

Reports/Studies
Rapports/Études



Fundação Cuidar o Futuro

Division for the Study
of Development

Division de l'étude du
développement

Unesco, Paris



LA COMMUNICATION SOCIALE
ET LA PARTICIPATION POPULAIRE AU DEVELOPPEMENT
ENTRE TRADITION ET MODERNITE

Fundação par Guidar o Futuro

Roland COLIN
Directeur Général
Institut international de
recherche et de formation

France



Les vues exprimées dans le présent document, la sélection des faits et l'interprétation qui en est donnée engagent la seule responsabilité de l'auteur et ne reflètent pas nécessairement l'opinion de l'Unesco.

Original : Français
mars 1981

SS-81/WS/19

S O M M A I R E

	p	p i
Préface		
Introduction		1
I. LA LOGIQUE DE COMMUNICATION SOCIALE ET LA PARTICIPATION DANS LES SOCIETES AFRICAINES TRADITIONNELLES		7
1. Qu'est-ce qu'une "société traditionnelle" ?		9
2. Supports et canaux de la fonction de communication sociale		16
3. Littérature orale et communication sociale		21
4. Les communicateurs : "gens de la parole"		29
II. LES NOUVELLES COMMUNICATIONS SOCIALES ET L'IMPACT DES MODELES EXOGENES		34
1. La pénétration de l'Islam et la communication sociale		36
2. Le flux d'acculturation atlantique et l'influence des modèles occidentaux de communication sociale à travers la colonisation		42
3. L'indépendance et la communication sociale : une problématique nouvelle		50
III. QUELQUES JALONS POUR DE NOUVEAUX PROCESSUS DE COMMUNICATION SOCIALE ENTRE TRADITION ET MODERNITE		61
1. L'école en prise sur la communication sociale		63
2. Education de masse, media, rétroaction		72
3. Les opérations d'animation et la communication sociale		82
CONCLUSION		93
Bibliographie		98



P R E F A C E

Le nouvel ordre international de l'information et de la communication faisant partie intégrante du Nouvel ordre économique international, il implique, tout comme ce dernier, le respect de l'identité culturelle, la reconnaissance de l'autre et l'instauration de rapports d'échanges sur le même pied d'égalité et non de domination et de dépendance.

C'est dans le cadre que s'insère le développement endogène en tant qu'approche nouvelle du développement. La participation des populations, moyen et objectif du développement endogène présuppose l'identification de celles-ci à un projet de société qui tienne compte de leurs besoins réels, de leurs aspirations matérielles, culturelles et spirituelles.

La participation ne peut se concevoir sans un système de communication sociale adapté aux contextes socio-culturels, politiques et économiques du pays et dans cette optique, la promotion de la langue nationale et maternelle représente une tâche primordiale.

Le problème de la communication sociale est depuis longtemps un axe de grande importance dans les débats et les programmes de l'Unesco. Récemment le Rapport de la Commission Mac Bride (Commission internationale d'étude des problèmes de la communication - Unesco) a conduit à un développement et approfondissement des réflexions sur ce thème, montrant les liens étroits entre les actions entreprises pour la défense des droits de l'homme, la promotion de l'éducation, le progrès de la démocratie d'une part et la possibilité pour tous les hommes et les femmes de toutes cultures d'accéder à une expression authentique, permettant ainsi à tous de s'engager librement et avec conviction dans des actions d'intérêt commun.

Si la Commission a bien spécifié que l'objectif était de "permettre aux membres de la société et aux groupes sociaux organisés d'exprimer leurs opinions" (recommandation no. 63), c'était bien en vue d'aboutir à de "nouvelles formes de participation" (recommandation no. 64).

La présente étude, dans ce même esprit, s'attache à rechercher, dans l'analyse témoin d'un ensemble culturel du Tiers Monde (en l'occurrence l'Afrique), les conditions de l'enracinement des mécanismes de communication sociale dans l'environnement socio-culturel, car il est clair que la participation active et responsable, conduisant à un développement endogène ne pourrait être acquise que sur cette base.

Dans la première partie de l'étude, l'auteur en partant de l'analyse des sociétés africaines traditionnelles considérées en dehors des influences extérieures, définit en prenant l'exemple de la société Sara du Tchad, ce qu'on entend par "société traditionnelle". Il montrera ensuite la place déterminante de l'oralité dans ces civilisations et la logique de certains comportements - à travers les mythes, les contes et les proverbes - dans la mesure où l'on les replace dans leur contexte propre à travers ce réseau de communication sociale spécifique, ce dernier ne pouvant d'ailleurs être envisagé sans mentionner ses animateurs et communicateurs : les griots, dont le rôle de contre-pouvoir est très important.



Dans la seconde partie, l'auteur étudie l'impact des modèles exogènes sur la participation sociale qu'il a précédemment analysée. L'Islam a introduit une civilisation de l'écriture et une religion monothéiste bien éloignées de la tradition orale et panthéiste africaine. La colonisation a entraîné la désagrégation des mécanismes de la régulation sociale et de la communication traditionnelle en faveur de la monétarisation, de la scolarisation, de l'administration bureaucratique.

L'indépendance nationale, en accélérant ces phénomènes avec souvent peu d'adaptations et en ajoutant de nouveaux schémas parfois positifs tels qu'une utilisation différente des médias, une politique de vulgarisation agricole, n'a pas permis une identification poussée de la population avec la culture nationale.

Cette analyse a permis à l'auteur de clarifier les conditions de mise en oeuvre des dynamiques endogènes de communication sociale dans la difficile transition entre tradition et modernité. A travers l'exemple du Sénégal principalement, l'auteur a exploré "quelques voies d'ouverture de communication sociale, s'attachant à préserver la participation endogène, sans pour autant s'enfermer dans la résistance d'un monde clos sur lui-même".

Fundação Cuidar o Futuro



L'importance de la communication entre les êtres humains constituant entre eux un système social est une évidence qui franchit toutes les barrières entre les cultures et les formes successives prises par ces cultures à travers l'histoire. Apparaissant d'abord sous la forme des constats du savoir populaire (ainsi le proverbe wolof du Sénégal : "Le remède de l'homme, c'est l'homme"), elle s'élabore ensuite dans les systèmes de savoir scientifique (telles les récentes théories structurales en sciences humaines, dans le champ de la pensée occidentale).

On comprend alors l'importance prise par la communication sociale, à l'époque contemporaine, dans les préoccupations des théoriciens, des praticiens et des stratèges du développement. Cette importance n'a fait que croître au fur et à mesure que les manières de concevoir le développement des sociétés humaines se sont affranchies des seuls calculs essentiellement quantitatifs, mesurant des "produits nationaux bruts", par exemple, et en déduisant des "produits per capita", indicateurs d'un "niveau de développement". Il est impossible, aujourd'hui, de considérer la dynamique de développement autrement que comme l'établissement de "rapports sociaux" au travers desquels les hommes et les femmes d'une société produisent et échangent, dans la recherche de l'optimum de satisfaction de leurs besoins, pour chacun et pour tous, les réponses de tous ordres que leur permet la mise en valeur de leur environnement, dans le souci de préserver le potentiel des ressources nécessaires à la vie présente et future.

Le développement est un système d'échanges signifiant, centrés sur l'homme, seul créateur de sens. Ainsi, la dimension culturelle, longtemps jugée négligeable ou accessoire par les "promoteurs" ou "entrepreneurs de développement", reprend une place centrale. L'homme, créateur de culture, apparaît comme ayant vocation à créer



son propre développement, et l'on en vient, dans la ligne affirmée avec force par l'UNESCO, à parler de "développement endogène", indissociable de l'identité culturelle de chaque homme, de chaque groupe humain. Cette ré-orientation des politiques de développement exige un grand effort pour rompre les tendances installées. Lee Thayer, l'un des meilleurs analystes de la problématique de communication sociale, parle ainsi de "syndrome de l'Everest" ("Everest syndrome") : le mouvement social quasi instinctif, dans la mouvance de la logique du système industriel né de l'Occident, tend à faire escalader les montagnes de plus en plus hautes, sans que l'on sorte du champ pour s'interroger sur la signification de ces escalades au regard des besoins humains réels.

"Si une nation est 'développée' et qu'une autre, selon les mêmes critères, est 'sous-développée', il nous semble raisonnable et juste d'entreprendre de 'développer' cette dernière, dans la ligne de la précédente" (1).

Sortir de cet entraînement à l'escalade indéfinie et in-signifiante suppose que l'homme puisse recouvrer la capacité d'inventer son propre avenir ("to invent his own future"), ce qui suppose l'émergence d'un projet social propre. C'est à ce niveau, précisément, que la communication sociale prend tout son sens. Les formalisations théoriques récentes qui en ont été proposées s'inspirent souvent, analogiquement, de la théorie mathématique de l'information et de la théorie des systèmes, enrichies elles-mêmes par les progrès de la recherche biologique attentive à élucider les mécanismes de circulation de l'information dans le fonctionnement et la reproduction des organismes vivants (notamment autour du code génétique). Henri Laborit distingue ainsi ce qu'il appelle l'"information-structure", transmise par le code génétique et qui permet à un être vivant d'une espèce déterminée de garder et de transmettre son identité d'espèce, par opposition à l'"information-circulante", dont la fonction est de promouvoir les échanges entre les différents niveaux d'organisation du vivant et avec l'environnement. Cette analyse conduit à distinguer système fermé et système ouvert.

(1) THAYER (L.).- On human communication and social development". In Economies et sociétés. La communication (II). Cahiers de l'ISEA, tome V, n° 9, septembre 1971.- Librairie Droz, Genève.- p. 1608.



"La seule façon d'ouvrir l'information-structure d'un organisme, d'ouvrir l'entité organique individuelle régulée, est de la transformer en servomécanisme, c'est-à-dire de l'inclure dans un niveau d'organisation supérieur, à savoir le groupe social, mais dont la finalité devra être la même que la sienne. Malheureusement, le groupe social devient aussitôt un groupe fermé, dont la finalité sera de maintenir sa structure, et cela évidemment contre celle des groupes sociaux environnants ; à moins que ces groupes ne s'associent comme sous-ensembles dans un ensemble plus grand. Il faudra, une fois de plus, trouver pour ce nouvel ensemble une finalité identique à celle des sous-ensembles qui le constituent." (2)

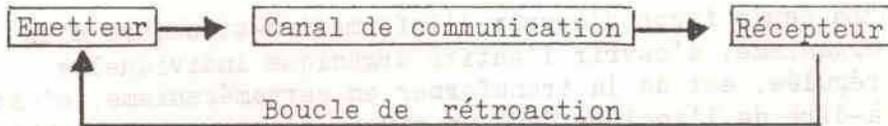
On voit se dessiner ainsi en termes nouveaux le champ et la problématique de la communication sociale. Ce concept de "communication sociale" ne peut être utilisé de façon pertinente sans que l'on pose la question de la structure, ensemble, sous-ensemble auxquels il se rattache. La communication sociale est information circulante à l'intérieur d'une structure ou d'un ensemble de structures permettant aux individus ou groupes d'individus qui les constituent d'atteindre la finalité fondant leur être-ensemble.

En reprenant les notions élémentaires de la théorie de l'information appliquée aux êtres vivants, on pourra suivre, par exemple, la démarche explicitée par Jacques Cosnier, partant de l'étude des systèmes de communication dans les sociétés animales et marquant, par-delà ce point de départ, les spécificités des sociétés humaines :

"Nous appelons conduite de communication, une conduite dont la fonction est de transmettre à un autre individu une information et de contribuer aux interactions sociales. Les conduites de communication seront donc des conduites sociales, c'est-à-dire intraspécifiques (...) et elles supposeront au minimum (communication duelle) un émetteur, un récepteur et entre les deux un canal assurant le passage du message porteur d'information." (3)

- (2) LABORIT (H.).- La nouvelle grille. Pour décoder le message humain.- Paris, Robert Laffont, 1974.- pp. 39-40.
- (3) COSNIER (J.).- Systèmes de communication chez les animaux. In Economies et sociétés. La communication. Cahiers de l'ISEA, tome III, n° 8, août 1969.- Genève, Librairie Droz.- pp. 1512-1513.





On décèle ainsi, dans le processus d'information, un support dépendant de l'émetteur et du canal utilisé, et une sémantique, "signification de cette structuration pour le récepteur." Cosnier distingue, dans ce schéma général, différents systèmes de signaux, codes véhiculant des messages : chez les animaux, les conduites instinctuelles (que Cosnier préfère nommer phénotypiques) s'organisent selon le code génétique, tandis que l'homme manifeste en plus et spécifiquement, des conduites verbales soumises à un code différent, le code linguistique, socio-culturel, acquis à travers le processus de socialisation humaine.

Le langage, par sa fonction symbolique, donnant accès à la mémoire cumulative et structurée et à l'imaginaire ouvrant la voie aux conduites créatives de liberté, va jouer un rôle essentiel dans la communication sociale au sein des systèmes humains. Ce recours au langage va conduire à une complexification du modèle élémentaire de communication évoqué par Cosnier. En effet, entre l'émetteur et le récepteur pourront prendre place des intermédiaires fonctionnels modulant les langages, opérant des ajustements, des filtrages, amplification ou censure, et que les théoriciens de la communication sociale appellent les "communicateurs" ("communicators"). Parfois, ces derniers sont eux-mêmes émetteurs, dans d'autres cas, il s'agit des techniciens maîtrisant essentiellement les méthodes de traitement et d'expression des messages pour les rendre intelligibles au récepteur et efficaces dans le champ socio-culturel qu'ils visent. (4)

Depuis que Marshall McLuhan a mis en évidence l'importance essentielle, sinon la toute puissance des nouveaux mass media dans la problématique contemporaine de communication sociale, on a noté une tendance largement généralisée à considérer ces media comme supports technologiques quasi obligatoires pour la transmission et la diffusion

(4) Voir notamment : FRIEDMANN (G.), SOUCHON (A.).- Communication sociale et communicateurs. In Economies et sociétés. La communication (II).- Jam cit., pp. 1571-1585.
Et également, parmi les références de base : DEFLEUR (M.-L.).- Theories of mass communications.- New-York, David McKay Co., 1966.



des messages informant et formant les nouveaux systèmes sociaux, dans des formes largement pré-déterminées, c'est-à-dire engendrées par la société industrielle avancée.

On revient, à ce point, à la question fondamentale initialement posée et qu'il faut soumettre à la perspective dégagée par H. Laborit.

Lorsque des ensembles sociaux fonctionnant, dans un temps, comme systèmes fermés, c'est-à-dire possédant leur logique propre et auto-suffisante ainsi que leur propre identité, entrent dans le champ de diffusion de messages émanant d'autres ensembles imposant leurs supports, leurs canaux, sous le poids d'une technologie plus puissante créatrice d'une dominance, on voit se réduire ou disparaître les effets de rétro-action (feed back). L'ensemble social de moindre force se conduit comme récepteur passif. Les messages exogènes viennent modifier son système de communication sociale propre, éliminent ou transforment ses "communicateurs", détruisent donc sa régulation endogène et en font un sous-système asservi. Pour reprendre la terminologie de H. Laborit, on peut dire que, s'il y a création d'un ensemble plus grand, ce nouvel ensemble ne repose pas sur une finalité identique à celle des sous-ensembles qui le constituent. Il y a création d'une dominance hiérarchique entre sous-ensembles : les uns en position forte imposant les contraintes de leurs structures (fonctionnant comme structures fermées, non évolutives) aux autres en position faible se détruisant progressivement en perdant leur régulation et leur identité. Il y a abolition des différences, recul de la complexité, richesse permettant au système global de lutter contre l'entropie, la dégradation de son information et de son potentiel d'énergie.

Ce schéma très général d'analyse peut être admis comme hypothèse de travail et fil conducteur de l'étude qui va suivre, posant la question à contrario : quel rôle la communication sociale, (dans ses canaux, ses supports, ses messages) peut-elle jouer pour la mise en place de systèmes de développement endogènes permettant la participation



des populations dans un sens actif et responsable et tenant compte de l'identité culturelle ? (5)

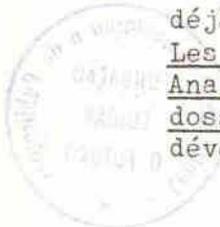
En nous inspirant plus particulièrement d'exemples africains liés à notre champ direct de recherche et de pratique, nous nous proposons d'analyser successivement :

- I. La logique de communication sociale et la participation dans les sociétés traditionnelles hors des influences de l'économie marchande et des systèmes industriels exogènes.
- II. La communication sociale telle qu'elle apparaît dans les projets de modernisation exogènes présentés comme modèles de développement.
- III. Quelques jalons pour explorer des voies possibles de communication sociale dans un projet de développement endogène, entre tradition et modernité.

Cette étude devrait indiquer, en conclusion, certaines lignes de recherche à mener pour soutenir l'action et la formation orientées dans le sens de cette nouvelle communication sociale.

Fundação Cuidar o Futuro

(5) Nous ne nous étendrons pas sur le concept de participation active et responsable, lié à celui de développement endogène et qui a déjà fait l'objet de nombreuses études (voir notamment : R. COLIN.- Les méthodes et techniques de la participation au développement. Analyse comparative et problématique à partir de l'étude de quelques dossiers significatifs. - Paris, UNESCO, Division de l'étude du développement. Rapports/Etudes PAR. 3.- Octobre 1978.



I. LA LOGIQUE DE COMMUNICATION SOCIALE ET LA PARTICIPATION DANS LES SOCIÉTÉS AFRICAINES TRADITIONNELLES

Lorsque l'on s'attache à caractériser les sociétés traditionnelles, à partir d'exemples tirés de l'Afrique (mais la remarque vaudrait pour d'autres aires géo-culturelles), trois écueils principaux se présentent qu'il faut pouvoir dépasser.

En premier lieu, la diversité et la variance dans l'espace. Les sociétés dites "traditionnelles" se sont implantées dans des écosystèmes où elles ont puisé directement, pour une part considérable, leurs bases de production. Il ne s'agit pas seulement de production matérielle. L'environnement joue un rôle important dans la division sociale du travail autant que dans la symbolique et l'organisation socio-religieuse. On est en présence d'une "civilisation du particulier", au moins jusqu'à un certain point, qui déjoue les calculs de typologie trop rigides ou rigoureux. Cette singularité a, comme contrepartie, une aptitude remarquable à produire des "identités fortes".

Cependant, des regroupements sont possibles, des traits communs s'affirment : sociétés de chasseurs, sociétés d'éleveurs, sociétés d'agriculteurs, sociétés de pêcheurs, sociétés de désert et de steppes semi-désertiques, sociétés de savanes, sociétés de forêt, sociétés des bords de fleuve ou des bords de mer, quelquefois aussi sociétés de montagne. Les dominantes fonctionnelles liées à un mode de production se recourent assez largement, mais pas toujours, avec un milieu naturel d'accueil. Ainsi, la savane abrite des agriculteurs et des éleveurs, la forêt des agriculteurs et des chasseurs.

On distingue ainsi, classiquement, les sociétés qui ont créé en leur sein un pouvoir politique de type étatique et les sociétés



sans Etat, ou "segmentaires", encore que l'établissement d'une classification exclusive prête à discussion (6). La société étatique couvre un espace plus étendu, induit des circuits d'échange et de commerce internes et externes, alors que la société sans Etat, sur un espace plus restreint, fonctionne la plupart du temps sous le régime de l'auto-subsistance. La première, autour de ses carrefours de pouvoirs institutionnalisés et de ses marchés liés au commerce au long cours, voit naître, avec le phénomène urbain, une première division fonctionnelle d'un territoire élargi. Dans la société segmentaire, la division de l'espace s'accompagne d'une moindre division des tâches économiques et sociales.

Un second écueil s'oppose à la généralisation hâtive : c'est la dimension de l'histoire. Il est des plus évidents que les sociétés traditionnelles, ou dont la logique ne correspond pas à celle des sociétés industrielles, n'en sont pas moins dans le mouvement de l'histoire. On doit rompre avec le mythe des sociétés immobiles ou affectées de changements très lents. Ces sociétés ont connu pratiquement toutes de grands mouvements migratoires, des métissages, des acculturations parfois brutales, des mutations technologiques et politiques profondes.

Enfin, nous devons mettre en question le concept même de "sociétés traditionnelles". Bien souvent, ces sociétés n'apparaissent comme telles qu'aux yeux de l'observateur étranger. Elles ne pratiquent pas, perçues de l'intérieur, la logique d'une reproduction forcenée du passé. La continuité, dans un espace de subsistance difficile, s'identifie davantage à la survie et donc à la vie qu'à la sclérose. La façade d'un pouvoir gérontocratique qu'elles offrent souvent aux regards extérieurs, dissimule des équilibres bien plus complexes et subtils au sein desquels le détenteur du pouvoir, s'il est un aîné, ne tient pas essentiellement ou exclusivement le pouvoir de son droit d'aînesse, mais de sa qualité d'accumulateur du plus grand savoir social utile. Ceci contraint l'analyse anthropologique à tenter d'interpréter

(6) Voir notamment : BALANDIER (G.).- Anthropologie politique.- Paris, PUF, 1967.- Et : CLASTRE (P.).- La société contre l'Etat.- Paris, Ed. de Minuit, 1974.



de l'intérieur les phénomènes socio-culturels observés dans une société fonctionnant selon une logique différente de celle qui organise et fonde le savoir "scientifique" de l'analyste étranger. Cette reconnaissance et réhabilitation de la logique sociale endogène, loin d'être une démarche passéiste, est peut-être la condition permettant d'éclairer les voies d'un développement endogène : élargir le champ de parcours de l'information circulante au-delà de la structure émettrice originelle dans un système de communication à double sens et non pas à sens unique.

1. Qu'est-ce qu'une société "traditionnelle" ?

A partir des réflexions introductives précédemment énoncées, on peut tenter d'explorer, au fil de quelques exemples, la logique sociale d'une société "traditionnelle". Nous devons insister sur la difficulté de conceptualisation. On a parfois remplacé le terme "traditionnel" par "pré-capitaliste" ou "pré-industriel", ce qui témoigne d'une démarche ethnocentrique installant les sociétés sur l'axe imaginaire d'un développement unilinéaire (7). Le concept de "sociétés lignagères" n'est pas non plus totalement satisfaisant, pas plus que celui de "sociétés pré-coloniales". Nous garderons, faute de mieux et assortie de toutes les réserves nécessaires, l'appellation de "sociétés traditionnelles", l'important étant d'éclairer concrètement le contenu sémantique du concept.

Un système socio-culturel concret : le cas de la société sara du Sud tchadien (8)

Les Sara représentent une population d'environ 650 000 habitants, installés dans un vaste éco-système de savane du Sud du Tchad depuis

(7) Pierre Clastre a dénoncé en termes très vigoureux ces télescopes abusifs : "A la conviction candide que la civilisation européenne était absolument supérieure à tout autre système de société, s'est peu à peu substituée la reconnaissance d'un relativisme culturel qui, renonçant à l'affirmation impérialiste d'une hiérarchie des valeurs, admet désormais, s'abstenant de les juger, la coexistence des différences socio-culturelles." (CLASTRE (P.).- Recherches d'anthropologie politique.- Paris, Ed. du Seuil, 1980.- p. 103).

(8) Nous avons procédé à une analyse de détail de la dynamique du système socio-culturel sara dans notre ouvrage : R. COLIN.- Mutations sociales (voir suite de la note p. suivante)



plusieurs siècles. C'est seulement à la fin du XIXe siècle que la colonisation française a introduit sa domination sur cette société segmentaire constituée par un ensemble plus ou moins communiquant de pouvoirs villageois tantôt se fédérant pour résister aux pressions des sultanats baguirmiens du Nord, tantôt se dissociant dans des rivalités internes à l'ensemble ethnique. Au moment de la pénétration française, le pays sara était depuis quelques décennies sous la suzeraineté des sultans esclavagistes sans que les institutions villageoises originelles soient détruites. Si l'on s'attache à reconstituer le système socio-culturel sara originel et sa dynamique sociale, on peut tracer le modèle suivant (9).

. Niveau technologique

Les Sara sont avant tout des agriculteurs céréaliers cultivant sur brûlis et jachères longues le mil, dans des "champs de brousse" (Kor), travail dévolu essentiellement aux hommes alors que les femmes cultivent les terres immédiatement contiguës à l'habitat : jardins de case en culture permanente (mba-godji) consacrés surtout aux cultures complémentaires et aux condiments. Les champs de brousse, dont la production commande l'essentiel de la vie du village, sont soumis à un rituel de culture sacralisé, sous l'autorité d'un "chef de terre" (Ngérakol-bé). Le chef de terre connaît en profondeur toutes les exigences des pratiques agricoles et religieuses qui garantissent la fécondité de la terre et sa pérennité. Autour de lui, qui organise le calendrier agricole avec ses travaux et ses fêtes, s'appuyant sur la divination (technique de prévision liée à la programmation du travail concret et garantissant sa réussite), les cultivateurs d'élite (bra-kos) donnent le ton, montrent l'exemple, constituant une sorte d'"auto-encadrement" de l'activité agraire. Souvent, à leur appel, se font des "cultures collectives" (ndormal) : tous les bras valides qui le veulent vont cultiver les terres de celui qui a lancé l'invitation en prenant la responsabilité

(suite note 8) et méthodes de développement. Essai sur la dynamique de changement et l'animation en pays Sara du Tchad. Thèse pour le Doctorat de IIIe cycle.- Université de Paris V.- 1972.

(9) Nous reprenons le système d'analyse des modèles socio-culturels que nous avons proposé dans notre étude déjà citée : Les méthodes et techniques de la participation au développement...- UNESCO. 1978.- pp. 30 seqq.



d'assurer largement leur nourriture. Les outils n'utilisent que l'énergie humaine (houe).

L'élevage, avant l'influence européenne, se limite au petit bétail de case. Par contre, la chasse et la pêche pratiquées sous forme d'expéditions collectives sont importantes.

Les autres technologies tirent leur matière première de l'environnement immédiat. Le cuir est la base des vêtements dans les temps anciens. Le tissage du coton apparaît par la suite. L'habitat est construit à partir de matières végétales (bois et paille). Les petites techniques artisanales sont connues de tous. La technologie des soins de santé repose, pour une part essentielle, sur la connaissance des propriétés médicinales des plantes alliée à un rituel magique.

Ce stock de technologie est remarquable par sa cohérence interne et sa grande diversité. Les pratiques techniques veillent rigoureusement (au besoin en requérant l'appui de prescriptions religieuses) à la préservation de l'environnement et de ses ressources renouvelables, notamment la fertilité de la terre.

Niveau économique

Les productions nées des applications technologiques tendent à répondre à l'ensemble des besoins du groupe villageois. Le concept occidental d'économie répond mal au processus qui donne la primauté à la satisfaction des besoins sans médiation quantifiable par l'argent. Le travail et le produit du travail n'ont pas de valeur marchande ni de valeur en soi. La production et le produit sont indissociables du producteur. C'est le mode de consommation et non pas le mode de production qui donne son sens au travail. Les activités de production, de répartition, de consommation (pour reprendre les concepts de l'économie) s'inscrivent, pour l'essentiel, dans les rapports de parenté et dans les rapports inter-lignagers. C'est à ce dernier niveau que joue, en particulier, à l'occasion des cultures par invitation, dont nous avons parlé précédemment, et des fêtes de tous ordres, le mécanisme égalisateur des consommations collectives. Ce que l'on a nommé, de l'extérieur, "économie ostentatoire" est avant tout système de nivellement des status économiques pour éviter le cumul du pouvoir économique



et du pouvoir social et politique (phénomène qui conduit à la création des classes sociales, au sens occidental du terme). Pour acquérir le prestige social, il faut dépenser beaucoup ou, plus exactement, pouvoir mettre une quantité importante de produit à la disposition de la consommation collective du groupe où s'exerce ce pouvoir social. L'économie d'auto-subsistance ainsi comprise élimine les interférences étrangères et préserve les solidarités. Le groupe fonctionne comme structure fermée, mais avec des flux importants d'"information circulante" donnant leur sens aux processus économiques et en assurant la régulation.

Niveau politique

Dans le contexte précédemment décrit, on mesure à quel point les "fonctions de pouvoir" sont indissociables de la régulation globale de cet univers villageois fortement intégré. Ces fonctions n'émergent que dans la mesure où elles répondent à un besoin de régulation, c'est-à-dire au processus d'ajustement des intérêts et des besoins individuels ou particuliers et des intérêts et des besoins collectifs ou globaux. Le pouvoir sur la terre, facteur essentiel de la vie et de la reproduction de la vie, est le plus éminent et le point d'origine de tous les autres pouvoirs. Le pouvoir sur la terre est dévolu, en première ligne, au descendant des premiers occupants du sol, qui ont noué rituellement avec la terre les premiers pactes de fécondité. Ce pouvoir de terre est aussi, fondamentalement, un pouvoir religieux, car la religion a comme finalité constante d'harmoniser toutes les démarches tendant à l'entretien du capital-vie du groupe, auquel les morts, enfouis dans la terre et rejoignant là les forces de fertilité et de fécondité, sont également partie prenante.

Sous la coordination rituelle du chef de lignage détenteur des pouvoirs de terre les plus anciens (Ngorgué), s'organise le collège des détenteurs de pouvoirs coutumiers (collège des Mbang) qui a en charge l'essentiel de la régulation sociale. Ces pouvoirs coutumiers se spécifient fonctionnellement : pouvoirs de justice, pouvoirs d'administration villageoise, pouvoir de guerre, pouvoir éducatif régissant l'initiation, mais en respectant la cohérence d'ensemble. On



observe que la méthode régulièrement appliquée pour assurer l'intégration de chaque pouvoir dans le projet global consiste à l'assortir d'un contre-pouvoir permettant d'éviter les abus. Ce processus passe parfois par des voies inattendues (pour la logique extérieure) : ainsi, un villageois dont la conduite déviante suscite des inquiétudes par rapport aux règles sociales pourra être nommé à des fonctions qui le contraindront à respecter ces règles et à les faire respecter.

. Niveau socio-familial. La parenté

Le système de pouvoir ne peut se comprendre sans sa référence au tissu élémentaire auquel il s'applique et dans lequel il prend place, c'est-à-dire les rapports de parenté. C'est le lieu d'organisation des complémentarités et de régulation des antagonismes de sexes à travers les institutions matrimoniales permettant la reproduction biologique et socio-culturelle. Le mariage, processus d'alliance entre lignages (le mariage sara est fondé sur des unités exogames, qui sont en même temps unités de consommation, d'"endo-cuisine"), engendre le système de filiation par le sang. Chez les Sara, la parenté est patrilineaire. La femme vient s'installer dans le clan du mari, mais ne cessera jamais d'appartenir à son propre clan qui héritera de ses biens propres et l'enterrera dans sa terre d'origine. La femme est en rapports d'analogie symbolique avec la terre. Elle produit les enfants comme la terre produit la nourriture (le mil) et ce qui peut perturber la fécondité de l'une risque de retentir sur la fécondité de l'autre.

. Niveau de l'organisation psychologique de la personne

Le statut de la personne, dans le système socio-culturel sara est en étroite correspondance avec le contenu des autres niveaux du modèle global. Le processus qui détermine l'orientation et l'organisation psychologique de la personne est l'éducation, et tout particulièrement l'initiation (yondo) (10). L'initiation produit l'homme dans sa spécificité culturelle en le dotant du système de références, de savoir, d'aptitudes et d'attitudes qui lui permettra d'accéder à une

(10) L'initiation sara a été particulièrement analysée, à travers sa propre expérience, par Robert JAULIN.- La mort sara.- Paris, Plon, 1967.

pleine participation sociale. Mais le processus commence dès la période pré-initiatique par la pédagogie des contes et des proverbes, sur laquelle nous reviendrons. Pendant cette période, l'enfant fait l'apprentissage des multiples relations internes à l'espace familial, dans un statut qui reste encore bi-sexué. L'initiation lui donnera la pleine possession des attributs sociaux de son sexe. Elle se pratiquait dans la classe d'âge des 12-19 ans et avait lieu tous les sept ans. Epreuve de force couverte par le secret rituel (la mort sanctionnant les infractions), elle joue un rôle essentiel pour la transmission des procédures de régulation du système socio-culturel à tous les niveaux et dans l'équilibre des rapports de générations et des rapports de sexes. Les femmes sont exclues du yondo, mais reçoivent du groupe féminin l'éducation en contre-point et en contre-poids qui leur permettra d'exercer leur contre-pouvoir par rapport au sexe masculin. Ainsi, l'influence subie comme épouse (jusqu'à un certain point) se retournera en influence exercée comme mère.

L'éducation sera crée de puissantes solidarités horizontales entre les membres de chaque classe d'âge et organise les solidarités verticales entre les différentes classes d'âge

Fundação Cuidar o Futuro

. Niveau de l'idéologie et système du monde

La vision du monde dans le système socio-culturel sera prend forme à travers deux grandes filières.

En premier lieu, la filière rationnelle conduit à une élaboration d'une philosophie de l'existence à partir de l'expérience humaine codifiée par les proverbes. De l'analyse du corpus des proverbes saras, on peut tirer une vision complète des rapports sociaux.

En second lieu, la filière mythique donne une explication du monde compatible avec la première et qui, pour les Saras, n'est pas étrangère à l'expérience sensible. Sou, personnage prométhéen situé au centre du mythe organisateur du système du monde, a dérobé les techniques au ciel et les a projetées dans le monde des vivants (11) où

(11) Voir : FORTIER (J.).- Le mythe et les contes de Sou en pays Mbaï-Moïssala.- Paris, Julliard, 1967.



les hommes cohabitent avec les génies s'incarnant matériellement dans les "fétiches", arbres, pierres, objets usuels (bessi ou yo).

"L'homme n'est pas une entité abstraite, du monde des 'universaux', mais un animal intelligent, concret, intégré dans le monde des choses et des forces. Possesseur lui-même de force et traversé par les grandes forces de germination du monde. Détenteur de la même science, par l'initiation et le système d'éducation profondément égalitaire, qui engendrera une société d'hommes, en définitive, participant d'un destin égalitaire malgré les opacités ou les contradictions des structures et des fonctions sociales, puisque toujours détenteur des contre-pouvoirs, des contre-forces. Promis à la même mort qui n'est pas un destin séparé, mais une autre étape dans un monde unitaire, sans enfer ni ciel." (12)

Tous les paliers du modèle socio-culturel sont en constante interaction et les mécanismes de régulation en place permettent de rétablir, d'une façon ou d'une autre, la cohérence entre les différents phénomènes sociaux observables dans les différents niveaux. La clé du système semble être la préservation et le développement dans l'histoire des "forces vitales". Comme le dit H. Laborit, la vie n'a pas d'autre justification que la vie. Pour les Sara, c'est une donnée immédiate de l'expérience humaine individuelle et collective. Chaque individu du groupe est possesseur de sa part de fécondité, partie prenante du potentiel de fécondité global. La stratégie sociale organise la dynamique des rapports humains nouée autour de ce capital de vie et de fécondité dont la gestion est culturellement codifiée de façon rigoureuse. C'est à partir de là que l'on peut comprendre le fonctionnement du système de communication sociale, système fermé, mais parcouru de flux intenses d'information circulante et enraciné dans son environnement.

On comprend alors à quel point la rupture de cette cohérence de l'"information-structure" par des forces et des messages étrangers procédant d'une logique totalement différente, celle de l'argent, du profit cumulatif et des échanges marchands anonymes, va conduire à des perturbations radicales.

(12) COLIN (R.).- Mutations sociales et méthodes de développement.- Jam cit., p. 203.



Ce noyau explicateur, dans son mécanisme profond et par-delà la formalisation singulière du code culturel, nous semble largement partagé par nombre de sociétés non-marchandes non industrielles. Les échecs des politiques de développement procèdent pour une grande part de la difficulté à trouver un mode d'articulation entre un système de communication sociale endogène dominé et un système de communication sociale exogène en situation de dominance.

C'est dans ce contexte général que nous pouvons poursuivre notre exploration du système de communication sociale de la société "traditionnelle" en analysant les supports et canaux de la communication et les fonctions des "communicateurs".

2. Supports et canaux de la fonction de communication sociale

L'un des éléments distinctifs les plus marquants de nombre de sociétés "traditionnelles" est la place déterminante de l'oralité dans la communication sociale. On a pu opposer ainsi des civilisations de la parole aux civilisations de l'écriture. La dichotomie n'est cependant pas radicale. La communication orale forte peut coexister avec l'accès à la communication écrite. Les changements essentiels se produisent lorsque le producteur du message (écrit ou oral) ne garde plus de lien personnel avec le message produit qui acquiert alors un "pouvoir en soi", devient anonyme ou abstrait. Ainsi diffère le statut de la chose écrite manuscrite et celui de la chose écrite imprimée. Il est certain que la "parole orale" possède la relation la plus profonde, intime, avec le locuteur qui la produit. Dans les cultures négro-africaines, le lien étroit entre le corps et la parole apparaît souvent avec force.

Nous pouvons prendre comme illustration le statut linguistique et somatique de la parole dans l'aire de culture mandé en Afrique de l'Ouest, dont les trois groupes ethniques centraux sont les malinkés, les bambaras et les dioulas et qui touche principalement le Mali, la Haute-Volta, la Côte d'Ivoire, la Guinée, le Sénégal, la Gambie. A



travers des variances dialectales, cet ensemble, au moins pour les trois groupes "centraux", laisse apparaître une inter-compréhension linguistique.

Dominique Zahan, dans une étude sur "La dialectique du Verbe chez les Bambara" rappelle un proverbe largement répandu dans le monde mandé : "L'homme n'a pas de queue, il n'a pas de crinière. Le point par où tu peux le prendre est la parole de sa bouche". Le terme mandé le plus général, qui désigne la parole, kuma, est en rapport avec le terme ku qui désigne la queue d'un animal.

"Comparable à cet organe -prolongement du corps des animaux- la parole 'marche' dans le sillage de son propriétaire, 'étend' la personne et donne l'occasion de l'appréhender." (13)

De ce rapprochement, Zahan met en valeur

"la richesse sémantique de ce terme, où se groupent l'idée de matérialité, celle de projection hors de soi (comme un objet qu'un autre peut saisir), l'idée d'instrumentalité, de moyen qui complète un outil ; l'idée enfin de perfectionnement résultant de son analogie avec un manche. Pareille à une queue, la parole, kuma, est donc l'instrument par lequel un homme risque de devenir la propriété d'un autre homme."

Un autre terme commun aux Bambaras, Malinkés et Dioula, kan, connote la parole dans sa texture sonore. Ce mot désigne aussi le cou, à travers lequel la parole devient son, et où s'opère la jonction entre l'idée à exprimer et le corps du locuteur qui a projet de communiquer. Le terme kan est lié à l'authenticité du sujet, alors que, lorsque la parole arrive à la bouche (da), elle est sujette à toutes les déformations, à tous les travestissements. Sory Camara, dans un travail de recherche sur les griots ("gens de la parole") en pays malinké, note :

"On peut constater deux faits : le premier est que, de toutes les expressions consacrées où la bouche signifie parole, il n'en est pas une seule qui n'ait explicitement ou implicitement une signification négative ; le second

(13) ZAHAN (Dominique). - La dialectique du verbe chez les bambara. Paris, La Haye, Mouton, 1963.- p. 10.



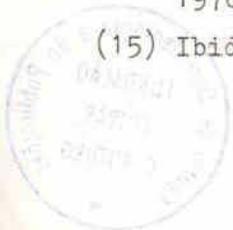
est que, conçu comme parole, le mot da ne donne lieu qu'à des expressions qui signifient une rupture de communication, une injure ou une grossièreté ; ce qui produit exactement les mêmes effets." (14)

On comprend, alors, que les Malinkés se méfient de la bouche d'où peuvent s'échapper des paroles semant la catastrophe. L'homme socialement équilibré s'efforcera d'acquérir le plus grand contrôle sur les paroles de sa bouche. Ce sera là l'un des objectifs importants de l'éducation. Cependant, certaines paroles lourdes de sens pour la communication sociale ne peuvent être tuées ou maîtrisées indéfiniment et impunément pour celui dans le corps et l'esprit duquel elles se forment. Sory Camara poursuit en ce sens :

"Voilà donc une parole qui, si elle n'est pas projetée au dehors, devient nuisible pour la personne. Elle est liée à certains sentiments, certaines émotions ; il en est ainsi de la colère, de l'indignation ou du sentiment de l'injustice. Ceux qui ne peuvent exprimer librement et publiquement ces sentiments-là s'exposent donc à des maladies : cette intuition populaire est riche de sagesse en matière de psychologie et de psychopathologie. Elle pose le problème de la conversion somatique et de la vertu thérapeutique de la parole. Les guérisseurs malinkés qui connaissent fort bien cette vertu, en font usage lorsque les remèdes ordinaires échouent devant certaines maladies extraordinaires. (...) Ces confessions ne portent pas seulement sur les paroles que le sujet tient à dire et que la société l'oblige habituellement à taire. Elles concernent celles que l'on ne tient pas du tout à dire ; il s'agit alors de fautes graves : ruptures d'interdits, vol, adultère, voire même des intentions maléfaisantes contre les proches, même si ces velléités ne se sont jamais réalisées? Toutes ces conduites condamnées, qu'elles soient réelles ou fantasmagiques, sont autant de paroles qui seraient nocives si elles ne venaient à être exprimées devant une tierce personne. (...) A ce niveau, donc, la parole proférée apparaît comme l'antidote des actes désordonnés ou des intentions morbides de la personne ; elle rétablit l'équilibre de l'individu et celui de la société." (15)

(14) CAMARA (Sory).- Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké.- Paris, La Haye, Mouton, 1976.- p. 239.

(15) Ibid. pp. 243-244.



L'oralité, dans la culture africaine, ne peut se comprendre que comme le jeu d'un couple de signifiants : parole et silence. Le silence est plus que le "degré zéro" de la parole. C'est le support d'un message qui mûrit, qui a été reçu ou qui doit être émis. Plongeant dans la profondeur du langage bambara, Zahan exprime en ces termes la "dialectique du verbe" :

"Né de sa progéniture, qu'il conditionne par ailleurs, le silence se place ainsi avant et après le verbe. Dans cette interférence causale, le rôle de la parole est moindre que celui du silence. Le verbe n'est là que pour permettre la valorisation de son absence. En mettant au monde la parole, le silence s'engendre en fait, lui-même, de sorte qu'il est légitime de dire qu'il existe un silence dû à la parole qui 'parle' et que la grande réalité n'est pas le verbe, mais son défaut. Au coeur du silence, la parole est comme un point lumineux environné de toutes parts par les profondeurs de la nuit. Commentant dans ce sens la position réciproque du verbe et du silence, le danseur masqué du Komo conclut, dans un de ses chants : 'La nuit est une obscurité, une obscurité qui n'est pas vide'." (16)

Et Zahan appelle une série de proverbes à l'appui de son analyse :

"Si la parole construit le village, le silence bâtit le monde."

"La parole a éparpillé le monde, le silence le rassemble."

"Si la parole t'a brûlé la bouche, le silence l'apaisera."

"Le silence a fait mûrir le fruit de l'arbre, la parole l'a fait tomber."

La parole est un temps essentiel de la socialisation, mais qui ne peut avoir sa portée que par une contrepartie de silence, par le contrepoids de cette "obscurité qui n'est pas vide". On retrouve, à ce niveau, la vision du monde au sein duquel se construit la socio-culture par le mouvement dialectique des contraires : poids et contrepoids, pouvoir et contre-pouvoir. On est aux antipodes des systèmes de communication sociale fondés sur la diffusion de messages à sens

(16) ZAHAN.- op. cit., p. 153.



unique, sans rétro-action, importés et imposés d'abord par la colonisation et trop souvent perpétués par l'importation actuelle d'une technologie "moderne" de communication de masse sans retour. Or, dit encore un proverbe bambara : "La parole est comme les plumes d'une poule, on ne peut en saisir le sens qu'ensemble." (17)

On retrouvera la même dialectique sociale dans la division des tâches entre "gens de la parole" (les griots) et "gens du silence" (les castes nobles des "horon") dont nous étudierons le rapport plus avant. Dans l'un comme dans l'autre cas, dialectique de la parole et du silence chez l'individu au sein des rapports sociaux, dialectique sociale des gens de parole et des gens du silence, l'intelligibilité du système se rattache à des clés symboliques. La "pensée sauvage", pour reprendre l'expression forte de Lévi-Strauss est attentive avant tout à établir des correspondances entre tous les niveaux du vivant et entre le monde vivant et son environnement, le visible et l'invisible (18). La démarche humaine ainsi établie ne conçoit pas, à la différence de la vision fondatrice de la société rationnelle et technologique qui revendique la modernité, une élucidation rigoureuse des phénomènes humains et extra-humains. Elle accepte et suppose une ambivalence dans le perçu et le vécu. Les messages du monde extérieur sont déchiffrés, par la symbolique, en fonction de l'homme. Geneviève Calame-Griaule a pu écrire, à propos des Dogons du Mali, proches voisins des Bambaras :

"La créature humaine est en situation dans un univers à son image, dont tous les éléments sont en rapport avec une certaine vision qu'elle a d'elle-même et de ses problèmes ; la culture dogon est en effet un 'humanisme'. L'homme cherche son reflet dans tous les miroirs d'un univers anthropomorphique dont chaque brin d'herbe, chaque moucheron est porteur d'une 'parole' (...). Le monde est donc pour un esprit dogon comme un livre dont il déchiffre, 'décode' le message, et il est constamment en souci d'interpréter les 'signes' qui l'environnent." (19)

(17) Cité par MOLIN (Mgr).- Recueil de proverbes bambaras et malinkés.- Issy-les-Moulineaux, Imprimerie Saint-Paul, 1960.- p. 241.

Nous avons légèrement retouché la traduction française pour rester plus près du texte bambara.

(18) LEVI-STRAUSS (Claude).- La pensée sauvage.- Paris, Plon, 1962.

(19) CALAME-GRIAULE (Geneviève).- Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon.- Paris, NRF, 1965.- p. 27.



On comprend à quel point l'écriture, qui vient couper le lien vivant, vécu, entre le producteur de parole et son produit devenu abstrait correspond à l'entrée dans un autre monde, surtout si elle ne se plie pas aux exigences des "peuples de l'oralité". En fait, les nouvelles communications sociales requises par le développement supposent que l'on puisse rompre cette contradiction antagonique. La contradiction concerne autant les canaux que le contenu des messages qui y circulent. La "littérature orale" en donne de bonnes illustrations.

3. Littérature orale et communication sociale

On est parfois étonné de la conjonction des termes "littérature" et "oralité". Raymond Queneau, évoquant ce problème, montre le statut "esthétique" d'un important corpus de Parole dans des civilisations sans écriture ou possédant l'écriture, mais qui jouent de l'oralité pour lui donner toute sa portée de communication sociale :

"N'y a-t-il pas là une contradiction in adjecto puisqu'en latin litteratura vient de littera, lettre, et a signifié écriture, alphabet, grammaire, de même qu'en Chine wen désigne également à la fois l'écriture et la littérature ? (...) Si, en effet, il y a abus de langage à employer le mot littérature en oubliant son étymologie, il n'en est pas moins vrai qu'il existe un usage esthétique du langage oral (et senti comme tel) qui permet d'étendre l'application du mot incriminé. (...) Pierre Guillon nous rappelle que la littérature grecque jusqu'au I^{er} siècle (A.C.) demeure essentiellement orale. L'écriture, bien que connue, n'est pas encore le moyen courant de la production littéraire. ('Les Muses sont filles de Mnémosyne', c'est-à-dire de la Mémoire). Et, d'autre part, cette production littéraire demeure absolument intégrée à la vie du peuple entier. Elle s'adresse à tous et tous y participent. Ce n'est qu'avec la période alexandrine qu'étant désormais écrite, la littérature grecque, faite par des lettrés, ne s'adresse plus qu'à des lettrés." (20)

On peut dire, par analogie, que la littérature orale traditionnelle d'Afrique noire est "absolument intégrée à la vie du peuple entier" Nous passerons en revue les principaux "genres littéraires" pour examiner leurs fonctions de communication sociale.

(20) QUENEAU (R.).- Préface à Histoire des littératures (Sous la direction de R. QUENEAU). I.- Littératures anciennes, orientales et orales. Encyclopédie de la Pléiade.- Paris, NRF, 1956.- pp. IX-XI.



Il faut mettre en évidence, tout d'abord, une assez forte cohérence interne entre les différents étages de la construction littéraire. Léopold-Sédar Senghor a pu ainsi parler d'une "courbe de profanisation" :

"Prolongeons la courbe qui va du mythe à la fable, et nous aboutissons à l'énigme en passant par le proverbe"
(21)

En effet, le mythe touche les profondeurs obscures de la culture.

"Le mythe est en relation directe avec les forces qui commandent l'architecture du monde, le sens de l'Univers. C'est l'expression de ces valeurs originelles non pas dressées comme un traité abstrait, mais formulées selon les contours d'un récit ou d'une suite de récits. Nous sommes là dans le domaine par excellence du symbole. Des êtres humains, des végétaux, des minéraux, des êtres surhumains également peuplent ces récits et chaque geste signifie, chaque aventure, chaque parole." (22)

Nous avons évoqué le mythe de "Sou" dans notre brève description du système socio-culturel sara du Tchad. En voici un fragment rapporté par J. Fortier :

Fundação Cuidar o Futuro

"Sou descendit un matin ; les nuages étaient très noirs. Il descendit avec une chèvre et un bouc dans les bras. Puis un éclair brilla. Les hommes levèrent les yeux au ciel ; ils étaient au pied d'un grand arbre. Ils virent du feu : le feu brûlait les feuilles vertes. Les gens se dirent : 'Ce n'est pas un feu ordinaire !' - Puis, comme le feu continuait à dévorer les feuilles, ils s'enfuirent. Sou revint portant des branches de Koukouté. Il alla trouver les hommes et leur dit : "Loa ne fait rien pour vous ; c'est moi qui ai fait le feu et qui le donne aux hommes. Eteignez les feux dans tout le village ; car c'est moi, Sou, qui vous donnerai le feu ; c'est moi qui l'apporte aux hommes." (23)

(21) SENGHOR (L.-S.).- Les plus beaux écrits de l'Union française.- Paris, La Colombe, 1947.- p. 215.

(22) COLIN (R.).- Littérature africaine d'hier et de demain.- Paris, ADEC, 1965.- p. 48.

(23) FORTIER (J.).- Le mythe et les contes de Sou en pays Mbaï-Moïssala.- Paris, Julliard, 1967.- p. 129.



Le mythe s'inscrit dans un processus de communication. Il donne, par voie symbolique, certains messages fondamentaux touchant la vision du monde et le rapport des hommes avec le monde. Dans le texte cité ci-dessus, le message met l'accent, à travers les images du symbole, sur le caractère culturel du feu donné aux hommes, technique des techniques, unificatrice du village où, par la médiation de Sou, les hommes reçoivent un feu nouveau, brûlant des feuilles vives, s'intégrant ainsi à la vie. Le décryptage d'un texte mythique, permettant de percer les symboles, et par là de ménager les communications entre les différents ordres de réalité, prend place dans les voies initiatiques qui sont des parties essentielles de la dynamique et de la reproduction sociales.

L'initiation est la démarche par laquelle s'opère la communication d'un savoir ou d'un savoir-faire individuellement et socialement utile, bien plus, indispensable. En effet, à la différence des processus d'éducation ordinaire centrés sur le savoir à transmettre, la voie initiatique met l'accent sur le rapport entre les acteurs du processus de transmission : le maître d'initiation et ses acolytes d'une part, les candidats à l'initiation d'autre part. Le maître d'initiation, au nom de la communauté qu'il représente, est détenteur d'un pouvoir social et sacré à la fois. Il est transmetteur de forces. Le système initiatique s'oppose aux systèmes désacralisés. Il donne un modèle de communication sociale au sein duquel le message est indissociable d'un certain ordre sacré, c'est-à-dire relié aux forces organisatrices de la vie et de l'univers. Ce type de communication sociale se perpétue dans toutes les circonstances de toutes les étapes ultérieures de la vie des individus au sein de leur groupe. A chaque moment de l'échange, de jour ou de nuit, en fonction de la qualité des acteurs entre qui s'établit l'échange, le capital culturel de la société permettra de trouver le mode d'expression et le contenu appropriés. Mais il ne faut pas perdre de vue, dans le contexte auquel nous faisons référence, qu'il existe une continuité graduée entre ces différents modes de communication. Là est la clé de ce que l'on a appelé "la littérature orale". C'est avant tout le capital de représentations couvrant l'ensemble du système socio-culturel et dans lequel chacun viendra puiser l'expression utile au projet de communication qu'il forme.



La "courbe de profanisation" dont parle Senghor parcourt ainsi l'ensemble du champ socio-culturel : le mythe exprime les vérités les plus fondamentales, explicatives du monde et de la place de l'homme dans le jeu de forces du monde : passage du sacré au technique rendant l'humanité viable et vivable, voie et vie liées. A partir de là, le capital de savoir opératoire, dont on célébrera les origines, la source constamment présente, dans les cérémonies religieuses (24) va se trouver aux prises avec la dialectique des différences et des divergences humaines, constatée dans le vécu social quotidien.

Le mythe, alors, se prolonge en un nouveau discours dont il n'est pas totalement absent, mais dont il n'occupe plus totalement le champ sémantique : le conte. Le mythe est quasiment hors de l'histoire, dans un temps qualitatif supérieur. Le conte est dans l'histoire, dans le temps social ordinaire.

Chez les Sara, pour continuer de puiser aux mêmes références, les contes de Sou font suite, ainsi, au mythe de Sou. Sou se mêle à la vie quotidienne des hommes et, plus encore, des animaux. Sou, chez les Sara, a un curieux statut d'ambivalence qui n'est pas sans ambiguïté. Le nom du Prométhée sara est le même que celui de l'Araignée, héros principal d'un "cycle" de contes qui déborde largement l'univers sara, et que l'on retrouvera, par exemple, jusque chez les Agni de Côte d'Ivoire et du Ghana. On ne sait pas toujours, quand le conteur parle, s'il s'agit d'un Sou ou de l'Autre, ou des deux confondus, ou du glissement subtil et réversible de l'Un à l'Autre.

Dans un conte recueilli par J. Fortier, on voit Sou, en visite au village des rats d'eau, les séduire au point que ceux-ci, n'ayant rien d'autre à lui offrir, tirent leurs boyaux, les pilent, les préparent en boulettes avec du miel. Sou repart avec de délicieuses boulettes plein son sac. Le lièvre, qui est le plus rusé des animaux, entreprend de se faire offrir, à chaque étape, quelques boulettes. Sou, inquiet, propose au lièvre d'entrer dans son sac pour mieux manger, en clôt l'ouverture bien serrée d'une ficelle. Le lièvre ainsi prisonnier,

(24) Les rituels comportent très régulièrement récitation du mythe au sein de la communication sociale sacralisée.



quand Sou rentre chez lui, est mis à cuire dans la marmite, sans que l'autorisation soit donnée à Koasi, femme de Sou, d'ouvrir le sac. Pendant que Sou chante son exploit, sa belle-mère entre dans la cuisine, interroge sa fille qui lui fait part des ordres de son mari.

"Sa mère lui dit : 'Vois-tu, ma fille, écoute-moi bien ! Souvent, dans le vieux temps, les maris rapportaient de voyage des fétiches pour tuer leurs femmes. Alors, ouvre le sac et regarde ce qu'il y a dedans !'" (25)

Elle l'ouvre, le lièvre bondit, se sauve, va finir de manger le reste de boulettes qu'il avait caché sous des feuilles mortes, en chantant, à son tour, son exploit. Sou l'entend, vient à la cuisine, fait ouvrir le sac, y trouve une courge que sa femme avait mise à la place du lièvre.

"Sou dit : 'Où est mon lièvre ?' Koasi, qui avait peur, répond : 'Je ne sais pas'. 'Alors, dit Sou en colère, est-ce que, par hasard, mon lièvre se serait transformé en courge ?' 'Ecoute un peu, dit sa femme, c'est ma mère qui est venue. Elle m'a dit : autrefois, quand les maris revenaient de voyage, ils ramenaient des fétiches pour tuer leurs femmes. Elle m'a dit d'ouvrir le sac pour voir. Quand je l'ai ouvert, le lièvre a bondi, il s'est sauvé.'" (25)

Sou, trois jours après, propose à sa belle-mère d'aller en brousse pour tailler un gros pilon de bois qu'il lui avait promis. Il monte sur un arbre, taille une grosse branche à la hache. Au moment où la branche va tomber, il appelle sa belle-mère sous l'arbre. Elle reçoit la branche sur la tête et meurt. Le conteur conclut en ces termes :

"Sou revient chez lui. C'est ainsi que Sou tue sa belle-mère pour un lièvre qui s'était échappé du chaudron. Cette histoire est pour vous, jeunes épouses. Quand votre mari revient de voyage avec un sac bien fermé, même s'il y a un fétiche dedans, réprimez votre curiosité et vos appréhensions et faites exactement ce qu'il vous dira." (26)

Sou apparaît, dans ce conte, avec la cruauté de l'Araignée, qui n'épargne pas ses proches. Le scénario met en place des animaux

(25) FORTIER.- Op. cit., p. 249.

(26) FORTIER.- Ibid. p. 253.



qui figurent dans la galerie des caractères humains ; les rapports de sexes sont décrits en termes durs, sans complaisance, ainsi que les relations intra-familiales. La chute de l'histoire prend valeur d'aphorisme, exprimant une norme de comportement socio-culturel liée au maintien de l'ordre établi.

Le conte est doublement intéressant du point de vue des communications sociales. En premier lieu, il met pratiquement toujours en scène un processus de communication signifiant, relié aux valeurs profondes du noyau culturel fondamental. En second lieu, il est lui-même discours prenant place dans une communication sociale forte. En effet, le conte se dit à la veillée. Dans les civilisations négro-africaines, il existe un interdit largement répandu de dire le conte tant que le soleil n'est pas couché. Le conteur est une créature de la nuit. L'ombre est propice, et le feu qui éclaire la veillée, au travestissement multiple des personnages, à la transmutation des hommes en bêtes de la brousse, et les forces se libèrent la nuit, patrie du rêve et des maléfices. Dans le cercle de veillée, le conte est dit, chanté par épisodes, mimé, repris en chœur, et, d'ordinaire, fait l'objet de longues discussions qui s'établissent entre le conteur et l'auditoire tout comme au sein de l'auditoire. C'est un temps d'ajustement des réflexions et des attitudes. Tel se révèle dans la parole dite ou entendue ; tel autre tente de se dissimuler. Un processus de communication à la fois pédagogique et cathartique permet d'opérer une véritable régulation sociale à travers la mise en scène du conte. On affermit des normes, on règle des conflits, on redresse des errements, dans un climat d'échanges affectifs avivé par l'art du conteur. Le conteur est ainsi un communicateur de première importance. Le cercle du conteur est parfois la famille, l'unité de voisinage au sein d'un quartier, ou même le village tout entier. Parfois le conte prend place dans les échanges plus restreints entre les grands parents et les petits enfants. C'est alors un outil pédagogique particulièrement efficace. L'écrivain sénégalais Birago Diop en a gardé le souvenir émouvant :

"- Baké, tu dors ? - Oui, grand-mère !... Tant que je répondais ainsi, grand-mère savait que je ne dormais pas et que, tremblant de frayeur, j'écoutais, de toutes mes oreilles et tous mes yeux fermés, les contes terrifiants



où intervenaient les génies et les lutins, les Kouss aux longs cheveux ; ou que, plein de joie comme les grands qui écoutaient aussi, je suivais Lenk-le-Lièvre, madré et gambadant, dans ses interminables aventures au cours desquelles il bernait bêtes et gens au village comme en brousse et jusque dans la demeure du roi... Grand-mère morte, j'eus dans mon entourage d'autres vieilles gens, et, en grandissant à leur côté, 'j'ai bu l'infusion d'écorce et la décoction de racines, j'ai grimpé sur le baobab.' Je me suis abreuvé, enfant, aux sources, j'ai entendu beaucoup de paroles de sagesse, j'en ai retenu un peu." (27)

La "moralité" du conte engendre le proverbe. Le proverbe est comme le fruit de l'arbre. L'arbre est le conte. Le mythe est la racine. On est alors au bout de la "courbe de profanisation". Le proverbe retient d'une foule d'histoires, souvent représentées par une histoire archétypale, la leçon de l'expérience, que l'on dénomme souvent Sagesse, au sens où l'entendait Descartes : "parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir."

Le proverbe est ainsi le résultat d'une démarche inductive, rationnelle, même si cet aspect est souvent voilé par une image. La démarche symbolique ne ferme pas pour autant la voie à l'abstraction. La multiplicité des proverbes est la meilleure réponse à ceux qui déniaient aux hommes et femmes des sociétés dites "traditionnelles" la capacité d'accéder à la logique, à la rationalité, à la pensée abstraite. Mais cette démarche logique est construite pour prendre place dans un réseau de communication sociale. Le proverbe occupe une place essentielle dans la communication sociale africaine. Dans toutes les sociétés fondées sur un rapport de communication sociale autre que le rapport du "marketing", où le slogan tend à remplacer le proverbe, ce dernier est la marque d'une participation populaire généralisée au noyau des références socio-culturelles fondamentales. Dans l'Afrique extérieure à la domination sans partage de l'économie marchande, la place du proverbe est particulièrement marquante.

(27) DIOP (Birago).- Les contes d'Amadou Koumba.- Paris, Fasquelle, 1947.- pp. V-VI.



Nous pouvons en donner quelques illustrations. Dans le monde sara, on entend dire : "Je sais déjà" a tué la guêpe". Ce proverbe, d'apparence ésotérique pour qui n'a pas accès à la tradition culturelle, est le point d'aboutissement d'un conte très connu des Sara dont on peut résumer la trame ainsi :

"La tradition dit que l'abeille voulait apprendre à la guêpe à faire du miel. Mais la guêpe ne voulait pas se prendre pour une ignorante et répond : 'Je sais déjà'. Quand, après, elle voulut produire du miel, elle en fut incapable. Elle revint trouver l'abeille qui refusa alors de lui apprendre. Le sens, clair pour tous ceux qui connaissent l'histoire, est qu'il ne faut pas avoir de fausse fierté pour cacher son ignorance, sinon on restera toujours ignorant." (28)

Les proverbes ne constituent pas, ainsi qu'on a parfois tendance à le penser, les témoins d'un lointain passé cristallisés dans des formules mortes. Une société vivante, hors de la dépersonnalisation des rapports marchands qui expriment les références normatives sous forme d'injonction publicitaire hors du contrôle social de la base, continue de produire ses proverbes. Ainsi avons-nous relevé en pays sara, il y a une dizaine d'années, le proverbe suivant : "C'est encore loin !" a tué l'hyène". L'explication nous a été donnée ainsi :

"C'est un proverbe récent fondé sur une légende que les villageois firent en voyant une hyène écrasée par un camion avec une chèvre morte près d'elle : l'hyène avait l'habitude de se coucher sur la grand'route pour manger ses cabris volés au village. Un jour, elle vit venir un camion et jugea par ses phares qu'il était encore loin, alors qu'il était près. Quand elle s'en rendit compte, il était trop tard et le camion lui est passé dessus." (29)

La moralité est claire : la gourmandise abusive brouille la lucidité et fait prendre des risques mortels.

Parfois, le proverbe renvoie à deux niveaux d'interprétation ou même davantage. Il existe une lecture au premier degré qui se réfère à la sagesse pratique et une lecture au second degré qui renvoie à un savoir ésotérique. Ainsi le proverbe bambara du Mali :

(28) BON (Michel), COLIN (Roland).- Les proverbes sara et la pédagogie du développement.- Paris, IRFED, 1970.- ronéot., p. 80

(29) Ibid., p. 90.



"L'hyène qui poursuit deux chèvres, au premier embranchement de chemins, posant une patte sur chacun, restera plantée là perdant les deux pour n'avoir pu choisir." (30)

Le sens premier est simple et correspond au proverbe français : "On ne peut courir deux lièvres à la fois". Le sens second n'apparaît que lorsqu'on est initié, notamment par la confrérie initiatique bambara du Korè, à la symbolique métaphysique de l'hyène qui représente l'esprit humain en quête de connaissance et qui achoppe constamment sur l'ambivalence des significations (31).

Au sein de la communication socio-culturelle africaine, les échanges sont ponctués de proverbes. Leur quantité et leur qualité sont à la mesure de la participation sociale et de la maîtrise culturelle des locuteurs. La force de conviction, le poids de crédibilité reposent pour une grande part, dans la communication sociale, sur la connaissance des proverbes. Ces fruits de l'arbre de la connaissance renvoient, bien entendu, aux ramures des contes qui les portent, aux racines des mythes qui les nourrissent. Les maîtres de la littérature orale sont les communicateurs par excellence.

4. Les communicateurs : "gens de la parole"

Dans une civilisation orale, l'art de la parole est socialement partagé de la façon la plus large possible. L'éducation et les techniques du corps qui lui sont liées introduisent chacun et chacune à la maîtrise de la voix, du geste, du chant, de la danse, mais avec deux facteurs qui viennent moduler ce constat. En premier lieu, le talent individuel vient souvent affirmer des vocations et des fonctions. Il ne s'agit pas seulement de conteurs, mais aussi de "médiateurs" dont l'art et la maîtrise du langage de communication (pas seulement de la parole brute) permettent de dénouer des situations délicates,

(30) Voir une version plus détaillée dans : TRAVÉLÉ (Moussa).- Proverbes et contes bambaras.- Paris, Geuthner, 1923.- p. 137.

(31) Voir : ZAHAN (Dominique).- Sociétés d'initiation bambara : le N'domo, le Korè.- Paris, La Haye, Mouton, 1960.



de mener à bien des négociations difficiles. Ceci vaut particulièrement dans les sociétés "segmentaires", sans Etat, et joue dans le domaine des échanges matrimoniaux et des relations de pouvoir entre détenteurs de fonctions sociales importantes.

En second lieu, et particulièrement dans les sociétés où se sont mises en place des institutions d'Etat, les spécialistes de la communication sociale, "gens de la parole", pour reprendre l'expression de Sory Camara (32), tendent à occuper l'espace spécifique d'une caste, dans la division sociale des fonctions perpétuées par le lien héréditaire, dans le jeu d'équilibre des pouvoirs. L'appellation de griots s'est ainsi répandue dans la plupart des pays de l'Ouest africain. Camara rappelle que ces personnages sont apparus dans les relations de voyages des navigateurs et commerçants français à la fin du XVIIe siècle, sous le nom de guiriots ou griots. Aucune étymologie satisfaisante n'a été trouvée à ce mot jusqu'à présent.

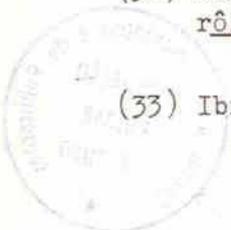
"... Ils étaient déjà connus des voyageurs arabes depuis le 15e siècle (Ibn Batoutah). Tandis que pour les Européens, il s'agissait de musiciens et de tambours royaux, pour les Arabes, c'était griotes. De nos jours, les historiens les appellent traditionalistes ou traditionnistes, généalogistes. En fait, les griots sont tout cela. De père en fils, ils sont musiciens, chantres, conteurs."

(33)

Pour saisir la fonction des griots, il est important de se référer à la logique interne du système social. Pour les peuples dont nous parlons, dont le régime politique repose pour une part sur des institutions d'Etat, on perçoit la permanence d'un vieux fonds ancien d'exigences communautaires, selon une logique égalitariste, et qui semble contredit par la logique inégalitaire du système étatique. Dans ces conditions, toute différenciation engendrant une inégalité, ouvre un déséquilibre social qui tend à susciter un contre-pouvoir afin que soit maintenue la trame communautaire. Si l'on essaie d'expliquer les griots en fonction de cette hypothèse, on peut dire que la caste qu'ils

(32) CAMARA (Sory).- Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké.-Op. cit.

(33) Ibid., p. 5.



constituent est détentrice d'un contre-pouvoir faisant contrepoids au pouvoir des castes nobles. Le griot généalogiste, à ce titre, possède le savoir historique permettant d'explicitier la qualité sociale des lignages nobles avec lesquels il a des rapports. Le noble a besoin de la parole du griot pour établir le bien-fondé de son prestige. La parole du griot est émise en présence du corps social, selon un rituel de communication utilisant le verbe poétique, la musique et le chant. Dominique Zahan donne ainsi quelques exemples du "burudyu", devise de chaque clan noble bambara exprimant dans un court récit

"d'une manière concise et souvent par des mots et expressions voilées, l'essentiel de ce qui constitue la splendeur de la personne ou de l'objet qu'il mentionne." (34)

Ainsi, le fragment de la devise déclamée par les griots du clan dit Dyara, dont le nom signifie également Lion :

"Lion, casseur de grand os ; rugissement dans le grand bosquet ; étranger du matin, chef de village du soir. Tu as courbé le monde comme une faucille, pour l'étendre comme un chemin. Creux de la récolte du sang lors de l'égorgement du bœuf..." (35)

Fundação Cuidar o Futuro

La splendeur des images n'est pas gratuite. Elle se réfère à une symbolique intelligible pour tous les interlocuteurs imprégnés des valeurs de la culture bambara.

Le destinataire du message, homme notable du clan Dyara, dont la devise exalte la toute puissance, recevra le discours du griot comme atteinte ambivalente. Le discours appelle, renforce la puissance de celui à qui il s'adresse, et, dans le même temps, lui lance un défi redoutable : si le noble est digne de sa renommée historiquement fondée, il doit, sous peine de perdre la face et donc de voir s'effondrer son prestige et son pouvoir, manifester sa puissance en donnant au griot. Le don qui fait la puissance, selon l'analyse déjà ancienne de Marcel Mauss, doit s'égalier au défi verbal. Plus la louange est forte, plus le don doit être élevé. Et l'on voit s'opérer alors, sous le contrôle de l'opinion, partie prenante au processus de communication sociale, un

(34) ZAHAN (Dominique).- La dialectique du verbe chez les bambara.- Paris, La Haye, Mouton, 1963.- p. 237.

(35) Ibid., p. 137.



transfert de richesse qui tend à interdire que l'on puisse capitaliser simultanément sur le plan social et sur le plan économique. Le pouvoir du noble s'affirme en même temps que le contre-pouvoir du griot l'affaiblit matériellement et amoindrit les risques des déviations absolutistes. On retrouve, dans une relation duelle, le phénomène ostentatoire et égalisateur du potlatch, bien décrit par les anthropologues. En contrepartie, le griot qui a le pouvoir de ruiner la réputation des puissants ou, pour le moins, de la mettre constamment à l'épreuve au fil des temps forts de la vie sociale, sera perçu comme un homme de basse extraction, de caste méprisée. Le mépris équilibre ainsi le contre-pouvoir de la parole qui peut tout dire et devient l'arme sociale la plus dangereuse. Une dialectique s'établit alors entre les contraires, qui écarte le risque des abus de pouvoir.

Il faut préciser que cette analyse ne vaut dans toute sa force que dans un contexte extérieur à l'économie marchande. Dans cette hypothèse là, les biens dont se dépouille le noble restent identifiés socialement, avec une connotation qualitative prévalant sur le quantitatif : on ne peut en faire n'importe quoi. Le griot lui-même est sous le contre-pouvoir du corps social tout entier. Sa parole n'a de force qu'en fonction de l'écoute des auditeurs et pas seulement de celui dont il parle. Hors de la parole émise et reçue, perçue par tous, le griot n'est rien. S'il peut ruiner la réputation d'un homme qui refuse ses louanges, c'est parce que cette réputation sera perdue dans l'esprit des autres. On est ainsi dans un très puissant processus de communication sociale. On comprend que, si les biens transférés au griot ne sont plus socialement contrôlables -ce qui est le cas lorsque le don entre dans l'économie de l'argent et devient quantité anonyme, multivalente-, le système de contre-pouvoirs soit profondément altéré. C'est l'une des sources importantes de déséquilibres dans un certain nombre de sociétés africaines présentes où subsiste la forme du système de contre-pouvoir ancien mais alliée à un contenu nouveau qui inverse le sens de la finalité sociale. Ainsi, ce qui était au départ garantie, dans la dynamique de communication sociale, contre l'accumulation abusive de pouvoir et de richesse, peut devenir l'instrument même de cette accumulation. Dans le même temps, les institutions modernes sont tragiquement dépourvues des formes de communication sociale permettant le jeu des contre-pouvoirs, et donc une véritable participation sociale au développement.



On commence de tracer ainsi la problématique fondamentale des orientations à prendre pour bâtir des systèmes nouveaux de communication sociale inducteurs de développement. Les communicateurs, dans cette perspective, ne devraient pas oublier les leçons des anciens griots, instrumentant la mémoire du peuple et gravant dans l'écoute populaire, par les vertus de l'oralité pleinement partagée, les messages nouveaux s'ajoutant jour après jour aux messages anciens.

De l'analyse précédente, on peut retenir un certain nombre de traits particulièrement significatifs des civilisations de l'oralité.

La communication sociale est un processus relationnel reposant essentiellement sur la parole. Elle s'accommode mal d'un message anonyme. Elle met donc en rapport des personnes en situation d'interconnaissance. On ne peut communiquer qu'avec des gens dont on connaît l'identité, spécialement l'identité sociale. Ainsi, dans le rituel des salutations africaines, qui ponctue les rencontres à toute heure du jour et de la nuit, après un préambule stéréotypé, chacun énonce le patronyme de l'autre. Si ce patronyme n'est pas connu, il est de bon ton de le demander. L'énonciation du patronyme -ou du nom du clan- équivaut à situer les interlocuteurs dans un processus de communication où chacun apparaît porteur des caractéristiques de son clan, déterminant le registre des échanges. Ces échanges sont soumis à un système de "feedback" permettant la mise en jeu de contre-pouvoirs et visant à exclure la concentration individualiste des richesses. La communication sociale n'est pas séparable de la communication avec l'éco-système et le cosmos, traversés tout autant que le système humain par les forces de vie. Les forces génératives -capital-vie du clan se transmettant par la chaîne des générations- représentent le bien le plus précieux. Les logiques des systèmes de croissance importés par l'économie marchande et monétaire procèdent d'objectifs sociaux et de modèles culturels profondément différents.



II. LES NOUVELLES COMMUNICATIONS SOCIALES ET L'IMPACT DES MODELES EXOGENES

Les systèmes socio-culturels que nous venons d'évoquer n'existent pratiquement plus sous la forme où ils fonctionnaient dans une période de l'histoire antérieure aux grands mouvements d'acculturation résultant de l'influence de l'Islam d'une part, de la colonisation européenne d'autre part. Cependant, à travers cette double acculturation, dont les effets se sont fait sentir de façon très inégale dans le temps et dans l'espace, on constate que la logique des valeurs antérieures est loin d'avoir totalement disparu. Elle s'investit dans une partie préservée des supports anciens et vient parfois prendre place dans les nouveaux supports. Dans le sens contraire, on remarque également que la logique nouvelle ne se cantonne pas dans les nouveaux supports : il arrive qu'elle pénètre jusqu'au coeur des supports anciens.

Ces processus d'influence complexes exigent donc que l'analyse des situations présentes fasse une place importante à l'histoire. Le nouveau, apparent en surface, n'a pas nécessairement aboli l'ancien. Il suffit parfois de creuser plus profond que les apparences pour le retrouver. Le reproche que l'on a pu faire à nombre d'opérations de développement d'avoir simplement plaqué des schémas extérieurs sur une réalité méconnue de leurs promoteurs répond à ce constat. De telles situations interdisent pratiquement aux mécanismes de participation de s'établir. Les innovations, qu'elles soient technologiques, économiques, politiques, sociales ou culturelles, entretiennent alors un état de dépendance profond et prolongé par rapport à la source d'action, d'appui, d'influence extérieure. Dans cette dernière hypothèse, l'interaction, à l'encontre de l'objectif énoncé au départ, persiste beaucoup plus à cause de ce qu'elle prélève que de ce qu'elle apporte à la structure d'accueil. Ainsi, certaines assistances techniques dont l'effet principal n'est pas ou n'est plus un réel transfert d'innovation



mais de permettre à des experts étrangers au milieu de leur intervention de préserver leur situation d'emploi, faisant revenir vers leur société d'origine (notamment sous forme d'épargne transférable) une grande part des financements dévolus à l'aide. L'effet pour le milieu d'accueil peut être alors doublement négatif : l'apport attendu ne se produit pas, d'une part, et, d'autre part, la présence du système étranger contribue à détériorer la régulation en place.

On peut poser ainsi deux séries de problèmes se rapportant à la communication sociale :

- comment peuvent s'établir de nouveaux types de communication sociale intégrant l'innovation ?

- comment peuvent se mettre en place des processus de communication sociale entre des systèmes et des acteurs sociaux appartenant à des mondes différents ?

Avant d'explorer des réponses possibles, il importe de mesurer les situations de contradictions qui se sont constituées à travers l'histoire. En gardant comme champ de référence principal l'Afrique de l'Ouest et du Centre, nous pourrions distinguer deux grands courants d'acculturation historique contribuant à fonder la problématique contemporaine, que l'historien Yves Person appelle "le front d'acculturation saharien" et le "front d'acculturation atlantique". (36). Le premier représente la poussée de l'Islam vers le sud et son avancée dans les civilisations négro-africaines. Le second résulte de l'entreprise de colonisation européenne menée en premier lieu par les navigateurs instaurant le "commerce triangulaire" entre l'Europe, l'Afrique et l'Amérique, ouvrant la voie à la conquête territoriale ultérieure. La décolonisation venant par la suite n'a pas aboli les influences antérieures.

Ces étapes historiques ont profondément affecté les processus de communication sociale.

(36) PERSON (Yves).- La Sénégambie dans l'histoire. In Senegambia. Compte-rendu du colloque de l'Université d'Aberdeen, avril 1974.- ronéot., pp. 1-29.



1. La pénétration de l'Islam et la communication sociale

Les premiers contacts entre le monde arabe porteur de l'Islam et les civilisations noires de l'Ouest africain s'établissent dès le huitième siècle de notre ère. Raymond Mauny écrit ainsi :

"Peu après leur arrivée au Sous, dans le Sud du Maroc, les Arabes vont monter, dès 734, une expédition contre le Soudan -le Ghana évidemment- d'où ils rapporteront 'une quantité d'or considérable', selon Ibn Abd al-Hakam (IXe s.). Ils aménagent aussitôt, dès le milieu du XIIIe siècle, une piste de caravanes entre Sidjilmassa dans le Tafilalet sud-marocain et Awdaghost en Mauritanie, en creusant des puits aux points propices." (37)

En 1077, la dynastie des Almoravides s'empare de la capitale de l'empire du Ghana. La vallée du fleuve Sénégal devient le foyer actif de la diffusion de l'Islam vers le Sud et l'Est, avec, comme épice, les royaumes et almayats toucouleur du Fouta Toro. La progression islamique ne se fait pas sans résistance. Le problème n'est pas simplement celui de l'avancée d'un pouvoir politique. C'est, autant et plus, le choc d'abord, l'acculturation ensuite, de deux systèmes socio-culturels différents.

La religion de pasteurs nomades et de commerçants citadins née au coeur du désert arabe va rencontrer des civilisations terriennes villageoises, pour partie réfractaires aux grands appareils d'Etat et à leur puissance d'unification idéologique. Mais l'Islam à son tour, va faire preuve d'ouverture et de souplesse et s'intégrera dans la culture noire, tout autant qu'il intégrera des valeurs de culture africaine, sans perdre son noyau d'options fondamentales.

Il est important de comprendre les implications de ce processus d'acculturation par rapport à la communication sociale dans les communautés traditionnelles négro-africaines s'ouvrant à l'influence musulmane. On peut mesurer ainsi les divergences et les convergences et la façon dont se sont constituées des novations socio-culturelles, dans

(37) MAUNY (Raymond).- Le Soudan occidental à l'époque des grands empires. In Histoire générale de l'Afrique noire, sous la direction de H. DESCHAMPS - Paris, PUF, 1970.- Tome I, p. 188.



la voie de l'accueil ou de la résistance. La stratégie du développement devrait être particulièrement attentive à ces nouvelles dynamiques sociales.

Influence de l'Islam et novation culturelle

A son point d'impact sur le monde négro-africain, même s'il est encore chargé de la vigueur de l'esprit des fondateurs, le message islamique a déjà parcouru une trajectoire géo-culturelle importante. Il a pénétré le monde berbère maghrébin et s'est donc aguerri au contact de civilisations pour partie agraires et terriennes. A partir de là, on peut relever des forces de ruptures autant que des connivences.

S'agissant de la communication sociale, l'apport le plus nouveau et le plus spectaculaire est celui de l'écriture transportée au sein des rapports sociaux de l'oralité. En apparence, nous voyons s'établir une opposition frontale touchant les fondements mêmes de la communication. En effet, les musulmans sont avant tout des "gens du livre", participants de la grande tradition abrahamique fondée sur la révélation de la Parole de Dieu prenant forme dans l'Écriture. Ce trait est particulièrement marqué dans l'Islam. La parole de Dieu, incréée, est révélée au Prophète Mohamed, sous une forme qui revêt un caractère de haute sacralité, dont l'écriture préservera l'authenticité absolue. Le Coran est ainsi le fondement de l'organisation socio-religieuse. L'Islam implique abandon total de chaque croyant à la volonté de Dieu s'exprimant par l'Écriture, recueillie comme parole livrée au Prophète, médiateur central (rassul : envoyé de Dieu) et, par là-même, communi- cateur du message organisateur de la société. En Islam, toute communication est ainsi ordonnée au message communiqué par Mohamed. Il faut ajouter que le Prophète ne surgit pas seul, à un moment unique de l'histoire. L'Islam, dans la tradition abrahamique, fait sa place à la lignée des prophètes antérieurs, au nombre desquels figure Jésus. Mais il est clair que la mission de Mohamed est prééminente. Dans l'univers islamique construit autour du message coranique, la communication s'établit d'une part entre chaque croyant et la volonté de Dieu, et, d'autre part, entre tous les croyants, reliés entre eux par la foi commune et pratiquant spirituellement et socialement le même rituel



symbolique organisé comme Loi de l'Islam. Cette communauté des croyants (umma) est, dans ses principes, égalitaire et fraternelle, s'agissant de la spiritualité. Elle fait place, dans la vie matérielle et temporelle, à une division sociale des tâches dont la finalité supérieure est de gérer l'intangibilité du message, de le transmettre à tous les hommes en provoquant leur adhésion, et d'instituer le pouvoir de la foi pour qu'il permette à la vie des cités humaines de suivre la voie et la loi musulmanes.

La rupture, par rapport au système de communication sociale négro-africain originel porte essentiellement sur le caractère universel du message organisateur, sur la séparation établie radicalement entre la Parole sacrée recueillie dans l'écriture et médiatisée par le Prophète, et tous les systèmes de forces cosmiques s'incarnant dans des êtres vivants, animaux, végétaux, minéraux. Dieu est radicalement séparé du monde et de ses créatures. L'Islam fait ainsi la chasse aux idoles, et l'Écriture, dont l'abstraction ne risque pas d'édulcorer ou d'altérer la Parole de Dieu, vient supplanter ou détruire les images, les "fétiches" pour reprendre l'expression inventée par les colonisateurs à venir. On note également l'identification profonde et totale de la société civile et de la société politico-religieuse. Pour reprendre l'expression de Louis Gardet, il ne peut y avoir qu'une seule cité musulmane. Tel est le schéma fondamental. C'est ce système et ce message qui pénètre au coeur de la civilisation villageoise traditionnelle, nourrie, elle, tout au contraire, de la présence généralisée et constante des forces de vie à l'intérieur de la société humaine. L'homme africain est profondément intégré à sa famille, à son village, profondément intégrés eux-mêmes à leur environnement, pénétré des mêmes forces vitales, génératives, cosmiques. On est, là, beaucoup plus près d'une vision "panthéiste" impliquant une communication générale entre toutes les forces vivantes au sein desquelles l'homme a sa place sans être au centre du monde. Même si existent partout des mythes explicateurs d'une cosmogénèse ou d'une sociogénèse, le concept de "Dieu" tel qu'il apparaît dans le monde de la tradition abrahamique islamo-judéo-chrétienne n'a pas d'équivalent sémantique pertinent. Mais les forces vivantes reliées au système cosmique se personnalisent. C'est là, paradoxalement, par-delà le côté radicalement monothéiste de l'Islam, que va pouvoir s'opérer la greffe permettant l'acculturation.



L'Islam est une religion dans l'histoire et qui prend l'histoire en compte. En particulier, une part du substrat de valeurs sociales et de représentations préislamiques trouve sa place dans le message coranique. Dieu est séparé du monde, mais permet que se manifestent dans le monde des forces personnalisées, bonnes ou mauvaises, anges ou démons, compagnons de l'homme. Ces créatures surnaturelles assisteront l'homme ou le mettront à l'épreuve dans la manifestation de sa foi (ainsi la tentation d'Abraham -Ibrahim). La cité musulmane, orientée vers la proclamation de sa foi en Dieu, devra instrumenter sa protection contre les forces du mal. Ceci donnera lieu à l'émergence de fonctions socio-religieuses représentant d'autres vocations que celle des Prophètes (38).

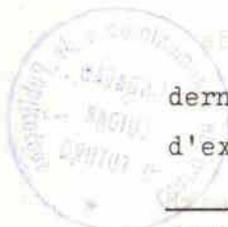
Le message de Dieu a besoin d'être diffusé, commenté, appliqué aux situations de la vie individuelle et sociale. Ces applications permettent de lutter contre les forces du mal. Dans les voies africaines de l'Islam, on voit surgir, dans ce sens, des personnages connus sous le nom de "marabouts". Le marabout est un homme dont la pratique de l'Islam et la connaissance exemplaire de la Parole de Dieu s'accompagnent de pouvoirs spirituels communicables et efficaces au-delà de l'univers purement spirituel.

On voit ainsi prendre forme de nouveaux systèmes de communication sociale profondément imprégnés de la vision islamique et au sein desquels le marabout joue le rôle de communicateur éminent. Ce processus déborde largement, ainsi que nous l'avons noté à plusieurs reprises, la vie spirituelle proprement dite, qui n'est pas séparable de la vie sociale et politique.

Nous pouvons nous référer à des exemples sénégalais particulièrement significatifs puisqu'on trouve des processus comparables dans nombre de pays de l'Ouest africain.

La confrérie sénégalaise des Mourides a été fondée dans les dernières décennies du XIXe siècle par Ahmadou Bamba. Ce personnage d'exception, né en 1850, suit son itinéraire d'éducation et d'initiation

(38) Il ne peut plus y avoir de mission prophétique au-delà de Mohamed, dans le sens profond du terme, puisque, par lui, a été communiquée la somme du message de la Parole divine.



religieuse à travers la période ultime de la conquête coloniale française, non sans subir l'influence des derniers résistants à l'entreprise de domination coloniale. Un apprentissage du Coran très approfondi auprès de maîtres spirituels de Mauritanie, notamment, en fait un marabout dont le pouvoir et le rayonnement ne vont cesser de s'étendre. Il établit sa communauté (zawiya) à Touba, au coeur du pays wolof et connaît des relations de plus en plus difficiles avec l'autorité coloniale française qui s'émeut de son influence et de ses attaches avec les adversaires antérieurs de l'extension du pouvoir de la France. Bien qu'Ahmadou Bamba ne cesse de revendiquer avant tout un message spirituel, il fait l'objet de mesures de déportation au Gabon où il séjourne de 1895 à 1902. Il revient au Sénégal, puis est condamné à nouveau à l'exil en Mauritanie jusqu'en 1907. Un certain apaisement s'opère dans ses rapports avec l'administration coloniale à partir de 1913. Il mourra en 1927 laissant derrière lui une confrérie puissante, dont les adeptes (talibés) se multiplieront pour dépasser largement le nombre d'un million (39). Les successeurs d'Ahmadou Bamba ont préservé jusqu'à ce jour l'originalité de la Confrérie Mouride qui apparaît comme l'une des formes les plus intéressantes d'acculturation de l'Islam dans le champ socio-culturel négro-africain. Nous pouvons décrire, dans ce cadre, la manière dont fonctionne le processus de communication sociale.

L'adepte de la Confrérie (talibé) noue un rapport de communication spirituelle avec l'un des marabouts de la lignée du fondateur Ahmadou Bamba, soit du même lignage, soit de lignages associés. Il vivra désormais son appartenance à l'Islam dans le sillage de son marabout, à la fois initiateur, guide, médiateur. Cette présence du marabout l'accompagnera à tout moment de sa vie personnelle et sociale. Les décisions à prendre le seront sous son influence - ceci joue notamment sur le plan politique-. En contrepartie, le talibé donnera une part non négligeable du fruit de son travail au marabout. Dans le monde paysan, cette contribution se fait notamment par la participation

(39) L'étude essentielle sur la Confrérie mouride est celle de SY (Cheikh Tidiane).- La Confrérie sénégalaise des Mourides.- Paris, Présence africaine, 1969.



hebdomadaire à des opérations de culture collective dans les domaines agricoles du marabout. La fonction de communicateur du marabout jouera sur le plan spirituel : intermédiaire actif donnant accès à la parole de Dieu et à son interprétation. Cette fonction commence avec l'école coranique qui reçoit de jeunes enfants. Le marabout, à la mesure de sa science et en fonction de leurs aptitudes et de leur projet de vie, les encadrera dans des itinéraires d'apprentissage plus ou moins longs (40). Par la suite, l'initiation se poursuivra par la transmission de rites assurant le salut. S'agissant des mourides, la stratégie du salut consiste à s'en remettre le plus totalement possible au marabout médiateur. Les échanges joueront aussi sur la vie personnelle et sociale. Le marabout est doué de pouvoirs lui permettant d'influencer positivement et négativement la solution des problèmes personnels ou relationnels. A ce niveau, on observe des coïncidences ou des convergences avec les pratiques des détenteurs de pouvoirs supra-naturels, supra-ordinaires dans le système socio-culturel pré-islamique. Les maîtres d'initiation, musulmans ou non musulmans jouent un rôle comparable même si le contenu des canaux de communication qu'ils commandent diffère. Et l'on peut ajouter que, même sur le plan du contenu, cette différence est loin d'être radicale.

Le marabout, lorsqu'il exerce les fonctions d'imam, c'est-à-dire lorsqu'il dirige la prière collective rituelle, et spécialement celle qui est dite de façon plus solennelle chaque vendredi ou à l'occasion des grandes fêtes musulmanes (au Sénégal, Korité et Tabaski, correspondant à l'aïd-es-seghir et l'aïd-el-Kebir) a un pouvoir supplémentaire de communicateur, dans la mesure où il adresse un discours religieux à la foule ainsi rassemblée, qui proposera, à partir du message coranique, des orientations touchant la vie morale, sociale, parfois même politique, dont l'incidence sera grande (41).

(40) Nous avons particulièrement étudié ces apprentissages de l'éducation musulmane au Sénégal dans notre travail de thèse : COLIN (R.).- Systemes d'éducation et mutations sociales. Continuité et discontinuité dans les dynamiques socio-éducatives.- Atelier reproduction des thèses, Université de Lille III. Diffusion Libr. H. Champion, 1980.- T.I, pp. 108-130.

(41) Ceci a été bien mis en évidence dans la thèse de C. COULON.- Pouvoir maraboutique et pouvoir politique au Sénégal.-Thèse pour le Doctorat d'Etat en sciences politiques. Institut d'Etudes politiques de Paris, 1977.



L'Islam, en Afrique noire, tend ainsi, par un double mouvement de portée quelque peu contradictoire, à détruire les systèmes socio-culturels antérieurs et les rapports sociaux qui y prennent place, et, dans le même temps, à s'ouvrir à un réinvestissement partiel des éléments des systèmes qu'il supplante ou qu'il détruit. Souvent, dans certains niveaux de vie sociale, les deux systèmes coexistent par-delà les apparences. Mais il faut tenir compte des différences de groupes de sexes ou de générations dont le niveau d'accueil au changement varie sensiblement. La part de l'Islam dans la novation sociale doit aussi compter très sérieusement avec les influences d'autres modèles qui viennent en interférence, tout spécialement à partir de l'ouverture du "front d'acculturation atlantique" né de la colonisation européenne.

2. Le flux d'acculturation atlantique et l'influence des modèles occidentaux de communication sociale à travers la colonisation

Les navigateurs portugais atteignent les premiers les rivages des royaumes noirs de l'Ouest africain. Diogo Dias découvre le Cap Vert, dans l'actuel site de Dakar, en 1444. Le premier contact est assez brutal. Les marins portugais s'efforcent de ramener quelques captifs noirs, objets de curiosité exotique pour l'Occident jusqu'alors tributaire de légendes touchant les profondeurs de l'Afrique. L'exemple portugais est vite suivi par les Anglais, les Français, les Hollandais qui mettent au point le fameux schéma du "commerce triangulaire" qui fonctionnera dès le début du XVII^e siècle, après la découverte de l'Amérique. C'est la première version du système colonial européen, déterminé par une double série de motivations : mercantiles, au premier chef -il s'agit de drainer vers l'Europe des productions intéressantes économiquement-, morales ensuite -dans la vision de l'époque, radicalement ethnocentrique, il s'agit d'entreprendre une certaine oeuvre de civilisation des barbares, c'est-à-dire réduire, s'il est possible, l'éloignement de leurs comportements par rapports aux modèles européens.

Dans ce contexte, les navigateurs échangent leurs cargaisons de pacotille contre des esclaves qu'ils transportent en Amérique où leur force de travail permettra d'obtenir des produits



riches, que les mêmes navires rapporteront ensuite en Europe, en parcourant le troisième côté du périple triangulaire.

Pour que ce système fonctionne, le processus de communication sociale est réduit à sa plus simple expression. Ce que l'on a appelé, de façon quelque peu légendaire, le "trafic à la muette", en représente quasiment le degré zéro. Chacun des partenaires de l'échange alignait sur le rivage les biens à échanger, en l'absence de l'autre, avec une procédure permettant de constater le consensus sur l'équivalence des termes en présence. Il est clair que l'on en est venu très vite à introduire la parole dans ce trafic. Mais il est sûr aussi que les armes sont à portée de main, et que les expéditions prédatrices l'emportent souvent sur le dialogue de commerce. Alex Haley en a reconstitué la trame dans une oeuvre littéraire à grand retentissement : Racines (42).

Pour les échanges élémentaires du trafic côtier, les instruments de communication sont d'abord des armes, pour établir et maintenir le rapport de force, et, en second lieu, un petit groupe d'intermédiaires : les "maîtres-langues" ou "maîtres de paroles", interprètes noirs ou quelquefois métis à qui l'on a donné les rudiments de la langue européenne afin d'établir la traduction des débats.

Au début du XIXe siècle, la géopolitique coloniale de l'Afrique de l'Ouest se réduit à une série de comptoirs européens solidement fortifiés, anglais, français, portugais, qui constituent les bases commerciales rayonnant chacune sur une portion d'arrière-pays. La base de Saint-Louis du Sénégal est l'une des plus importantes, sinon la plus importante, du fait que sa situation à l'embouchure du fleuve Sénégal, spécialement en période de crue, permet aux navires marchands protégés par les canonnières, de remonter le fleuve sur plusieurs centaines de kilomètres, en commerçant au fil des "escales".

Mais la fin des guerres napoléoniennes et l'avance prise par la Grande-Bretagne, victorieuse, dans sa révolution industrielle, pour partie alimentée par les profits du commerce triangulaire, conduit

(42) HALEY (Alex).- Racines.- Paris, Alta, 1977.- Traduction française de Roots.- Doubleday, 1976.



à renforcer le courant international hostile à la traite des esclaves. La France va ainsi devoir reconvertir son commerce maritime et son système colonial. On va passer de l'économie coloniale de comptoirs maritimes à l'occupation territoriale.

Une nouvelle politique s'esquisse chez les nations européennes dont les territoires coloniaux d'Amérique s'émancipent. Chaque nation colonisatrice va entreprendre de se tailler un empire africain en partant des têtes de pont côtières qu'elle occupe. La compétition impériale durera tout au long du XIXe siècle. La conquête territoriale implique une confrontation brutale non seulement entre les forces armées des protagonistes européens et africains, mais aussi entre leurs modèles socio-culturels.

Les nouveaux systèmes de communication sociale qui vont se mettre en place dans cette nouvelle étape vont être fortement tributaires de cette situation.

Le colonisateur va, dans un premier temps, rechercher les moyens de communication essentiels pour mener à bien son entreprise. Il s'agit, alors, non pas de transformer l'ensemble socio-culturel africain, mais de le contrôler, de s'en assurer la maîtrise, afin de pouvoir, à partir de là, l'exploiter en fonction des besoins de la métropole. On parle ouvertement de "colonies d'exploitation". Ce n'est qu'ultérieurement qu'on parlera de "mise en valeur", avant d'accéder à la vision du "développement" (43).

Le colonisateur, haut fonctionnaire, militaire ou agent des firmes de commerce européennes, a besoin d'intermédiaires et d'auxiliaires pour atteindre ses nouveaux objectifs. Il va donc, très logiquement, fonder un premier établissement scolaire pour "indigènes" à Saint-Louis du Sénégal en 1816. C'est la mission confiée à l'instituteur Jean Dard. Celui-ci met en place cet établissement dans le style des "écoles mutuelles" chargées de dispenser un premier niveau

(43) Voir, par exemple : HARDY (G.).- La mise en valeur du Sénégal de 1817 à 1854.- Paris, Larose, 1921



d'instruction élémentaire dans les classes populaires, en France et en Angleterre à la fin du XVIIIe siècle (44).

Le but de la scolarisation est de préparer ainsi les auxiliaires dociles du pouvoir blanc : dans le circuit de communication sociale établi entre sujets noirs et maîtres blancs, de bons transmetteurs aux premiers des messages émis par les seconds. Cependant, Jean Dard prend conscience de l'absurdité d'apprendre à lire et à écrire dans une langue étrangère. Par sa ténacité et son application il obtient l'autorisation d'introduire la langue wolof à l'école pour les apprentissages élémentaires. Mais les contestations, dans les milieux officiels, tant en France qu'au Sénégal, sont vives et l'orientation vers la langue maternelle est abandonnée. Cet épisode qui s'est déroulé sur une quinzaine d'années et qui se termine par un échec sans appel est intéressant à plus d'un titre. Il préfigure tous les débats sur le choix de l'outil de communication sociale servant de support à la modernisation, tels qu'on les verra apparaître au moment de la décolonisation. Le rapprochement des discours et des plaidoyers, hostiles ou favorables, établit des continuités inattendues entre des étapes de l'histoire, si différentes et si éloignées.

Dans ces épisodes anciens, il ressort que, si l'on donne au wolof des titres comparables à ceux du français pour servir de support à la communication dans les affaires ou l'administration, on reconnaît implicitement la qualité des locuteurs wolof à prétendre à une égalité de parole avec les locuteurs français. L'exclusion de la langue maternelle équivaut ainsi à créer deux circuits de communication sociale séparés, en situation d'inégalité. Au sommet, le circuit de la société coloniale, dominante, dont le vecteur est la langue du pouvoir et des affaires de commerce moderne. Au niveau inférieur, le circuit de la société noire, à laquelle on interdit d'intégrer les éléments de modernisation acculturés qui pourraient devenir des armes contre le colonisateur.

- (44) COLIN (R.).- Systemes d'éducation et mutations sociales.- Jam cit. pp. 154-189.
 GAUCHER (J.).- Les débuts de l'enseignement en Afrique francophone. Jean Dard et l'école mutuelle de Saint-Louis du Sénégal.- Paris, Le livre africain, 1968.



Entre les deux, un petit nombre d'intermédiaires possédant les deux langages et respectant leurs statuts : la langue française, apprise à l'école, seule admise à l'écriture, et la langue africaine, proscrite à l'école et cantonnée dans son oralité.

Ce troisième circuit n'est pas, à cause des décalages de ses composantes, un véritable processus de communication sociale. C'est un réseau fonctionnel et sélectif qui permet de transmettre, par des courroies de transmission soigneusement choisies, les seuls messages nécessaires à la gestion des rapports entre les systèmes, sans altérer aucun d'eux.

A partir de 1841, les Frères de Ploermel se voient confier l'exclusivité du système éducatif colonial destiné aux indigènes, et leurs méthodes, pourchassant rigoureusement l'utilisation de la langue africaine à l'école autant sous forme orale qu'écrite, installent les pratiques ségrégationnistes pour très long terme.

La voie de l'assimilation des petits groupes de scolarisés n'est pas ouverte pour autant, puisqu'ils n'utilisent le français que dans leurs rapports fonctionnels avec l'appareil colonial d'une part, à l'exclusion de l'univers personnel et familial, et que, d'autre part, la voie des promotions éducatives modernes supérieures leur est fermée. Il faudra attendre le XXe siècle et la période d'entre deux guerres pour qu'émerge la mince cohorte des Africains accédant à l'enseignement supérieur et s'appropriant la plénitude des armes culturelles du colonisateur pour les retourner contre son pouvoir politique.

Dans toute la période coloniale, la France, à la différence de la Grande-Bretagne et de la Belgique, évince donc les langues africaines de la communication écrite. Les puissances coloniales pratiquant une politique linguistique différente trouvent les voies et moyens d'éviter que les langues africaines apprises à l'école mettent en cause la domination, grâce à une politique assez rigoureuse de ségrégation sociale.

Dans les colonies françaises d'Afrique noire, le personnage de l'"interprète", placé auprès des instances du pouvoir administratif,



joue un rôle de premier plan dans les mécanismes de communication. Il est, dans presque tous les cas, un point de passage obligé pour le codage et le décodage des messages qui s'échangent entre l'administrateur colonial et ses sujets administrés. Cette prime de situation lui donne un pouvoir intermédiaire exorbitant dont il profite, la plupart du temps, pour s'enrichir. L'écrivain malien, Amadou Hampaté Ba, a donné une remarquable description de l'abus des fonctions de communicateur dans cette situation coloniale dans la biographie à peine romancée d'un interprète de haut vol, Wangrin (45).

A côté de l'interprète, se met en place le petit groupe de fonctionnaires africains, cantonnés aux échelons subalternes de la fonction publique, qui jouent, eux aussi, des rôles d'intermédiaires à travers et au-delà de leur spécialisation fonctionnelle.

Enfin, les "notables" reconnus comme tels par le pouvoir colonial constituent une autre classe d'intermédiaires. Ils sont totalement intégrés dans les circuits de communication sociale de la société traditionnelle, mais ils y exercent une mission de délégués d'une parcelle de l'autorité du colonisateur. Chefs traditionnels tenant leur fonction de l'ordre ancien, ils témoignent de la nécessité de composer avec le nouveau pouvoir, et leur groupe social s'abrite derrière la force de protection qu'ils représentent : c'est le cas le moins fréquent. La plupart du temps, le notable est un "nouveau chef", choisi par l'autorité coloniale qui a vérifié sa docilité et sa capacité de commandement dans les orientations déterminées par la "politique indigène". Un tel chef est alors craint, détesté et obéi à la fois (sauf épisode de rébellion, d'ordinaire durement réprimé).

S'ils ne sont pas "lettrés" (à l'exception de certains d'entre eux), les chefs et notables tiennent leur pouvoir de l'écrit extérieur et le transfèrent dans leur discours intérieur. Dans de telles conditions, les opérateurs de la communication sociale traditionnelle, notamment les griots, ne sont pas absents du paysage, mais leur fonction change partiellement de sens. Ils continuent de détenir et de

(45) BA (Amadou Hampaté). - L'étrange destin de Wangrin, ou les roueries d'un interprète africain. - Paris, 10/18, 1973.



et de proclamer les messages d'identité sociale dont ils sont les dépositaires, mais leur rôle de catalyseurs de contre-pouvoirs internes se dénature. Ils vont, eux aussi, chercher la source de nouvelles puissances auprès de l'autorité étrangère, et ils bénéficient de ses largesses, soit directement en soutenant les directives de l'administrateur, soit indirectement en servant d'auxiliaires au chef ou au notable en colportant les messages d'autorité.

Dans de nombreux cas, les circuits de communication sociale originels se protègent en s'enfouissant dans la profondeur sociale, tentant ainsi de semettre hors d'atteinte du pouvoir colonial ou de ses auxiliaires fonctionnaires ou notables asservis. Mais l'entreprise est difficile car les auxiliaires connaissent les filières intérieures et ce n'est que par le jeu de contre-forces étrangères au pouvoir occidental que la "société traditionnelle vraie" les tiendra en respect. Elle ne manque pas d'armes à son arsenal. Les pratiques "magiques", la connaissance des sorts et des vertus des plantes commandent la vie et la mort. Ces sortilèges remontent, parfois, comme contre-pouvoirs jusqu'aux niveaux supérieurs et viennent frapper les tenants du pouvoir blanc eux-mêmes.

Mais les forces anciennes ne cheminent que dans les canaux de communication sociale qui parviennent à se protéger du pouvoir altérant et corrupteur de l'argent. La pénétration de la monétarisation par la poussée de l'économie de traite accentue la désagrégation des mécanismes de régulation sociale et de communication que nous avons décrits dans la première partie de la présente étude. L'argent transforme l'identité des acteurs sociaux et leur permet d'échapper au contrôle collectif institué à l'intérieur du système socio-culturel. Alors que la parole était la compagne inséparable du pouvoir ancien, l'argent devient compagnon inséparable du nouveau pouvoir.

L'argent, c'est d'abord l'impôt de capitation établi par le colonisateur et qui se calcule sur un décompte individuel et non plus communautaire. Certes, la solidarité communautaire subsiste pour partie face à l'impôt, mais dans un contexte de grande fragilité sociale. La moindre querelle risque d'entraîner le recours à la juridiction extérieure ou à ses agents délégués, les "nouveaux chefs".



La société colonisée, sous l'ordre apparent, est ainsi traversée de multiples tensions et contradictions, qui ne se tiennent à l'immobilité formelle qu'en vertu du rapport de force. Ne reste en place que ce qui est contrôlé par l'administration. Au-delà, tout bouge, sauf cette part de la société qui peut trouver refuge dans les espaces des confins trop inhospitaliers ou trop inutiles au regard des normes du pouvoir blanc.

On peut alors voir le champ social divisé en deux sous-ensembles qui communiquent à travers le rapport de domination, comportant chacun strates et clivages, et, par le mécanisme de l'exploitation économique, formation progressive de classes sociales. Mais ces classes sociales se dégagent mal des forces socio-culturelles originelles qui continuent de jouer sur elles.

Le réseau de communication fonctionne selon le langage dominant. La hiérarchie coloniale parle (et écrit) de haut en bas. Le feed-back s'arrête aux échelons blancs (modulé par les contraintes de l'autorité hiérarchique : le rapport de l'inférieur au supérieur devra écarter de son message, sous peine de sanction quasiment sans appel, toute dimension critique ou information gênante mettant en cause le principe d'autorité).

Les deux sociétés s'observent, construisent, chacune pour son usage intérieur, l'image de l'autre. Image de mépris ou d'attraction et de fascination (pour les intermédiaires noirs en mal d'assimilation, ou, à l'inverse, vis-à-vis de la société noire pour les quelques "blancs perdus", en rupture avec leur groupe originel et qui ne tardent pas, sauf exception, à être éliminés du système).

Cependant, la scolarisation à l'occidentale, pour répondre à la croissance des appareils de production et de l'encadrement administratif, ainsi qu'au développement des échanges commerciaux, produit de plus en plus "d'élites moyennes". Dans l'Afrique occidentale francophone, le phénomène commence d'être sensible au début des années trente. Les cadres "moyens supérieurs" africains, dans un creuset faussement assimilationniste, revendiquent des promotions que l'autorité coloniale leur refuse. Un seuil critique est ainsi atteint à partir duquel se développe un retournement de la conscience culturelle. Le refus d'égalité entraîne la prise de conscience des valeurs de la différence. Prise en



porte-à-faux par la montée de la revendication des "élites indigènes" (46), l'administration coloniale et le pouvoir politique métropolitain cherchent des réponses adaptées, tentant de canaliser la revendication dans une communication sociale faisant place à une "culture intermédiaire". Ainsi, on laissera s'exprimer, par la littérature, le théâtre, une culture africaine de langue française cantonnée dans des limites acceptables pour le colonisateur. Mais l'expression culturelle déborde de cette assignation à résidence pour transgresser sur la politique. Les grands bouleversements de la seconde guerre mondiale contraignent à une transformation du système ouvrant la voie à l'autonomie et à l'indépendance, qui appelleront à une nouvelle communication sociale, s'ouvrant pleinement à la responsabilité politique, non sans devoir affronter de nombreuses et rudes contradictions.

3. L'indépendance et la communication sociale : une problématique nouvelle

Au début des années 60 de ce siècle, les Etats africains accèdent à l'indépendance, à l'exception d'un petit nombre d'entre eux pour lesquels la domination coloniale ne cédera qu'à travers une lutte armée meurtrière.

Dans l'espace francophone ouest-africain, les lendemains de la guerre voyaient la mise en place des institutions nouvelles de l'Union française préservant le caractère de la République unitaire, et amorçant une certaine relance de l'assimilation, par l'extension de la citoyenneté politique. Mais cette voie ne pouvait se poursuivre longtemps sans mettre en péril la situation dominante et privilégiée de l'espace métropolitain par rapport aux territoires d'outremer. Ces derniers ne pouvaient, en définitive, accéder à la décolonisation que par l'autre voie alternative de l'assimilation : l'autonomie et l'indépendance.

Le jaillissement du phénomène politique africain, sur la totalité de l'espace colonial, s'opère à partir de 1946, avec la création

(46) C'est le terme même employé par l'autorité coloniale et que l'on retrouve dans tous les rapports de l'époque.



de grands partis de masse, comme le Rassemblement démocratique africain (RDA) et l'émergence de leaders prestigieux comme Léopold Sédar Senghor et Félix Houphouët-Boigny. La dimension politique, ainsi que nous l'avons précédemment mentionné, vient s'intégrer profondément à la communication sociale, mais dans un sens qui est loin de correspondre à la théorie du droit occidental.

Dans la période intermédiaire, le pouvoir blanc antérieur cède progressivement la place à un nouveau pouvoir politique africain engendré pour partie par l'expression populaire et, à ce titre, traduction des nouveaux droits politiques reconnus à la masse (par la généralisation du suffrage universel, y compris la reconnaissance du droit de vote aux femmes). La seconde source du pouvoir politique réside dans l'africanisation des appareils de la fonction publique. Ces appareils, aux yeux des masses, apparaissent, selon les images coloniales antérieures, comme des "lieux de pouvoirs en soi". La notion du "service public" n'entre pas de plein droit dans les représentations sociales. Ceci explique que, pour une grande part, l'expression des droits politiques des masses se soit, en quelque sorte, cristallisée sur l'appareil d'Etat. De nouvelles fonctions de communication sociale apparaissent, à côté des fonctions antérieures. L'élu tient très souvent son pouvoir de capter le suffrage populaire de sa représentativité du pouvoir du sommet, gage de son efficacité dans la relation coloniale. A partir de là, l'élu s'attachera à manifester à ceux qui l'ont choisi (ou ont avalisé sa candidature) qu'il est un bon communicateur vis-à-vis du sommet, qu'il est recevable pour les leaders supérieurs et a le pouvoir d'appeler leurs décisions dans le sens souhaité par la base. Le nouveau réseau de communication ainsi établi reste profondément modulé par les circuits antérieurs : non seulement les rapports avec l'Etat construits sous la colonisation, mais les relations "traditionnelles" qui trouvent dans le nouveau contexte une vigueur nouvelle dont la logique ne s'accorde pas de plein droit à celle des institutions modernes dont on affirme simultanément la force et la légitimité, à travers l'exaltation de la construction nationale.

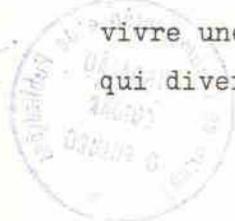


Nous nous attacherons à analyser plus particulièrement quelques niveaux de communication qui revêtent dans le nouveau contexte, une importance extrême au regard des objectifs de développement. Nous décrirons l'évolution la plus courante des phénomènes qu'on y observe, renvoyant à la partie suivante de la présente étude l'analyse plus précise, dans ce même contexte général, de quelques opérations non conventionnelles particulièrement significatives pour orienter la communication sociale dans le sens de la participation.

a) L'accélération de la scolarisation et de l'éducation des adultes

A partir de 1946, la politique de scolarisation va prendre, à peu près partout, une force accrue. Le mouvement va s'accroître à partir des années 60, au moment des indépendances. L'école apparaît ainsi comme l'outil indispensable de la création d'un langage de communication sociale passant par-dessus les clivages ethniques, les particularismes régionaux. Mais elle reste profondément tributaire d'un modèle importé par le colonisateur. Sa vocation de reproduction du système socio-culturel ne laisse pratiquement aucune place aux valeurs, aux savoirs et aux rapports sociaux du système originel. Elle reproduit l'image d'un système quasi inaccessible à la grande majorité des élèves. Elle crée ainsi une profonde motivation à sortir du champ social d'origine. Les élèves qui passeront par les différents seuils de sélection au-delà du primaire accéderont au monde du nouveau pouvoir, essentiellement représenté par la fonction publique ou politico-administrative. Dans cet univers, les rapports de communication sociale sont bâtis à l'image du rapport maître/élève dans le cadre de la pédagogie conventionnelle. Il n'y a aucune place pour des contre-pouvoirs et des contre-poids ramenant constamment le détenteur d'autorité à la finalité sociale de l'autorité qu'il détient.

En parallèle fonctionnent encore les systèmes socio-culturels traditionnels, mais avec un processus de régulation altéré par l'impact des influences et des agressions extérieures. C'est au sein de ces systèmes, cependant, qu'une grande part des individus continuent de vivre une filière de socialisation, par l'éducation intra-familiale, qui diverge profondément, dans ses méthodes et ses objectifs, de



l'éducation scolaire. Une partie de la cohorte des scolarisés se réintégrera dans l'univers "traditionnel" rural, partageant ses contradictions internes et, la plupart du temps, les renforçant.

Une autre part s'intégrera à l'univers extra-villageois en prenant place dans l'emploi urbain et gardant une part des contradictions du milieu d'origine, mais s'identifiant davantage au modèle exogène.

Une autre partie, enfin, viendra grossir, hors des circuits d'intégration normaux à l'emploi et aux cadres de vie urbains conventionnels, la masse des marginalisés urbains périphériques.

La fraction de la classe d'âge non scolarisée, bien qu'elle subisse des influences extérieures assez fortes (mais moindre que celles que reçoivent les scolarisés) et qu'elle ne soit pas exempte des tentations de l'exode rural, sera cependant en proie à moins de déséquilibres.

Cette analyse pessimiste ne signifie pas qu'il ne peut y avoir de salut qu'hors des voies de modernisation, mais qu'il est difficile de trouver une insertion dans un processus de développement si l'identité de la personne est en crise. On rejoint ainsi la pratique des salutations traditionnelles déjà évoquée : pour trouver un registre d'insertion et de communication sociales viable, il faut que les interlocuteurs connaissent leur propre identité et soient en mesure de la faire connaître.

Il est certain que le problème est au centre des préoccupations des responsables africains de l'éducation nationale et que de nombreuses réformes de l'enseignement ont vu le jour depuis le temps des indépendances. Mais on est en droit de se demander si ces réformes ne sont pas parties, dans bien des cas, d'une hypothèse impossible : s'appuyer sur un schéma ne permettant pas une identification des sujets par rapport à un modèle socio-culturel effectif, concret, praticable.

Dans cette même voie doit se poser le problème des langues de communication. L'élimination de la langue maternelle du processus de modernisation, dans les apprentissages scolaires des filières formelles, à quelques exceptions près, ne rend-elle pas quasiment impossible l'émergence d'une identité forte et opératoire ?



Dans le champ de l'éducation non formelle et de l'alphabétisation, où il était plus facile de s'affranchir d'un héritage colonial très mince, on a donné plus de poids, d'ordinaire, aux vecteurs et aux références de communication des socio-cultures maternelles. Mais les filières informelles ont, à peu près partout, été posées comme des formes d'éducation au rabais, s'adressant à des masses en situation sociale de condition inférieure. Ceci n'a fait qu'accentuer les clivages de classes.

Cependant, des solutions existent et des expériences probantes ont ouvert des voies qui n'ont pas, pour autant, pu franchir les seuils de généralisation leur donnant l'impact effectif qu'elles portent en puissance, tant il est difficile de lutter contre les forces d'inertie ou de conservation des situations acquises. Nous reprendrons cette analyse dans un développement ultérieur.

b) La naissance d'une politique des media

La radio et la presse sont apparues bien avant l'indépendance. La seconde, par nature outil de communication par l'écriture, n'a pu toucher que les classes de lettrés -sauf exception, par "lecture indirecte". Le journal voit un autre obstacle à sa diffusion, dans les milieux d'extrême pauvreté : son coût monétaire, qui, même s'il apparaît minime pour les salariés raccordés à la fonction publique, est très lourd pour les marginalisés de l'économie.

Il faut ajouter que, d'une façon générale, la politique de communication sociale telle qu'elle est pratiquée la plupart du temps, s'accommode fort bien d'une presse construite à partir du sommet et diffusant les informations et même les mots d'ordre du pouvoir central.

La presse, dans sa formule conventionnelle, reste un instrument de reproduction des systèmes en place et de leurs déséquilibres. Si la presse reflétant les positions des partis au pouvoir a une place dominante, sinon exclusive, il faut dire que les journaux d'opposition, lorsqu'ils sont tolérés, adoptent des formules, mutatis mutandis, souvent proches de celles de leurs adversaires, comme si l'objectif de conquête du pouvoir contraignait les équipes qui postulent la relève



à combattre les équipes en place avec des armes comparables sinon identiques. Les moyens financiers très considérables qu'exige la moindre entreprise de presse viennent encore rendre plus difficile la tâche de ceux qui voudraient lancer des formules alternatives.

Pour ce qui est de la radio, le problème est différent sur plus d'un plan, du fait, notamment, qu'elle restitue, pour une bonne part, le climat de la communication verbale et s'ouvre plus facilement aux langues maternelles. L'abaissement des coûts des récepteurs modestes a conduit à une extension très considérable du nombre des auditeurs, notamment dans le monde rural, même très éloigné des centres urbains. Il y a là, certainement, l'une des composantes importantes du processus de changement social. Mais, autant sinon plus que pour la presse, on constate que le contrôle du sommet reste très fort. Les messages de la radio contribuent aussi indirectement à diffuser les motivations à l'exode rural vers la ville, migrations internes ou, même, migrations internationales. Cependant, on doit reconnaître que les potentialités de ce réseau radiophonique, qui est effectivement le premier outil de communication de masse en Afrique, restent considérables, à la condition de trouver des terrains qui s'ouvrent à ses techniques et à sa logique. La radio peut être ainsi l'instrument du meilleur ou du pire selon la finalité qu'on lui assigne : outil de participation sociale endogène ou de conditionnement social exogène.

Quant à la télévision, elle ajoute le pouvoir de l'image au message radiodiffusé. Dans la plupart des cas, les coûts d'infrastructure de production télévisuelle conventionnelle sont tels qu'on se rabat sur une dominante de programmes importés tout faits et presque toujours provenant de pays déjà industrialisés.

Radio comme télévision posent le problème du feed-back. Nous y reviendrons.

c) Un troisième type de communication sociale est créé à travers les opérations de développement, notamment au stade de la mise en oeuvre, par les circuits dits de "vulgarisation".

La vulgarisation agricole se présente, en fait, comme un processus de communication technologique exogène qu'il est important de



pouvoir analyser de façon suffisamment précise, du fait de ses incidences sur la communication sociale.

Nous pouvons prendre comme exemple les circuits de communication sociale mis en jeu à l'occasion de l'élaboration et de la réalisation d'une opération de développement rural de type "classique".

Une grande part des opérations de développement rural de ce type partent d'hypothèses fondées sur la nécessité de réaliser au plus vite et le plus largement possible la transition du système d'auto-subsistance à l'économie monétaire. Le profit financier apparaît, dans cette option, comme une motivation extrêmement puissante. Il faut alors choisir une base d'innovation technique : culture nouvelle ou façons culturelles nouvelles ou organisation nouvelle de la commercialisation permettant de dégager un surplus financier qui aurait, dit-on, un effet d'entraînement irrésistible sur le paysan. Le réseau de communication qu'on mettra en place - nous pouvons prendre comme exemple le schéma de développement de la culture cotonnière en pays sara du moyen Chari dans le sud tchadien dans sa première phase dans la fin des années 60- s'organisera de la façon suivante : le réseau de diffusion de l'innovation technique prend la forme d'une pyramide hiérarchique dont les messages partent du sommet.

Nous avons tracé précédemment un tableau sommaire de la société sara originelle. On y décèle un système de communication sociale très intégré, constamment soucieux de préserver les équilibres vitaux entre les forces de l'éco-système et le système humain organisé dans la communauté villageoise. Cette communication tire sa logique du processus d'initiation qui met en ordre les générations. Les anciens, détenteurs du plus grand savoir socialement utile, contrôlent le pouvoir, non sans faire face à une série de contre-pouvoirs les rappelant constamment aux finalités collectives.

Au temps de la colonisation, l'introduction par la force de la culture du coton venant supplanter, pour une part importante, la culture du mil, compromet l'équilibre vivrier de l'économie d'auto-suffisance et contraint à l'intégration dans l'économie marchande et les rapports d'argent, atteignant ainsi profondément le contrôle social endogène.



Après l'indépendance, vers 1966, une tentative est faite pour la mise en place d'une "opération de développement intégré" fondée, dans un premier temps, sur la vulgarisation agricole excluant le rapport de violence, alors que, dans la politique précédente, la diffusion obligatoire de la culture du coton est assortie de châtiments corporels.

Une section régionale de l'Office national de développement rural est installée au chef-lieu de la préfecture du Moyen Chari, et le quartier général opérationnel est établi à Koumra, en plein coeur du "pays cotonnier". L'agronome, chef d'opération, dispose d'un appareil d'encadrement constitué en secteurs et sous-secteurs, avec, à la base, en contact avec les communautés paysannes, des "vulgarisateurs". Ces "vulgarisateurs", recrutés par l'ONDR, vont recevoir mission, sous le contrôle des chefs de sous-secteurs et des chefs de secteur, de diffuser les consignes techniques permettant l'introduction de façons culturales nouvelles débouchant sur la "productivité". A cette fin, le vulgarisateur doit pouvoir se brancher sur le circuit de communication sociale en place, afin que les messages passent et orientent l'action des paysans. Mais l'opération, conçue de l'extérieur, se fonde sur la logique de l'économie marchande, part du principe qu'il suffira de démontrer au producteur paysan que les schémas qu'on lui propose conduisent à augmenter son revenu monétaire pour qu'il y adhère sans la moindre hésitation. Au lieu d'entrer en dialogue avec le système de communication traditionnel en place, on va faire comme si ce système suivait les consignes par leur seule vertu logique intrinsèque. Les vulgarisateurs entrent donc en contact individuellement avec les paysans jugés aptes à répondre aux propositions de modernisation et que l'on rassemblera, dans chaque village, en "groupements de producteurs". Ces groupements se constituent entre paysans acceptant de cultiver des surfaces de coton "en productivité", c'est-à-dire prenant l'engagement d'appliquer les instructions culturales diffusées par les vulgarisateurs. Chaque adhérent au groupement doit mettre en culture une surface minimale de deux hectares, s'équiper pour la culture attendue. Le groupement présente collectivement les demandes de crédit agricole pour obtenir ces matériels dont l'utilisation reste individuelle. La responsabilité collective du groupement est engagée pour couvrir le remboursement du crédit obtenu par l'ensemble de ses membres. Un



groupement comprend de dix à vingt paysans et il peut y en avoir plusieurs dans un même village. A aucun moment on ne vérifie si ces groupements correspondent, au regard du modèle socio-culturel endogène, à des rapports de solidarité viables selon la communication sociale intérieure. On compte surtout sur l'attraction du gain monétaire et la force de persuasion du vulgarisateur qui joue le rôle de communicateur externe.

Devant les difficultés de mise en oeuvre de ce schéma, on en vient à rechercher des relais intérieurs. On songe, alors, aux jeunes qui viennent de sortir des écoles primaires de la zone et qui ont une difficulté à reprendre place dans les structures villageoises.

"L'idée vient donc de les utiliser comme agents de vulgarisation, en leur donnant une formation appropriée. On en ferait ensuite des 'conseillers de village' chargés d'appuyer les groupements. On leur proposait un contrat d'une durée de vingt mois, avec une indemnité mensuelle de 3 500 francs CFA (70 francs français). Sur le gain ainsi accumulé, une retenue obligatoire permettait la constitution d'un pécule. Avec ce pécule, à la fin du contrat, le conseiller de village devenait possesseur d'une chaîne complète de culture attelée, et devenait 'paysan modèle'.³ L'échec fut à peu près complet." (47)

En effet, les jeunes scolarisés n'ont pas d'insertion effective et efficace dans le réseau de communication sociale villageois du fait, notamment, que la scolarisation n'a pu leur permettre de suivre le cycle d'initiation du yondo qui, seul, ouvre la porte du pouvoir social. Il faut y ajouter que leur jeune âge, en tout état de cause, leur interdit, dans les images traditionnelles des rapports sociaux, de jouer le rôle de conseiller. Donc, bien qu'ils appartiennent sociologiquement au village, ils ne tiennent leur pouvoir supposé que de l'extérieur. Ce fait sera encore accentué par leur statut d'agents auxiliaires des vulgarisateurs professionnels appointés par le service technique, et par les aspirations que laisse en eux le passage à l'école, générateur d'une attraction irrésistible pour les modèles de la fonction publique.

(47) COLIN (R.).- Mutations sociales et méthodes de développement.
Jam cit., p. 104.



Devant ces difficultés, les responsables de la politique de "développement régional intégré" se résolvent, à partir de 1968, à transformer quelque peu la méthodologie d'intervention, en lançant une opération d'animation rurale endogène conduisant à la désignation par les paysans de délégués chargés de négocier avec l'encadrement technique extérieur l'articulation de leurs communautés avec l'action de modernisation. Mais comme l'appareil d'encadrement technique et administratif n'accepte pas de modifier sa logique antérieure face à la poussée des nouvelles forces de communication sociale ainsi libérée, on voit se multiplier les blocages et le pouvoir central ne prend pas les arbitrages nécessaires pour donner ses chances à une réelle politique de participation endogène.

Cette étude de cas, brièvement relatée, présente l'intérêt de faire apparaître assez clairement les obstacles à l'intégration d'une innovation technologique née d'une poussée extérieure. Elle révèle deux erreurs importantes. En premier lieu, la croyance naïve au pouvoir de modernisation de l'économie marchande et monétaire. Or le paysan, même s'il est analphabète, n'en raisonne pas moins selon les voies d'un bon sens rigoureux. Nous avons vu à quel point ces raisonnements réalistes, constamment attentifs à tirer les leçons de l'expérience, appuyés sur la référence omniprésente des proverbes, habitaient l'univers villageois quotidien. Face aux propositions de l'extérieur, voire aux injonctions ou aux coups de force, le paysan s'interroge sur la façon dont ces éléments nouveaux vont pouvoir satisfaire ses besoins. Ainsi, un paysan sara, au marché du coton de Koumra, disait, en 1970, après avoir reçu l'argent correspondant à la vente de son apport de coton au marché : "Mon kilo de coton a faim !" Dans le langage de la communication sociale et culturelle, il exprimait ainsi le décalage perçu entre la traduction en argent de son travail et les efforts faits pour l'obtenir. Avec le même effort, dans la sphère de l'économie vivrière, on arrive à mieux manger. Et, dans le même univers de la société paysanne villageoise, un autre paysan constatait : "Plus je gagne d'argent, plus je deviens pauvre !" Cette phrase exprime avec force et "de l'intérieur", ce que les économistes occidentaux appellent "la détérioration des termes de l'échange". Il est clair que la société



dite traditionnelle est beaucoup plus sensible, dans un univers avant tout qualitatif à l'économie des besoins et à leur signification.

L'impact extérieur a beaucoup de peine à rendre crédible ses propositions de "productivité". Faute de passer avant tout par l'instance interne ayant le pouvoir d'apprécier les besoins, l'action de vulgarisation tombe sous le coup d'un "mythe productiviste" qui la disqualifie.

En second lieu, et dans le même sens, on constate que le fait de passer par la médiation d'un réseau de communication sociale culturellement intelligible répond à l'importance extrême que revêt ce mode de communication pour préserver la cohérence et la régulation interne de ces sociétés villageoises.

On peut donc en conclure qu'il est quasiment impossible d'isoler un paramètre économique ou technologique du complexe socio-culturel global sans mettre le système en péril ou sans déclencher des réactions de rejet.

C'est en s'appuyant sur cette constatation que l'on peut explo-
 Fundação Cuidar o Futuro
 rer quelques voies d'ouverture de communication sociale s'attachant à préserver la participation endogène, sans pour autant s'enfermer dans la résistance d'un monde clos sur lui-même.



III. QUELQUES JALONS POUR DE NOUVEAUX PROCESSUS DE COMMUNICATION SOCIALE, ENTRE TRADITION ET MODERNITE

A partir des analyses précédentes, on perçoit l'importance d'élucider, pour tout processus de communication sociale, la dialectique qui met en rapport des supports, des messages, des forces de l'intérieur et de l'extérieur. Nous avons déjà fait référence aux recherches stimulantes d'Henri Laborit concernant les "systèmes ouverts" et les "systèmes fermés". Le développement implique la conquête de "nouvelles ouvertures" qui supposent le partage de nouvelles informations. Laborit écrit, en ce sens :

"Le problème sociologique revient donc à définir l'information -structure sociale permettant de progresser dans l'organisation du monde vivant au stade de complexité auquel est parvenue l'espèce humaine-, en d'autres termes, à définir l'information -structure permettant l'ouverture de ce système fermé, l'individu, dans un ensemble plus ou moins complexe d'individus, réalisant le niveau d'organisation supérieur. Le problème économique consistera à préciser comment la masse et l'énergie prise à l'environnement devront circuler dans une telle structure pour assurer le maintien de son organisation globale en assurant celui de tous les éléments individuels le constituant."

(48)

Le passage d'un stade d'ouverture à un autre stade d'ouverture, pour ne pas détruire la régulation nécessaire à l'organisation globale, appelle l'identification de tous les termes et de tous les partenaires en interaction :

"En effet, reconnaître les particularités d'une collectivité régionale, comme reconnaître chez l'autre, entre individus, la différence et surtout l'admettre, au lieu

(48) LABORIT (H.).- La nouvelle grille.- Op. cit., p. 199.



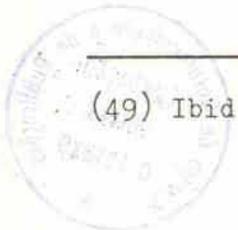
de vouloir la supprimer pour supprimer l'angoisse qu'elle nourrit par le déficit informationnel qu'elle véhicule, est une base fondamentale de l'inclusion d'un sous-ensemble dans un ensemble plus vaste. C'est la base fondamentale de l'ouverture de l'information-structure." (49)

Le développement, de cette façon, à la différence de la croissance étudiée par les économistes, est l'évolution d'un rapport entre des individus et des groupes permettant une meilleure satisfaction de leurs besoins, sur la base de la reconnaissance de l'identité nécessaire à l'identification de ces besoins. Le développement exige le respect des différences et la communication entre ces identités différentes pour établir la régulation optimale de la satisfaction des besoins. Il existe ainsi une relation profonde et fondamentale entre communication et participation. Les échecs ou les blocages relatés précédemment dans des schémas de communication provenaient, pour l'essentiel, du refus de reconnaître les identités et les différences et de respecter leurs logiques, faute de quoi toute interaction positive devient impossible.

Ainsi, le système scolaire ne peut entrer en rapport de communication positive avec le système social si l'école est étrangère au milieu et le milieu étranger à l'éducation scolaire. Radio et télévision sans processus de feed-back ou rétroaction jouent négativement sur le développement. Méthodes de transferts technologiques sans participation débouchent sur d'identiques blocages.

Dans le mouvement inverse, abandonnant ces illustrations négatives, nous allons nous attacher à décrire quelques expériences positives, même si elles révèlent de sérieuses imperfections, dont l'orientation profonde a consisté à faire se rejoindre la participation et la communication sociale. Nous retrouverons, comme exemples significatifs parmi d'autres, l'école s'intégrant au milieu, les media s'ouvrant au feed-back, l'animation du développement appelant la participation.

(49) Ibid. p. 208.



1. L'école en prise sur la communication sociale

Au niveau de la problématique, le consensus tend à s'établir, chez les responsables des politiques d'éducation, qu'il faut arriver à retrouver l'articulation entre "l'école et le milieu". Mais lorsqu'il s'agit de tirer les conséquences pratiques de ces grandes options de principe, les choses deviennent plus malaisées. Nous nous référerons à deux tentatives intéressantes, choisies dans la zone ouest africaine : l'Enseignement moyen pratique, au Sénégal : les Centres d'éducation populaire intégrée (CEPI), en Guinée-Bissau.

a) L'Enseignement moyen pratique au Sénégal

En 1971, le Gouvernement sénégalais faisait adopter par l'assemblée nationale une "loi d'orientation" définissant les axes d'une grande réforme de l'enseignement. Cette loi définissait ainsi les caractéristiques de l'éducation sénégalaise, dans son article 3 :

"L'éducation nationale sénégalaise est une éducation africaine prenant sa source dans les réalités africaines et aspirant à l'épanouissement des valeurs culturelles africaines. Partant de ces réalités, elle les domine et les dépasse en vue de leur transformation. Elle intègre les valeurs de civilisation universelle et s'inscrit dans les grands courants du monde moderne. Par cela, elle développe l'esprit de coopération et de paix entre les hommes."

L'analyse de Laborit n'est pas étrangère à cette orientation. Mais comment la faire passer dans les faits ? Le processus sera très long et doit donc opérer des choix stratégiques prioritaires. Le point le plus crucial, probablement, de l'itinéraire éducatif se situe à la transition de l'école vers la vie active. Si le primaire doit être généralisé, comme une sorte de tronc commun, par contre, dès cette étape franchie, apparaît la nécessité d'une différenciation des filières en fonction des objectifs et des possibilités d'accès à l'emploi. Les calculs de planification laissent apparaître que les filières de formation scolaire supérieures de l'enseignement technique et de l'enseignement général ne pourront accueillir que 20 % de la cohorte. Donc, au sortir du primaire, 80 % des élèves devraient pouvoir s'intégrer plus directement à la production. L'une des dispositions de la loi tend à



mettre en place une filière adaptée qui prend le nom d'"Enseignement moyen pratique", établie en parallèle à deux autres filières d'Enseignement moyen général et d'Enseignement moyen technique.

Dès 1972 commençaient les premières expérimentations de l'EMP qui se voulaient profondément novatrices. En effet, dans l'esprit de ses promoteurs, le nouveau dispositif devait permettre de donner aux enfants une formation complémentaire à l'acquis scolaire leur ouvrant tout autant la voie à l'intégration sociale et culturelle qu'à l'intégration économique dans le "milieu", c'est-à-dire, pour l'essentiel, dans les communautés de base rurales ou urbaines. Cette intégration devait s'opérer dans la recherche de la "participation responsable", dans le sens des options sénégalaises.

Le gouvernement, pour marquer sa volonté de chercher des formules débordant le système scolaire classique, confiait la responsabilité du lancement de l'EMP au Secrétariat d'Etat à la Jeunesse, relayé par la suite par le Secrétariat d'Etat à la Promotion humaine. Une première zone pilote d'expérimentation était établie dans l'arrondissement de Langomak, département de M'Bour. L'hypothèse de travail était confiée à une équipe d'éducateurs sénégalais, appuyés par quelques conseillers de l'IRFED. Elle consistait à négocier totalement le type d'organisation à donner aux institutions, leurs méthodes et le contenu de la formation avec les communautés rurales intéressées (50).

On inscrivait donc d'emblée la pratique nouvelle dans la recherche d'une profonde articulation avec la communication sociale en place. L'équipe d'éducateurs, travaillant sur une zone d'une douzaine de villages abordait le processus par un dialogue prenant place dans la vie quotidienne de ces villages et touchant l'analyse avec les villageois des problèmes posés par l'exode rural, des rapports avec le système éducatif conventionnel, de l'état de l'éducation traditionnelle et des objectifs auxquels devrait répondre une éducation nouvelle sur la base d'une réinsertion et s'alimentant aux

(50) Voir : COLIN (R.).- Systemes d'éducation et mutations sociales. Jam cit. pp. 621-642.



deux sources de la tradition et de la modernité. Village par village se met ainsi en place une véritable structure d'"auto-analyse" socio-culturelle, préparant une action institutionnelle intégrée. Le "discours paysan" est ainsi reconnu et recueilli. Lorsque l'action d'analyse-sensibilisation a été menée suffisamment loin, les Communautés villageoises sont invitées à désigner des délégués pour définir et mettre en place une structure associative intervillageoise qui servira de support institutionnel aux formations de l'enseignement moyen pratique. L'association sera, de cette façon, un conseil d'orientation du Foyer accueillant la formation. Le Foyer d'EMP sera défini et construit avec le concours du conseil intervillageois qui aura son mot à dire sur les programmes.

Dans la pratique, les paysans constatent qu'une partie de leurs enfants, anciens scolarisés, sont partis chercher du travail ou des conditions de vie meilleures en ville, dans une quête illusoire pour la plupart d'entre eux. Ils se sentent plus proches des jeunes non scolarisés qui ont pu commencer leurs apprentissages paysans, et ils demandent que le Foyer accueille également cette catégorie de jeunes. Ceci fait l'objet de débats assez vifs avec les pédagogues de la capitale qui conçoivent mal le mélange de scolarisés et de non scolarisés et font valoir que cet assemblage rend impossible la définition d'un choix pédagogique cohérent. A ceci, il est répondu que la pédagogie de groupes apporte des solutions très riches : les élèves de l'EMP travailleront tantôt en groupes spécifiques, scolarisés d'un côté, non scolarisés de l'autre, tantôt en grand groupe au sein duquel chaque catégorie pourra apporter ce qui manque à l'autre. Les non scolarisés sont très en avance pour tout ce qui est du travail pratique et aussi de la capacité d'initiative, alors que les scolarisés maîtrisent la lecture et l'écriture et ont une meilleure information sur les réalités extérieures à l'univers villageois. La zone expérimentale fonctionne sur ce double recrutement, qui est assuré par les communautés villageoises elles-mêmes. De plus, ces dernières délèguent au Foyer des "formateurs paysans" chargés de participer à l'encadrement des jeunes, à côté des éducateurs, et d'apporter leur connaissance des réalités paysannes. On les dénomme "selbé", par référence aux "parrains" d'initiation dans la tradition sérère. Le premier



Foyer est, en effet, implanté à Langomak, en pays sérère qui a su garder pour partie ses traditions anciennes, malgré la densité des agressions de modèles étrangers, à travers de multiples tentatives de modernisation rurale nées de l'action arachidière.

Les éducateurs de l'EMP constituent ainsi une équipe de recherche-formation. En effet, chaque semaine, les conseillers de l'IRFED assurent une séquence de formation correspondant aux besoins de la pratique et liées à une démarche d'évaluation permanente. L'équipe est plus nombreuse que l'effectif d'encadrement normal d'un foyer afin de permettre un essaimage ultérieur. Par la suite s'ouvrira, en vue de l'extension plus large du système, un "Collège de l'Enseignement moyen pratique" au sein de l'Ecole nationale d'économie appliquée, qui a pour mission de former les cadres de développement. Cette formation d'ENEA se fera en alternance avec des stages d'analyse et de pratique sur le terrain.

On utilise conjointement, dans le Foyer de l'EMP, le français, langue administrative officielle, et le sérère, langue maternelle des élèves. L'alphabétisation des non scolarisés se fait d'abord en sérère, et l'on vise le passage au français dans un second temps. Cette situation d'apprentissage linguistique croisé donne aux scolarisés, qui ont suivi leur scolarisation en français, l'occasion d'apprendre, eux aussi, à lire et écrire dans leur langue maternelle.

Malgré de grandes difficultés logistiques, l'opération expérimentale se met en place sur ces bases et les premiers résultats sont, dans l'ensemble, positifs. On remarque, notamment, que la communication fonctionne correctement entre la structure Foyer et la structure villageoise.

Par contre, la communication est beaucoup plus difficile entre l'équipe de recherche et d'expérimentation de l'EMP et les structures administratives conventionnelles. L'expérience, en indiquant les voies d'une articulation nouvelle de l'appareil d'Etat avec les communautés paysannes, autour d'un problème essentiel, tend à favoriser l'émergence d'un "pouvoir éducatif paysan". On y décèle la menace, à terme, de remise en cause du mode de communication orienté de haut



en bas et sans feed-back, sans expression de la base en rétroaction. Les résistances à l'innovation viennent mettre une série d'obstacles à l'extension de l'EMP dans sa méthodologie initiale. Des révisions sont opérées pour que l'on aille plus vite, dans le parcours méthodologique, au risque de rompre en route le fil fragile de la communication socio-culturelle avec les communautés de base.

A travers une longue étape d'atermolements et de pesanteurs, faisant suite à l'expérimentation dynamique initiale, une première extension régionale s'est opérée. Il est encore trop tôt pour dire si les modulations introduites ramèneront cette ligne d'innovation à des pratiques conventionnelles, hors de proportion avec les problèmes à résoudre, ou si la progression dynamique et profonde reprendra, avec ses effets d'entraînement sur les autres structures. En tout état de cause les acquis méthodologiques du travail expérimental montrent qu'un nouveau type de communication sociale est possible entre l'appareil d'Etat et la base traditionnelle, à la condition de laisser cette base exprimer ses problèmes et ses besoins et d'agir en réponse.

Fundação Cuidar o Futuro

b) Les Centres d'éducation populaire intégrée (CEPI) de Guinée-Bissau, dans un contexte politique profondément différent, laissent apparaître certaines convergences de méthode avec l'EMP sénégalais.

Pendant sa guerre de libération, sur l'étendue d'une dizaine d'années, le peuple de Guinée-Bissau, organisé principalement à travers le Parti africain pour l'indépendance de la Guinée et du Cap-Vert (PAIGC), a mis en oeuvre, dans les zones libérées de l'emprise du système colonial portugais, un système d'auto-gestion paysanne très poussée et en même temps coupé du monde extérieur. C'est ce côté auto-gestionnaire de la mobilisation des communautés villageoises, dénommées tabancas, qui a permis de rassembler une énergie populaire extraordinaire, soutenant victorieusement la lutte contre une armée moderne. Amilcar Cabral, fondateur et leader du PAIGC jusqu'à sa mort en 1973, avait posé comme principe que toute l'action du Parti devait passer par la médiation des canaux de communication sociale tels qu'ils existaient à la base. Ainsi, la société traditionnelle s'engageait dans une lutte qui prenait, pour elle, un sens vital. Dans les tabancas



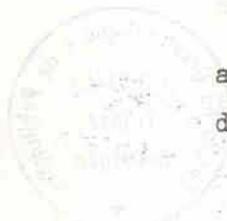
ainsi organisées, un conseil de tabanca, échelon de coordination et d'impulsion de l'action du PAIGC, mettait en place les diverses structures nécessaires à la survie de la communauté villageoise, aux activités de production, à l'action sanitaire et éducative. Dans ce dernier domaine fonctionnaient ainsi, avec des moyens très rudimentaires et un personnel de faible niveau d'instruction, des écoles de village. La politique scolaire portugaise s'était soldée par la création d'écoles rurales de faible niveau, à quatre classes, à l'image des écoles rurales des zones pauvres du Portugal.

Après le 25 avril 1974, le PAIGC exerce le pouvoir sur l'ensemble du territoire national et doit faire face à un défi redoutable. Il est nécessaire de réintégrer dans la ligne politique du mouvement la fraction de territoire demeurée jusqu'au dernier moment sous contrôle portugais : surtout les espaces urbains et leur périphérie immédiate, ainsi que les territoires de l'Est. D'un côté, les zones rurales les moins équipées et technologiquement les moins développées, mais très structurées dans la ligne du pouvoir endogène et de la participation; de l'autre, les zones urbaines les mieux équipées, avec l'encadrement technique le plus qualifié, mais portant encore la marque politique et morale de la présence prolongée de l'armée coloniale étrangère.

Là encore, on retrouve le problème central de la communication sociale à établir entre deux ensembles, l'un profondément intraverti, l'autre profondément extraverti.

Parmi les mesures prises en 1975 par le gouvernement de Guinée-Bissau, pour faire face à cette situation, figure la décision de lancer, à titre expérimental, une nouvelle ligne d'éducation en milieu rural qui s'attachera à préserver les acquis des "écoles de la lutte" nées dans l'autogestion des tabancas, tout en leur donnant l'ouverture sur les technologies extérieures nécessaires à la modernisation.

Un premier Centre d'éducation populaire intégrée (CEPI) sera ainsi créé à Cufar, dans la région de Tombali, au sud, en pays balante, dans l'une des régions qui ont le plus souffert de l'agression coloniale



se rapportant au thème étudié. Ainsi, si le thème est "la culture du riz", les maîtres de culture viendront eux-mêmes faire l'apport de toutes les connaissances traditionnelles balantes en matière de riziculture -et cette somme de savoir est impressionnante. La deuxième séquence consistera en une reprise de la thématique précédente exprimée, cette fois, en termes de savoir scientifique et technique "moderne". Elle est assurée par les éducateurs du CEPI, avec le concours, si besoin est, de membres des services techniques spécialisés travaillant sur la région. Les détenteurs du savoir traditionnel qui ont participé à la séquence précédente continuent d'être présents. Enfin, la troisième séquence consiste à comparer et confronter les connaissances traditionnelles et les connaissances modernes sur le thème étudié, afin de mesurer les applications et les conjugaisons possibles en fonction des besoins exprimés par la communauté.

Cette pédagogie à trois temps fonctionnera chaque semaine pendant quatre jours, et le temps de retour au village chaque seconde fraction de semaine permettra d'expérimenter, d'"intégrer" l'apport de la formation dans la vie villageoise.

Fundação Cuidar o Futuro

C'est à l'occasion de l'étude thématique que passent les notions d'éducation générale : éducation de langage et éducation mathématiques, prenant appui, chaque fois, sur la réalité concrète et les applications.

La sixième classe fonctionne, dans le prolongement, selon la même organisation et la même méthodologie. Le programme diffère cependant, en ce sens que la 5e classe est centrée sur l'étude des problèmes et de la réalité du village, alors que la 6e classe prendra un champ d'étude plus large : la région, avec référence à la nation.

Au-delà, le projet a été avancé de lancer, avec les anciens élèves des CEPI, des pré-coopératives de jeunes agriculteurs et artisans ruraux, s'articulant à la structure d'auto-gestion villageoise, afin de pouvoir réinvestir les acquis de la formation et leur potentiel de modernisation au sein même du système socio-culturel, pour le stimuler et l'enrichir tout en préservant la régulation.



Un second point d'expérience a été lancé dans la région de Cacheu, au nord, en pays mandjak, selon une méthodologie identique et avec une réponse de la base tout aussi encourageante.

Il appartient maintenant au nouveau système politique né de la récente prise de pouvoir par l'armée de préciser ses choix concernant l'avenir des CEPI.

On peut noter d'ores et déjà que l'action éducative des CEPI rejoint le système de communication sociale du monde paysan, y raccorde de nouveaux canaux d'information, s'organise pour permettre une circulation des messages à double sens et en provenance des deux sources moderne et traditionnelle, en s'attachant à conjuguer leur potentiel sous le contrôle de la structure sociale. Ainsi, le système fermé antérieur élargit son champ et s'ouvre à un niveau plus large. Les deux grandes catégories de communicateurs, maîtres de la tradition et éducateurs de la modernité, communiquent entre elles. Les langues de communication sont le balante ou le mandjak (selon la région) le créole, compris dans une grande partie du monde paysan, et le portugais, accessible surtout aux "lettrés".

On a pu observer récemment, en Guinée-Bissau, un phénomène particulièrement intéressant au regard de l'évolution des systèmes de communication, et qui concerne aussi l'éducation. Les sociétés traditionnelles guinéennes les plus importantes numériquement sont des sociétés segmentaires, réfractaires à l'Islam, notamment les balantes, mandjak, mancagnes, diolas. Elles avaient gardé, jusqu'à leur entrée dans la lutte armée contre les Portugais, de solides systèmes d'initiation, connus sous le nom de "fanado" (en créole) et jouant le même rôle que le yondo des Saras du Tchad pour l'intégration à la participation sociale et culturelle. La lutte exigeait une telle mobilisation d'énergie et de moyens matériels qu'il devint impossible, après 1965, de poursuivre l'application du rituel. Au lendemain de la libération, en 1975, on pouvait penser que le fanado, après plus de dix ans d'interruption, était mort. Or, à la surprise générale, en 1977 et 1978, on vit le rituel reprendre avec force dans toute la Guinée et opérer le rattrapage de toutes les promotions d'initiés en



retard. Cependant, ce rituel se présentait comme quelque peu différent du schéma traditionnel tel qu'il était dans sa pureté antérieure. Cette altération résultait d'une négociation souvent âpre entre les jeunes générations candidates à l'initiation et les générations anciennes d'initiés détenteurs des savoirs et des rites couverts par l'obligation du secret. Les premiers qui avaient joué un rôle de premier plan dans la lutte y avaient acquis un pouvoir politique effectif, mais leur qualité de non-initié leur interdisait l'accès au pouvoir social. Leur prise de conscience politique les conduisait à récuser une partie du rituel coutumier et de ses conséquences qui donnaient un pouvoir aux anciens jugé exorbitant, notamment en matière de mariage. Les anciens ne pouvaient leur refuser ce contre-pouvoir car ils mesuraient les risques de rupture de l'ensemble du système socio-culturel si les jeunes se dérobaient à l'initiation. Ainsi se mettaient en place les bases d'un compromis aboutissant à une modernisation du rituel initiatique tout en préservant les fondements de l'identité culturelle. Il est à noter que cette négociation hors du commun s'est située entièrement dans les circuits de la communication sociale traditionnelle. Elle la transforme, en même temps, et permet d'espérer une meilleure articulation des facteurs endogènes et exogènes du développement. La logique des CEPI semble correspondre pleinement à cette situation.

Mais la difficulté principale, pour la Guinée-Bissau, reste l'aménagement des rapports entre l'ensemble urbain et l'ensemble rural. Les récents événements politiques s'inscrivent dans cette problématique difficile. Les media pourraient jouer un rôle important par leur pouvoir de créer de nouveaux modes de communication entre des ensembles séparés, à la condition de trouver les langages et les modalités nécessaires.

2. Education de masse, media et rétroaction

L'utilisation des grands moyens de communication de masse, radio, télévision, presse, représente un atout considérable auquel les stratégies d'éducation et de communication ont su faire une large place, mais cette orientation ne va pas sans réticence. Le sociologue



sénégalais B. Sine note ainsi à propos d'éducation coopérative, dans une étude réalisée pour l'UNESCO :

"Il existe sous-jacente ou sous-entendue une méfiance aristocratique envers la capacité des masses à faire preuve d'intelligence créatrice par une éducation de masse qui leur soit directement destinée. Le problème n'est pas fondamentalement cette perte du sens coopératif, comme si cela était une fatalité irrémédiable, mais de faire reconnaître l'intérêt que l'on peut tirer de l'éducation nouvelle dont la radio, en exploitant les formes populaires, peut être le vecteur décisif." (51)

La capacité des nouvelles techniques de répondre aux exigences du développement dépend, pour une large part, de leur aptitude à exploiter les formes populaires de la communication sociale afin de permettre une réelle participation. Nous nous attacherons à rassembler, à l'appui de cette proposition, quelques références significatives.

a) La radio éducative. Illustration tirée du Sénégal

Dans la ligne d'expériences pionnières menées notamment en Amérique latine, les "radios éducatives" africaines ont commencé au début des années 60, particulièrement avec les "Radio-club" de la république du Niger. Nous prendrons l'exemple sénégalais qui nous semble positif à plus d'un titre. Dans ce pays, la "Radio éducative rurale" (RER) a été fondée en 1969, systématisant une série d'émissions antérieures orientées vers le développement à la base (notamment "Le Sénégal en marche", dès 1960).

Le principe de la RER est simple : c'est celui des "radios de communication". Il s'agit de produire des émissions en direction d'un public-cible précis, en l'occurrence les masses rurales, et de pouvoir intervenir sur le lieu de la réception, par l'intermédiaire d'un communicateur, pour que se noue un dialogue et s'opère un effet de rétroaction, feed-back grâce auquel les destinataires à leur tour deviennent producteurs et peuvent influencer l'émetteur du message initial.

(51) SINE (Babacar).- Education et media en Afrique noire. Problèmes d'adaptation des technologies éducatives. Paris, UNESCO, Division des méthodes, matériel et techniques, ED/75/WS/58, juillet 1975, p. 13.



Un "cercle d'écoute paysanne" se crée ainsi autour du récepteur de radio, par le concours d'un médiateur -qui est souvent un instituteur travaillant dans l'école rurale de la zone. Le médiateur enregistre sur un magnétophone les réactions des paysans à l'émission, et ces réactions sont renvoyées à la RER qui les utilise pour des émissions ultérieures. Le processus aboutit ainsi à la création d'un double réseau de communication sociale : vertical entre le sommet et la base (dans les deux sens), et horizontal entre les gens de la base eux-mêmes dans la mesure où les "discours-paysans" viennent s'articuler entre eux. Le support linguistique et l'outil de communication sociale populaire par excellence : pour l'essentiel, les langues maternelles.

La radio éducative rurale se nomme "disóó", ce qui veut dire, en wolof, "se concerter", "dialoguer". Le directeur de la radiodiffusion nationale sénégalaise déclare, en décembre 1973 :

"Il est (...) indispensable que la radio puisse entendre son public et orienter constamment ses programmes en fonction de ses besoins. Au Sénégal, la radio éducative rurale réalise un courant d'échange permanent avec ses auditeurs paysans, à la fois par le moyen d'une formule très simple de rapports d'écoute, mais, plus rapidement encore, à travers les innombrables enregistrements effectués sur le terrain, qui permettent de donner directement la parole au monde rural lui-même. En effet, presque toutes les émissions sont réalisées dans les villages avec la participation des techniciens chargés d'encadrer le monde rural au Sénégal (...). Dans ces conditions, la radio peut être un moyen extraordinaire de participation et de concertation (...) elle n'a eu qu'à tendre son micro pour rendre la parole aux paysans et briser certaines contraintes imposées parfois par des appareils trop rigides." (52)

Les programmes sont coordonnés par la "commission interministérielle des programmes éducatifs". Les émissions ont lieu trois fois par semaine, à 21 heures. Elles traitent de toutes les questions intéressant le développement vécu par les paysans, en utilisant toutes les langues nationales.

(52) Extrait de la communication de M. Alioune Fall, directeur de la Radiodiffusion nationale, à la cinquième Biennale de la langue française.- Dakar, 3-8 décembre 1973.



La RER reçoit un nombre considérable de "lettres paysannes", écrites directement ou dictées à des "anciens élèves". Ces lettres sont publiées dans "disóó", bulletin périodique du service de la Radio éducative, qui donne en même temps les réponses qui leur ont été faites. Ces bulletins, véritables "cahiers de doléances" du monde rural sont régulièrement diffusés aux responsables administratifs et politiques. Comme l'écrit un groupe de paysans du village de Sine N'Diaye, de la région de Diourbel :

"Nous savons que "Disóó" est le représentant des paysans. En quelque sorte, c'est notre Assemblée nationale..." (53)

Deux extraits de lettres significatives choisies parmi des centaines d'autres l'illustrent bien :

De Sokone :

"J'ai l'honneur et le plus grand plaisir de vous écrire cette petite lettre pour vous demander des nouvelles de votre corps, et celles de votre famille, Dieu Merci.

"Nous, paysans de Sokone, nous voulons savoir quelque chose. Chaque jour nous allons chercher du bois dans la brousse pour le vendre sinon nous ne mangeons pas. Et le Chef nous fatigue chaque jour en nous frappant ou en nous punissant pour qu'on lui paie l'impôt, et nous n'avons rien à manger. Et s'il ne peut pas nous laisser tranquilles, nous allons vendre les semences qu'il nous avait données pour lui payer ses dettes si nous n'avons rien. Le Chef nous a dit de vendre les boeufs, les chèvres et les moutons ou même les marmites avec quoi nos femmes préparent les repas. Maintenant, tous les gens courent vers la Gambie. Il nous a même dit que si quelqu'un meurt il payera. Maintenant on vous demande à vous aussi de nous aider parce que nous sommes très fatigués. Merci. (10.3.1973)

De Sam Thialle :

"Je vous salue vous et vos co-équipiers sans omettre aucun membre du Gouvernement, plus particulièrement le Premier Ministre Abdou Diouf ainsi que le Président de la République, lui dont les faits traduisent une qualité d'homme parfait. Longue vie à lui. AMEN. Je ne vous oublie pas vous qui éclairez tous les problèmes à travers les antennes. Nous vous disons que les semences sont en retard



Sachez aussi que si vous nous donnez en premier lieu les semences et en dernier lieu la nourriture, nous vendrons purement et simplement les semences. Nous n'avons plus rien à manger dans notre arrondissement. Si vous voulez que le pays aille de l'avant, aidez d'abord les cultivateurs car nous avons le courage de travailler. Nous sommes 15 personnes à écrire la présente lettre. Nous voulons que le pays marche, mais nous paysans nous sommes fatigués." Mor M'Baye

Réponse :

"Pour éviter du retard sur les semences, l'ONCAD avait commencé la distribution le 5 mai au lieu du 15 comme habituellement. C'est dire que l'ONCAD prend vos doléances en considération et s'efforce chaque fois de vous satisfaire pour la mise en place du matériel, sans oublier les vivres de soudure." (54)

Ces lettres quelque peu à vif, du temps de la grande sécheresse, témoignent de l'acuité de la réaction paysanne et de l'importance d'une telle expression non mutilée. Le problème se pose alors de voir comment on peut toucher, par-delà la "doléance élémentaire", les problèmes plus profonds. Pour nous faire une idée de la richesse des analyses paysannes développées à travers des milliers de messages, nous pouvons nous référer à l'étude très substantielle de Michel Bourgeois qui a pu, particulièrement, décrire l'action et l'apport de la radio éducative à l'heure du "malaise paysan". Nous ne glanerons qu'une image dans cette riche moisson encore trop peu explorée par les sociologues. Elle révèle la prise de conscience parfois aiguë des tensions de classes qui se constituent et se développent :

"Vous savez que, dans le pays, les fonctionnaires sont les plus aisés et certains de ces fonctionnaires dilapident les biens de l'Etat. Dans le gouvernement, plus de dix mille fonctionnaires travaillent ; si 5 ou 10 dilapident, est-ce que tous les autres fonctionnaires sont obligés de rembourser la somme dilapidée, par solidarité ? Et pourtant, chez nous, les pauvres paysans coopérateurs, quand le peseur et le président ont des déchets, c'est toute la coopérative qui se charge de rembourser sur les ristournes. Est-ce que vous, les fonctionnaires, vous seriez d'accord à ce sujet ?" (55)

(54) Disóó.- Bulletin de la RER, année 1973, n° 25.- pp. 14, 20, 27.

(55) Cité par : BOURGEOIS (M.).- Disóó ou le malaise paysan au Sénégal de 1966 à 1973.- Thèse de IIIe cycle.- Paris, EHESS, mars 1975.- 498 p.- p. 245.



Si "Disóó" a permis aux paysans d'accéder à un niveau peu ordinaire d'expression de leurs problèmes, et au gouvernement, sous l'impulsion personnelle du chef de l'Etat, d'opérer des corrections de la pratique des ministères et des services s'attachant à y répondre, ce dialogue éducateur ne s'est pas articulé avec les mouvements de réforme éducative -en particulier l'EMP- et avec les projets de "transformations" sociales liées à l'éducation. Mais ceci conduirait alors à un nouveau discours politique se structurant dont il faudrait situer le statut par rapport à l'expression politique telle qu'elle fonctionne. En tout état de cause, l'exemple de "Disoo" n'est pas mince de signification et montre qu'il est impossible de méconnaître la force des medias dans la nouvelle communication sociale à la recherche du développement.

b) La télévision extra-scolaire, outil de communication sociale

Nous avons évoqué la dérive fréquemment observée, explicable pour partie par des problèmes financiers, qui porte la télévision à se cantonner dans une assez forte dépendance vis-à-vis des programmes étrangers, produits, pour l'essentiel, dans les pays industrialisés disposant d'organisations de production plus efficaces. L'outil de communication sociale court alors le risque de devenir l'instrument de l'économie marchande et du modèle social qui lui est lié.

Hors de la télévision commerciale, ce vecteur a été utilisé surtout pour la télévision scolaire. Une expérience importante a été lancée, d'abord au Niger, s'agissant toujours des références Ouest africaines, et, par la suite, en Côte d'Ivoire sur une plus grande échelle et avec de plus puissants moyens. L'accès à ces moyens plus importants ne va pas sans poser problème (56).

En Côte d'Ivoire, le secrétariat d'Etat chargé de l'enseignement primaire et de la télévision éducative a décidé de lancer, à partir de janvier 1973, un programme télévisuel extra-scolaire. Le rôle de ce programme est ainsi défini :

(56) Voir l'analyse comparative de SCHRAMM (Wilburg).- Big Media, Little Media.- Institute for Communication Research, Stanford University, 1973.



"Le Programme d'éducation télévisuelle se veut un outil à la disposition des intéressés, mais un outil structuré dont le rôle sera :

- d'assurer la qualité éducative et télévisuelle des contenus d'émissions, élaborés en liaison avec les ministères compétents ;
- d'organiser et d'animer l'écoute, forcément communautaire, de ces émissions, via le réseau d'écoles télévisuelles du Secrétariat d'Etat." (57)

Le système fonctionne à partir des écoles où sont organisés des cercles de téléspectateurs sous l'impulsion d'un animateur, en général l'un des instituteurs de l'école, en dehors des horaires scolaires. L'animateur, qui a suivi un stage organisé par le Secrétariat d'Etat, pour se familiariser avec les méthodes d'animation de groupe, avec le concours des techniciens travaillant sur la zone et dont la compétence se rapporte au sujet de l'émission, suscite un débat et un dialogue au sein de l'auditoire. Les émissions se font en français et l'animateur est chargé de les traduire dans la langue locale.

L'objectif est de déboucher sur des actions de développement à partir de l'information proposée par l'émission et des débats qu'elle provoque. Les consignes données aux animateurs disent :

"Chacune de nos émissions pourrait donner lieu à une prise de décision pour l'action. Dans la réalité, le village ne peut mener de front toutes les actions. Par contre, l'organisation en grandes séries de nos émissions peut déboucher sur une ou deux décisions dans l'année que l'on aura soin de suivre."

Une évaluation récente de cette action d'éducation extra-scolaire a mis en évidence la nécessité de reconsidérer l'implantation de l'outil médiateur par rapport au système de communication sociale médiateur. Annie Benveniste note, à l'issue du dépouillement d'enquêtes menées auprès des auditeurs et des animateurs :

"A une participation peu structurée, reposant sur des motivations assez vagues (la TV intéresse) et souvent contradictoires (la TV doit montrer les traditions, la

(57) SECRETARIAT D'ETAT CHARGE DE L'ENSEIGNEMENT PRIMAIRE ET DE LA TELEVISION EDUCATIVE.- L'unité extra-scolaire du Programme d'éducation télévisuelle. Rôle et principes d'action.- Abidjan, 1973.



TV doit montrer le monde moderne) correspond une réception peu organisée. La formule de la discussion n'est pas respectée et les participants se font les porte-paroles des revendications villageoises, sans que s'institue le dialogue entre eux et l'animateur. Les discussions observées pendant les séances d'animation n'aboutissent pas à des prises de décision communautaires, car les séances extra-scolaires ne sont pas le lieu où se prennent les décisions du village. Le centre des décisions est géographiquement distinct de l'école -c'est le village-, politiquement distinct -c'est la cour du chef- et socialement distinct -l'organisation des séances contredit la structure sociale du village." (58)

Cette constatation ne doit pas être interprétée comme un rejet de la modernisation, mais comme l'affirmation d'une exigence tendant à préserver le processus de régulation sociale :

"La résistance manifestée par les villageois contre l'éducation télévisuelle pour adultes s'exerce contre le choix de l'école comme lieu d'éducation et non contre le choix de la technologie comme moyen d'éducation. Le mythe du paysan réfractaire à la modernisation cache en fait une autre réalité : le paysan est réfractaire à la collectivité des moyens d'éducation et d'information (assimilés à des objets de consommation) quand le modèle dominant de la modernisation est celui de l'appropriation individuelle." (59)

A ces considérations s'ajoute le fait que la télévision, dans l'état actuel des développements technologiques, ne permet pas facilement le "feed-back". Les seuls exemples connus, actuellement, concernent l'utilisation de la vidéo légère. A cet égard, nous devons mentionner l'expérience particulièrement intéressante du Canadien Gerald Belkin en Tanzanie, entre 1968 et 1971. Avec une petite équipe, Belkin a vécu dans les villages ujamaa, partageant la vie quotidienne des paysans et filmant en vidéo, sur le vif, un nombre considérable de scènes représentatives de la vie de la communauté affrontée au rude problème du développement dans un environnement déshérité, mais porté par l'influx des options de ce socialisme communautaire proposées par le Président Nyerere dans la "Charte

(58) BENVENISTE (Annie).- La télévision au service de l'éducation rurale. Le cas du Programme d'éducation télévisuelle extra-scolaire de Côte d'Ivoire. Thèse de IIIe cycle. Université de Paris VIII, 1978.- pp. 326-327.

(59) Ibid., p. 338.



d'Arusha" en 1967. Ces séquences de vidéo étaient "restituées" immédiatement à la communauté qui les "visionnait" et pouvait ainsi reprendre une analyse collective, à travers un débat sur son propre vécu social. On constate, en voyant ces documents, l'extrême intérêt de cette expérimentation qui introduit la technologie nouvelle au coeur même de la communication sociale, en respectant son langage et sa logique et en offrant aux acteurs sociaux des outils d'analyse complétant les formes du dialogue traditionnel, avec l'adjonction d'une mémoire visuelle à la mémoire orale (60).

Il faut rapprocher de ce "transfert technologique", un phénomène spontané que nous avons observé dans la communauté des travailleurs sénégalais toucouleurs en migration en France. Ces derniers ont constitué entre eux des associations de solidarité regroupant les originaires d'un même village. Entre chaque communauté villageoise et chaque groupe des originaires en migration la communication s'établit non seulement par lettres, mais par échange de cassettes enregistrées collectivement sur magnétophone et écoutées collectivement. La technologie d'enregistrement permet de respecter totalement le langage de la communication orale dans toute sa richesse, bien mieux que l'écrit, et permet de traiter tous les problèmes dans l'esprit même de la régulation socio-culturelle. Ceci contribue puissamment à préserver l'unité de la communauté villageoise malgré la grande fracture de la migration.

c) La presse rurale

Nous pouvons nous référer à un exemple sénégalais, né de l'initiative privée et un exemple malien né de l'initiative publique.

Au Sénégal, le journal wolof "Kaddu" (la parole) a été lancé en 1971 par un groupe d'intellectuels, en relation avec les milieux populaires. Kaddu se veut à la fois journal d'information et de formation. Il s'agit particulièrement de populariser la transcription

(60) Voir, sur l'expérience de G. BELKIN : Tanzanie an 16, in Dossiers pédagogiques, AUDECAM, Paris, n° 14, nov.-déc. 1974, pp. 34-40. Egalement : BELKIN (G.).- Yohakimu et sa femme. In Recherches, Pédagogie et Culture.- Paris, AUDECAM, n° 19, sept.-oct. 1975, pp. 56-59.



"L'impact d'une telle publication est considérable : non seulement elle fournit aux nouveaux alphabètes du matériel de lecture et leur apporte des informations, mais elle constitue, pour les autres cultivateurs, un nouveau stimulant qui les incite à demander la création de centres dans leur village. Pour tous les Maliens, ce mensuel est un sujet de fierté dans la mesure où il leur offre l'occasion de voir leur langue imprimée ; d'un point de vue économique, il prouve que les paysans dont le revenu s'accroît n'hésitent pas à en consacrer une partie à des dépenses de caractère culturel - ce qui permet d'envisager une extension des activités de post-alphabétisation qui ne dépend pas totalement des crédits provenant des budgets de l'Etat." (61)

Ces remarques font songer au rôle considérable joué par les innombrables journaux des communes populaires de Chine : comme Kibaru, une presse paysanne au ras du sol permettant de poser les problèmes des paysans dans leur propre langage et de nouer les échanges à partir des sensibilités et des besoins réels. Le proverbe bambara dit :

"Une parole en amène une autre" ("kuma be na ni Kuma ye"). Le champ d'extension possible de la presse rurale est immense. La presse devrait être, à la base, l'un des outils essentiels de l'animation, au même titre que la radio rurale.

3. Les opérations d'animation et la communication sociale

A partir de 1960, une orientation nouvelle se distingue dans certaines pratiques de développement se réclamant de la participation. Il s'agit de rompre avec les approches technocratiques et les modèles conçus de l'extérieur, tel le schéma de promotion de la culture cotonnière au Tchad que nous avons décrit précédemment. La voie de l'animation sénégalaise lancée par le gouvernement de Mamadou Dia, à la fin de 1959, est tout à fait représentative de ces volontés d'innovation et de recentrage. Le terme de "développement endogène" n'avait pas encore cours, mais on parlait, dans les études introductives au premier plan sénégalais, de "développement auto-propulsé". Il s'agissait de

(61) DUMONT (Bernard).- L'alphabétisation fonctionnelle au Mali : une formation pour le développement.- Paris, UNESCO, Etudes et documents d'éducation, n° 10, 1973.- p. 66.



rompre avec l'économie de traite née du système colonial et qui marginalisait économiquement, politiquement et culturellement les masses rurales, tout en les incluant par force dans un rapport marchand et monétaire.

Cette tentative sénégalaise qui, à partir d'une action en profondeur d'"éducation participante" menée auprès des paysans, se proposait d'appuyer leur engagement dans des "coopératives de développement" (62) vint se heurter à une solide ligne de résistance des intérêts étrangers ainsi mis en cause et de leurs relais internes. Mais les cinq années où le système a fonctionné dans sa dynamique initiale sont pleines d'enseignements concernant la communication sociale. Elles ont inspiré d'autres politiques de participation qui ont pu pousser plus loin leur développement, sans pouvoir toutefois aboutir à un système national d'"auto-gestion africaine", pour reprendre l'expression de Mamadou Dia.

Notre propos n'est pas ici d'entreprendre une description complète de l'une de ces politiques, mais de suivre, à travers une étude de cas, l'analyse des rapports entre la transformation des structures et la nouvelle méthodologie de communication sociale. L'exemple que nous avons choisi est celui de l'animation rurale en république du Niger. Nous examinerons successivement le cadre global de l'action, la méthodologie de communication, enfin ses conséquences structurelles.

a) Cadre global de l'expérience nigérienne d'animation participante

Peu après l'indépendance, en 1962, le gouvernement du Niger lance l'"animation rurale". Il s'agissait de mettre en place des structures de participation paysannes en mesure de prendre en charge la responsabilité des opérations de développement à la base, à partir d'une éducation appropriée. Cette ligne d'action correspondait aux lignes de planification choisies par le Niger qui optaient pour une politique de décentralisation, de régionalisation et de promotion des

(62) Voir une étude plus précise de cette politique structurelle dans COLIN (R.).- Les méthodes et techniques de la participation au développement. Analyse comparative et problématique à partir de l'étude de quelques dossiers significatifs.- Jam cit.



communautés de base, permettant ainsi une "planification remontante" (63) instaurant une démocratie économique donnant son sens à la démocratie politique.

Cette politique ne pouvait, d'entrée de jeu, se mettre en place sur l'ensemble du territoire national. Le gouvernement décidait donc, dans le cadre des priorités du plan de créer, dans un premier temps, une série de "noyaux d'animation" dans les zones dont la mise en valeur présentait les plus fortes potentialités pour soutenir l'économie nationale. A partir de là, le tissu des nouvelles structures devait s'étendre de place en place. Les zones choisies initialement touchaient ainsi la région arachidière de l'Est, au sud de Zinder (Magaria - Mata-meye), la région cotonnière du Centre (Maradi et Ader-Doutchi-Majya), enfin la région rizicole de la vallée du fleuve Niger à l'Ouest (Tillabery-Say). On passerait, par la suite, aux zones nomades du Nord.

Des équipes d'animation s'installaient dans chacun de ces points de travail, en lançant une méthodologie nouvelle d'action dans le monde rural. Le système d'ensemble reliant ces différentes équipes était constitué par un "Service de la promotion humaine", confié d'abord à un Commissariat général lié directement à la Présidence de la République, qui sera transformé ensuite en Ministère.

Dans un premier temps, l'action connut une faveur très grande auprès des populations paysannes. Elle aboutissait à la création de "structures d'animation" qui appelaient le soutien technique d'un dispositif d'encadrement et la mise en place de coopératives. La trilogie animation-Coopération-soutien technique prenait forme à travers ce que l'on a appelé "action intégrée". Les trois lignes de travail devaient s'articuler étroitement. Les premiers résultats du système (dénommé Sabon-tsaari par les paysans haoussa) furent remarquables. Des marchés auto-gérés de l'arachide, dans l'Est, puis du coton, dans le Centre, vinrent remplacer les structures de l'économie de traite, avec le concours des institutions d'Etat : Union nigérienne du Crédit et de la coopération (UNCC), Banque nationale de développement, Société

(63) Voir l'étude de CHEVALLIER (Jérôme).- Programmation régionale au Niger.- Paris, Secrétariat d'Etat aux Affaires étrangères, IRFED, 1969, 111 p., multigr.



nationale de commercialisation des arachides. Mais, progressivement, faute d'un soutien politique suffisant au sommet, les structures de participation (animation et coopératives, ou, plus exactement, coopératives animées) ployaient sous le poids d'un encadrement technique trop lourd qui contrôlait étroitement les structures régionales. C'est dans cette conjoncture d'essoufflement des options initiales que survint le changement de régime politique de 1974. Cinq ans après, on perçoit un net retour de la sensibilisation aux options initiales, donnant une importance particulièrement nette aux structures d'organisation de la jeunesse. Il est encore trop tôt pour évoquer cette nouvelle phase. Nous parlerons essentiellement de la méthodologie se rapportant à la période antérieure à 1974.

b) Méthodologie et communication sociale

De quelle façon une "équipe d'animation" aborde son travail sur le terrain ? Elle s'attache, d'abord, à faire l'inventaire des connaissances accessibles concernant la zone de travail projetée : l'espace rural occupé par les terroirs d'une vingtaine de villages (en moyenne 5000 habitants) présentant entre eux suffisamment d'affinités socio-culturelles pour que l'on puisse présager une coopération inter-villageoise.

Cette connaissance externe permet de soutenir des hypothèses de travail que l'action sur le terrain viendra confirmer, moduler ou infirmer. Dès le départ, l'équipe établit une communication avec les responsables administratifs et techniques ayant des responsabilités sur la zone d'intervention envisagée, pour bénéficier de leur connaissance du terrain et les informer des objectifs de l'animation.

C'est à ce moment que pourra commencer la prise de contact avec les villages. L'équipe circule de village en village en se pliant très exactement au rituel et au langage de la communication sociale qui a cours dans ces villages. On les aborde par des messages envoyés aux "autorités traditionnelles". On pourra, alors, rencontrer la communauté villageoise rassemblée selon ses modalités coutumières, sans influencer sur la composition de l'auditoire et en entrant dans le temps



social du village. Souvent, il s'agit de réunions de fin de journée, et l'équipe partage les propos de la veillée du soir. Ce qui est en jeu, dans ce dialogue initial, c'est la proposition faite au village de participer à un dialogue, avec d'autres villages, sur les problèmes du développement tels qu'ils sont ressentis de l'intérieur et sans préjuger, à ce stade, de choix de solutions. A cette fin, le projet d'amorçage de l'animation consiste à provoquer une rencontre entre délégués villageois -futurs animateurs- pour mener ce débat entre eux et avec les représentants de l'administration ou des services techniques, hors de toute situation de hiérarchie ou de pouvoir.

Lorsque l'idée a fait son chemin, les villages sont conviés à désigner qui bon leur semble pour les représenter à cette "session d'animation" que les responsables de l'animation nigérienne dénomment "stage de premier degré". Ce dialogue intra-villageois s'accompagne d'un dialogue inter-villageois pour fixer les conditions de la rencontre. Ces échanges s'attachent à rester étroitement dans les canaux et dans le style de la communication sociale traditionnelle. L'instance du village qui parle, c'est la structure de communication telle qu'elle existe "de l'intérieur", et non pas une structure factice suscitée par les agents de l'intervention extérieure, ainsi qu'on le voit, très souvent, dans les opérations de vulgarisation conventionnelles où l'objectif est de sélectionner des interlocuteurs en fonction de normes externes (paysans-pilotes). La procédure de désignation des délégués à la session initiale d'animation, tout au contraire, implique que l'équipe de formation sorte du village à ce moment-là afin de n'interférer d'aucune manière sur le processus de désignation où doit opérer la seule responsabilité du village. Si le choix est mauvais, c'est au village d'en juger à l'usage et de corriger sa décision.

La négociation inter-villageoise porte sur la date, le lieu. Pour implanter le "centre d'animation", on se réfère au choix des villages. La centre sera construit aux abords immédiats de l'un des villages, dans le style même de l'habitat traditionnel et avec le concours du travail volontaire des jeunes hommes des villages intéressés. Dans ce contexte socio-culturel, selon les règles de la solidarité de base, quiconque a besoin de construire une case à son usage



fait appel au travail collectif des membres de sa classe d'âge, à charge de réciprocité. L'appel à cette référence, transposé dans la coopération inter-villageoise, n'a posé de problème nulle part.

Au jour fixé, la rencontre commence, rassemblant 35 à 40 délégués d'une vingtaine de villages. La session durera trois semaines. C'est un temps fort de vie collective centré sur un travail d'analyse dont le fil conducteur sera l'exploration des problèmes, des besoins ressentis par les communautés. Le type d'échanges, au Centre d'animation, recrée un système de communication proche de celui qui fonctionne au village et dont les mécanismes et le langage sont perceptibles à chacun.

Matin et soir, chaque fois autour d'un thème précis, le groupe réfléchira et discutera avec un invité spécifique : dans le personnel d'encadrement, le responsable de l'appui technique, dans la zone, aux actions se rattachant au thème choisi : agriculture, élevage, santé, etc. Aucun thème n'est exclu, même s'il soulève des problèmes délicats. Le technicien n'est pas là pour diffuser des consignes impératives ou façonner un conditionnement psychologique au service des objectifs qu'il a la charge de promouvoir. Il doit tout simplement expliquer ce qu'il fait, les buts qu'il poursuit, les difficultés qu'il rencontre. Les délégués paysans font de même, à partir de leur sensibilité et de leurs besoins. On mesure les décalages, on se heurte aux difficultés de langage, on note les convergences.

A ce niveau, les deux systèmes de communication commencent à se rencontrer : celui de l'intérieur et celui de l'extérieur, et explorent leurs articulations possibles, dans un statut d'égalité de parole.

Chaque soir, le groupe des délégués paysans, futurs animateurs, se retrouve à la veillée. Le Centre d'animation est construit comme un village, de cases faites de la main des paysans. C'est donc un lieu d'accueil de la parole, au même titre que le village, alors que toute construction "moderniste", dans ce temps initial des échanges, risque de rendre plus difficile la communication.



Au cours de la veillée, on utilise souvent le sociodrame. Ce mode d'expression s'est révélé, dans de nombreux cas (Sénégal, Niger, Madagascar, notamment) particulièrement apte à s'intégrer dans un processus d'échanges répondant aux sensibilités "traditionnelles". Le conte, tel qu'il prend place dans le discours familial et les rencontres du soir, n'est pas très éloigné du sociodrame. Le processus est le suivant : quelques stagiaires se répartissent les rôles correspondant à des fonctions villageoises impliquées par les thèmes débattus dans la journée. Ils jouent, spontanément, la réalité villageoise. Ainsi, si l'on a parlé du marché de l'arachide, on verra apparaître le commerçant agréé comme "organisme stockeur" pour les circuits d'achat du niveau supérieur, le peseur devant sa bascule, le commis d'administration chargé de faire rentrer la fiscalité, le chef de village et les paysans venus apporter leur récolte. Ce qui transparaît, dans le théâtre spontané qui se noue entre eux, c'est la vérité de leurs rapports, tels qu'ils les sentent, au sein même de la vie du village. A partir de là, dès que le jeu s'arrête, le groupe discute sur les changements possibles : comment les paysans pourraient-ils contrôler le marché, désigner un peseur parmi eux ? Comment pourrait-on former ce peseur, le contrôler, le rémunérer ? Comment s'organiserait ainsi une première structure coopérative réellement autogérée ? C'est alors que commence de s'établir une nouvelle communication sociale. Les délégués paysans tiennent un discours dont ils mesurent par avance la recevabilité par leurs villages. Jour après jour, soir après soir, c'est ainsi l'essentiel de l'univers villageois qui est analysé dans ses problèmes intérieurs et dans ses rapports avec l'extérieur. C'est ce nouveau discours que les délégués vont transférer dans le système de communication sociale de la communauté qui les a mandatés. L'animation, marquant l'entrée dans une nouvelle dynamique sociale, commence avec le retour au village.

c) La nouvelle communication et ses effets structurels

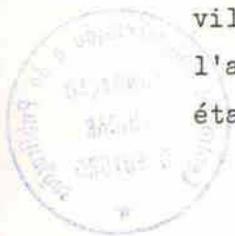
Chacun des délégués rentrant dans son village, va entreprendre sa tâche d'animation. Il apparaît dans sa vocation de communicateur intérieur à la structure villageoise, armé désormais pour mieux saisir



les messages extérieurs et les confronter avec les projets, les valeurs, les besoins, le système de rapports sociaux internes.

La communauté du village se rassemble, dans ses formes coutumières, pour entendre la relation de la session. Les animateurs en font un rapport très fidèle, dans la maîtrise de transmission par mémoire que donne l'appartenance à une civilisation orale. Un second niveau de discussion s'établit alors, permettant d'explorer les voies de développement possibles. On est, là, totalement sur le terrain du développement endogène. Des projets nouveaux peuvent prendre forme, à la condition qu'ils répondent aux besoins de la communauté. Mais rien n'est viable si l'action projetée n'est pas réellement prise en charge par la structure de base elle-même.

Dans le dossier nigérien que nous prenons comme référence, on observe un mouvement de restructuration intérieure du village, qui part du système ancien, en le faisant évoluer pour répondre aux exigences et aux possibilités nouvelles du développement perçues par le village. Mais ce mouvement de transformation n'obéira pas forcément à une logique linéaire (qui correspond à l'attitude des partenaires étrangers au village, la plupart du temps). En fait, la communauté se trouve placée devant un problème qu'elle veut résoudre puisque son analyse, soutenue par le travail d'animation, lui a permis d'accéder à une information et une réflexion suffisantes pour juger de l'intérêt des projets qu'elle forme. Pour déterminer le changement ou l'innovation nécessaires, elle va partir de la connaissance parfaite qu'elle a des rapports de forces, des clivages établis en son sein. Toute communauté est bâtie, nous l'avons vu précédemment, dans le contexte de la société africaine, sur un jeu subtil de contreponds et de contre-pouvoirs. Le pouvoir de changement, dont les animateurs paysans sont les agents, les communicateurs, va tracer son cheminement à travers cet assemblage complexe en veillant à économiser les forces de l'ensemble, à éviter les traumatismes inutiles. Ces chemins plus longs sont souvent mal compris de l'extérieur. Ainsi avons-nous vu, dans l'Est nigérien, à la suite du travail d'animation, les communautés villageoises mises en face de l'hypothèse de création d'un marché de l'arachide autogéré par le pouvoir paysan. L'utilité d'un tel projet était évidente pour le plus grand nombre. Le marché en place



fonctionnait au bénéfice des commerçants et de leurs agents, les peseurs, dont la pratique spoliait les paysans (notamment en falsifiant la mesure des quantités apportées à la pesée). En fait, les peseurs et les commerçants, dans certains villages, avaient des liens avec la chefferie traditionnelle, et les paysans en faisaient les frais. Les débats villageois, à la suite de l'animation, conduisaient à la prise de décision de nommer des peseurs-paysans (qu'un stage de formation mettrait en possession des connaissances et du savoir-faire indispensables), sous le contrôle d'une nouvelle structure née du consensus interne : un ensemble de groupes mutualistes villageois (GMV).

Au moment d'élire le peseur, à la surprise des observateurs étrangers, une série de personnages appartenant aux catégories sociales dominantes étaient désignés à l'unanimité. On pouvait donc avoir l'impression que rien n'était changé et que le pouvoir ancien avait gagné la partie en obtenant le maintien de ses hommes. Or, il n'en était rien. Les peseurs étaient désormais sous le contrôle des nouvelles structures paysannes qui attendaient la moindre faille dans leur pratique pour les destituer de leur fonction - ce qui fut fait - en appliquant des règles nées du consensus. Ainsi, ce détour, en apparence inutile, permettait d'aller plus profond. On ne pouvait agir sur le pouvoir en place qu'en utilisant un contre-pouvoir socialement signifiant. L'analyse de la pratique paysanne au sein de l'animation nigérienne, au cours de la période de 1964 à 1974, laisse apparaître de très nombreux exemples de cet ordre. Progressivement, donc, se met en place une structure née de l'animation, mais enracinée dans les valeurs socio-culturelles compatibles avec l'aspiration au développement du plus grand nombre.

Les villages animés se regroupent entre eux (Regroupements de villages animés, connus sous le sigle de RVA, qui deviendra, en haoussa, magami, ce qui veut dire "rencontre"). Les fonctions, pourvues par la décision des assemblées villageoises et inter-villageoises qui en gardent le contrôle et définissent la durée des mandats, se spécifient selon les opérations entreprises. On note, ainsi, la désignation de responsables pour les semences, les engrais, le



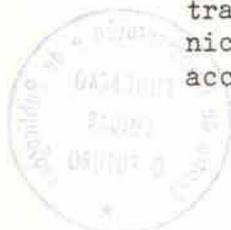
reboisement, la santé, etc. Le Service de l'animation organise, sur un plan intervillageois, les stages techniques nécessaires à leur qualification. On voit se former de la sorte un auto-encadrement qui reçoit mission de dialoguer avec un hétéro-encadrement représenté par les agents des différents services techniques de l'Etat. Ce dialogue doit déboucher sur des points contractuels, où chacun est au fait de ses droits et de ses devoirs, de ce qu'il donne et de ce qu'il reçoit.

C'est dans ce contexte que s'est précisée la naissance des structures coopératives : de la cellule d'animation villageoise au groupement mutualiste villageois, du Regroupement de villages animés à la section de coopérative (64).

Ce mouvement d'auto-responsabilité était bien engagé au début des années 70 et correspondait à l'émergence d'un véritable contre-pouvoir paysan cherchant son articulation avec l'appareil d'Etat, sans rien abandonner de son identité, de son mode de communication sociale. Comme nous l'avons dit, le pouvoir au sommet n'a pas pu tenir des positions suffisamment fermes pour empêcher le durcissement d'un pouvoir technocratique lié à des intérêts économiques, sociaux, politiques divergents par rapport au mouvement paysan qui s'est progressivement essoufflé, jusqu'à ce que survienne la prise de pouvoir militaire de 1974.

Mais il est clair que cette étape a laissé des traces profondes. Elle a montré les conditions selon lesquelles pouvait se constituer une ligne de développement à partir de la base, expression fondamentale de la participation et du développement endogène. L'expérience nigérienne a inspiré d'autres tentatives dans d'autres pays et a contribué à la création d'un capital d'analyse et de pratique utile pour une politique de communication sociale à la fois novatrice et authentique.

(64) Nous avons mis l'accent sur l'importance, dans le cas du Niger, de la structure villageoise comme "structure-cible" initiale du travail d'animation tendant à mettre en place une nouvelle communication sociale enracinée dans la part de valeurs anciennes accordée au développement. Le développement du travail, à partir
(fin de la note p. suiv.)



Qu'il s'agisse de pratiques situées dans l'appareil éducatif, de medias, radio, télévision, presse, ou d'animation et d'éducation non formelle, un certain nombre de constantes apparaissent qu'il est possible de préciser.

Fundação Cuidar o Futuro

de là, a montré que la "médiation villageoise" appelait à travailler non seulement au niveau supérieur, mais aussi au niveau infra-villageois, dans les réseaux de communication établis dans l'espace familial tout autant qu'entre les membres d'une même classe d'âge. Claude RAYNAUT a bien mis en évidence l'importance de ces réseaux dans : Structures normatives et relations électives. Etude d'une communauté villageoise haoussa. - Paris, La Haye, Mouton, 1972.



CONCLUSION

A l'ouverture de la Conférence intergouvernementale de coopération sur les activités, besoins et programmes relatifs au développement des communications qui s'est tenue à Paris en avril 1980, le Directeur général de l'UNESCO évoquait la Déclaration sur les principes fondamentaux concernant la contribution des organes d'information au renforcement de la paix et de la compréhension internationale, à la promotion des droits de l'homme et à la lutte contre le racisme, l'apartheid et l'incitation à la guerre. Appelant, dans cette voie, à l'"instauration d'un nouvel ordre de l'information et de la communication comme partie intégrante d'un nouvel ordre international", M. Amadou Mahtar M'Bow poursuit :

"La mise en oeuvre de la Déclaration devrait contribuer à rééquilibrer le flux d'information, en offrant à toutes les régions, à toutes les nations, à tous les peuples, les moyens d'exprimer non seulement leurs aspirations, mais aussi la façon dont ils perçoivent leur propre condition et la vision qu'ils ont des problèmes du monde." (65)

Offrir à tous les peuples les moyens d'exprimer leurs aspirations et leur vision du monde suppose que la communication sociale commence à la base et mette en jeu des ressorts de participation populaire fondement du développement endogène.

Nous avons tenté, au long de cette étude, de faire apparaître les conditions dans lesquelles pouvaient se mettre en mouvement les dynamiques endogènes de communication sociale à partir de références et d'illustrations prises dans le monde des civilisations africaines - dans la transition difficile entre la tradition et la modernité. La

(65) UNESCO. Conférence intergouvernementale de coopération sur les activités, besoins et programmes relatifs au développement des communications. Paris, 14-21 avril 1980. Rapport final. CC/MD/45
15 septembre 1980, annexe 3, p. 3.



communication sociale existe de façon forte et profondément intériorisée, avant l'impact des modèles et des technologies extérieures. Comment garder le fil du sens, l'esprit du partage tout en pratiquant l'ouverture ? Nous pouvons retenir quelques points clés, en mesure d'inspirer des opérations ou des programmes tendant à mettre en place des systèmes de communication en vue du développement endogène. Plus que de théories abstraites, dans le champ des nouvelles sciences de la communication sociale en voie de se constituer, les responsables du développement ont besoin de se mettre à l'écoute de l'expérience (66).

1/ La communication sociale orientée vers la participation et le développement endogène renvoie à un système socio-culturel global. Elle exige que les acteurs sociaux soient en mesure de saisir les interactions entre toutes les données de vie sociale, de façon à assumer la responsabilité de leurs incidences sur chaque décision dans chaque ordre de problèmes. Ceci nous est apparu clairement, notamment à travers le processus d'animation participante au Niger, où la mise en oeuvre d'un nouveau processus de communication sociale dans les villages animés et entre les villages animés était précédée d'une "session d'analyse globale".

2/ Dans ce sens, la participation suppose l'identification comme base du rapport de communication. Nous en avons vu un exemple marquant dans le rituel des salutations traditionnelles africaines. On ne peut échanger qu'avec une personne dont on connaît l'identité sociale et culturelle, éclairant la gamme des relations possibles, des références communes et des projets conjoints envisageables. Pas de développement endogène sans identité culturelle.

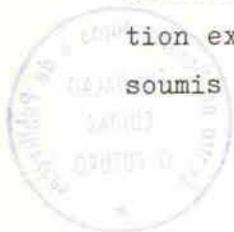
(66) C'est aussi l'une des conclusions de l'intéressante étude de DE SAGASTI PERRETT (H.E.).- Effective communication with the rural poor- Vol. 1. A knowledge base for action.- Vol. 2. An action approach.- Academy for Educational Development, New-York, Washington, Akron, Chicago, 1975.



3/ La communication sociale ainsi comprise appelle un vecteur de communication appoprié, susceptible d'exprimer l'univers global et particulier des acteurs sociaux entre qui s'est établi un canal de communication. Une langue étrangère est utile ou nécessaire pour qui communique avec un système extérieur à sa propre culture, ou pour maîtriser l'impact des modèles extérieurs dans sa propre culture. Mais la langue maternelle est indispensable pour exprimer les données constitutives de l'identité culturelle. Les processus d'éducation doivent s'attacher à créer des synergies positives entre les vecteurs de langage différents. Ceci apparaissait clairement dans le projet expérimental de l'Enseignement moyen pratique au Sénégal, qui organisait dans un même espace villageois et intervillageois, la communication éducative entre analphabètes et alphabétisés, jeunes et adultes. La même considération peut être faite, autant et plus encore, s'agissant des Centres d'éducation populaire intégrée de Guinée-Bissau où le projet pédagogique met en interaction constante, non seulement des langages, mais des systèmes de savoirs, traditionnel endogène et moderne exogène, afin que la résultante puisse être le support du nouveau développement préservant ainsi son identité.

4/ La communication sociale met en jeu le système de régulation du groupe social considéré, donc le pouvoir d'ajuster les messages anciens et nouveaux, en fonction des objectifs du projet commun et des besoins des membres de la communauté.

C'est là un point capital. On a souvent polarisé l'attention sur les fonctions de "leaders" des communautés, ou de "communicateurs". Il est vrai que la communication en vue du développement ne peut être comprise comme une simple interaction entre individus. Elle passe par la médiation d'instances ou d'opérateurs investis de mission de portée collective. Il est indispensable de pouvoir saisir la nature précise de cette mission, ses tenants et ses aboutissants. Le concept de "leader" est très flou, très rudimentaire, et celui de "communicateur" risque de l'être autant. Les questions qu'il faut poser sont davantage : au nom de quoi et de qui les opérateurs sociaux en question exercent-ils leurs fonctions ? A quel contrôle social sont-ils soumis ou comment s'affranchissent-ils de ce contrôle social ?



L'observation des réalités socio-culturelles africaines anciennes ou contemporaines laisse apparaître constamment ce processus que nous avons appelé "contre-pouvoir", souvent par-delà l'apparence trompeuse d'un circuit de communication ou de puissance à sens unique allant de haut en bas. La participation ne peut se comprendre, la plupart du temps, que comme l'organisation de ces contre-pouvoirs positifs, visant à préserver l'intérêt collectif contre le risque de dérive encouru par la fonction de celui qui a reçu un mandat d'intérêt commun. Ceci nous indique des voies particulièrement stimulantes, dans la recherche des nouvelles structures de participation, à l'heure où la ^{domine} démocratie formelle, fondée sur le rapport abstrait de seuls suffrages quantifiés à un moment déterminé d'une dynamique sociale qui vivait avant et continuera de vivre après. L'Afrique, dans ses logiques culturelles propres, nous montre les voies de ce qui pourrait être une "démocratie continue", attentive à la qualité du rapport social.

Il est clair que l'interaction brutale avec des modèles étrangers a souvent conduit à la rupture des régulations antérieures, à leur capture par des systèmes dominants, à la création de nouvelles classes entretenues notamment par l'influence des communications sociales étrangères. Les "radios paysannes", liées à des animations participantes instituées au coeur des réalités communautaires et articulées à des appareils d'éducation intégrée et novatrice représentent des voies de promesses. Les obstacles sont nombreux. Un programme spécial d'étude et d'expérimentation pour soutenir ces stratégies de participation et de communication tendant au développement endogène apparaîtrait particulièrement utile. Il pourrait toucher :

. L'étude des processus de régulation, en rapport avec les logiques socio-culturelles dans des situations d'interaction différentes avec des systèmes extérieurs (monde rural et monde urbain ; situations mettant en jeu des groupes sociaux en situation de conflits autour des rapports de sexes, de classes de générations, de classes sociales.

. L'étude des stratégies de langages en jeu dans la communication sociale orientée vers le développement endogène.



. L'étude des processus éducatifs liés à la communication sociale et de leurs effets sur la participation (à tous les âges et dans tous les secteurs de l'éducation formelle et non formelle).

Ce courant d'études pourrait identifier des opérations déjà en cours tendant à dégager des voies originales, dans la ligne de stratégie indiquée ci-dessus et conduire à l'élaboration de projets permettant de soutenir et développer ces expériences et d'en diffuser les résultats. Il pourrait aussi, le cas échéant, proposer de lancer des expériences dans le même sens.

Ces propositions rejoignent les conclusions de la réunion d'experts sur les conditions d'institutionnalisation de la participation dans des contextes socio-culturels différents, tenue à Dakar en décembre 1979.

Fundação Cuidar o Futuro



BIBLIOGRAPHIE

- BA (Amadou Hampaté).- L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain.- Paris, 10/18, 1973.
- BALANDIER (Georges).- Anthropologie politique.- Paris, PUF, 1967.
- BELKIN (Gerald).- Tanzanie an 16.- In Dossiers pédagogiques, Paris, AUDECAM, n° 14, nov.-déc. 1974.
- BELKIN (Gerald).- Yohakimu et sa femme.- In Recherches, pédagogie, cultures.- Paris, AUDECAM, n° 19, sept.-oct. 1975.
- BENVENISTE (Annie).- La télévision au service de l'éducation rurale. Le cas du Programme d'éducation télévisuelle extra-scolaire de Côte d'Ivoire. Thèse de IIIe cycle.- Université de Paris VIII, 1978.
- BON (Michel), COLIN (Roland).- Les proverbes sara et la pédagogie du développement.- Paris, IRFED, 1970.
- BOURGEOIS (M.).- Disóó ou le malaise paysan au Sénégal de 1966 à 1973.- Thèse de IIIe cycle.- Paris, EHESS, mars 1975.
- CALAME GRIAULE (Geneviève).- Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon.- Paris, NRF, 1965.
- CAMARA (Sory).- Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké.- Paris, La Haye, Mouton, 1976.
- CHEVALLIER (Jérôme).- Programmation régionale au Niger.- Paris, Secrétariat d'Etat aux Affaires étrangères, IRFED, 1969.
- CLASTRE (P.).- La société contre l'Etat.- Paris, Ed. de Minuit, 1974.
- CLASTRE (P.).- Recherches d'anthropologie politique.- Paris, Seuil, 1980.
- COLIN (Roland).- Littérature africaine d'hier et de demain.- Paris, ADEC, 1965.
- COLIN (Roland).- Mutations sociales et méthodes de développement. Essai sur la dynamique de changement et l'animation en pays Sara du Tchad. Thèse pour le doctorat de IIIe cycle.- Université de Paris V, 1972.



COLIN (Roland).- Les méthodes et techniques de la participation au développement. Analyse comparative et problématique à partir de l'étude de quelques dossiers significatifs.- Paris, UNESCO, Division de l'étude du développement, Rapports/Etudes, PAR. 3, octobre 1978.

COLIN (Roland).- Systèmes d'éducation et mutations sociales. Continuité et discontinuité dans les dynamiques socio-éducatives.- Atelier de reproduction des thèses, Université de Lille III, diffusion Libr. Honoré Champion, 1980

COOMBS (Philip H.), MANZOOR (Ahmed).- Education for Rural Development. Case studies for planners.- Washington, Praeger Publishers, 1975.

COSNIER (J.).- Systèmes de communication chez les animaux.- In Economies et sociétés. La communication, T.III, Cahiers de l'ISEA, n° 8, août 1969.- Genève, Librairie Droz.

COULON (C.).- Pouvoir maraboutique et pouvoir politique au Sénégal. Thèse pour le doctorat d'Etat en sciences politiques.- Institut d'études politiques de Paris, 1977.

DEFLEUR (M.-L.).- Theories of mass communications.- New-York, David McKay Co., 1966.

DE SAGASTI PERRETT.- Effective communication with the rural poor.- Vol. 1 A knowledge base for action.- Vol. 2. An action approach.- New-York, Washington, Akron, Chicago, Academy for Educational Development, 1975.

Disco. Bulletin de la Radio éducative rurale. Sénégal

DIOP (Birago).- Les contes d'Amadou Koumba.- Paris, Fasquelle, 1947.

DUMONT (Bernard).- L'alphabétisation fonctionnelle au Mali. Une formation pour le développement.- Paris, UNESCO, Etudes et documents d'éducation, n° 10, 1973.

FALL (Alioune).- Communication à la cinquième Biennale de la langue française, Dakar, 3-8 décembre 1973.

FORTIER (J.).- Le mythe et les contes de Sou en pays Mbaï-Moïssala.- Paris, Julliard, 1967.

FRIEDMANN (G.), SOUCHON (A.).- Communication sociale et communicateurs. In Economies et sociétés. La communication, T. II, Cahiers de l'ISEA, n° 9, septembre 1971.- Genève, Librairie Droz.

Fundação Cuidar o Futuro



GAUCHER (J.).- Les débuts de l'enseignement en Afrique francophone. Jean Dard et l'école mutuelle de Saint-Louis du Sénégal.- Paris, Le livre africain, 1968.

HALEY (Alex).- Racines.- Paris, Alta, 1977).
(traduction française de Roots,- Doubleday, 1976)

HARDY (G.).- La mise en valeur du Sénégal de 1817 à 1854.- Paris, Larose, 1921.

JAULIN (Robert).- La mort sara.- Paris, Plon, 1967.

LABORIT (H.).- La nouvelle grille. Pour décoder le message humain.- Paris, Robert Laffont, 1974.

LEVI-STRAUSS (Claude).- La pensée sauvage.- Paris, Plon, 1962.

MAUNY (Raymond).- Le Soudan occidental à l'époque des grands empires.
In Histoire générale de l'Afrique noire (sous la direction de H. DESCHAMPS)
Paris PUF, 1970.

MC QUAIL (Denis).- Towards a sociology of mass communication.- London, Milton Company, 1969.

MOLIN (Mgr).- Recueil de proverbes haoussas et malinkés.- Issy-les-Moulineaux, Imprimerie Saint-Paul, 1960.

PERSON (Yves).- La Sénégambie dans l'histoire. In Sénégambia.- Comptendu du colloque de l'université d'Aberdeen, avril 1974, ronéot.

QUENEAU (R.).- Préface à Histoire des littératures (sous la direction de R. QUENEAU).- I. Littératures anciennes, orientales et orales.- Paris, NRF, Encyclopédie de la Pléiade, 1956.

RAYNAUT (Claude).- Structures normatives et relations électives. Etude d'une communauté villageoise haoussa.- Paris, La Haye, Mouton, 1972.

SCHRAMM (Wilburg).- Big Media. Little Media.- Institute for Communication Research, Stanford University, 1973.

SCHRAMM (Wilburg), LERNER (Daniel).- Communication and Change in Developing countries.- Honolulu, The University Press of Hawaii, 1967.

SECRETARIAT D'ETAT CHARGE DE L'ENSEIGNEMENT PRIMAIRE ET DE LA TELEVISION EDUCATIVE.- L'unité extrascolaire du Programme d'éducation télévisuelle. Rôle et principes d'action.- Abidjan, 1973.

Fundação Cuidar o Futuro



SENGHOR (Leopold Sedar).- Les plus beaux écrits de l'Union française.- Paris, La Colombe, 1947.

SINE (Babacar).- Education et media en Afrique noire. Problèmes d'adaptation des technologies éducatives.- Paris, UNESCO, Division des méthodes, matériels et techniques, ED/75/WS/58, juillet 1975.

SY (Cheikh Tidiane).- La confrérie sénégalaise des Mourides.- Paris, Présence africaine, 1969.

THAYER (L.).- On human communication and social development. In Economies et sociétés. La communication (II).- Cahiers de l'ISEA, tome V, n° 9, septembre 1971.- Genève, Librairie Droz.

TRAVELE (Moussa).- Proverbes et contes bambaras.- Paris, Geuthner, 1923.

UNESCO.- Conférence intergouvernementale sur les activités, besoins et programmes relatifs au développement des communications. Paris, 14-21 avril 1980. Rapport final. CC/MD/45, 15 septembre 1980.

ZAHAN (Dominique).- Sociétés d'initiation bambara. Le N'domo, le Korè.- Paris, La Haye, Mouton, 1960.

ZAHAN (Dominique).- La dialectique du verbe chez les Bambara.- Paris, La Haye, Mouton, 1963.

