et sociologiques exerçaient une telle contrainte qu'il serait difficile voire impossible de survivre autrement ? C'est certainement dans ce sens qu'il faudrait relativiser le concept de risque

et poser la question au moins dans les pays en mal-développement : comment vivre autrement ?

Dans ce contexte, la logique de la dissémination devient plurale.

Les quantifications épidémiologiques prennent souvent une coloration normative, moralisante et culpabilisante. Les discours et les inférences qui en découlent engendrent des registres contradictoires des langages scientifiques ou pseudo-scientifiques de racisme, de vulgarisation, de politiques pédagogiques, le tout dans une cacophonie dépourvue de cohérence.

Compte tenu des référents archétypiques culturels, ceux qui reçoivent ce discours du sida réagissent par des réactions complexes et contradictoires : la panique, le malentendu et la confusion engendrent des comportements qui sont tantôt des ostracismes scandaleux, tantôt des rejets.

Les réactions de ceux qui reçoivent le diagnostic sont aussi multiples et leur compréhension relève de la personnalité individuelle, des relations avec les proches, du climat social et culturel, dans une société déterminée.