

Les sociologies d'ici et d'ailleurs

Sous la direction de Michèle Agrapart-Delmas et Sylvie
Chiousse



esprit
revue internationale
de sociologie et de
sciences sociales
Critique

2008 | vol. 11, n°2

Été 2008 - Vol. 11, N° 02

Sommaire

Dossier thématique : Les sociologies d'ici et d'ailleurs

Sous la direction de Sylvie Chiousse et Michèle Agrapart-Delmas

	page
Le Cameroun face au discours des genres : de la cuisine à la gestion économique Par Vincent Sosthène Fouda	1
Le cinéma brésilien des années 90 : le regard et le faire Par Cristiane Freitas Gutfreind	18
Antécédents dans l'étude du religieux au Mexique Par Armando Garcia Chiang	29
Histoire de la Dialectique Sport / Société et évolution des formes de racisme aux Etats- Unis : le cas des Afro-américains Par Nicolas Moreau	43
Radio dialogue : la voix du Brésil Par Magda Rodrigues Da Cunha	61
Le sens du travail ou le poème est-il un travail? Par Emmanuel Sabatie	72

Le Cameroun face au discours des genres :

De la cuisine à la gestion économique

Vincent Sosthène FOUA Journaliste, socio politicologue
Département de sociologie de l'université de Laval à Québec

Résumé : *Ce travail prend son origine dans le vaste mouvement dit « gender and mainstreaming » traduit généralement par « genre et approche intégrée ». Notion qui se propose d'intégrer les caractéristiques spécifiques de la place et de la situation des femmes et des hommes, dans l'élaboration des politiques et des mesures économiques et sociales, dans leur mise en œuvre mais aussi dans l'analyse des incidences de tous ordres que ces mesures pourront avoir sur les femmes et sur les hommes. Nous avons voulu arrimer à cette approche la microfinance dont l'objectif est de lutter contre la pauvreté des plus pauvres par conséquent des femmes. Une étude genre et microfinance nous permet de dégager des conclusions instructives pour que la femme puisse sortir du commerce de subsistance pour une économie de développement.*

Abstract: *This work takes its origins in the vast movement called "Gender and Mainstreaming". It considers socio-economic policy-making, implementation; as well as their consequences on the situation of women and men in developing countries. The article examines how microfinance can be integrated in a gender study framework to assess how it can alleviate women's poverty.*

La nouvelle politique des instances internationales de gouvernance tels que la Banque Mondiale [BM], le Fonds Monétaire International [FMI], après avoir disqualifié l'Etat-providence ou le *Welfare State* jugé d'improductif, semble disqualifier l'homme en tant que genre masculin pour le remplacer par la femme dans la gestion de la chose économique dans plusieurs pays d'Afrique noire¹. Cette « intrusion » de la femme dans les champs autrefois réservés à la gent masculine se fait par le truchement des microfinances. La femme - **excellente** gestionnaire de la *cuisine* entendue ici comme *case nourricière* d'une nombreuse famille au lignage bien étendu - pourrait-elle être aussi dirigeante de la *grande maison*, c'est-à-dire, de la gestion économique générale tant dans la famille que de la communauté et du pays par extension.

De nombreuses études ont été consacrées à ce phénomène dans les pays d'Amérique Latine et d'Asie. L'ouverture de ces études à l'Afrique en général et à l'Afrique centrale en particulier se fait timidement. D'un autre côté de nombreuses

¹ De plus en plus les ouvertures des postes dans les administrations publiques et parapubliques, dans les organismes africains portent la double mention suivante : « les candidatures féminines sont encouragées – à compétence égale les candidatures de femmes sont retenues ». Sorte de discrimination positive, saupoudrage pour satisfaire les institutions internationales ou volonté réelle d'impliquer les femmes dans tous les compartiments de la gestion politique et économique des pays africains ?

recherches sont faites dans le domaine de la « *gouvernance et de la microfinance* » dans les pays dits émergents, malheureusement avec une timide ouverture vers le rapport de ces deux concepts au *genre*. Une autre lacune que l'on rencontre dans ces études c'est aussi leur focalisation au développement économique, confirmant par ce fait même que le progrès humain, sa lutte contre la pauvreté passe nécessairement par la croissance économique. Aussi par cette étude, nous nous proposons d'étudier le phénomène de la microfinance au Cameroun et son rapport à la lutte contre la pauvreté en rapport aux femmes, depuis la création d'un ministère chargé des questions relatives à la femme en 1984, afin de mener une politique « sur l'égalité entre les sexes et la démarginalisation des femmes » jusqu'aux initiatives directes axées principalement autour du renforcement des capacités gestionnaires des femmes par le canal de la microfinance. Nous définirons dans un premier temps l'environnement institutionnel au sein duquel se développe la microfinance au Cameroun. Par la suite nous verrons comment celle-ci lutte contre la marginalisation et la pauvreté dont les premières victimes sont les femmes et les enfants. Enfin nous montrerons sur le plan sociologique les limites de cette politique parfois assez occidentalocentriste².

Bien évidemment, ces trois aspects ont été choisis non seulement pour faire ressortir les mesures prises par le Cameroun face aux exigences des institutions internationales, de la Banque Mondiale et du Fonds Monétaire International, mais aussi et surtout pour répondre aux besoins particuliers des femmes en matière de développement social. Les conclusions que nous dégagerons nous permettront à coup sûr de mieux saisir l'importance des cadres institutionnels et stratégiques dans l'élaboration de réformes efficaces susceptibles d'aider les femmes à sortir de la pauvreté. C'est aussi une tentative d'ouvrir sans cesse le questionnement théorique occidentalocentriste vers une réalité sociale empirique camerounaise sans cesse mouvante.

Avant d'amorcer toute analyse susceptible de nous entraîner dans un labyrinthe sans fond, quelques remarques préliminaires semblent nécessaires. Celles-ci vont de la *femme rurale* à la *femme en milieu urbain*. En effet traiter de la situation de la femme camerounaise en rapport avec la gouvernance par le canal de la microfinance nous oblige à distinguer la femme rurale de la femme en milieu urbain. Il nous est aussi presque indispensable de ne point dresser de frontière infranchissable entre les deux communautés. De nombreuses études faites sur la femme africaine en général et de la femme camerounaise en particulier ont péché à ce niveau. Au risque de faire face à un problème d'homologie, en quoi l'étude d'une microsociété peut-elle nous instruire sur la situation de la femme camerounaise en générale ?

² Pour Maréma Touré - Depuis leur postulat commun d'une oppression universelle de la femme par l'homme jusqu'à leurs confrontations sur ce qu'il faut considérer comme prioritaire dans la libération des femmes du Tiers-Monde, les mouvements féministes du nord donnent toujours le ton et la substance du discours international sur les femmes. Les femmes du sud suivent alors le mouvement ou c'est les rames qui se détachent de la locomotive.

La population camerounaise reste encore dans son ensemble **rurale** mais non paysanne et les frontières entre la *ville* et la *campagne* ne sont pas souvent si rigides bien au contraire ! Les villes se vident toutes les fins de semaine pour repeupler les campagnes et ces populations nomades méritent l'attention du chercheur. Le village est très souvent le lieu d'expression du génie créateur des habitants de la ville à cause de l'attachement des uns et des autres à la terre, lieu d'expression politique et économique. Cette observation est encore plus vraie dans le secteur de la microfinance car le village constitue un double enjeu à la fois anthropologique et sociologique. On est fils et fille d'un village. L'argent va sans cesse de la ville vers le village et du village vers la ville, suivant des logiques parfois difficiles à cerner. On se fait une *image politique* au village avec l'argent de la ville et vice versa, le siège dans l'administration urbaine est la résultante du rayonnement politique voir économique que l'on a dans et ou au village.

Environnement institutionnel et mise en place de la microfinance au Cameroun

Beaucoup de sociologues africains affirment que « les femmes africaines disposent et ont toujours disposé d'un pouvoir réel dans leur ménage et au sein de la parentèle, malgré la hiérarchie formelle des rôles sexués qui leur confère une position d'infériorité » (Simon David Yana). Cette affirmation pourrait être nuancée dans les deux sens, à la lecture des deux derniers rapports du Pnud sur l'état de la pauvreté dans le monde, qui montrent une grande disparité sur la répartition de la pauvreté entre hommes et femmes dans le monde et au Cameroun en particulier ; le fossé est sans cesse grandissant. De l'autre côté, la grille de lecture sur l'infériorité de la femme africaine dans l'organisation sociale des *Afriques traditionnelles* reste à démontrer. Point n'est ici nécessaire d'appuyer notre étude par des statistiques³ pour nous rendre compte de cette réalité.

³ Lire à cet effet Christine Opong « les femmes africaines : des épouses, des mères et des travailleuses » in *Population et sociétés en Afrique au Sud du Sahara* sous la direction de Dominique Tabutin, Paris, L'Harmattan – Bibliothèque Développement, 1988. L'étude de Necla Tschirgi « Le paradoxe du développement » parue dans l'ouvrage collectif sous la direction de Daniel Morales-Gomez, *La réforme des politiques sociales*, montre le fossé qui subsiste entre le Nord et le **Sud** en matière de développement et de lutte contre la pauvreté et les statistiques positives que peut produire le Pnud sont assombries par la situation de la femme et de l'enfant africains aussi par exemple quand le rapport de 1997 signale des progrès spectaculaires réalisés au cours des 50 dernières années : baisse du taux de mortalité infantile qui s'élève à moins de 60 pour 1 000 naissances (réduction de près de 60 pour 100) ; la hausse de l'effectif des écoles primaires, qui accueillent désormais plus des trois quarts des enfants d'âge scolaire et un nombre croissant de filles, on ne saurait passer sous silence que 1,3 milliards de personnes dans les pays en développement (surtout des femmes et des enfants) subsistent avec un revenu de moins d'un dollar américain par jour, 800 millions de personnes souffrent de malnutrition et l'écart entre les riches et les pauvres demeure important dans la plupart des régions, surtout en Afrique et en Amérique latine.

D'un autre côté, deux grands sommets mondiaux peuvent être identifiés comme point de départ de la prise en compte des difficultés particulières qui sont celles des femmes en matière de pauvreté et de développement. En premier, il est à citer le sommet de Beijing qui en 1995 a permis de prendre conscience de la « *féminisation de la pauvreté* » dans le monde et dans les pays en voie de développement en particulier. Aussi quand dans une région du monde, 5 personnes vivent avec moins de 1\$ USA par jour, 4⁴ sont des femmes et cette réalité est plus plausible en Afrique et dans certains pays d'Asie.

L'Afrique a cependant la particularité d'avoir des statistiques souvent assez floues et les études qui lui sont consacrées laissent parfois penser à une certaine homogénéité au niveau des conclusions. La réalité est cependant plus complexe et les conclusions qui ne voient l'Afrique que comme « *un continent qui s'enfoncé* » ou comme un « *conservatoire des maux de l'humanité* »⁵ pourraient perdre face devant certaines réalisations. Le sommet des Nations Unies de 2000, dans les Objectifs dits du millénaire [ODM], se fixait pour objectif de « promouvoir l'égalité des sexes » mais et surtout d'œuvrer « à l'autonomisation des femmes » clef de leur participation préalable à la vie économique et sociale de leur société. A ces deux sommets mondiaux, il convient de mentionner les directives du FMI et de la Banque Mondiale soutenues par les bailleurs de fonds et les pays donateurs dans les coopérations latérale, bilatérale et multilatérale, qui outre les objectifs de *bonnes gouvernances* exigent de plus en plus la pleine implication des femmes dans la gestion de la chose publique. C'est un peu en réponse à ces exigences que dès 1984, le Cameroun crée le ministère de la Condition féminine⁶ qui fonctionnera de manière autonome jusqu'en 1987⁷, date à laquelle il est jumelé au ministère des Affaires sociales. En décembre 1997, pour répondre aux

⁴ Nous pourrions sans limite énumérer les statistiques de cette nature publiées par différents organismes et dans diverses disciplines sans peut-être toucher le nœud du problème que nous essayerons d'identifier ici mais à titre de rappel notons que : Les femmes représentent la moitié de la population mondiale, et effectuent les deux tiers du temps de travail. Leur rôle est essentiel, notamment en matière de nutrition et de sécurité alimentaire. Cependant les femmes ne gagnent qu'un tiers du revenu mondial. Elles possèdent moins de 10% des ressources totales ; elles représentent 2/3 des analphabètes. Au Cameroun elles sont très souvent exclues du pouvoir politique, économique et social, sur 250 partis politiques existant sur la scène politique camerounaise, un seul est dirigé par une femme.

⁵ *Le Monde*, 28 février 1990.

⁶ Il n'est pas de trop de signaler que le terme de « condition féminine » dans le monde politique francophone fut employé pour la première fois par le président français Valéry Giscard d'Estaing en 1974 quand il nomme la première secrétaire d'Etat non « pas au aux droits des femmes mais à la condition féminine », cette condition désigne alors la manière dont les femmes s'inscrivent dans les représentations et les réalités des sociétés conduites par les hommes et la place que leur réserve les lois, les mœurs, les cultures et les religions. La condition féminine est alors un aspect de la civilisation. Certaines féministes diront alors que les femmes « en condition » jouent des partitions inventées et dirigées par les hommes. Le Cameroun des institutions en 2000 en est encore à ce stade au niveau des nominations qui elles-mêmes pourraient nous en dire beaucoup sur les réalités sur le terrain dans la mesure où le signifiant dit toujours le signifié. Lire à cet effet l'importante recherche d'Evelyne Sullerot sur *la transition féministe et ses effets*.

⁷ Décret n°88/1281 du 21 septembre 1988 portant fusion du ministère des affaires sociales et du ministère de la Condition Féminine.

exigences des institutions internationales le ministère de la condition féminine retrouve son autonomie par décret n°97/205 du 7 décembre 1997⁸ du Président de la République. Tout au long des deux décennies qui viennent de s'écouler le Cameroun par son gouvernement a essayé de comprendre d'abord les exigences des institutions internationales et des bailleurs de fonds en matière de *politique de genre et ses exigences*, comme on peut notamment le constater à travers les difficultés rencontrées notamment pour la mise sur pieds d'un organigramme devant présider à la bonne marche du ministère de la condition féminine. Ainsi, pendant cinq ans, ce ministère ou sa dénomination n'a été qu'une division du ministère des affaires sociales et six ans après sa création il était difficile d'avoir un organigramme⁹. Cependant sur le plan national mais en référence à l'international, grâce au soutien du BIT, le Cameroun va mettre sur pied un Plan d'Action National d'Intégration de la Femme au Développement [PANIFD] avec pour objectif la promotion du statut de la femme dans les domaines économique, socioculturel avec à la clef une déclaration de politique *d'Intégration de la Femme au Développement*¹⁰ [IFD].

C'est dans le cadre de cette déclaration d'Intégration de la Femme au Développement que les microfinances vont trouver un espace d'expression à la fois juridique mais aussi sociale dans la mesure où, si la microfinance par définition est une offre de services financiers (microcrédit, microassurance, etc.) aux populations pauvres, exclues du système bancaire, sans ressource ni droit de propriété, pour être efficace, la microfinance a besoin d'un espace juridique bien défini et une définition ou un quadrillage de la population cible.

En identifiant la population avec laquelle ils allaient travailler, les promoteurs de la microfinance ont dans un premier temps fait face à l'opposition *ville/campagne ou village*. En effet les femmes de la ville n'ont pas souvent les mêmes problèmes que leurs consoeurs de la campagne et leur statut est loin d'être une simple opposition *ville/campagne*. En effet, les femmes de la ville ont très souvent une double casquette ou une double carte d'affaire. Elles sont commerçantes ou femmes d'affaires, agents de l'Etat ou fonctionnaires, employées du secteur parapublic ou du privé. A ces emplois officiels vient très souvent se greffer celui de responsable de tontine, d'ONG, de Responsable des élites telle ou telle localité ; elles sont rarement femme au foyer. Les femmes rurales quant à elles n'ont généralement qu'une seule activité, celle de **cultivatrices** vendant de temps en temps dans les marchés du chef lieu d'arrondissement ou de la ville le surplus de leurs productions. Les femmes de la ville

⁸ Dans le même décret présidentiel, dans son alinéa 8 de l'article 5 sont fixés les objectifs de ce ministère : « Le ministère de la Condition Féminine est chargé de l'élaboration et de la mise en œuvre des mesures relatives au respects des droits de la femme et à l'accroissement des garanties d'égalité dans les domaines politique, économique, social et culturel... ».

⁹ Le gouvernement du 8 décembre 2004 a vu la redéfinition, la réorientation des missions et le changement de dénomination du ministère de la Condition féminine en ministère de la promotion de la femme et de la famille.

¹⁰ Plan approuvé par le gouvernement camerounais en 1999.

sont le plus souvent instruites ou alphabétisées contrairement à leurs sœurs de la campagne qui ne savent ni lire ni écrire.

Dans un second temps il a fallu identifier celles qui sont exclues des systèmes monétaires institutionnels tout en tenant compte des réalités des tontines qui fonctionnent déjà dans les villes et les campagnes comme des microfinances. Ici, les résultats ne pouvaient que toucher une large proportion de la population tant citadine que rurale étant donné que l'ouverture d'un compte courant au Cameroun nécessite un dépôt de deux millions de francs cfa et celle d'un compte d'épargne une somme de deux cents mil francs cfa. 95% de la population féminine rurale est incapable de réunir ces sommes selon l'Afriland First Bank. En ville seule 30% de femmes actives sont capables d'avoir un compte d'épargne.

Définition des objectifs des microfinances

C'est au sein de la gouvernance que la microfinance trouve sa définition, en effet parmi les définitions données à la « gouvernance », on pourrait retenir que celle-ci est une conception restreinte centrée sur la gestion saine de l'économie et ceci implique une vision plus large qui englobe des projets tels que la libéralisation des politiques et la réduction de l'inégalité sociale. *La féminisation de la pauvreté* fait ainsi partie de la *lutte contre les inégalités* dont sont victimes en particulier les femmes en **général** et les femmes camerounaises en particulier, notamment en matière *d'autonomie financière*, du *droit à la succession* soit au sein de leur famille soit au sein du couple au décès du mari. L'une des inégalités sur lesquelles va agir la microfinance est *l'inégalité des femmes à l'accès au crédit* elle-même découlant notamment de l'inégalité de l'accès à l'éducation dont sont victimes les femmes dans l'ensemble du pays à des proportions variées.

Ainsi les femmes sont notamment moins scolarisées dans les régions Nord du pays qui sont constituées de trois provinces, l'Extrême Nord, le nord et l'Adamaoua tandis que le taux de scolarisation, dans les provinces du Centre, du sud et du Littoral, est de 86% pour les femmes et de 87% pour les hommes si l'on se réfère aux statistiques de l'Unesco de 2004. Ce taux de scolarisation des filles est légèrement bas, mais de façon insignifiante, dans le reste des provinces du pays qui en compte dix dans l'ensemble, par rapport aux garçons. Cependant, le taux de scolarisation est loin de représenter le taux d'alphabétisation, car de nombreuses filles sortent du système scolaire sans savoir ni lire, ni compter ni écrire et au final sans aucun diplôme pouvant leur permettre de s'assumer financièrement¹¹, les hommes ne sont pas les mieux logés dans ce système mais les conséquences sont moins dramatiques.

¹¹ Christine Opong, « Les femmes africaines : des épouses, des mères et des travailleuses » in Population et sociétés en Afrique au sud du Sahara sous la direction de Dominique Tabutin. Il n'y a pas une spécificité sur l'analphabétisme villageois mais nous pouvons l'estimer entre 75 à 80%.

Si l'on se réfère à la définition que la Banque Mondiale donne de la gouvernance à savoir « la manière dont l'Etat exerce et acquiert son autorité », on pourrait assez facilement comprendre comment les politiques et les mouvements sociaux dans un pays comme le Cameroun se mettent en mouvement pour définir la gouvernance. Ainsi donc dans le domaine politique, le gouvernement camerounais par des actes certes financés par les organisations comme le BIT et le Centre de Recherche pour le Développement International, organisme canadien a organisé dès 1999 de nombreux séminaires à travers la république pour sensibiliser les populations aux *injustices que subissent les femmes*. On a vu ainsi naître des fonds spéciaux de soutien aux jeunes filles dans diverses disciplines universitaires, la suppression des mesures qui jadis pénalisaient les femmes notamment la limite d'âge à l'accès à l'enseignement supérieur, (les mêmes restrictions étaient faites aussi aux garçons), la promotion socio-juridico-économique pour les filles n'ayant plus l'âge requis pour l'école classique dans les structures d'éducation non formelle. La mise sur pied d'un programme national d'alphabétisation fonctionnelle et d'éducation non formelle de la jeune fille mais et surtout l'organisation des séminaires d'information et formation à la création des *groupements d'intérêt communautaire* (GIC) support sur lequel allait agir les microfinances¹². Les mouvements sociaux quant à eux se sont formés à « demander des comptes » aux structures de l'Etat et surtout à pouvoir lire comment les actes illicites peuvent être détectés et punis.

Comment les microfinances se mettent-elles en place et quels sont leurs statuts communautaires ?

Afin de comprendre l'organisation et le champ d'expression de la microfinance au sein de la structure sociétale rurale camerounaise, il est nécessaire de saisir sa typologie. En effet, la microfinance camerounaise s'exprime à la fois sur un champ *informel* et sur un champ *formel* avec un intermède pour employer une expression musicale, de *semi-formel*. Aussi au niveau de l'informel, il faut identifier la tontine sous différents aspects mais qui se présente en général comme un « tiroir social ».

Les tontines sont restées assez longtemps méconnues des analystes économiques mais la faillite des secteurs bancaires institutionnels dès les années 70 va mettre les tontines en orbite. Bouman les définira comme étant des associations rotatives d'épargne et de crédit. Mais il convient en parlant de tontines camerounaises de les définir comme étant des associations de personnes qui, unies par des liens familiaux, d'amitiés, de profession, de clan ou de région¹³, se retrouvent à des périodes d'intervalles plus ou moins variables afin de mettre en commun leur épargne en vue de la solution

¹² Les microfinances vont voir le jour en même temps que les Mutuelles Communautaires de Croissance (MC²) dont les objectifs semblent être les mêmes que ceux des microfinances.

¹³ De plus en plus les tontines sont aussi à base religieuse notamment avec la prolifération depuis les années de la crise (1990) des nouvelles religions (naître de nouveau) venues particulièrement des Etats-Unis. Elles expriment leur implantation dans les communautés avec un développement de solidarités qui épousent l'organisation de structure de la société traditionnelle.

des problèmes particuliers ou collectifs d'un de leur membre suivant un calendrier accepté de tous et portant sans cesse la solution au problème posé vers le bien communautaire.

Cette définition, est proche de celle donnée par Bouman en 1977 qui explique que « les tontines sont des associations regroupant des membres d'un clan, d'une famille, des voisins ou des particuliers, qui décident de mettre en commun des biens ou des services au bénéfice de tout un chacun, et cela à tour de rôle », nous permet de saisir à la fois la dimension économique de la tontine mais aussi sa *dimension sociale* et *communautaire*. La forme la plus élémentaire de la tontine consiste en une formule mixte d'épargne et de crédit qui fonctionne comme suit. Les participants versent régulièrement des cotisations de montant fixe à un fonds commun qui est distribué tour à tour à chacun des membres, désigné en général par tirage au sort mais aussi en fonction des projets et de l'intérêt communautaire. Quand chaque membre a reçu le fonds une fois, le cycle doit normalement recommencer.

Il faut noter que le premier membre à recevoir le fonds bénéficie d'un prêt sans intérêt, tandis que le dernier à le recevoir épargne tout au long du cycle sans être rémunéré (voire même un taux d'intérêt négatif si l'inflation est forte) pour toucher à la fin le même montant qu'il aurait accumulé en épargnant régulièrement à titre individuel. Les autres membres se trouvent, selon leur rang d'accès au fonds, en position de débiteur ou de créateur : leur participation leur permet néanmoins de bénéficier de la somme totale plutôt que s'ils avaient épargné par eux-mêmes. Les tontines camerounaises se sont d'abord développées dans les sociétés traditionnelles et après en marge des institutions financières formelles. Mais dès la crise des années 70, elles vont attirer l'attention des chercheurs, sociologues et anthropologues et en 1989 la Banque Mondiale dans son *rapport sur le développement* va leur consacrer un chapitre et les présenter comme étant des sources de mobilisation de l'épargne domestique.

Dès les années 90 avec l'instauration des *Plans d'Ajustement Structurel* et par la suite l'assujettissement de l'aide internationale à l'instauration de la bonne gouvernance ainsi que nous l'avons défini plus haut, vont voir naître, par une action *ad intra et ad extra* des établissements de microfinances selon deux typologies¹⁴.

La première suivant la structure interne de l'entreprise, on pourrait ici dire qu'elle se définit par le haut et se veut **formelle**. On a ainsi les *Coopéc* ([Coopérative d'**E**pargne et de Crédit], les *crédits solidaires* et enfin les *Caisses Villageoises d'Epargne et Crédit Autogérées*).

La seconde typologie se veut **informelle** suivant une organisation externe et en relation avec d'autres organisations suivant un mode de fonctionnement en réseaux. On parle alors d'*initiative isolée*, des *Institutions de Microfinance* (IMF) et d'ONG de microcrédit soit en local soit en international. Si à l'origine les tontines se présentent comme des tiroirs sociaux informels, avec l'apparition de cette double typologie il est

¹⁴ On rencontre aussi une autre typologie à trois paliers, les banques commerciales, les **tontines** et le secteur dit intermédiaire, lire à cet effet les travaux de Vinciane Sebrand sur *l'accès des pauvres aux services de la microfinance : le cas des Mutuelles communautaires de croissance (MC²) au Cameroun*, août 2001.

de plus en plus difficile de les situer. Aussi pour certains chercheurs, des juristes notamment, la tontine relève du secteur formel car elle relève de la structure interne d'une association type loi n° 90:053 du 19 décembre 1990 portant sur la liberté des associations. Mais un autre courant développé par certains sociologues et au sein duquel se reconnaît l'Association Camerounaise des Institutions de Microfinance, les tontines restent et demeurent des structures informelles de circulation des économies domestiques en marge des structures financières établies et œuvrant dans la lutte contre la pauvreté dont les femmes et les enfants sont les premiers bénéficiaires. Un coup d'œil assez rapide et qui tire trop sur les généralités ne nous permet pas généralement de percevoir des différences significatives entre ces différentes typologies ni de percevoir les idéologies qui structurent et gouvernent la microfinance qui elle-même reste une institution assez mouvante dans un Cameroun sans cesse en mutation.

Au-delà donc d'un cahier de charge établi par les commanditaires, le système de microfinance défini comme « *the provision of small loans to very poor people for self employment projects that generate income* » se présente comme un ensemble de défis à relever dans la distribution des crédits tout en les faisant rembourser suivant un système qui esquivé les canaux des banques institutionnelles. Il s'agit aussi pour les microfinances de mettre en place les conditions nécessaires à l'ouverture du monde bancaire aux populations qui en sont exclues en offrant des services de qualité qui répondent à leur demande de façon durable *i.e.* en faisant supporter les coûts générés par cette opération par ceux qui en bénéficient. Nous pouvons cependant avancer que les tontines, sorte de tiroirs sociaux ont su s'adapter au temps et aux côtés des institutions de la microfinance.

En adoptant la définition de Michel Lenoir¹⁵ sur la notion de finance informelle (1990, p.50) qui voudrait que ce soit des mécanismes originaux qui permettent en effet de faire circuler la monnaie en contrepartie d'une accumulation temporaire des créances et des dettes, nous pouvons dire que les tontines sous diverses formes ont gagné leur droit de siéger au banquet des institutions de la microfinance, à la fois informelle et formelle, mobilisent une épargne importante, jouent sur l'économie domestique mais participent-elle efficacement au développement ? Les tontines ainsi que beaucoup de chercheurs le reconnaissent aujourd'hui (tout en reconnaissant la difficulté à fournir des chiffres) participent à l'amélioration qualitative de la vie, de la santé, de l'éducation, mais qu'en est-il au niveau macroéconomique ?

La microfinance face au défi du genre

Il est à présent connu et accepté de tous que la seule façon de remédier et ou de réduire la pauvreté des femmes passe nécessairement par la mise en œuvre des

¹⁵ Pour Michel Lenoir, la finance informelle englobe tout mécanisme non officiel qui permet de faire circuler temporairement des créances et des dettes. La finance informelle regroupe donc l'ensemble des transactions effectuées, en marge des règles établies, par des intermédiaires non agréés et/ou non enregistrés. Mais, on peut signaler que ces mécanismes ne sont pas dans la majeure partie des cas illégaux car bien souvent les autorités publiques les tolèrent.

politiques sur le terrain [Mignot-Lefèbre in F. Sarr, 1994]. Jusqu'à présent, nous n'avons pas abordé de façon directe et significative le rôle joué et que joue la microfinance dans la lutte contre la pauvreté des femmes. Nous avons cependant constaté que l'économie informelle est mobilisatrice des ressources financières domestiques mais jusqu'où participe-t-elle au développement qui est synonyme de sortie de la pauvreté ?

Les travaux de Zeller et de Sharma (2000) nous ont appris que la microfinance dans les pays émergents s'adresse généralement aux femmes, et surtout que celles-ci utilisent tout particulièrement la microfinance. Johnson (1999) note cependant que la conception des produits prend rarement en compte les aspects spécifiques au sexe de l'utilisateur des services financiers. Comment les Camerounaises des campagnes intègrent-elles la microfinance et comment celle-ci contribue-t-elle à leur donner un statut autre que celui de mère et d'épouse ? Comment passent-elles de *ménagères à chômeuses* ?

Pendant très longtemps au Cameroun, les tontines ont été une activité qui se déclinait au féminin. Plusieurs raisons peuvent justifier ce fait. En effet, la tontine, considérée comme « tiroir social » tire son origine du système de solidarité traditionnelle où les femmes se retrouvent entre elles pour s'entraider dans la culture des champs. Ceci est aussi valable pour la préparation des denrées devant être vendues dans les marchés de la ville, (couscous composé de farine de manioc, ou de maïs, récolte des vivres, pêche à l'épuisette, poissons séchés, viande boucanée fruit de la chasse par les hommes). Ainsi les femmes se prêtent leur main d'œuvre afin de se sentir solidaires les unes les autres sans que ceci les **rendent** indépendantes de leurs familles, maris et enfants. Tout au long de leurs évolutions, les tontines ont acquis le statut de « banques paysannes » aussi avec la crise économique surtout des années 90 qui a connu son point culminant avec la fermeture de trois banques commerciales, la SCB, la BIAO, le Crédit Agricole sans oublier la faillite de la Procure des missions sorte de caisse de dépôts de l'Eglise. Beaucoup d'associations regroupées tout autour des paroisses chrétiennes et ayant en leur sein des tontines ont vu ainsi leurs économies disparaître à la suite du décès de l'archevêque de Yaoundé le 20 mars 1998.

Les tontines ont pris un grand boom avec la naissance des microfinances dont la structure n'était pas très différente de celle des tontines. Les microfinances ont donc intégré le champ d'action des tontines en tenant un discours plus cohérent et organisé. Ainsi de nombreux *groupement d'intérêt commun* (GIC) ont vu le jour dans les villages avec le soutien financier des organismes internationaux dès 1990. On estime aujourd'hui à 400 le nombre d'établissements de **microfinances** qui sont recensés au Cameroun mais ce chiffre est loin de signifier qu'ils fonctionnent tous. Ces 400 établissements desservent actuellement 450.000 clients soit un taux de pénétration inférieur à 8% du marché potentiel. Tous ces établissements ont vu le jour en s'intéressant d'abord aux activités tontinières des femmes et en leur proposant l'amélioration de leurs épargnes. C'est ainsi qu'avec les encouragements de nombreuses ONG du Nord des IMF en réseau, des Initiatives Isolées pour ce qui est de la deuxième typologie telle que nous l'avons énoncée plus haut, ont vu le jour. Dans des villages les

femmes ont été initiées à l'épargne dite de développement et à la gestion, à travers de nombreux séminaires à l'intérieur du pays. Pour les initiateurs de ces projets, les petits prêts tels que vécus au sein des tontines n'étaient pas viables pour les femmes déjà pauvres et exposées à la pression de la famille et des maris voulant boire et jouer (Kabeer, 2001).

Pour les tenants de cette thèse, un prêt se transforme en dette, et en cas de disparition d'une source prévue de financement du remboursement, les femmes se retrouvent en situation de crise. (Rogaly, 1996). Les femmes sont aussi sensibilisées au fait que les tontines ne soient pas en mesure de remplir en même temps les deux fonctions qui caractérisent un intermédiaire financier, c'est-à-dire collecter des ressources courtes et transformer celles-ci en emplois longs pour financer les besoins de financement dont elles peuvent avoir besoin. Si les tontines semblent pouvoir acquérir de l'information sur les emprunteurs à moindre coût et maintenir la confiance des déposants, principalement pour les zones rurales, il ne semble pas pouvoir supporter le coût lié à la défaillance éventuelle des emprunteurs (bien que ceci arrive rarement du fait de la pression sociale exercée par le groupe). Ainsi, les prêts accordés dans le secteur informel seront surtout des prêts à court terme limitant ce risque de défaillance de l'emprunteur le plus souvent emprunteuse. Beaucoup de tontines sont ainsi devenues soit des microfinances en ouvrant une IMF en réseau, soit une *coopéc* (Coopérative d'Epargne et de Crédit Solidaire) suivant la première ou la seconde typologie. Ce qui a nécessité la mise en place par les IMF, des formations dans le secteur de l'épargne.

Des campagnes d'alphabétisation ont ainsi vu le jour avec le soutien des organismes comme l'OIT, l'**Université Catholique** de Yaoundé, la coopération canadienne par l'entremise de l'ACDI sous la coordination du Ministère de la Condition Féminine (MINCOF) suivant les six axes adoptés par le gouvernement en 1999 relatifs à l'Intégration de la Femme au Développement. Ainsi pour un village comptant 200 habitants, les populations ont été encouragées à rejoindre ce genre de regroupements financiers sans que cet appel soit spécifique aux femmes. Mais comme elles étaient déjà organisées et structurées en association ayant en interne des tontines, ceci a été plus facile. En Afrique en général et le Cameroun n'y échappe pas, le secteur de la petite économie est contrôlé par les femmes et nous entendons par *petite* ici toute activité qui échappe au secteur industriel et qui repose sur les grands investissements et de gigantesques infrastructures. La crise économique des années 80 a obligé les femmes à multiplier les activités rémunératrices ; commerce, production, transformations alimentaires et services. Dans les campagnes qui nous intéressent particulièrement dans cette étude la plupart de ces activités sont d'abord effectuées dans le cadre de l'autosuffisance familiale ; ce sont les « surplus » qui sont utilisés. Toutes ces activités exercées par les femmes sont le plus souvent des activités à faible rentabilité, exigeant peu de capital, une haute intensité de main-d'œuvre, peu de formation académique, adaptable à leurs horaires morcelés. Il convient aussi de souligner que le Cameroun a connu trois cycles de crise économique, celle des années 70, celle des années 80 et celles des années 90. A chacun de ces cycles correspondent des propositions de

solutions en externe et en interne. La crise des années 90 est donc celle qui est la plus concernée par cette étude et il en est de même pour ce qui est des solutions.

Ceci étant dit, on a pu ainsi désigner des bénévoles chargées de collecter l'épargne et une aide a été accordée pour la construction d'un coffre fort au sein du village. Les femmes ont pu se regrouper en *GIC* afin de se lancer notamment dans l'élevage de la volaille et les poussins leur ont été offerts. Dans le domaine de l'agriculture, des intrants ont été gratuitement livrés. Ces différentes initiatives portent des fruits même si en termes de statistiques, il est difficile d'avancer des chiffres. Il est cependant possible de constater que les rentrées scolaires, la rénovation de l'habitat, les funérailles et les mariages s'organisent mieux et le recours autrefois permanent aux usuriers ou à la vente de biens en urgence est en nette diminution au sein de la population féminine. On peut aussi constater que les différents projets mis sur pied, les différentes formations organisées à l'échelle villageoise ont réussi à briser l'isolement des femmes et à réduire leur marginalisation.

La mise en marche d'activités socio-économiques a jeté les bases d'un nouveau statut et d'une nouvelle reconnaissance des femmes, ainsi que d'une participation accrue à la vie des villages et de la société en général, sans pour autant séparer le développement des femmes de celui des hommes et de la communauté.

En 1987, s'inspirant de l'exemple du système de *petit crédit à caution solidaire* développé par Yunus au Bangladesh, un ancien de l'université de Laval, l'économiste Paul Fokam, après avoir constaté que 95% de la population du Cameroun est exclue des banques classiques, tout en constatant l'existence d'une importante épargne rurale mobilisable, a fondé la CCEI Bank aujourd'hui Afriland First Bank. Elle se veut une passerelle « entre les secteurs économiques formels et informels »¹⁶. En 1992 en son sein voit le jour Les Mutuelles communautaires de Croissance du Cameroun (*MC*²) avec la question en filigrane de savoir s'il est possible d'allier le professionnalisme et la rigueur de la banque et les techniques financières de pointes de la microassurance avec le fait de desservir des populations rurales pauvres et exclues des services financiers classiques ?

Les *MC*² apparaissent alors comme étant une réponse du monde paysan et rural au monde bancaire¹⁷. Ainsi la population villageoise est le seul acteur (**la seule actrice ?**) à pouvoir prendre l'initiative de créer une nouvelle mutuelle de croissance, cependant l'Afriland First Bank reste la véritable initiative du réseau et apparaît alors à la fois comme banque mais aussi comme organisation de la microfinance. On peut le voir dans ses différentes activités, notamment dans la formation bancaire des agents villageois chargés de la collecte de l'épargne, elle avance aussi des fonds aux villageois pour la mise sur pied et le développement d'une mutuelle. Elle contrôle des ratios et

¹⁶ www.AfrilandFirstBank.org.

¹⁷ Zoom microfinance, SOS FAIM, n° 6 novembre 2001.

participe à la sécurisation des liquidités. On note aussi une centralisation des données comptables¹⁸ des mutuelles et des contrôles sont régulièrement effectués.

Les MC² sont présentes depuis 2002 dans l'ensemble des dix provinces que compte le Cameroun et plusieurs ont à leur tête des femmes qui à l'origine contrôlaient déjà 70% du marché informel. En effet ces femmes ont vite compris l'intérêt qu'il y a à vouloir développer une épargne de développement au détriment d'une épargne de subsistance.

Limites d'une action au demeurant occidental-centriste

La microfinance telle qu'elle se développe au Cameroun est d'abord la conséquence des pressions extérieures, aussi rencontre-t-on encore aujourd'hui de nombreuses difficultés quant à son positionnement sur le marché financier camerounais. Entre **banques** au sens classique du terme et institutions de microcrédit la frontière semble mince tant pour les économistes que pour les sociologues. Le même flou persiste sur le plan juridique où la loi régissant les associations n'a été promulguée qu'en 1990 alors que de nombreuses institutions de microfinance existaient déjà sans aucun statut juridique.

L'action envers les femmes et les enfants reste aussi difficile à cerner car les structures locales de microfinance cherchent toujours à obéir à un cahier de charge très souvent éloigné des réalités de terrain. Comme l'affirme avec justesse Maréma Touré Thiam, si l'on questionne les théories et les paradigmes qui dominent la thématique des "femmes dans le développement" on ne peut que constater la limite de l'audience des intellectuelles du Tiers Monde, particulièrement celles d'Afrique. L'hégémonie des mouvements féministes occidentaux se fait ressentir sur la manière dont on a jusqu'ici envisagé le problème. Depuis leur postulat commun d'une oppression universelle de la femme par l'homme jusqu'à leurs confrontations sur ce qu'il faut considérer comme prioritaire dans la libération, les femmes du Tiers-Monde.

Il en a été ainsi de tous les séminaires¹⁹ initiés autour de la *femme chef de famille* dans des sociétés patriarcales mais qui reconnaissent à la femme un rôle de stabilisatrice de la société tant traditionnelle que moderne. Cette difficulté est due principalement à la confusion des champs et des finalités. La frontière entre « *lutte contre la pauvreté des femmes* » et « *revendications féministes* » est presque inexistante.

L'autre difficulté est à situer au plan interne, dans la relation entre la *ville* et le *village*, entre citadines et femmes rurales. La direction de plusieurs *GIC* s'est retrouvée

¹⁸ En effet une ONG a été créée au sein de l'Afriland First Bank pour faire ce travail mais aussi pour servir d'intermédiaire entre les MC² et les organisations internationales et nationales.

¹⁹ Tous ces séminaires ont rencontré beaucoup de réticence ainsi que le montre les travaux F. SARR (1994:47) elle ajoute à cet effet que "le féminisme comme mouvement social a rencontré une grande réticence de la part des Africaines, qui, ont souvent été préoccupées par les dangers du plaquage d'un modèle unique, faisant du féminisme un dogme. C'est pourquoi les chercheurs du Tiers Monde proposent, à cet effet, une ouverture à la diversité donnant au féminisme une dimension plurielle (voir AFARD, 1983 et « Femmes du sud, autres voix pour XXIe siècle », 1992.

dès leur création entre les mains des femmes de ville, plus instruites mais aussi pourvoyeuses de fonds. Conséquence, l'argent a été utilisé à des fins inavouées. Les femmes de la ville sont arrivées avec des plans tout faits et très souvent pas pour l'intérêt des femmes du village. Ce sont les femmes de la ville qui traitent avec les bailleurs de fonds et les ONG, elles sont aussi les initiatrices des projets le plus souvent à des fins électoralistes pour elles ou pour leur conjoint. Le lieu d'implantation du GIC a souvent aussi causé problème car échappant au contrôle de l'ensemble des membres ou de ceux et celles qui ont été désignés à cet effet.

Conclusion

Au terme de cette étude nous pouvons déjà reconnaître combien de fois il est difficile de faire une globalisation des constats sur « *genre et pauvreté en Afrique* » en général et même à l'échelle d'une microsociété. Les contextes sont dispersés et disparates, la ville se mêle sans cesse à la campagne dont elle oriente les choix et dicte les décisions. Il devient de plus en plus difficile pour le chercheur de délimiter les frontières d'une recherche. La persistance d'une division sexuée du travail qui confine les femmes dans les cultures dites de rente et les hommes dans l'agriculture d'exportation comme le cacao, le palmier à huile et le café.

Nous avons cependant relevé des limites quant à la contribution de la microfinance à lutter contre la pauvreté des femmes et de sa contribution au développement. L'une des difficultés que rencontrent les institutions de la microfinance sur le terrain est l'inadéquation entre la structure régissant la microfinance et la pratique sur le terrain. En effet, les structures qui régissent la microfinance malgré leur jeunesse (moins de 20 ans), pèchent surtout par le fait qu'elles sont d'inspiration étrangère, soit des ONG internationales **influencées** par un discours féministe et occidental-centriste fortement enracinées dans les revendications qui ne sont pas celles des femmes du sud et notamment des femmes camerounaises.

Les institutions internationales ont conditionné dès les années 1990 toute aide au développement à la bonne gouvernance qui rime avec partage du « *pouvoir familial* » entre hommes et femmes, un accès équitable aux ressources, une revendication du contrôle de la production par les femmes, un contrôle de leur corps par les femmes dans des sociétés dont les hiérarchies ne sont point pyramidales. Les sociétés camerounaises sont loin d'être des sociétés en forme d'escalier mais plutôt des sociétés en forme de damier où il faut sans cesse répondre aux questions suivantes :

Que font les hommes ? Que font les femmes ?... Où sont les hommes ? Où sont les femmes ? ... Quelle est l'organisation du temps des femmes et des hommes ?

Dans toutes les activités professionnelles, familiales, culturelles, politiques, sociales, et en corollaire : De quelles ressources - compétences, niveau de formation, revenus... mais aussi libertés - disposent les femmes et les hommes ? Qui (femmes et hommes) va bénéficier directement de l'action ou du projet de développement, de formation, d'insertion... ? Quels seront les effets à court terme, à long terme et à différents niveaux, sur les femmes, sur les hommes, sur le groupe concerné ?

Se poser ces questions et surtout y apporter des réponses permettrait d'obtenir des statistiques sexuées et d'analyser la place des femmes et des hommes dans un groupe donné non en se référant exclusivement à la norme masculine comme cela est le cas en ce moment, mais en observant les activités des femmes.

Se poser aussi ces questions réduirait le faussé à la fois subtile et apparent qui existe entre les travaux des chercheurs du Tiers-Monde, nature plutôt empirique et « dépendant très souvent de la commande des institutions de coopération » et les travaux théoriques du Nord souvent taxés d'hégémoniques. Nous sortirions ainsi d'une double déficience fondatrice de la Recherche sur le Genre dans le continent africain.

Tout au long de ce travail nous avons montré comment la microfinance se forge une place dans des sociétés traditionnelles camerounaises où la communauté prime sur l'individu et au sein de laquelle la femme au-delà des responsabilités qui sont les siennes, ne pose pas les problèmes en termes de genre mais d'épanouissement collectif au sein d'une famille, d'une communauté et d'un village. On doit mettre à l'actif de la microfinance d'avoir sorti même de façon partielle l'activité économique des femmes des secteurs « involutifs », offrant de faibles perspectives d'expansion dans lesquels elle était enfermée.

Aujourd'hui de nombreuses femmes rurales évoluent dans des secteurs ayant certaines perspectives et se considèrent comme des *travailleuses*, ou des *chômeuses* si elles ont perdu leur emploi et non plus tout simplement comme *ménagères* inscription portée encore dans les pièces d'identité au moment de décliner leur profession.

Références bibliographiques

- Adama Zerbo, « *Démocratie électorale et lutte contre la pauvreté en Afrique subsaharienne : un modèle d'analyse* », CED/IFReEDE – Université Montesquieu – Bordeaux IV, IRD, (2005), document de travail 88, 14P
- Agbe, F.M. (2004). *NEPAD: The Strategic Role of Women in Realizing Development Objectives*. Addis Abeba : OUA/UA Conference.
- Banque Mondiale 2001. « *Rapport sur le développement dans le monde 2000/2001 : combattre la pauvreté* », éd. Eska, Paris.
- Ben Hammouda, H., & Kasse, M. (Eds). (2004). *Le NEPAD et les Enjeux du Développement pour l'Afrique*. Paris: Maisonneuve & Larosse.
- Beneria, L., & Sen, (1981). *Accumulation, reproduction and women's role in economic development: Boserup Revisited*. SIGNS : Journal of Women in Culture and Society, 7(2), 279-298.
- Bisilliat Jeanne et Verschuur Christine, *Genre et économie : un premier éclairage*, Paris, L'Harmattan, 2001, 482P
- Boserup, E. (1970). *Women's Role in Economic Development* (1970 New York: St Martin's Presse d.). London: Earthscan Publications Ltd.

- Coquéry-Vidrovitch Catherine et Nedelec Serge, *Tiers-mondes : l'informel en question ?* Paris, L'Harmattan, 1991, 285P.
- Ellis Stephen et Fauré Yves. A, *Entreprises et entrepreneurs africains*, Paris, Karthala-Orstom, 1985, 632P.
- Fauré Yves. A., *Petits entrepreneurs de Côte-d'Ivoire Des professionnels en mal de développement*, Paris, Karthala, 1994, 385P.
- Fauré Yves-A., et Labazée Pascal, *Petits patrons africains Entre l'assistance et le marché*, Paris, Karthala, 2000, 643P.
- Gadrey Nicole, *Travail et genre, Approches croisées*, Paris, L'Harmattan, (collection Logiques sociales), 2001, 261P.
- Lachaud Jean-Pierre (sous la direction), *pauvreté et marché du travail urbain en Afrique subsaharienne : analyse comparative*, Genève, Institut international d'études sociales de Genève, 1994, 270P.
- Laufer Jaqueline, Marry Catherine, Maruani Margaret, *Le travail du genre, les sciences sociales du travail à l'épreuve des différences de sexe*, Paris, La Découverte. Mage, 2003, 362P.
- Lautier Bruno, *Economie informelle dans le tiers monde*, Paris, Repères La Découverte, 2004, 118P.
- Mathieu, F.-R. 1990. « *Les fondements de la crise économique en Afrique : entre la pression communautaire et le marché international* », éd. L'Harmattan, Paris.
- Menthong, H.-L. 1998. « *Vote et communautarisme au Cameroun : « un vote de cœur, de sang et de raison »* » ; in *Politique Africaine* n°69, pp. 40-52.
- Morales Gomez Daniel et al., *la réforme des politiques sociales, Evolution des perspectives du développement humain durable*, Ottawa CRDI, 2000, 174P.

Différents rapports

- Pnud ; 2002. « *Rapport mondial sur le développement humain 2002* » Economica, Paris.
- Pnud ; 2003. « *Rapport mondial sur le développement humain 2003* » Economica, Paris.
- « *Réflexion sur le développement de l'entrepreneuriat féminin et la lutte contre la pauvreté* », atelier national – Mbalmayo, 8-12 septembre 2003.

Sur la micro finance :

- Cajot François, « *A quel point la finance est-elle sociale ?* » in Impact
- Les femmes et les micro-crédits, doc. 9696, fév. 2003, rapport sur *l'égalité des chances pour les femmes et les hommes*, Assemblée Parlementaire.
- Planet finance, *la Microfinance dans le monde Etat des lieux et perspectives*, juin 2005.
- Rapport aux organes de surveillance – *comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes* (CEDAW/C/CMR/1, mai 1999).
- Ministère de la Condition féminine du Cameroun, *Questionnaire sur l'évaluation décennale de la mise en œuvre des plates-formes de Dakar et de Beijing* (Contribution du Cameroun) non daté.
- SOS FAIM, n° 6, novembre 2001, n° 1 décembre 2003, N° 13, juin 2004.
- Vonderlack, Rebecca M. « *femmes, microfinance et épargne: quelques propositions tirées de l'analyse des pratiques informelles* », Centre for Social Development Washington University de St. Louis, 2003.

Le cinéma brésilien des années 90 : le regard et le faire

Cristiane FREITAS GUTFREIND

Professeur et chercheur à PUCRS (Brésil)

Résumé :

Les spécificités de la création cinématographique tiennent dans la pluralité des matériaux de l'expression filmique et de sa polyphonie énonciative, grâce auxquels elle peut trouver plusieurs réponses. Nous montrerons qu'un film peut constituer une œuvre en partant d'une tradition du regarder et du faire. La création fait partie donc d'un ensemble culturel dont le style est l'expression légitime d'une époque culturelle déterminée mais subit aussi l'influence d'époques passées. Cette idée va être illustrée par notre recherche sur la *retomada* - terme qui désigne la production cinématographique brésilienne des années 1990.

Mots-clés : cinéma brésilien – regard - technique

Les spécificités de la création cinématographique tiennent dans la pluralité des matériaux de l'expression filmique et de sa polyphonie énonciative, grâce auxquels elle peut trouver plusieurs réponses. Nous allons chercher à montrer qu'un ensemble de films peut constituer une œuvre en partant d'une tradition du regarder et du faire. Leurs récits apparaissent profondément liés à la façon de vivre d'un pays. Un film est donc culturellement déterminé, ce qui permet de comprendre l'existence de filmographies nationales et leurs particularités. L'organisation de la production cinématographique a un rapport direct avec le pays d'où cette production est issue, ceci malgré les transformations par lesquelles elle est passée dans la contemporanéité.

On ne saurait réduire une œuvre filmique à son contenu et à la signification de sa réplique matérielle. Dans ce sens, un film ne peut être restreint ni à l'histoire qu'il narre ni à un pur assemblage d'images et de sons. Tant l'énonciation du récit que la mise en forme des images passent par une mise en scène qui est l'œuvre d'un artiste.

L'œuvre filmique relève donc d'une action du réalisateur qui en organise les différentes strates énonciatives et les éléments d'ordre matériel autour d'une intention esthétique, mais aussi d'une action du spectateur, chez qui c'est la nécessité de construire sa propre narration qui lui permet de comprendre le récit en y recherchant une autre logique. C'est là que réside l'une des spécificités du cinéma, dans le fait que le film, en tant qu'expression de l'imaginaire, devient pour le spectateur un objet esthétique non pas par le biais de la vision du monde qu'il nourrit, mais par l'interprétation qu'il fait du film. Le rôle que joue le spectateur dans la création d'un film apparaît donc essentiel : c'est à travers l'instauration d'un lien solide entre le réalisateur et lui que se constitue une œuvre. Ainsi, chaque public porte toujours un regard spécifique sur un film déterminé culturellement. De même, il est possible d'identifier la provenance d'un film par la façon dont il aborde un sujet et par les techniques qu'il utilise. La création fait partie d'un ensemble culturel dont le style est l'expression légitime d'une époque culturelle déterminée mais subit aussi l'influence d'époques passées.

Cette idée va être illustrée par notre recherche¹ sur la *retomada* (terme spécifiant la production cinématographique brésilienne des années 90) où l'on trouve un style qui correspond à une époque marquée par une esthétique de la diversité, où le fait divers est devenu le principe de création, en permettant de dépasser les épreuves institutionnalisées pour pouvoir être réalisé.

Ainsi, cette recherche nous a permis d'appréhender le cinéma dans sa complexité à partir de deux axes qui interagissent: l'un de valeur pragmatique selon lequel l'organisation de sa production est vue comme le

¹ Les données présentées dans ce texte sont extraites de notre thèse intitulée *Un cinéma possible: une analyse socio-anthropologique de la production cinématographique brésilienne dans la postmodernité*, Thèse de Doctorat, Paris V- Sorbonne, 2001.

fruit du milieu culturel où il s'insère, l'autre qui envisage le cinéma comme une technique de reproduction qui a subi beaucoup de transformations dans la contemporanéité, définissant une expérience constituée à travers un processus subjectif qui est le produit de l'imaginaire.

C'est-à-dire que nous avons cherché à appréhender la production cinématographique brésilienne comme un fait humain sous l'angle de la subjectivité dont il est chargé afin de tenter de mettre en lumière les représentations, l'imaginaire et l'affectivité collective d'une société. En un mot, nous nous sommes attachés à montrer à travers les images filmiques, ce que la société brésilienne dit penser d'elle-même.

Le film est ainsi le fruit d'une élaboration plus ou moins personnelle de l'imagination du réalisateur à l'égard du monde vécu, ainsi que des rapports qu'établit le spectateur avec cette élaboration plus ou moins personnelle de l'imagination du réalisateur à l'égard du monde vécu, ainsi que des rapports qu'établit le spectateur avec cette élaboration, de sa compréhension des images présentées sur l'écran, des images qui ont la capacité de susciter chez lui des émotions personnelles qu'il peut partager avec d'autres.

En ce qui concerne son organisation socioculturelle, on peut dire que le cinéma brésilien est basé sur une forme de mécénat qui reflète la structure sociale du pays. Il s'appuie sur des lois établissant un système d'exemption fiscale qui permet aux entreprises de jouer les mécènes aux frais de l'État, ce qui encourage la diversité des styles, c'est-à-dire que bien qu'il en soit le garant, ce sont les entreprises qui financent qui décident de ce qui va être fait ou pas, car il n'existe pas d'organisme régulateur permettant de mettre en œuvre cette production. Ce processus se trouve dynamisé par un système imbriqué de relations personnelles. Comme l'expose le célèbre anthropologue brésilien Roberto Da Matta (1997, p. 237), "dans le système social brésilien, la loi universalisante et égalitaire est

fréquemment utilisée pour servir d'élément fondamental de sujétion et de différenciation politiques et sociales". Autrement dit, le fait de personnaliser la loi fait de l'individu une personne. Cela a favorisé la décentralisation de la production, ses aides étant concédées au niveau local.

Notre recherche nous a ainsi amenée à relever ce qui a permis la reprise de la production filmique brésilienne au milieu des années 90 après son quasi-anéantissement au début de la même décennie. Autrement dit, pendant presque quatre années (fin de 1990 à 1993), le Brésil est resté sans production cinématographique, mais celle-ci a repris avec vigueur tout au long du reste des années 90. Expliquons-nous. L'année 1989 a été marquée par un regain de démocratisation dans le pays après une période d'une vingtaine d'années où le pouvoir avait été confisqué par les militaires. C'est précisément pendant cette période que la production cinématographique brésilienne a connu ce passage à vide, les principaux organismes de soutien de l'audiovisuel ayant cessé d'opérer conformément à l'esprit néolibéral qui, depuis lors, imprègne la politique socio-économique du Brésil. Pendant cette époque est mise en pratique la Loi de l'Audiovisuel² qui, avec la Loi Rouanet³ constituent les principaux mécanismes d'encouragement de la culture, et surtout de la culture audiovisuelle, dans

² Cette loi n° 8.685/93 a été créée le 20 juillet 1993 pour permettre à des personnes physiques et juridiques d'investir dans la production cinématographique en achetant des actions de films sur le marché des capitaux et en bénéficiant d'un abattement fiscal sur l'impôt sur le revenu et sur les dépenses comptables. L'article 3 de cette même loi prévoit en outre des avantages fiscaux pour les distributeurs étrangers désireux de produire des films brésiliens.

³ Cette loi n° 8.313 a été promulguée le 23 décembre 1991, établissant que toute personne physique ou juridique pouvait investir dans des projets culturels - à condition qu'ils fussent d'exhibition et de circulation publique - à travers des dons ou des parrainages tout en profitant d'exemptions fiscales. Cette loi concernait non seulement l'audiovisuel, mais toutes les autres sphères de la culture. Cette même loi a également institué le Programme national pour la Culture (Pronac), dont l'objectif était de capter et de canaliser des ressources visant à permettre à tous l'accès à la culture, à promouvoir et stimuler la régionalisation de la production artistique et culturelle, à protéger les diverses expressions culturelles dans leur pluralité et à donner la priorité aux productions nationales.

le pays. Cette période de renouveau a été qualifiée de *retomada* (reprise). Certains cinéastes et intellectuels, que la grave crise du cinéma brésilien avait alarmés, parlent aussi de *renascimento* (renaissance) ou encore du "nouveau cinéma brésilien", par analogie avec le mouvement du *Cinema Novo*⁴, du fait que de jeunes réalisateurs ainsi qu'un nouveau style se sont révélés au cours des dernières années. Mais nous préférons quant à nous le mot "reprise".

Mise à part cette forme d'encouragement à la production cinématographique, plusieurs phénomènes sont ici intervenus, contribuant eux aussi à sa diversité esthétique, permettant de trouver les moyens du regard et du faire le cinéma brésilien.

D'abord, le fait même de la stagnation de la pratique du langage filmique dans la forme qui est la sienne par excellence (le long métrage projeté dans des salles obscures) a été le moteur pour que, après la période de crise, ce langage s'exerce à nouveau avec une telle puissance. Autrement dit, la paralysie temporaire de la production est l'un des facteurs qui ont permis au cinéma de reprendre avec une grande intensité.

Cette puissance a trouvé de plus une "ambiance" favorable à la représentation en images cinématographiques. De fait, la *retomada* s'est instaurée dans une époque d'effervescence sociale faisant suite à des années sombres de dictature militaire et elle a mis en scène l'expérience vécue comme façon de comprendre les transformations par lesquelles était passé le cinéma et d'assurer sa continuité, les thèmes (le *sertão*, la migration, la violence urbaine, l'allégorie politique et la subjectivité des médias) étant l'expression de cette mise en scène.

⁴ Mouvement cinématographique que a eu lieu au Brésil entre 1959 et 1969. Le mouvement développa un jeune cinéma d'auteur fortement engagé dans le combat social. Glauber Rocha, la personnalité dominante du mouvement, a mis en avant l'idée d'un cinéma nouveau, fait avec peu de moyens, sans studio, sans argent et sans ressources industrielles, ce qu'il a nommé "l'esthétique de la faim".

Par exemple, le *sertão*⁵ pendant la *retomada* est revenu sur les écrans en proposant de nouveau une certaine idée de la misère, de l'injustice et de la violence déjà fortement ancrée dans l'imaginaire du spectateur depuis l'époque du *Cinema Novo*. Certes, le *sertão* de la *retomada* s'inscrit dans une terre semi-aride, dans ce polygone de la sécheresse où l'on retrouve toute la panoplie des dévotions mystiques qui lui sont propres malgré "l'intrusion" de la modernité, mais, contrairement à ce que montrait le *Cinema Novo*, on trouve ici l'homme non plus se confrontant avec son destin mais acceptant sa condition et la nature, avec une religiosité et un mysticisme qui composent un espace de pluralisme identitaire, le *sertão* devenant ainsi une métaphore du monde. Les *sertão* et la côte, deux espaces traditionnellement bien distincts, seront liés cette fois par des rapports intimes, presque indissociables, et le mouvement entre l'un et l'autre va s'inverser pour nous conduire de la côte vers l'intérieur des terres, retraçant un parcours de recherche de racines et d'une certaine sensibilité.

En outre, si le *sertão* tel que l'a dévoilé le *Cinema Novo* dialoguait avec la littérature brésilienne, les images qu'en donne la *retomada* traduisent une recherche de son actualité, et elles sont parfois l'œuvre de réalisateurs de la région qui y expriment leur connaissance intime et leur expérience personnelle de cette terre. Le *sertão* qu'ils nous donnent à voir est l'image de leur pensée, de leur vécu et l'expression de leur sensibilité; ils ouvrent en ce sens une voie originale dans la manière de traiter le Nordeste.

Un autre thème qui nous avons remarqué est la violence urbaine. Celle-ci apparaît dans les films des années 90 comme la marque de zones frontalières, où les liens se fondent dans une éternelle tension. La violence ne se présente plus ici comme un problème de société, telle qu'on a pu la

⁵ Sertão: région de l'intérieur du nord-est du pays peu peuplée, très sèche, semi-aride, où l'on ne trouve qu'une agriculture très pauvre et quelques élevages bovins et où se maintiennent des coutumes et traditions bien enracinées.

voir représentée dans les décennies précédentes, mais comme une interrogation formelle formulée sur un ton ironique et parfois de manière invraisemblable. La violence qui s'est répandue dans les grandes métropoles du pays, produit d'un processus d'exclusion, va se manifester sur les écrans comme l'expression de "situations limites" dont elle constitue la seule issue.

A la frontière du pays, à São Paulo ou Rio de Janeiro, dans diverses circonstances, on verra des personnages dégainer leur arme et précipiter leur propre fin, explorant ainsi l'un des aspects de ces "situations limites". Il ne s'agit pas de donner de l'emphase aux personnages comme porte-voix de certaines valeurs, mais d'explorer les différents aspects de l'incertitude, entre le tout et le rien, qui les enlace, non pas comme victimes passives et impotentes, mais en tant que figures embarquées dans des situations qui les dépassent. C'est ainsi que s'est dessinée une dramaturgie du sauve-qui-peut, en tant que principe de société correspondant à un combat pour la survie.

La violence est donc acceptée ici comme horizon commun, en même temps quotidien et inespéré, défini par un état de choses qui projette sur le pays des scénarios de disputes de territoires et de guerre des gangs. C'est ce qui a conduit un certain nombre de films brésiliens à délimiter les termes esthétiques d'une vision pragmatique des situations de siège et d'impasse.

En outre, la *retomada* a été possible grâce à la présence d'une culture cinématographique déjà enracinée dans l'imaginaire des individus et qui s'est formée au fil du temps, grâce aussi à une filmographie reconnue et à l'ouverture d'un dialogue avec les genres et les mouvements du passé, comme la *chanchada*⁶ et le *Cinema Novo*. Ce dialogue avec ses racines a permis au cinéma brésilien de se renouveler, de créer des images plurielles susceptibles de rendre compte des spécificités locales, le différenciant

⁶ *Chanchada* : au cinéma, comédie musicale bouffonne, genre qui s'est développé pendant les années 1930, 40 et 50.

souvent des images standardisées de l'industrie hollywoodienne et de la télévision et, ainsi, le mettant en syntonie avec l'affect du public. La diversification de ses images a coïncidé avec la pluralité du public et la mobilité qui caractérise les liens propres à son temps. Bref, malgré les adversités, le cinéma brésilien a su maintenir sa vocation. Il faut d'abord souligner ici la capacité qu'ont développée les brésiliens à vivre dans la clandestinité, suite aux différents moments de l'histoire du pays qui les ont placés sous un régime autoritariste marqué par une forte répression culturelle qui a conduit les créateurs à trouver, pour survivre, des moyens détournés de continuer à pratiquer leur art.

Pendant les années 90, le pays n'était plus sous l'emprise d'un régime autoritaire, mais dans une période de transition caractérisée par un processus de redémocratisation qui n'a pas empêché la crise de la production cinématographique, laquelle a trouvé alors d'autres moyens d'expression (à travers le court-métrage, le *clip* et le *spot* publicitaire) avant de réussir à s'exprimer de nouveau dans son excellence: dans le long métrage destiné au grand écran.

Cette capacité à "faire" du cinéma malgré tout peut aussi être comprise au regard de l'enracinement dans l'imaginaire des individus d'une culture cinématographique qui s'est formée au fil du temps et qui, à travers la répétition de ses mythes, symboles et schémas et sa différenciation, s'est trouvée dans un circuit liant des formes structurantes (l'institué) et des formes relevant du vécu social (l'instituant), avec toute la subjectivité que comporte ce vécu. C'est l'instituant qui détermine ici les changements, et c'est la culture qui alimente la circulation entre ces deux types de formes.

La *retomada* s'est effectuée dans un temps très court et dans une grande euphorie. Cette rapidité peut être comprise en l'occurrence comme une qualité atavique, c'est-à-dire comme procédant du désir, chez ceux qui avaient connu auparavant une filmographie nationale importante - surtout

durant la période du *Cinema Novo* -, de la voir revenir sur les écrans, mais aussi du désir de voir des images diversifiées - autrement dit, différentes de celles diffusées par un certain cinéma américain standardisé qui avait envahi les écrans du pays -, des images susceptibles de rendre compte des traits particuliers des brésiliens, de leur façon de ressentir et de se situer dans le monde; en un mot, des spécificités locales.

Celui de la *retomada* constitue un cycle de plus qui, s'il ne présente pas de mouvement ou de tendance notable comme en d'autres temps, mêle une pluralité de genres et de formes de représentation. Plutôt que signifier une interruption et un recommencement renvoyant à la vision qu'ont la plupart des théories des cycles du cinéma brésilien, nous avons vu que ces cycles - en tant que vecteurs de différents styles de production et d'esthétique - ne traduisent pas de vrais ruptures mais bien des répétitions liées à des époques passées de certaines valeurs et qui ont entraîné une continuité dans la cinématographie brésilienne. Ainsi, pendant sa période de crise, le cinéma brésilien des années 90 est lui-même resté vivant dans d'autres formes de manifestation filmique, surtout à travers le court métrage et la vidéo.

C'est dans la pluralité et le retour à d'anciennes formes d'aide à la production que le cycle de la *retomada* s'est établi. Les cycles du cinéma brésilien représentent en ce sens une forme tragique de la vie, c'est-à-dire des retours au même s'opérant de façon différenciée, recherchant non pas la rupture mais la continuité.

Les films de la *retomada* ont privilégié le vécu contemporain et le rôle joué par les médias, leur dramaturgie valorisant non pas la contestation de certaines valeurs telles que le nationalisme comme s'opposant à l'étranger, il n'identifiera plus la production cinématographique du pays aux idées de l'Etat, mais l'acceptation du monde "tel qu'il se présente". L'espace et le temps y sont ceux d'un cinéma possible, capable de faire des images avec

ce qui est disponible - en termes de production et de technique - et d'intégrer les adversités pour reconquérir l'affect du public et maintenir le rituel consistant à aller voir des images filmiques dans les salles obscures et à y partager des émotions, tout dans l'esprit de la tradition du regard et du faire brésilien.

Références bibliographiques :

- AUMONT, Jacques, *A quoi pensent les films*, Paris, Séguier, 1996.
- BAUDRY, Jean-Louis, *L'effet cinéma*, Paris, Albatros, 1978.
- CASETTI, Francesco, *D'un regard à l'autre - le film et son spectateur*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1990.
- DAMATTA, Roberto, *Carnavais, Malandros e heróis*, São Paulo, Rocco, 1997.
- FARGE, Arlette, *Ecriture historique, écriture cinématographique*, in *De l'histoire au cinéma*, Paris, Complexe, 1998.
- GAUDREAULT, André et JOST, François, *Le récit cinématographique*, Paris, Nathan, 1990.
- JOHNSON, Randal et STAM, Robert, *Brazilian Cinema*, New York, Columbia University Press, 1995 (1982).
- JOST, François, *Le temps d'un regard - du spectateur aux images*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1998.
- METZ, Christian, *L'énonciation impersonnelle ou le site du film*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1991.
- MORENO, Antonio, *Cinema Brasileiro: história e relações com o Estado*, Niterói, Eduff, 1994.
- NAGIB, Lúcia, *O Cinema da Retomada*, São Paulo, Editora 34, 2002.
- ODIN, Roger, *Cinéma et production de sens*, Paris, Armand Colin, 1990.
- XAVIER, Ismail, *Alegorias do Subdesenvolvimento*, São Paulo, Brasiliense, 1993.

XAVIER, Ismail, *O Cinema Brasileiro Moderno*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2001.

Antécédents dans l'étude du religieux au Mexique

GARCIA CHIANG Armando

Maître de Conférences, Université de Tlaxcala Mexique. Collaborateur Centre national d'évaluation, Mexico, chercheur à l'Institut Mora, Mexico.

Mots clés

Christianisme, Mexique, religion, religieux, sociologie

Résumé

Cet article a comme objectif principal la présentation du panorama actuel des études sur le religieux au Mexique. Ce panorama insistera particulièrement sur les analyses de type sociologique parmi lesquelles font défaut des travaux théoriques ou conceptuels pouvant aider à développer des outils adéquats pour réaliser ce type d'analyse.

Selon cet objectif, l'article est divisé en trois sections. La première aborde les antécédents des études sur le religieux au Mexique. La deuxième aborde la décennie des années quatre-vingts, laquelle peut être considérée comme centrale dans le développement des études sur le religieux. La troisième, enfin, présente les travaux réalisés à partir de 1990 et l'éclatement de la rébellion zapatiste.

Introduction

La perte de la place prépondérante de la religion en tant qu'élément structurant de la vie sociale semblait être une constante dans le monde occidental et pourtant, nous avons assisté, à partir des années 60, à un repositionnement du religieux comme un des lieux privilégiés du politique, qui lui a redonné un rôle central dans la problématique mondiale actuelle.

En Amérique latine, cette recomposition du religieux passe surtout par une pluralisation où l'Église catholique perd sa situation de quasi-monopole. Dans ce contexte, il faut noter la progression de nouveaux groupes protestants, la revitalisation de religions indigènes ancestrales, les expressions de religiosité présentes dans des ambiances non conventionnelles, l'apparition de nouveaux mouvements religieux et, selon Cristián Parker (1994a), la dissolution du noyau dur du laïcisme et de l'anticléricisme créole qui se manifeste dans la reconnaissance et le respect du religieux, même au Mexique, un des États les plus laïcs du continent.

(1)

Que le Mexique puisse être considéré comme tel peut paraître paradoxal si l'on sait que la religion en général, et la religion catholique en particulier, y a toujours joué un rôle central.

Dans le contexte mexicain, la religiosité est toujours visible malgré un processus de sécularisation institutionnelle ⁽²⁾ encouragé par l'État à partir de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle. Ce processus de sécularisation a pris plus d'ampleur parmi

les classes moyennes éclairées. Dans le milieu rural, sa progression a été beaucoup moins importante, surtout dans les communautés indigènes, où on peut encore parler de la prééminence du religieux, certains auteurs affirmant même l'existence d'une religiosité présente dans tous les domaines de la vie sociale (Krauze, 1998).

Le monopole religieux du catholicisme a régressé de manière significative, voire pratiquement disparu, faisant place à un processus de recomposition qui s'exprime autant dans la diversité religieuse que dans les différentes positions existant au sein même de l'Église catholique.

Nous avons donc, d'une part, une participation de la hiérarchie catholique dans la vie publique mexicaine et une participation d'acteurs religieux dans le processus d'organisation populaire. Nous assistons, d'autre part, à une multiplication des églises protestantes et à l'apparition de ce qu'on a appelé les nouveaux mouvements religieux qui se caractérisent par une grande variété de formes d'expression de la religiosité et par une très faible institutionnalisation.

Malgré ce contexte complexe et bien qu'on ne puisse pas comprendre la société mexicaine sans tenir compte de sa dimension religieuse, on remarque un nombre relativement restreint de recherches sur la question religieuse.

Comme un effort dans le comblement de ce vide, cet article a comme objectif principal la présentation du panorama actuel des études existant au Mexique sur le religieux.

1.- Les débuts dans l'analyse du religieux

A propos des études sur le religieux au Mexique, un premier aspect à remarquer, à partir des travaux de Roberto Blancarte (1992), de Rodolfo Casillas (1996) et de Cristian Parker Gumucio (1994a), c'est le fait qu'au Mexique, la recherche sur la religion en général, et la recherche sociologique en particulier, a été très restreinte jusqu'à la fin des années 70.

On peut identifier trois des causes principales de cette situation :

Premièrement : la position officiellement anticléricale que l'Etat mexicain a maintenu pendant la plus grande partie du XX^{ème} siècle, et qui rendait impossible un soutien quelconque à des centres académiques et de recherche s'orientant vers la théologie ou l'étude de la religion.

Deuxièmement : l'adhésion inconsciente des scientifiques sociaux aux thèses de sécularisation qui établissaient une étroite relation entre urbanisation et industrialisation avec une diminution progressive de la pratique religieuse et de la ferveur populaire, ce qui, selon Roberto Blancarte, a suscité un manque d'intérêt pour une problématique qu'on croyait en voie de disparition.

Troisièmement : un traditionalisme marqué de la plupart de la hiérarchie de l'Église catholique qui a empêché la recherche sociale dans ses rangs dans la mesure où cela pouvait remettre en question sa façon d'agir.

Par ailleurs, il faut constater que, comme dans pratiquement tout le monde occidental, l'anthropologie, l'histoire et la sociologie se sont orientées depuis leurs débuts vers l'analyse de la problématique du religieux à partir de leurs perspectives particulières.

L'État mexicain a utilisé les études anthropologiques et historiques pour favoriser un sentiment d'identité nationale basé sur une identification avec le passé indigène, ce qui explique leur nombre au détriment de ceux de type sociologique.

Cependant, cette situation tend à disparaître car l'interaction qui commence à régner, dans ce domaine, rend inopérante l'existence des frontières disciplinaires.

A propos de cette interdisciplinarité, Émile Poulat (1998, p. 97) précise qu'elle est une condition indispensable à toute sociologie comparative qui se respecte. C'est suivant cette idée que je présente par la suite quelques antécédents dans l'étude du religieux au Mexique, en privilégiant ceux de type sociologique mais sans établir une différenciation disciplinaire évidente.

Je veux souligner que c'est à partir de l'apparition de la *Revue mexicaine de Sociologie* qu'ont été publiés des textes visant à analyser des aspects liés à la religion.

Le premier de ces articles est « Religión y economía en el pensamiento sociológico de Max Weber » écrit par René Barragán et publié en 1939. Vingt ans après, en 1959, apparaît « Religión e ideal en el pensamiento de Durkheim » de Alain Birou puis l'année suivante « La mentalidad religiosa y su evolución en las ciudades » de François Houtard.

Par ailleurs, il faut citer, dans les années 60, deux événements marquant la recherche mexicaine sur le religieux. Tout d'abord, la fondation à Cuernavaca (Etat de Morelos) du «Centro Intercultural de Documentación» dirigé par le prêtre autrichien Ivan Illich en 1960, qui, quelques années plus tard, deviendra le « Centro Internacional de Documentación Cristiana (CIDOC) ».

Un des objectifs de cette institution est alors d'étudier la fonction des idéologies dans les processus sociaux en Amérique latine ; elle a le mérite de commencer à rassembler de manière systématique la documentation existant sur le thème de la religion.

Ce centre, qui a existé pendant quatorze ans, de 1957 à 1971, a publié plusieurs catalogues d'acquisitions sur des travaux à propos de la rénovation de l'Eglise catholique, un bulletin bi-hebdomadaire, un répertoire bibliographique pour l'étude des églises dans la société latino-américaine (CIDOC, 1971), de la documentation se référant à des alternatives éducatives et des œuvres comme « The formation of the missionary as a technical assistant » (CIF, [s.d.]).

Le deuxième événement est la célébration de la IIème Confédération générale de l'Episcopat latino-américain à Medellin dont il faut noter comme conséquence, pour le thème qui nous intéresse, l'utilisation d'analyses sociopolitiques sur la réalité de l'Eglise catholique.

On assiste alors, au Mexique, à la naissance d'une version propre de ce qui ailleurs est connu sous le nom de sociologie religieuse ou pastorale, théologie de la libération ce qui a une répercussion importante pour le développement de la sociologie latino-américaine.

Cette considération se base sur le fait que des auteurs dont la position idéologique est pleinement identifiée avec l'Église catholique, soient les pionniers de l'analyse du religieux au Mexique.

Il faut donc souligner que, pour un auteur comme Alberto Methol Ferré (1974, p. 78), la théologie de la libération non seulement adopte des thèmes développés par ce qui est connu sous le nom de sociologie engagée (en particulier la notion de « dépendance » et la lutte de libération des opprimés – à une époque où la sociologie est encore, comme au Brésil, perçue comme une discipline subversive) mais aussi influence théologiquement cette science en la réinterprétant dans le langage de la foi. Il ne faut cependant pas oublier que, entre la recherche théologique et la recherche sociologique, il y a davantage une passation de thèmes qu'un ensemble organique.

D'autre part, il faut remarquer, dans le domaine de l'édition, la fondation à Porto Rico de la revue «*Cristianismo y Sociedad*», point clé de rencontre pour la sociologie de la religion latino-américaine.

Il est possible de soutenir que, pendant les années 70, le développement des études sur le religieux stagne durant cinq ans. Dans ce contexte, la sociologie religieuse constitue l'unique discipline qui se développe à un rythme continu, et la plupart des écrits publiés pendant cette décennie le sont par des religieux ou des laïcs proches de l'Église. Deux exceptions à cette situation sont, en premier lieu, la publication dans la *Revue mexicaine de Sociologie*, d'une ample bibliographie sur l'Église et le changement social en Amérique latine, par les auteurs Luis Olivos et Oscar Delgado (1970). En deuxième lieu, nous avons la publication de *La Iglesia Católica en México. Del Vaticano II a la CEELAM III (1965-1979)* par Martín de la Rosa (1979).

C'est le travail de thèse, à l'Université Iberoaméricana, de Manuel González Ramírez, intitulé *Aportes a la sociología de la religión* (1972) qui marque le début des publications socio-religieuses favorables à la théologie de la libération.

Cependant, c'est surtout à partir de 1976 qu'apparaissent des travaux rédigés pour la plupart par des prêtres ou des religieux abordant cette théologie comme un nouveau sujet d'études. Ces travaux sont : *Aportaciones para la historia de la Iglesia en México a partir de 1956* de Jesús García (1976), *Cruz y resurrección : presencia y anunciación de una Iglesia nueva* (1978) avec la participation de Miguel Concha et *De Medellín a Puebla : una década de sangre y esperanza 1968-1979* de Enrique Dussell (1979). Dans la mesure où leurs auteurs sont liés à l'Église catholique, ces travaux peuvent être considérés comme prenant part au développement d'une sociologie religieuse mexicaine, qui participera à l'évolution du christianisme de la libération au Mexique.

2.- La décennie des années quatre-vingts et le développement des études sur le religieux

Selon Rodolfo Casillas, c'est à partir des années 80 que la recherche sur le religieux se développe vraiment. Durant cette décennie, la pluralité religieuse et l'étude de la genèse, des implications et des conséquences de la pluralité religieuse deviennent un champ spécifique d'étude et les travaux dont le thème principal est le religieux se multiplient de telle manière qu'il existe une publication sur le thème pratiquement chaque année.

Casillas lui-même explique que l'étude de la pluralité religieuse au Mexique connaît un début tendancieux puisque c'est à partir d'une demande d'expulsion de l'Institut linguistique d'été en 1979 par le Collège d'ethnologues et d'anthropologues sociaux que la discussion sur les questions religieuses prend de l'ampleur pour atteindre les milieux universitaires, gouvernementaux, des partis politiques, sociaux et chrétiens.

Pour expliquer cette demande d'expulsion, il faut préciser que l'Institut linguistique d'été (Instituto Lingüístico de Verano), institution se croyant financée par les églises protestantes américaines, avait comme objectif principal la traduction de la bible dans les différentes langues indigènes.

Cet institut a été accusé d'être un instrument de pénétration du gouvernement américain dans le milieu rural mexicain, ce qui n'a jamais été vraiment prouvé.

La discussion que cette exclusion a provoquée n'a malheureusement pas aidé à enrichir le débat autour des questions religieuses et s'est plutôt orientée vers le discrédit des mouvements religieux chrétiens non catholiques prétextant le fait qu'ils étaient un instrument de pénétration de l'impérialisme américain.

L'incompréhension des raisons internes qui stimulaient la conversion, a donné lieu à une longue série d'explications simplistes attribuant ce processus de changement à des causes externes et, pendant quelques années, un nombre significatif de travaux écrits soit par des prêtres catholiques, soit par des universitaires, se sont employés à disqualifier l'action des groupes chrétiens non catholiques.

Paradoxalement, cette situation a eu l'avantage d'intéresser l'Etat mexicain sur la problématique religieuse et cet intérêt s'est traduit, quelques années plus tard, par le financement de trois études en vue de l'analyser.

Parmi les écrits rédigés par des prêtres, Rodolfo Casillas remarque *El protestantismo en México, hechos, interrogantes y retos*, « Los nuevos grupos religiosos , fenómeno mexicano », et « Retos del sectarismo », tous du curé italien Flaviano Amatulli **(3)**ⁱ, et « *La iglesia electrónica* » de l'archevêque de Xalapa, Sergio Obeso Rivera **(4)**ⁱⁱ.

Quant aux travaux d'universitaires, les titres à noter sont : *Un evangelio según la clase dominante*, de Erwin Rodríguez, **(5)** « El protestantismo en Yucatán. Estructura y función del culto en la sociedad religiosa estudiada » **(6)** « Inserción y difusión del sectarismo religioso en el campo yucateco » **(7)** de Patricia Fortuny ; « Enfrentamiento del individuo y del grupo con el fenómeno religioso y los resultados de ese enfrentamiento » de Carlos Romero P. **(8)** et « Cambios en los patrones ideológicos en relación con la penetración protestante en X-can, Yucatán » **(9)** de Rosendo Solís M.

En 1980, la publication par la maison d'édition « Fondo de Cultura Económica », dix ans après l'original, d'une traduction du livre *Sociology of Religion* (1980) de Roland Robertson qui contient des articles de Berger, Durkheim, Geertz, Marx, Lukmann, Troeltsch, Worsley, Weber, et Wilson, représente un des premiers efforts pour faire connaître l'œuvre de ces auteurs en dehors des cercles académiques spécialisés dans l'étude du religieux.

Un an plus tard, en 1981, est publié un travail d'une centaine de pages abordant le rôle social de l'Église catholique dans des situations de conflit, lequel deviendra une référence importante en la matière. Il s'agit de *Radiografía de la Iglesia en México* de Patricia Arias, Alfonso Castillo et Cecilia López (1981).

Cette même année, un numéro extraordinaire de la *Revue mexicaine de Sociologie*, constituant le seul volume de cette publication, est consacré intégralement à l'analyse de la problématique religieuse.

Deux ans plus tard, fin 1983, a lieu un autre événement important dans l'évolution des études sur le religieux au Mexique. Il s'agit de la réalisation du Symposium *Religión y política en México y Estados Unidos* organisé par le Centre Mexique-Etats-Unis de l'Université de Californie à San Diego, l'Université autonome métropolitaine et l'UNAM.

L'intention manifeste de ce symposium est de présenter une vision d'ensemble de la problématique religieuse à ce moment-là au Mexique. La plupart des allocutions présentées sont publiés dans le livre : *Religión y política en México* coordonné par Charles A. Reilly et Martín de la Rosa, publié en 1985. Ce livre contient des articles de valeur inégale mais constitue, sans aucun doute, un fait marquant dans le développement des études sur le religieux au Mexique.

En 1983, également, la Commission d'études de l'Église en Amérique latine publie *Hacia una Historia Mínima de la Iglesia en México* sous la coordination d'Alicia Puente Luterroth. Ce travail est une œuvre hétérogène qui pourrait tout d'abord être classée dans les travaux d'une ligne pastorale. Cependant, la participation d'analystes laïcs comme Rodolfo Casillas, Luis Guzmán, et Marthalena Negrete lui donnent une orientation plus académique.

Trois ans plus tard, est publié dans la collection Biblioteca México : Actualidad y Perspectivas de la maison d'éditions « Siglo XXI » le livre : *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)* coordonné par M Miguel Concha Malo, Oscar González Gari, Lino Salas et Jean-Pierre Bastian (1986). Cette publication représente, selon les propres coordonnateurs, une analyse sociopolitique et théologique des églises chrétiennes, en particulier de l'Église catholique qui s'inscrit dans l'étude scientifique des mouvements sociaux au Mexique.

C'est en 1987 que l'État mexicain décide d'apporter son soutien aux études empiriques qui lui fourniront des éléments de décision sur les activités socioreligieuses des groupes chrétiens non catholiques. Les institutions chargées des projets sont alors le CONAFE (Conseil national de Population), le COLEF (Collège de la frontière Nord) et le CIESAS (Centre de recherche et d'études en sciences sociales).

Cette année-là, le travail du CONAFE, une enquête sur « la pénétration de groupes religieux dans les communautés avec des cours communautaires », s'effectue dans vingt Etats du pays. Pour ce travail, on utilise une classification confessionnelle qui identifie : des catholiques, des protestants historiques, des protestants sabbatiques, des adeptes d'autres religions et sans religion.

Il en résulte un panorama général sur le degré d'expansion des associations pentecôtistes et para chrétiennes qui, sur les lieux de l'enquête, ont devancé les églises protestantes historiques.

Cette même année 1987 et pendant encore deux ans, le COLEF réalise des études sociologiques dans cinq villes du Nord du Mexique afin d'élaborer un inventaire des organisations protestantes dans cette région du pays. Cette récapitulation prétend comptabiliser et classer les associations religieuses, établir un registre des activités réalisées par les secteurs sociaux dans lesquels ils opèrent, de la nationalité de leurs ministres de culte, de l'origine des ressources et des matériaux éducatifs, de leur ancienneté et de leurs ramifications.

En 1989, c'est la publication, par le CIESAS en coédition avec le CONAFE et Le Programa Cultural de las Fronteras d'un ensemble de travaux du projet « religion et société dans le sud-est du Mexique », coordonné par Gilberto Giménez.

En termes généraux, le résultat des recherches du CIESAS, du Collège de la frontière Nord et du CONAFE est la présentation d'un panorama de croissante pluralité religieuse où l'influence étrangère est quantitativement peu significative bien qu'on méconnaisse son importance qualitative. Il existe également un processus de changement culturel dans les communautés avec différents niveaux de conflit social où l'influence du facteur religieux est minime.

D'après Casillas, les études du COLEF et du CIESAS ont également le mérite de former des chercheurs qui se consacrent à analyser la problématique religieuse et à enrichir le panorama des approches théoriques (Casillas, 1996, p. 86-87).

En ce qui concerne ces approches, il est important de mentionner l'utilisation de concepts classiques des ouvrages de Gramsci, Weber, Durkheim, Troeltsch, Marx et de Bourdieu mais aussi l'introduction de concepts issus des travaux de personnalités comme Peter Berger, Clifford Geertz, Christian Lalive d'Epinay, Thomas Luckmann, H. Portelli, Talcott Parsons, Peter Worsley et Bryan Wilson dans la classification des associations religieuses, l'évaluation de leur effet culturel, et l'établissement de leur fonction sociale et idéologique et des facteurs d'anomie favorisant la conversion religieuse.

De plus, ces auteurs sont devenus des références bibliographiques presque obligées dans les travaux en la matière, bien qu'il n'y ait pas, selon le même auteur, de garantie quant à l'application réelle de leurs concepts.

Dans la chronologie des événements marquants dans l'étude du religieux, l'acte suivant est la réalisation en 1990 de la première conférence régionale intitulée *Religión y Desarrollo en la América Latina* convoquée par la Société internationale de la sociologie des religions.

Dans cette conférence, qui a lieu en septembre, participent des auteurs comme Jean Meyer, Jean-Pierre Bastian, Cristina Torales, Manuel Olimón, Enrique Luengo, Eduardo de la Peña et Roberto Blancarte et s'ensuit une publication en 1992 du livre

Religiosidad y política en México coordonné par Carlos Martínez Assad (1992), et édité par l'Université Ibéroaméricaine.

Ce livre est une importante compilation d'articles sur la problématique religieuse. Il inclut des articles d'Otto Maduro, de Rubén Dri, Roberto Blancarte, Manuel Ceballos Ramírez, y d'Enrique Marroquín **(10)** qui se trouvent parmi les auteurs les plus importants dans ce domaine au Mexique.

Un an plus tard, en novembre 1993, a lieu un autre événement marquant dans le développement des études sur le religieux. Il s'agit de la réalisation du colloque « Changements d'identité religieuse et sociale au Mexique » organisé par l'Institut de sciences sociales de l'UNAM, qui donne lieu à la publication du livre « *Identités religieuses et sociales au Mexique* », coordonné par Gilberto Giménez (1996).

L'importance de ce colloque réside dans le fait qu'on y aborde en termes théoriques et à la fois empiriques le phénomène d'expansion de nouveaux mouvements religieux de type « secte », analysé de façon contrastée avec les processus de modernisation et de sécularisation existant dans les grandes agglomérations urbaines et les zones de grand développement technologique et industriel.

La problématique de ce colloque exige alors de revoir le débat sur la relation entre modernité et religion.

C'est la raison pour laquelle des auteurs comme Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime sont invités pour présenter des concepts peu connus dans le contexte mexicain. De mon point de vue, cette publication représente la première traduction au Mexique de l'œuvre de ces deux auteurs connus jusque-là par les spécialistes ayant étudié en France mais pas par le public non francophone.

3.- 1994, la rébellion zapatiste et le renouveau des études concernant le religieux

1994 et l'éclatement de la rébellion zapatiste marquent un retour au centre de la vie politique nationale du facteur religieux puisqu'on considère que le diocèse de San Cristobal de Las Casas est au coeur de cette révolte. Cela suscite la multiplication de travaux sur la problématique chiapanèque pour laquelle la question religieuse est incontournable.

A nouveau dans le domaine éditorial, un autre effort, digne d'être mentionné, est celui de la publication en 1996 du livre *El pensamiento social de los católicos mexicanos* coordonné par Roberto Blancarte (1996). Dix articles rédigés par des auteurs qui proviennent autant du milieu académique religieux ou d'entreprises abordent, à partir de différentes perspectives, les idées du milieu catholique sur la question sociale.

C'est aussi à partir de 1997 que commence à être publiée la *Revue académique pour l'étude des religions*, éditée par un groupe d'universitaires réunis dans l'association « Publications pour l'étude scientifique des religions ».

Cette revue n'a édité jusqu'à maintenant que deux numéros ; le premier, en 1997, a pour titre *La Luz del mundo : un análisis multidisciplinario de la controversia religiosa que ha impactado a nuestro país* et le deuxième, en 1998, s'intitule *Chiapas : el factor religioso*.

Ce deuxième numéro est le résultat d'un symposium intitulé *El mosaico religioso en Chiapas*, au cours duquel un groupe de spécialistes s'est consacré à l'analyse du facteur religieux dans la problématique chiapanèque. Il a été organisé par l'Institut national d'anthropologie et d'histoire, l'Association latino-américaine pour l'étude des religions et la *Revue académique pour l'étude des religions* ainsi que par une convocation académique.

Enfin, il faut mentionner la publication, en 2000, du livre *Samuel Ruiz en San Cristóbal* de Jean Meyer, élaboré à la demande de la Commission épiscopale mexicaine. Ce travail a la particularité de situer le travail pastoral du diocèse de San Cristobal de Las Casas dans le contexte général du développement des courants catholiques au Mexique et constitue un effort de la part des autorités ecclésiastiques, pour comprendre la situation chiapanèque à partir d'une vision académique.

Quelques considérations finales

Dans la mesure où cet article a pour objectif principal de présenter l'état de la question des études sur le religieux au Mexique, j'ai considéré qu'il fallait présenter un bref passage en revue de la discussion qui existe sur le thème et certaines définitions qui sont indispensables pour sa compréhension.

Dans ce sens, il faut souligner le fait que le domaine d'étude du religieux au Mexique s'est étendu à des phénomènes extérieurs au christianisme et que la pluralité commence à être un signe distinctif de l'analyse de la problématique religieuse.

Cependant, les travaux qui ont pour sujet d'étude une des manifestations du christianisme sont toujours à l'heure actuelle les plus nombreux. On remarque ceux qui tentent d'analyser le processus de sécularisation, ceux qui abordent la relation entre l'Église catholique et l'État mexicain et ceux qui abordent la conflictualité sociale.

Dans cette dernière catégorie, peuvent se situer les études qui analysent le christianisme de la libération. Ce type d'études est remarquable par sa contribution d'un côté au développement des sciences sociales à deux moments importants de

son évolution. Le premier se situe dans les années soixante et commence dans la ville de Cuernavaca où apparaît un mouvement intellectuel lié à l'Église catholique et sous les auspices de l'évêque Sergio Mendez Arceo.

Ce mouvement a été renforcé vers la fin de cette décennie quand les réformes du Concile Vatican II sont adaptées à la réalité latino-américaine dans la Conférence générale de l'Épiscopat à Medellin. Liées à cette adaptation, arrivent à Mexico les idées de la théologie de la libération qui contribuent au développement d'une sociologie religieuse, celle-ci contribuant à son tour à la création d'une sociologie des religions.

D'un autre côté, les analyses sur la Théologie de la libération ont contribué au développement même du Christianisme de la libération car ils ont aidé aux acteurs du mouvement social à réfléchir à la problématique à laquelle ils étaient confrontés.

Le deuxième moment est l'éclatement de la rébellion zapatiste et le retour du christianisme de la libération à un premier plan de la vie publique nationale puisque le diocèse de San Cristobal a été accusé d'être directement impliqué dans cet événement.

Cette situation d'intérêt renouvelé pour la théologie et le christianisme de la libération a favorisé la multiplication de publications qui essaient d'expliquer la relation entre l'Église catholique et les mouvements sociaux.

En même temps, et malgré la focalisation sur la personne de l'évêque Samuel Ruiz, ce renouveau de l'intérêt pour le religieux a permis l'introduction de nouveaux éléments de débat et la réactualisation de quelques-uns. Parmi ces nouveaux éléments, on peut voir :

a) Le rôle qu'occupe l'Église catholique dans la société mexicaine actuelle

Car dans un contexte politique et social où le parti au pouvoir, qui était formellement laïque et historiquement même anticlérical, a été substitué par un parti traditionnellement favorable au catholicisme, dont une partie de ses membres s'affiche publiquement comme croyants et une autre partie est issue des rangs des organisations liées à l'Église comme la Jeunesse étudiante catholique.

De même, la revalorisation du rôle de l'Église comme facteur de légitimation pourrait être interprétée comme une démonstration d'un processus de perte de repères dans la société mexicaine et d'un désenchantement du politique. Sur ce point, il convient de remarquer que les événements électoraux de l'année 2000, qui ont culminé avec l'élection de Vicente Fox comme président, semblaient aller dans la direction contraire de cette affirmation. Cependant, une fois l'euphorie passée et le nouveau gouvernement confronté à la gestion quotidienne des grands problèmes nationaux, il semble que le processus du désenchantement du politique soit de nouveau d'actualité.

b) La subsistance du christianisme de la libération

Sur ce point, il faut remarquer le départ à la retraite de Samuel Ruiz et d'Arturo Lona qui pouvaient être considérés comme les deux évêques qui incarnaient le christianisme de la libération au Mexique. Ce départ laisse un vide extrêmement difficile à combler, lequel fait ressortir des doutes sur l'avenir de l'Église populaire au Mexique.

Notes

¹ Parker (1994a) considère que le Mexique, Cuba et Uruguay sont les trois pays les plus laïcistes de l'Amérique latine.

¹ La notion de sécularisation institutionnelle est utilisée dans le sens qui lui donne Jean Paul Willaime (1995, p. 95-98).

¹ Flaviano Amatulli, *El protestantismo en México, hechos, interrogantes y retos*, México, Apóstoles de la palabra, s/f., « Los nuevos grupos religiosos, fenómeno mexicano » México, Ponencia presentada en la Asamblea Plenaria sobre las sectas en México, 13-15 de abril, México, mimeo, « Retos del sectarismo », *Complementariedad*, Boletín informativo del movimiento « Fe e Iglesia » Año 5, Núm. 17, México.

¹ Sergio Obeso Rivera, *La Iglesia Electrónica*, Ciudad Victoria, s.f.

¹ México, UNAM, 1982.

¹ *Revista Yucatán : Historia y Economía*, Año 5, núm. 25, Mérida, junio de 1981

¹ *Revista Yucatán : Historia y Economía*, Año 6, núm. 33, Mérida, octubre de 1982,

¹ *Revista Yucatán : Historia y Economía*, Año 5, núm. 28, Mérida, nov-dic. de 1981.

¹ *Revista Yucatán : Historia y Economía*, Año 5, núm. 28, Mérida, nov-dic. de 1981.

¹ Rubén Dri, " Teología de la liberación", in Charles A. Reilly y Martín de la Rosa (coord.) *Religión y política en México*, México, Siglo XXI Editores, 1985; Manuel González Ramírez, *Aspectos estructurales de la Iglesia católica mexicana* México, Estudios Sociales, 1972; Otto, Maduro, « La desacralización del marxismo en la Teología de la Liberación » *Cristianismo y Sociedad*, 1988, Cuarta entrega, Año XXVI, Tercera Época, No. 98. « Algunas implicaciones teóricas de la Teología de la Liberación en América Latina para la sociología de las religiones » in Carlos Martínez Assad, *Religiosidad y política en México*, México, Cuadernos de Cultura y Religión, núm 2, Universidad Iberoamericana, 1992.; Enrique Marroquín, « Los protestantes en Oaxaca : ¿persecución o resistencia cultural ? in in Gilberto Giménez (coordinador) *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL, Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, 1996.

Références bibliographiques

ARIAS, Patricia, Alfonso Castillo y Cecilia López, *Radiografía de la Iglesia en México, (1970-1978)* Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, Cuaderno de Investigación Social núm. 5, 1981.

BLANCARTE, Roberto, *Historia de la Iglesia Católica en México*, México, FCE, El Colegio Mexiquense, 1992.

BLANCARTE, Roberto (coordinador), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE, 1996.

CASILLAS, Rodolfo (1996) "La pluralidad religiosa en México" in Gilberto Giménez, coord., (1996) *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL, Instituto de Investigaciones Sociales UNAM.

CIDOC, *Repertorio bibliográfico para el estudio de las iglesias en América Latina*, Cuernavaca, enero-marzo 1971

CIDOC, *Catálogo de adquisiciones de los archivos -CIDOC; ítems correspondientes a religión clasificados y catalogados en los archivos CIDOC entre 1957... 1971*. Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca, 1971.

CIDOC, *Repertorio bibliográfico para el estudio de las iglesias en la sociedad de América Latina*, Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca, enero-marzo 1971.

CIDOC, *Documental alternatives in education*, Centro Intercultural de Documentación, Cuernavaca, 1971-1972.

CENTER OF INTERCULTURAL FORMATION (CIF), *The formation of the missionary as technical assistant* México, Center of Intercultural Formation, [s.f.].

CONCHA MALO, Miguel, Oscar González Gari, Lino Salas y Jean Pierre Bastian (coord.) *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)* México, Siglo XXI editores, 1986.

DUSSELL, Enrique, *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza 1968-1979*, México, Edicol, 1979.

GARCÍA, Jesús, *Aportaciones para la historia de la Iglesia en México a partir de 1956*, México, ESAC, 1976.

GIMÉNEZ, Gilberto, (coordinador) *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IFAL, Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, 1996.

GONZÁLEZ RAMÍREZ, Manuel, *Aportes a la sociología de la religión*, México, UIA, s. n., 1972.

KRAUZE, Enrique, « El profeta de los indios » in *Letras Libres* No. 1, México. 1998.

MARTÍNEZ ASSAD, Carlos (compilador) Religiosidad y política en México, México, Cuadernos de Cultura y Religión, núm 2, Universidad Iberoamericana, 1992.

MEYER, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristobal*, México, Tusquets Editores, 2000.

METHOL FERRÉ, Alberto, « La sociología latinoamericana en proceso » in Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), *Liberación: Diálogos en el CELAM*, Bogotá, Colombia, Secretariado General del CELAM, 1974.

OLIMÓN VELASCO, Manuel, “ Algunas claves de lectura sobre la relación Iglesia-Estado en la Historia de México” in Carlos Martínez Assad, Religiosidad y política en México, México, Cuadernos de Cultura y Religión, núm 2, Universidad Iberoamericana, 1992.

OLIVOS, Luis y DELGADO, Oscar, « Bibliografía sobre Iglesia y el cambio social en América latina » *Revista Mexicana de Sociología* », Año XXXII, núm. 5 septiembre-octubre. 1970.

PARKER G. Cristián, “La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América latina”, *Revista Mexicana de Sociología*, No. 4 octubre-diciembre, 1994a.

PARKER GUMUCIO, Cristián « The Sociology of Religion in Latin America : Teaching and Research » *Social Compass*, Vol. 41, # 3, September 1994b.

PUENTE LUTERROTH, Alicia, (coord.) *Hacia una Historia Mínima de la Iglesia en México*, México, Editorial JUS, CEHILA, 1993

POULAT, Emile “La era poscristina” trad. de Roberto Blancarte, in *Religiones y Sociedad*, México, No. 4, septiembre-diciembre 1998.

REILLY, Charles y Martín de la Rosa (coord.) *Religión y política en México*, México, Siglo XXI Editores, 1985.

REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA, Vol. 43 núm. Extraordinario, 1981

RODRÍGUEZ, Erwin, *Un evangelio según la clase dominante*, México, UNAM, 1982.

ROSA (de la), Martín, La Iglesia católica en México, del Vaticano II a la CELAM III (1965-1979), in *Cuadernos Políticos*, núm 19, México, Era, enero marzo de 1979.

ROBERTSON, Roland (comp.) *Sociología de la Religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

WILLAIME, Jean Paul, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995.

-
- ⁱ Flaviano Amatulli, *El protestantismo en México, hechos, interrogantes y retos*, México, Apóstoles de la palabra, s/f., « Los nuevos grupos religiosos, fenómeno mexicano » México, Ponencia presentada en la Asamblea Plenaria sobre las sectas en México, 13-15 de abril, México, mimeo, « Retos del sectarismo”, *Complementariedad*, Boletín informativo del movimiento « Fe e Iglesia » Año 5, Núm. 17, México.
- ⁱⁱ Sergio Obeso Rivera, *La Iglesia Electrónica*, Ciudad Victoria, s.f.

Histoire de la dialectique Sport / Société et évolution des formes de racisme aux États-unis : le cas des afro-américains

Nicolas Moreau

Nicolas Moreau est chercheur post-doctoral au sein du Laboratoire de sociologie de l'activité physique et du sport (Département de Kinésiologie, Université de Montréal). Il est également membre de l'Équipe de recherche et d'intervention transculturelles (ERIT) de l'Université McGill et de l'Équipe sur le médicament comme objet social et culturel (MEOS). Ses champs de recherche sont ceux de la sociologie de la santé mentale et des pratiques sportives.

Résumé

Le sport reflète et/ou nourrit les inégalités de la société. Trois thèses existent pour analyser les inégalités sociales entre sport et société : celles du reflet, de la reproduction et de la résistance. Notre étude porte sur l'histoire de la dialectique sport et société et l'évolution des formes de racisme aux États-Unis en nous référant à la communauté afro-américaine. Nous postulons que lors des périodes de racisme légal, la théorie du reflet s'applique : le sport apparaît comme miroir de la société. La thèse de la résistance traduit la dynamique contemporaine : le sport est non seulement le reflet du racisme existant, mais également un outil idéologique pour le groupe dominant et exceptionnellement une zone de contestation pour les dominés.

Mots clés

Esclavage, ségrégation raciale, intégration discriminatoire, sport, afro-américains.

Article

Introduction

Le sport est souvent présenté par les idéologues sportifs comme étant apolitique. Ceci est une illusion et il peut être montré qu'il existe dans le sport une fonction politique. Le vingtième siècle regorge d'exemples dans lesquels le sport et la politique furent liés. Nous pouvons, à titre d'exemple, mentionner les jeux olympiques de Berlin (1936) qui avaient pour objectif de démontrer la supériorité de la race aryenne. Des athlètes peuvent également prendre le terrain sportif pour revendiquer des droits : rappelons-nous le poing levé et ganté de noir (symbole du *black power*) des américains Tonnie Smith et John Carlos sur le podium du 200 mètres aux jeux olympiques de Mexico en 1968 afin de condamner publiquement la condition des afro-américains aux États-Unis. Ces exemples historiques des relations entre mondes sportif et politique montrent que la sphère sportive n'est pas distincte de la vie sociale. Nous postulons, plus précisément, que le sport et la société sont intimement corrélés, en particulier, sur le plan des inégalités sociales. Sur ce thème de la correspondance des inégalités sociales entre sport et société, trois thèses existent (Donnelly 1995 : 92).

La première est la thèse du reflet. Selon cette théorie, le sport constitue un miroir de la société. Il convient de distinguer, en son sein, une approche à la fois positive et négative. L'approche positive (vision des fonctionnalistes structuraux) définit le sport comme le microcosme d'un système social élargi reflétant l'idée positive selon laquelle "l'ordre social se fonde sur un consensus, sur des valeurs communes et sur des sous-systèmes interreliés" (Coakley 1994 : 35 cité par Donnelly 1995 : 92). L'approche négative consiste à examiner le sport comme une sphère reflétant les aspects les plus négatifs de la société tels que les inégalités sociales ou le racisme.

La seconde thèse est celle de la reproduction. Elle suppose que le sport "n'est pas seulement le reflet passif d'une société, mais plutôt une force qui contribue activement à la reproduction de cette société d'une génération à l'autre" (Donnelly 1995 : 93). Là encore, il apparaît une approche positive et négative. L'approche

positive désigne le sport comme une sphère jouant un rôle actif dans le processus de socialisation : "le sport contribuerait à la satisfaction des besoins sociaux comme l'intégration, [...] la gestion des tensions, besoins qui sont tous axés sur le maintien d'un *statu quo* dans l'ordre social" (Donnelly 1995 : 93). La vision négative est interprétée comme un processus actif perpétuant un *statu quo* inégal grâce auquel les dominants entretiennent leurs pouvoirs sur les dominés.

La troisième thèse est celle de la résistance. Introduisant l'idée d'agent actif, elle permet "une relation dialectique avec les aspects structureaux de la thèse de la reproduction" (Donnelly 1995 : 93). Dans cette thèse, le sport apparaît "comme un terrain de contestation" et les individus comme des agents actifs et réflexifs : ils peuvent de façon très consciente apprécier l'apport significatif et bénéfique du sport dans la vie, tout en se rendant compte que des groupes dominants tentent d'utiliser le sport comme instrument de contrôle ; ils ont la capacité de modifier les conditions dans lesquelles ils pratiquent un sport et aussi de reconnaître et de modifier les conditions visant à perpétuer leurs statuts de subordonnés ; enfin leurs tentatives de résistance ont parfois un effet opposé et servent à renforcer les conditions responsables de leur subordination" (Donnelly 1995 : 93).

Nous allons, dans cet article, tenter de montrer de quelle manière la sphère sportive fut associée à la sphère sociale aux États-Unis. Pour ce faire, nous avons choisi de nous focaliser sur les afro-américains [1] car ces derniers représentent l'idéal type de la minorité ethnique aux États-Unis et ce pour deux raisons majeures (Bouvet 1998 : 87). La première raison est sa prégnance démographique au sein de la nation américaine [2], son Histoire (esclavage et ségrégation) ainsi que ses nombreuses revendications sociales. La seconde raison concerne la "différence raciale". La présence de ces deux causes fait dire à Laurent Bouvet (1998 : 87) que la question noire aux États-Unis possède une double irréductibilité à la fois interne et externe et, par conséquent, en fait une minorité ethnique spécifique et différente des autres.

Notre propos visera donc à étudier l'histoire de la dialectique Sport/Société et l'évolution des formes de racisme aux États-Unis, en prenant pour illustration le cas des afro-américains. Nous faisons la double hypothèse dans ce travail que, d'une

part, l'évolution des formes de racisme envers les afro-américains au sein de la société américaine est parallèle à celle inscrite dans la sphère sportive et, d'autre part, que le sport, au cours de l'histoire des États-Unis, a parfois été simplement le reflet de la vie sociale (période d'esclavage et de ségrégation) et fut à d'autres moments, également un outil idéologique pour le groupe dominant afin de justifier et de reproduire un *statu quo* inégal au sein de la sphère sociale (période contemporaine).

Les afro-américains au sein de la sphère sportive américaine : trois périodes de racisme

Avant d'aller plus loin, faisons un bref rappel historique de la communauté afro-américaine. Son histoire peut être appréhendée au travers de trois époques (Sage 1998 : 83). La première époque est celle de l'esclavage. La seconde est caractérisée par une courte période de liberté suivie de la ségrégation. La troisième époque correspond à la situation contemporaine que nous qualifions "d'intégration discriminatoire". L'histoire des afro-américains aux États-Unis est donc celle d'un racisme ayant existé sous différentes formes [3].

1) L'esclavage : une période d'exclusion des afro-américains dans le sport

Lors de la période d'esclavage (1619-1865) [4], les relations entre blancs et afro-américains dans le domaine sportif se limitaient à deux sports, à savoir la boxe et les courses de chevaux. Le sport avait une double fonction. D'une part, il servait d'exutoire social pour les esclaves et, d'autre part, il était source de divertissement pour les blancs. Les propriétaires de plantations encourageaient les afro-américains à faire du sport, et ce dans le but de canaliser socialement leur énergie, ce qui leurs permettait d'éviter des révoltes potentielles [5]. La pratique de la boxe consistait en des combats entre afro-américains dans le but d'amuser les blancs (propriétaires de plantations) lors de différentes festivités. Les afro-américains étaient également utilisés dans le milieu hippique comme jockey. Nous faisons la double hypothèse qu'une des fonctions de la boxe, à cette époque, était de briser le sentiment

communautaire identitaire des esclaves [6] et que la représentation de l'homme indissociable de sa monture (image du jockey) constitue un moyen d'inculquer l'infériorité naturelle des afro-américains sur un plan symbolique.

Le sport était donc le reflet du système social lors de la période de l'esclavage. En effet, les afro-américains étaient exclus de la sphère sportive comme des autres sphères de la vie sociale. Lors de cette période, nous appliquons donc la thèse du reflet, d'un point de vue négatif, sur le plan des inégalités sociales, entre le monde sportif et le monde social, pour la communauté afro-américaine.

2) La ségrégation raciale : une période de ghettoïsation des afro-américains dans le sport

La seconde période (fin 19^{ème} siècle - milieu 20^{ème} siècle) est celle du faible affranchissement des afro-américains suivi d'une ségrégation très prégnante [7]. L'émancipation a eu un effet très limité sur les relations entre blancs et afro-américains dans le sport. Preuve en est avec la conclusion, en 1888 (Sage 1998: 89), d'un accord entre les propriétaires de la ligue majeure de Baseball pour ne plus intégrer d'afro-américains. Cette loi tacite ne fut pas violée jusqu'en 1945, où Branch Richey, alors manager général des *Brooklyn Dodgers*, embaucha Jackie Robinson. Les conséquences de ces ségrégations furent la création de ligues "noires" (*negro baseball leagues*) dans les années 1920. Vers la fin du 19^{ème} - début du 20^{ème} siècle, le système éducatif des États du sud était institué en *apartheid*, par conséquent les athlètes afro-américains des établissements secondaires se rencontraient uniquement entre eux. Dans les autres États, cette ségrégation n'était pas "instituée", néanmoins les résultats étaient similaires : l'accès aux sports amateurs leur était barré tacitement par les blancs. En bref, jusqu'en 1960, la plupart des athlètes afro-américains appartenaient à des universités "noires" et jouaient dans des ligues "noires". Le sport professionnel est similaire au sport amateur : les afro-américains ont été exclus du basket professionnel jusqu'en 1950. Durant les vingt-cinq premières années du 20^{ème} siècle, les afro-américains ont participé au football professionnel, puis ils en ont été évincés de 1930 à 1945.

Ainsi, en résumé, les athlètes afro-américains ont été écartés des sports américains jusqu'à la "signature" de Jackie Robinson. C'est d'ailleurs seulement à la fin des années 1950, que les afro-américains dans les trois sports professionnels majeurs américains (football, basket-ball et baseball), furent surreprésentés par rapport à leur population au sein de la nation américaine [8].

De même que pour l'esclavage, lors de la période de ségrégation raciale, le sport demeurait le miroir de la vie sociale américaine (thèse du reflet d'un point de vue négatif). En effet, nous avons vu que la sphère sportive fut caractérisée par une ghettoïsation des afro-américains dans des ligues de couleurs.

Nous postulons, d'un point de vue systémique, que lors d'une période de racisme légal et institutionnalisé (comme c'est le cas pour l'esclavage et la ségrégation raciale dans les États du sud), le sport ne peut être que le strict reflet de la vie sociale, car même s'il peut nourrir idéologiquement la société (*cf.* fonction du jockey), il ne peut constituer une force active contribuant à la reproduction de la société (théorie de la reproduction) car le système demeure intrinsèquement figé. En effet, le réservoir idéologique que la sphère sportive pouvait constituer pour le groupe dominant, lors des périodes d'esclavage et de ségrégation raciale, fut inutile car la société était légalement raciste envers la communauté afro-américaine. Nous allons voir ultérieurement que lors de la période de "l'intégration discriminatoire", les choses se complexifient.

3) La place des afro-américains dans le sport contemporain : une "intégration discriminatoire"

En premier lieu, il convient de faire état de la situation contemporaine des afro-américains dans la société américaine. Sur le plan juridique, il n'existe plus de discrimination fondamentale entre blancs et afro-américains. Par contre, économiquement, le fossé entre les afro-américains et les blancs n'a fait que s'accroître au cours des vingt-cinq dernières années. On peut illustrer la pauvreté des afro-américains aux États-Unis par quelques chiffres. Le taux de pauvreté est pratiquement trois fois plus élevé dans les familles afro-américaines que dans les

familles blanches et le taux de chômage y est deux fois plus élevé (Sage 1998 : 85). Politiquement, les afro-américains restent sous représentés. En effet, moins de 1% des membres du corps législatif de l'État sont afro-américains. En 1998, sur les 100 sénateurs des États-Unis, un seul était afro-américain (Sage 1998 : 86). Sur le plan de la violence, il existe une inégalité subie par les afro-américains. Ces derniers ont sept fois plus de risque d'être victime de violence meurtrière que les blancs (Zinn 2002 : 528). Il demeure aussi une stigmatisation des afro-américains comme étant violents et agressifs (*cf.* médias) bien que les études ont démontré qu'en contrôlant les différents facteurs sociaux, il n'apparaissait aucune différence significative entre afro-américains et blancs au niveau de la violence. Ces exemples nous montrent clairement qu'il subsiste une inégalité prégnante entre blancs et afro-américains dans les différentes sphères sociales de la société américaine bien que ces deux groupes soient égaux sur un plan légal. C'est ce processus que nous qualifions "d'intégration discriminatoire" et que nous définissons comme suit : un processus par lequel les afro-américains participent aux secteurs économiques, politiques et culturels de la société américaine tout en étant défavorisés par rapport aux blancs.

Malgré des avancées incontestables sur le plan numérique, il serait utopique de penser que l'ensemble des barrières d'inégalités raciales dans la sphère sportive américaine soit tombé. En effet, quatre domaines principaux du sport contemporain américain demeurent discriminatoires envers les afro-américains. Il s'agit des positions occupées au sein des équipes, de la différence de performances, des salaires ainsi que des structures autoritaires (Leonard 1998 : 213). Nous allons prendre l'exemple du football afin d'illustrer ces différentes formes de discriminations.

3.1) La répartition des positions occupées

Le stacking

Un des modèles récurrents de discrimination dans les universités et le sport professionnel américain est le *stacking* [9]. Il est peut être défini comme une forme

commune de ségrégation de position occupée au sein d'une équipe soulignant la concentration de minorités raciales (afro-américaines) dans des positions spécifiques (Leonard 1998 : 213). Le *stacking* entraîne, *ipso facto*, un rapport de centralité. Occuper une position centrale au sein d'une équipe entraîne une plus grande probabilité d'engagement dans la coordination des tâches dépendantes et, par conséquent, plus d'interactions sociales avec les autres postes occupés. Loy et Elvogue (1970 : 25) ont émis l'hypothèse que la ségrégation raciale dans les sports professionnels américains est positivement liée à la centralité.

C'est donc ce processus d'exclusion entre blancs et minorités ethniques (particulièrement les afro-américains) qui se traduit par une ghettoïsation dans le jeu des groupes ethniques minoritaires (occupation des positions périphériques) qui est appelé par les sociologues américains du sport *stacking*. Autrement dit, il s'agit donc du concept de ségrégation raciale appliqué au terrain sportif.

La distribution des postes selon l'origine ethnique (blancs versus afro-américains) dans le football est présentée en annexe 1. Les positions centrales, pour le secteur offensif, sont celles de *center*, *guard* et *quarter back* et pour le secteur défensif, celle de *linebacker*. En 1995, 91 % des *quarterbacks* et 97 % des *Centers* étaient blancs. Le *stacking* apparaît donc clairement dans le football professionnel américain (rappelons-nous que 67 % des joueurs de la *National football league* (NFL) sont afro-américains). En ce qui concerne le football universitaire, la pratique du *stacking* a également été mise en évidence (Jones *et al.* 1987 : 70-83 cité par Leonard 1998 : 214).

3.2) La différence de performances

Une étude comparative entre les *runnings backs* et les *wide receivers* blancs et afro-américains a montré que les *runnings backs* afro-américains gagnent en moyenne plus d'un *yard* et demi que les *runnings backs* blancs. Les *wide receivers* afro-américains gagnent, quant à eux, deux *yards* de plus par réception de passe que leurs pairs blancs. Notons également que les arrières afro-américains marquent presque deux fois plus que les arrières blancs (Leonard 1998 : 226-227). Les

données statistiques montrent que les afro-américains sont, en moyenne, plus performants que les blancs dans le football professionnel américain.

3.3) Les salaires des sportifs

Les performances sportives des afro-américains dans le football sont, en moyenne, supérieures à celles des blancs. Le salaire est-il directement corrélé aux performances ou existe-t-il une discrimination salariale envers les afro-américains ? En 1988, les joueurs blancs gagnaient en moyenne 19 000 dollars de plus que les joueurs afro-américains dans la NFL. Il est à noter que ce fossé s'était accentué entre 1982 et 1988 (Leonard 1998 : 233). Il existe donc une discrimination salariale dans le football professionnel américain au profit des blancs.

3.4) Les structures autoritaires

En 1996, il n'y avait que quatre managers général et trois entraîneurs en chef afro-américains au sein de la ligue professionnelle de football (Leonard 1998 : 234). Cette discrimination n'est pas due à une absence de changement d'entraîneurs chefs à l'intérieur de cette ligue. En effet, lors de l'intersaison 1997-1998, onze postes d'entraîneurs furent laissés vacants et aucun ne fut occupé par des afro-américains. En 1997, 26 % des entraîneurs assistants étaient afro-américains et seulement quatre étaient responsables des secteurs offensifs ou défensifs (ce sont les secteurs de jeu les plus importants dans le football américain) alors que, rappelons-le, 67 % joueurs de cette ligue sont afro-américains. En 1996, 15 % des arbitres au sein de la NFL étaient afro-américains (Leonard : 235). Il existe donc une discrimination envers les afro-américains au sein des postes de managers, d'entraîneurs chefs, d'entraîneurs assistants dans la ligue professionnelle de football américaine (NFL).

Ainsi, empiriquement, quatre formes de discriminations existent envers les afro-américains dans le football : le *stacking*, la différence de performance, l'inégalité salariale et l'absence d'entraîneurs et de managers. Ces différentes formes de discriminations correspondent à différentes dimensions. Le *stacking* peut être qualifié

de discrimination territoriale (concept de ségrégation raciale appliqué au terrain sportif). La différence de performance correspond à une discrimination de résultat. L'inégalité salariale renvoie à la discrimination économique et enfin la pénurie d'entraîneurs et de managers peut être définie comme une discrimination à l'emploi aux postes décisionnels.

La période de "l'intégration discriminatoire" demeure plus complexe à analyser que celles de l'esclavage et de la ségrégation raciale. Nous postulons que la dialectique Sport/Société au cours de la période "d'intégration discriminatoire" (racisme tacite) correspond à la thèse de la résistance. En effet, nous avons vu que le sport était le reflet des inégalités économiques de la vie sociale (au détriment des afro-américains). De plus, la pratique du *stacking* et la pénurie d'entraîneurs et de managers afro-américains reproduisent l'absence de cette communauté dans les sphères sociales décisionnelles. La non occupation, par cette minorité ethnique, de positions centrales dans le sport constitue, dans un système de racisme ouvert, une force participant énergiquement à la reproduction des inégalités sociales. En effet, les afro-américains sont absents des positions décisionnelles dans les sports où ils excellent ; comment peuvent-ils alors occuper les mêmes positions dans les autres sphères sociales ? Le sport est donc, selon nous, un outil idéologique sur lequel les groupes dominants peuvent s'appuyer afin de justifier et accentuer la discrimination existante (théorie de la reproduction, des inégalités sociales, pris sous son aspect négatif). Néanmoins, il apparaît quelques figures dans le monde sportif américain, comme par exemple Latrell Sprewell ou Greg Hodges [10] dans le basket-ball professionnel, capables de dénoncer le racisme existant et ainsi de bousculer les codes normatifs implicites (sport comme terrain de contestation) mais cela demeure marginal et sans conséquence majeure.

Conclusion

Nous avons vu que le sport et la société ne constituaient pas deux entités distinctes, imperméables l'une de l'autre, mais demeuraient, au contraire, en étroite corrélation. Nous nous sommes concentrés sur les afro-américains pour illustrer nos propos ;

cependant, il est aisé de saisir que nous aurions pu choisir une autre communauté ethnique (latino-américaine par exemple) et la démonstration aurait été sensiblement la même. Le but de cet article était simplement de dépasser les discours communs sur la neutralité du sport et montrer qu'au-delà de certaines manifestations politiques plus ou moins explicites sur la scène sportive (chants racistes de spectateurs de football européens, messages imprimés sous les maillots des joueurs, prise de positions politiques dans les médias, etc.), le sport et la société sont intrinsèquement liés. Pour conclure, nous aimerions montrer comment, aux États-Unis, le rêve d'ascension sociale véhiculé par les sportifs afro-américains produit également un renforcement des inégalités sociales entre la communauté blanche et afro-américaine.

Un des attributs associés à la société américaine est le rêve américain. Pour Marie-christine Pauwels (1997 : 24), "*l'American Dream*" fait référence à trois dimensions : la liberté, l'égalité et la recherche du bonheur. La liberté comprend deux aspects. Le premier est celui d'une liberté institutionnelle, c'est-à-dire la défense de l'individu contre l'État (*cf.* les dix premiers amendements de la Constitution). Le second aspect est la liberté de l'individu, ce qui correspond à la philosophie de l'individualisme ("*rugged individualism*"). La seconde dimension est celle de l'égalité. Il ne s'agit pas ici d'égalitarisme, mais de l'égalité des chances ("*equality of opportunity*"). La troisième dimension est celle de la recherche du bonheur, de la réalisation de l'individu ("*the pursuit of happiness*"). Actuellement, il semble que cette définition se soit réduite au concept d'ascension sociale, c'est en tous cas l'interprétation généralement véhiculée auprès de la population. Nous ferons nôtre cette définition de "*l'American Dream*" : "*The low-to-high change in statuts, or in general social position, which is allegedly open to americans who give sufficient attention to the exercise of such Puritan virtues as hard work, honesty, and thrift; the change in statuts suggested by such phrases as "poor boy makes good", "rags to riches", "from log cabin to White House"*" (Hoult, 1972).

Le sport professionnel américain et ses millionnaires constituent un des vecteurs de ce rêve. Si l'on prend l'exemple de la NBA, beaucoup de joueurs, en plus d'être afro-

américains, sont issus des ghettos et font partie aujourd'hui des basketteurs les plus reconnus et les mieux payés. Ces icônes sportifs sont constamment renouvelés, ce qui empêche une routinisation du charisme : c'est la preuve que le système marche. Neuf des dix sportifs les mieux payés au monde sont américains et les trois-quarts d'entre eux sont afro-américains. De plus, il existe une surreprésentation des joueurs afro-américains dans le basket-ball, le football et le baseball professionnel. Tout cela contribue à la perpétuation du rêve américain.

Voyons donc le mécanisme du rêve américain et ses conséquences pour la communauté afro-américaine. Si l'on observe le tableau présenté en annexe 2, on constate que les afro-américains, dans les trois sports les plus populaires aux États-Unis (donc les plus lucratifs), ont plus de possibilité de devenir professionnel que les blancs. Néanmoins, si l'on regarde les chiffres en valeur absolue, on constate que la proportion de devenir sportif professionnel pour un afro-américain est la même que de gagner à la loterie. Cela est d'ailleurs aussi vrai pour un afro-américain que pour un blanc. Mais ce qu'il y a ici de fallacieux, c'est que le sport professionnel américain composé pour la plupart d'afro-américains, véhicule l'idée d'une facilitation de l'ascension sociale pour cette communauté. Le résultat est que près de la moitié des athlètes afro-américains universitaires pensent devenir professionnels (Sage 1998 : 98). Cela entraîne une absence d'investissement dans les études et donc une majorité d'athlètes afro-américains sortent des universités sans diplômes (55 à 75 % des athlètes noirs en NCAA DI en basket, football et athlétismes ne sont pas diplômés à leur sortie d'université), (Sage 1998 : 98).

Il existe un paradoxe de "*l'American Dream*" dans le sport pour la communauté afro-américaine : il est à la fois un réel ascenseur social pour une minorité d'athlètes et renforce parallèlement les inégalités raciales en ne donnant pas de diplômes aux athlètes afro-américains. Le sport est donc un des seuls domaines dans lequel les exclus des minorités ethniques peuvent penser intégrer les sphères élitistes du système social. Or le sport est une sphère dans laquelle l'expérience ne peut pas être convertie en savoir et, même plus, l'intégration dans la sphère sportive entraîne l'exclusion quasi systématique des sphères du savoir institutionnalisé. On permet potentiellement l'accès des minorités ethniques à un capital économique mais pas à

un capital culturel, ce qui serait trop risqué pour le groupe dominant, en l'occurrence les blancs. En dirigeant les jeunes afro-américains vers le sport, on les confine donc dans une sphère sociale qui reste périphérique, du domaine du spectacle, mais on ne les intègre pas à la sphère productive (financière, législative, etc.).

NOTES DE FIN DE DOCUMENT

1 : Le terme "afro-américain" est utilisé afin de désigner la minorité noire présente aux États-Unis. D'autres appellations existent comme celles de "Noirs américains" ou "Africains Américains".

2 : Les afro-américains représentent environ 12 % de la population américaine.

3 : Nous définissons comme suit le racisme aux États-Unis envers les afro-américains : ensemble de pratiques discriminatoires institutionnalisées ou tacites consistant à "réduire" un afro-américain à son origine culturelle ou raciale, et qui renvoie, consciemment ou non, à une théorie de la hiérarchie des "races". Deux types de racismes seraient apparus au cours de l'histoire des États-Unis. D'une part, le racisme différentialiste (aucune place n'est accordée au groupe racial victime compte tenu de sa supposée impureté) lors des périodes d'esclavage et de ségrégation. D'autre part, le racisme inégalitaire (occupation de places inférieures par le groupe racial victime) qui caractérise la société américaine contemporaine (période de "l'intégration discriminatoire").

4 : Pour Zinn (2002 : 37), l'esclavage américain fut le plus barbare de l'histoire de l'humanité. Cette atrocité repose, pour cet auteur, sur deux fondements : "le désir frénétique de profits illimités, caractéristique de l'agriculture capitaliste, et la réduction de l'esclave à l'état de moins qu'humain par le biais de la haine raciale, fondée sur l'évidence de couleur : le blanc étant le maître et le noir l'esclave". Nous comprenons l'esclavage américain de la manière suivante : système de hiérarchisation sociale mis en place aux États-Unis entre 1619 et 1865, fondé sur la

haine raciale, assujettissant socialement, juridiquement, culturellement et économiquement les afro-américains aux propriétaires blancs de plantation (le Sénat vota le 13^{ème} amendement qui met fin à l'esclavage en avril 1864 ; la Chambre des représentants fit de même en janvier 1865).

5 : La peur de voir éclater des révoltes d'esclaves était un trait constant de la vie quotidienne sur les plantations (Zinn 2002 : 44).

6 : La destruction de ce sentiment identitaire communautaire constituait un des moyens pour les propriétaires de plantation de préserver leur main-d'œuvre et leur mode de vie (Zinn, 2002 : 45).

7 : Aux États-Unis, compte tenu du contexte historique, le concept de ségrégation renvoie le plus souvent à celui de ségrégation raciale. Il peut être défini comme "un processus d'exclusion et de confinement à un lieu ou de ghettoïsation, d'un groupe minoritaire, en l'occurrence les noirs aux États-Unis, par rapport à un groupe majoritaire, les blancs" (Paré 1998 : 57).

La ségrégation raciale aux États-Unis sera explicitée comme suit dans cet article : processus d'exclusion dans la société américaine entre 1890 et 1954 (législatif dans les États du sud et coutumière dans les États du nord) entre blancs et afro-américains qui s'est traduit par une ghettoïsation du groupe ethnique minoritaire, à savoir les afro-américains. (La période historique de la ségrégation aux États-Unis peut être discutée. Nous nous sommes basés sur les dates explicitées par Bernard Vincent (Vincent 2001 : 146). Néanmoins, il convient de préciser que le principe du "*separate but equal*" qui officialise la séparation entre les races fut prononcé par la Cour suprême en 1896).

8 : Il y a 12 % d'afro-américains aux États-Unis. Actuellement, les afro-américains représentent 80 % des joueurs de la *National Basketball Association*, 67 % des joueurs de la *National Football League* et 16 % des joueurs de baseball de la ligue majeure (Leonard 1998 : 210-211).

9 : Le terme *stacking* fut développé par le sociologue Harry Edwards en 1967 (Edwards, 1973).

10 : Greg Hodges dénonça publiquement la condition des musulmans aux États-Unis. Bizarrement, aucune équipe de la NBA ne désira l'engager l'année suivante.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BOUVET, Laurent. 1998. «Les noirs américains et le lien social aux États-Unis : un enjeu identitaire irréductible ?». *Lien Social et Politiques*, vol. 39, p. 87-101. [Page consultée le 19 janvier 2005] disponible sur Internet (format PDF) < <http://www.erudit.org/revue/lsp/1998/v/n39/005063ar.pdf> >
- DONNELLY, Peter. 1995. «Les inégalités sociales dans le sport». *Sociologie et société*, vol. 27, n°1, p. 91-104. [Page consultée le 19 janvier 2005] disponible sur Internet (format PDF) < <http://www.erudit.org/revue/socsoc/1995/v27/n1/001195ar.pdf> >
- EDWARDS, Harry. 1973. *Sociology of sport*. Homewood, Ill : The Dorsey Press, 395 p.
- HOULT, Thomas Ford. 1969. *Dictionary of Modern Sociology*. Paterson : N.J., Littlefield and Adams, 408 p.
- JONES, Gregg, LEONARD, Wilbert M., SCHMITT, Raymond L., SMITH, Randall et Tolone, William L. 1987. «A log-linear Analysis of Stacking in College Football». *Social Science Quarterly*, p. 70-83.
- LAPCHICK, Richard E. 1996. *1996 Racial Report Card*. The Center for the Study of Sport in Society. Boston : Northeastern University.
- LEONARD, Wilbert Marcellus. 1998. *A Sociological Perspective of Sport. Fifth edition*. Boston ; Toronto : Allyn and Bacon, 469 p.
- LOY, John W. et ELVOGUE, Joseph F. 1970. «Racial Segregation in American Sport». *International Review of Sport Sociology*, vol. 5, p. 5-25.
- PAUWELS, Marie-christine. 1997. *Le rêve américain*. Paris : Hachette, 158 p.
- SAGE, Georges H. 1998. *Power and Ideology in American Sport: A Critical Perspective. Second edition*. Champaign : Human Kinetics, 335 p.

VINCENT, Bernard. 2001. *Histoire des États-Unis*. Paris : Flammarion, 496 p.

ZINN, Howard. 2002. *Une histoire populaire des États-Unis. De 1942 à nos jours*.
Montréal : Lux, 811 p.

ANNEXES

ANNEXE 1

National Football League (NFL) : position occupée par les joueurs (en %)

		1983		1993		1995	
		Blancs	Afro	Blancs	Afro	Blancs	Afro
Offense	Quarter back	99	1	93	7	91	9
	Running back	12	88	8	92	9	91
	Wide receiver	23	77	10	90	9	91
	Center	97	3	79	18	84	16
	Guard	77	23	64	32	60	35
	Tight end	52	48	39	60	44	54
	Tackle	68	32	51	47	46	52
Defense	Conerback	8	92	1	99	0	100
	Safety	43	57	18	80	13	87
	Linebacker	53	47	27	72	26	74
	Defensive end	31	69	27	71	20	78
	Defensive tackle	47	53	30	63	30	66

Source : Lapchick 1996 : 26-27 cité par Leonard 1998 : 215

ANNEXE 2

Probabilité pour les hommes afro-américains d'atteindre le statut d'athlète professionnel dans les trois sports majeurs américains (comparée à l'ensemble de la population américaine)

Sport	Nombre de joueurs afro-américains et probabilité d'accès
Football	N=910
Ensemble de la population [A]	0,00002
afro-américain [B]	0,0001
Baseball	N=112
Ensemble de la population	0,000002
afro-américain	0,00002
Basketball	N=320
Ensemble de la population	0,000006
afro-américain	0,00005

Source : Sage 1998 : 97.

A : Normalisé sur tous les hommes âgés de 15 à 39 ans.

B : Normalisé sur tous les hommes afro-américains âgés de 15 à 39 ans.

Radio dialogue : la voix du Brésil*

Mágda RODRIGUES DA CUNHA

Le développement technologique a connu un essor sans cesse croissant au cours du XX^e siècle, donnant lieu à l'apport d'éléments significatifs pour le début du XXI^e siècle. Les registres vont de la presse aux voyages spatiaux, en passant par les technologies utilisées au service des guerres. Brody et Brody (1999, p.395) signalent que « *nous sommes entrés dans le XX^e siècle à cheval. Nous en sortirons à bord de navettes spatiales* ». Ils affirment que l'humanité est entrée dans ce siècle en mourant de fièvre typhoïde et de variole et le quitte en ayant vaincu ces maladies. Alors qu'au tournant du XIX^e siècle les transplantations d'organes étaient inconcevables, au tournant du XX^e nombreux sont ceux qui survivent grâce au cœur ou à un autre organe vital d'une autre personne. En 1900, l'espérance de vie était de 47 ans, aujourd'hui elle atteint 75 ans.

« *Nous sommes entrés dans ce siècle en nous communiquant à courte distance avec l'invention récente qu'est la radio. De nos jours, nous envoyons des signaux et des images colorées à travers des milliards de kilomètres dans l'espace* » (Brody et Brody, 1999).

Au début du XX^e siècle, l'humanité n'a aucune idée des dimensions de l'univers ; elle pense que rien n'existe en dehors de la galaxie de la Voie Lactée et que les étoiles sont immobiles. À la fin de ce siècle, elle a pris conscience du fait que la Terre est une sphère minuscule. Cette Terre est proche d'une étoile à l'extrémité d'une galaxie tournant autour de milliards d'autres étoiles et de galaxies, et subit encore les effets d'une violente explosion survenue 15 milliards d'années plus tôt. En 1900, la pensée de Darwin est mise en doute. Au début du XXI^e siècle, la science déclare avoir connaissance du fonctionnement enchevêtré de la cellule ; d'autre part, elle apprend à séquencer la molécule d'ADN, à cloner des animaux, voire des personnes et à déchiffrer des codes génétiques. Hobsbawm (1995) montre qu'une multitude de choses a lieu entre le début et la fin du XX^e siècle.

* Traduction de Patrícia Chittoni Ramos Reuillard et Pascal Reuillard.

L'horizon historique de cette période est également marqué par l'apparition et le développement de la radio comme moyen de communication de masse.

Pendant des siècles, le Brésil - pays dont les taux d'illettrisme, voire d'analphabétisme sont très élevés - fait irruption dans la culture de masse au travers de la radio. Celle-ci et... le XX^e siècle écrivent conjointement leur histoire... dont la 'réception' fait partie intégrante du projet d'étude que nous avons développé. Nous utilisons ici une théorie propre à la littérature - l'Esthétique de la Réception -, prise comme référence pour analyser un autre objet spécifique, un moyen de communication de masse. Notre étude se propose de vérifier la valeur de la permanence de la radio, moyen de communication ayant connu nombre de changements et d'adaptations mais pérenne depuis plus d'un siècle.

La valeur de la permanence de la radio tout au long de son histoire est le thème d'une vaste discussion, et ce peut-être autant que sa paternité, au début du XX^e siècle. La radio affronte diverses annonces de disparition face à l'arrivée de chaque nouvelle technologie de communication, répondant à des demandes de différents horizons. Pourtant, ces annonces restent infondées dans la mesure où la radio démontre sa capacité d'adaptation à ces horizons d'attentes variés, en particulier grâce à son pouvoir de mobilisation des auditeurs et aux effets qu'elle est capable de provoquer auprès du public. L'Esthétique de la Réception observe que l'actualisation d'un texte littéraire réside dans les différentes lectures effectuées au cours du temps. Pour la radio, cette actualisation se trouve dans les différentes lectures d'appropriation du code en vigueur et sa modification technologique et de contenu, en s'adaptant aux conditions de l'audience.

Les constantes transformations sociales et technologiques font des études de réception une activité complexe. Les limites imposées par les théories elles-mêmes, lorsque celles-ci sont liées à l'objet, sont nombreuses. Culture, langage et historicité sont des facteurs impliqués dans la multiplicité de sens recouvrant la communication. Pour cela, il est nécessaire de prendre sans cesse en considération la compréhension et l'interprétation. Il est important d'évaluer le présent tout en tenant compte du passé, car la réception à un moment donné se fait à partir de la fusion d'horizons historiques du passé. Le processus est complexe et, comme l'affirme Morin

(1995), les pensées sont fractionnelles. Elles fragmentent tout ce qui est global et ignorent par nature le complexe anthropologique et le contexte planétaire. Mais il ne suffit pas d'inscrire toutes les choses et les événements dans un cadre ou un horizon planétaire. Il s'agit de toujours rechercher la relation d'inséparabilité et inter-d'inter-rétro-action entre tout phénomène et son contexte, ainsi qu'entre chaque contexte et le contexte planétaire.

De tels facteurs sont considérés pour rechercher dans l'Esthétique de la Réception - théorie conçue pour analyser le texte littéraire - une possibilité d'évaluation de la réception en communication, et plus particulièrement au niveau de la radio. La proposition présentée par Jauss (1979) dans les années 1960 indique que le lecteur est responsable de l'actualisation des textes et qu'il garantit l'historicité des œuvres littéraires. Cette historicité n'est pas le fruit de la production à une date donnée mais elle résulte du fait d'être encore lue et appréciée à différentes époques.

Le même texte littéraire traverse divers horizons tout en maintenant sa forme. Les moyens de communication, quant à eux, subissent des altérations technologiques et de contenu. Toutefois, souligne Jauss (voir Zilberman, 2001), la connexion historique dans laquelle apparaît une œuvre littéraire n'est en aucun cas une succession phatique d'événements. L'événement littéraire continue à s'actualiser lorsque, parmi les individus de la postérité, se trouvent des lecteurs qui veulent s'approprier à nouveau l'œuvre ou des auteurs qui souhaitent l'imiter, la dépasser ou s'y opposer.

Même en subissant des modifications, les moyens de communication trouvent dans l'audience, au sein d'une connexion historique, appropriation, imitation, dépassement ou contrariété. Un moyen de communication peut être inventé à un moment historique déterminé et ne pas rencontrer de réceptivité dans cet horizon. Il est possible qu'il soit plus tard réévalué et perfectionné, trouvant alors un motif d'existence à partir du processus de réception.

Un moyen de communication accumule des changements exposés au public, qui le compare à la tradition et aux éléments de sa culture et de son temps, en l'intégrant ou non comme composant de son horizon d'expectatives. Partant de cela, et sur la base de la pensée de Jauss (1994) sur le texte littéraire, le moyen de communication maintient son horizon comme il était ou le prépare pour de nouvelles lectures du même ordre, pour de nouvelles

expériences de rupture avec les schèmes établis. C'est ce processus de réception, d'utilisation et d'appropriation qui détermine la permanence, l'évolution ou bien la disparition des moyens de communication.

La radio est un moyen qui a évolué et a subi des modifications au cours du XX^e siècle. Lors du passage du XIX^e siècle au XX^e siècle, les expériences dans le domaine de la physique conduisent à la transmission de signaux à distance. Ces initiatives perfectionnées atteignent la radio, qui commence à transmettre la parole. La société elle-même, reconnaissant l'impact du phénomène, travaille sur son évolution, sa professionnalisation et sa manutention économique. C'est également cette société qui commence à s'approprier les possibilités technologiques offertes par la radio. L'utilisation détermine ainsi son perfectionnement et son évolution. La trajectoire ici décrite représente les réponses à travers lesquelles il est possible de reconstruire les différents horizons historiques abritant de tels processus.

Dans un second temps, la radio se transforme en moyen de communication de masse, utilisée comme véhicule de propagation d'idéologies. Peu de temps après, elle est victime de l'impact de la télévision et pour y faire face passe par des altérations, telles que la miniaturisation du transistor. Grâce à cela elle va se maintenir telle quelle jusqu'à la fin du siècle, période où elle est cette fois confrontée à la technologie numérique et à Internet.

Le langage oral est la base de la transmission de la parole moyennant la radio. En conséquence, sont prises en considération dans cette étude les questions de l'oralité, liées au langage, à la culture et au récit. Barthes (1988) affirme que le texte est un espace ayant de multiples dimensions, qu'il prend sa source dans la culture, laquelle est aussi langage. Ces éléments sont également pris en compte car ils rapprochent littérature et radio, tous les deux insérés dans la culture, y subissant son influence et liés à des règles nées de la logique du récit.

Selon l'Esthétique de la Réception, la condition préalable de l'attitude d'interaction réside dans le fait que texte et lecteur sont plongés dans des horizons historiques très souvent distincts et décalés, ayant besoin de fusionner pour permettre à la communication d'avoir lieu. Dans ces horizons historiques, nous trouvons également l'oralité et l'écriture, moyens de transmission de la parole choisis par la radio et la littérature.

Jauss (1994) indique alors qu'il est nécessaire de comprendre les effets des œuvres et des événements du passé à partir de la perspective du lecteur contemporain, sur qui se répercutent encore les effets des mouvements ayant eu lieu à d'autres époques. Le théoricien divise son projet en sept thèses ; les quatre premières ont des caractères de prémisses, et les trois dernières fournissent les lignes de la méthodologie. La première thèse souligne le caractère historique de la littérature, elle propose de renvoyer à un temps de lecture, à l'historicité de l'œuvre littéraire, actualisée par le lecteur, individu capable de la rendre effective. La seconde propose la consultation des œuvres, en considérant qu'elles s'approprient les codes en vigueur du fait de leur participation à un processus de communication. La troisième se penche sur la reconstitution de l'horizon d'attentes et la vérification de la distance esthétique, degré de rupture de l'œuvre par rapport à l'horizon historique. La quatrième thèse se concentre sur les rapports entre le texte et son époque d'apparition, en prenant en compte la fusion des horizons historiques, apparemment indépendants les uns des autres. Le programme méthodologique analyse la littérature sous un triple aspect : le diachronique (thèse 5) concerne la réception des œuvres littéraires dans le temps, le synchronique (thèse 6) montre le système de relations de la littérature dans une époque donnée et la succession de ces systèmes ; et la thèse 7 porte sur la relation entre la littérature et la vie pratique.

La présente étude se réfère aux quatre premières thèses. Elle ne prend pas en compte la cinquième dans la mesure où, proposant l'émancipation du lecteur, non indifférent, elle concerne plutôt l'art et non la communication de masse. L'inquiétude du public peut inciter le perfectionnement des inventions. Dans la littérature, l'émancipation résulte d'un même texte, qui provoque des ruptures et fait en sorte que le lecteur se prépare pour recevoir d'autres textes du même ordre. Dans le cas des moyens de communication, l'audience est préparée aux innovations et aux changements issus de l'évolution technologique offrant de nouvelles possibilités en termes de processus de transmission d'information et de communication.

Pour l'analyse du moyen radiophonique, notre recherche a opéré un recoupement entre quatre horizons d'expectatives où la radio est insérée : le premier va de 1890 à 1925, période pendant laquelle la radio n'est pas encore un moyen de communication de masse mais une expérience de transmission de

signaux à distance. Le second va de 1925 à 1950, alors que la radio s'organise et consolide sa position de moyen de communication de masse. Le troisième concerne les années 1950 à 1975, lorsque la radio doit mettre en place des modifications - telle que la création du transistor portable - du fait de la concurrence de la télévision ; cette période correspond aussi à l'achèvement d'une période dorée. Le quatrième horizon d'analyse commence en 1975 et va jusqu'au passage du XXI^e siècle, marqué par l'adaptation de la radio à la technologie numérique et à Internet.

La théorie montre également qu'il est possible de reconstruire les questions des différents horizons d'après la réponse fournie par l'œuvre. Il faut assurément, en accord avec la quatrième thèse de Jauss, garder à l'esprit que ces horizons se construisent tout au long de l'histoire. En conséquence, il n'est pas possible de poser un regard actuel sur une époque passée. Parallèlement, il est nécessaire d'observer les horizons. Au début du siècle, la radio n'est qu'une expérience de transmission de signaux à distance. Elle est d'avantage une réponse de la technologie et des études scientifiques qu'un moyen de communication en soi. Le monde connaît des changements significatifs à grande vitesse, en particulier au niveau technologique. C'est la période de la révolution scientifico-technologique. Les personnes émigrent vers différents pays, quittent la campagne et viennent vivre en ville. La demande réelle concerne une technologie capable de leur fournir la communication.

Cette réponse de transmission met aussi en évidence le premier conflit mondial, entraînant l'échec, la difficulté de communication. Des inventions de base et le besoin d'utilisation apparaissent au second horizon du siècle, lorsque la société trouve un usage à la radio en la transformant en moyen de communication de masse. Cette période peut être considérée comme une période de grandes répercussions. La radio devient un moyen de communication de masse en réponse à une quête de la société, désireuse d'information et de divertissement, ainsi qu'un désir des gouvernements d'atteindre les populations plus facilement. La radio a connu son époque dorée à cette période parce que les questions soulignaient le souhait d'un moyen de communication aidant à l'organisation d'après-guerre puis à une collaboration dans la communication de la Deuxième Guerre.

Le troisième horizon montre une utilisation accentuée de la radio, en partie par les courants politiques dits de gauche. Ladite période est définie

par une force des jeunes et par des mouvements politiques. Cela peut être reconstruit à partir d'un regard posé sur les réponses de la radio. Lorsqu'elle affronte la concurrence de la télévision, elle y répond par des radios libres. Ces dernières ont été des éléments fondamentaux dans les luttes politiques de gauche au sein de différents pays, en particulier en Europe, et l'utilisation par les étudiants a eu sur elles un effet significatif.

Technologiquement, le transistor est une des inventions les plus significatives pour la radio. Créé en 1947, il est effectivement utilisé après les années 1950. Il rend le moyen radiophonique complémentaire de la télévision et répond à la question d'une période où l'individualité des personnes s'accroît. Les individus sont perçus comme des consommateurs potentiels de nouvelles technologies fabriquées à grande échelle. D'autre part, la période connaît la miniaturisation dans divers domaines et l'intérêt se tourne vers la portabilité, laquelle augmente la portée et le marché.

Dans le quatrième horizon, la radio est considérée comme l'un des moyens de communication ayant subi le plus de modifications dans son histoire. Son origine, datée du début du XX^e siècle, est complexe, mais elle est capable de co-exister sous différentes formes. Son support de base reste le son. Cependant, elle ajoute des images pour être présente sur Internet et la technologie numérique lui offre une diffusion plus large de ses messages. La radio est à l'origine de l'information diversifiée et de la création de différents genres de programmation, y compris ceux qui se sont tournés vers la télévision dans les années 1950. En étant présente sur Internet, elle permet aux auditeurs de créer leur propre émission sur le web. Et elle donne la possibilité aux émetteurs numériques d'exister sur Internet ou d'apparaître du moins sur des pages informatives.

Nul doute que, à une époque où la société existe à échelle mondiale et a besoin de communiquer dans cette même proportion, la réponse de la radio va dans ce sens. La mobilité virtuelle de la société compte sur ce moyen. La recherche de la participation sociale et de l'exercice de la citoyenneté s'appuie également sur la collaboration de la radio. Avec la technologie numérique, les messages peuvent atteindre n'importe quelle partie du monde. Toutefois, la radio à piles est encore un moyen de communication très utilisé.

Dans les différents horizons évoqués, la valeur de la radio est basée sur sa capacité à susciter des effets sur la réception et sur son pouvoir de mobilisation dont le support est la voix. De par ses caractéristiques et ses modifications technologiques et de contenu, la radio a déjà réussi à vaincre le défi de la permanence.

Outre le facteur technologique, d'autres aspects sont en jeu dans la permanence de la radio au cours des différents horizons d'expectatives. La force du langage parlé est avant tout liée à la langue et à la culture. La radio, ayant comme support ce langage parlé qui est aussi oralité et audio, s'insère dans la culture. Nombreuses sont les controverses accompagnant les valeurs de l'oralité, et ce particulièrement lorsqu'elle est comparée à l'écriture. Néanmoins, ce sont des supports avec des caractéristiques diverses et qui ne peuvent être comparés mais pris en compte au sein d'une même culture.

L'oralité est liée aux origines de l'existence humaine. Malgré l'évolution des espèces, elle n'a jamais été abandonnée. La radio imite en quelque sorte cette trajectoire. Elle est basée sur le son, sur l'oralité ; au même titre que l'espèce humaine elle évolue, se modifie et accumule les caractéristiques des différents horizons. C'est justement cette capacité d'accumulation et de respect de la fusion des périodes historiques qui lui permet de demeurer. Définie par certains auteurs comme primaire, secondaire ou mixte, l'oralité est présente dans les différentes sociétés. Ce qui demeure c'est la production de la voix et l'audition, et la radio suit ce chemin. Les grandes polémiques sur l'oralité sont historiquement connues de tous, que ce soit pour la poésie en Europe du X^e au XV^e siècles, ou pour les moyens de communication de masse au XX^e siècle.

Le développement de la radio est guidé par l'évolution même de l'humanité, et c'est sur cet élément que réside sa valeur de permanence. Son actualisation se fait par les effets engendrés sur le public, qui exige le développement technologique, ainsi que par ses constantes modifications afin de répondre à ces horizons.

En plus du soutien technologique, le contenu radiophonique doit également être repensé à partir d'une adaptation liée aux autres moyens de communication. Il s'agit d'un nouveau temps d'accommodation et de complémentarité entre les médias et la radio elle-même. Désormais, le contenu

représente une réponse déterminante. Mais une question s'impose, à savoir comment la radio répond-elle par l'intermédiaire du contenu ? Dans un horizon historique où le développement technologique au niveau de la communication est important, il est nécessaire de faire des investigations sur le passé pour pouvoir comprendre la réception du présent.

Références bibliographiques

AGUIAR, Vera Teixeira de & BORDINI, Maria da Glória, *Literatura - a formação do leitor: alternativas metodológicas*, Porto Alegre, Mercado Aberto, 1993.

BARTHES, Roland, *O rumor da língua*, São Paulo, Brasiliense, 1988.

BARTHES, Roland, *Novos ensaios críticos* suivis de *O grau zero da escritura*, São Paulo, Cultrix, [s.d.].

BRODY, David Eliot & BRODY, Arnold R., *As sete maiores descobertas científicas da história*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

FLICHY, Patrice, *Una historia de la comunicación moderna. Espacio público y vida privada*. México, Gustavo Gilli, 1993.

GADAMER, Hans Georg, *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, Petrópolis, Vozes, 1997.

HOBBSAWM, Eric, *Era dos extremos. O breve século XX 1914-1991*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

HOBBSAWM, Eric, *O novo século: entrevista a Antonio Polito*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

JAUSS, Hans Robert, *A história da literatura como provocação à teoria literária*, São Paulo, Ática, 1994.

JAUSS, Hans Robert, "A estética da recepção: colocações gerais", in *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

JAUSS, Hans Robert, "O prazer estético e as experiências fundamentais da Poiesis, Aisthesis e Katharsis", in *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

LOMBARDI, Carlo, "Do pombo-correio ao sistema editorial", in GIOVANNINI, Giovanni (Org.). *Evolução da comunicação. Do sílex ao silício*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1987.

MATTELART, Armand, *Comunicação-mundo. História das idéias e das estratégias*, Petrópolis, Vozes, 1994.

MEDITSCH, Eduardo Barreto Vianna, *O rádio na era da informação. Teoria e técnica do novo radiojornalismo*, Florianópolis, Insular, 2001.

MOREIRA, Sonia Virgínia, *Rádio - palanque*, Rio de Janeiro, Mil Palavras, 1998.

MOREIRA, Sonia Virgínia, "O rádio nos anos 30 nos EUA: o entorno de A guerra dos mundos", in MEDITSCH, Eduardo (Org.), *Rádio e pânico: a guerra dos mundos, 60 anos depois*, Florianópolis, Insular, 1998.

MORIN, Edgar & KERN, Anne Brigitte, *Terra-pátria*, Porto Alegre, Sulina, 1995.

PROST, Antoine & VINCENT, Gérard, *História da vida privada. Da primeira guerra a nossos dias*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

ROBERTS, J. M., *O livro de ouro da história do mundo. Da pré-história à idade contemporânea*, Rio de Janeiro, Ediouro, 2001.

SARTORI, Carlo, "Rádio, um veículo para todas as ocasiões", in GIOVANNINI, Giovanni (Org.), *Evolução da comunicação. Do sílex ao silício*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1987.

SEVCENKO, Nicolau, *História da vida privada no Brasil. República: da Belle Époque à era do rádio*, São Paulo, Companhia das Letras, 1998. (História da vida privada no Brasil; 3)

SEVCENKO, Nicolau, *A corrida para o século XXI. No loop da montanha-russa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001. (Virando séculos; 7)

WOLF, Mauro, *Teorias da comunicação*, Lisbonne, Presença, 1994.

ZILBERMAN, Regina, *Estética da recepção e história da literatura*, São Paulo, Ática, 1989.

ZILBERMAN, Regina, *Fim do livro, fim dos leitores?*, São Paulo, SENAC, 2001.
(Ponto futuro; 3)

ZUMTHOR, Paul, *A letra e a voz*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

Emmanuel Sabatié,

romancier, prix des écrivains méditerranéens, Docteur en sociologie (Université de Montpellier)

Titre de l'article : **Le sens du travail ou le poème est-il un travail ?**

Résumé :

Le poète, en Jean Cocteau, affirme de lui qu'il travaille, et travaille dur :

"Or moi, j'ai secondé si bien leur force brute,

Travaillé tant et tant

Que si je dois mourir la prochaine minute,

Je peux mourir content"

Plutôt que de mettre à priori en doute ce qu'il dit dans cet extrait issu de l'un de ses splendides poèmes de *Plain-chant*, accueillons sa parole et cherchons ce qu'elle peut vouloir dire.

Le sens du Travail.

Ou le poème est-il un travail ?

**Mouvement de la pensée. Position du problème : qu'est-ce que le travail ?
Le poète et l'artiste travaillent-ils ?**

Qu'est-ce que donc le travail ? Quelle est l'essence du travail ? Qu'est-ce qui fait que le travail est le travail ? Le travail tel qu'il est appliqué aujourd'hui, correspond-il véritablement à un travail ? Nous voyons bien, dans les sociétés modernes occidentales, que le travail s'accomplit sans pour autant que l'individu qui y participe se sente véritablement impliqué. Certes, certains pourront me répondre qu'ils prennent plaisir dans leur activité professionnelle. Or, ils ne font le plus souvent que jouer le jeu de celui qui doit paraître comme un individu accompli. Ainsi nous faisons semblant d'être heureux, d'être épanoui, d'être bien à ce travail, alors que ce que nous ressentons véritablement apparaît le plus souvent comme le contraire de ce que nous paraissions en tant qu'être social.

Le poète, en Jean Cocteau, affirme de lui qu'il travaille, et travaille dur :

"Or moi, j'ai secondé si bien leur force brute,

Travaillé tant et tant

Que si je dois mourir la prochaine minute,

Je peux mourir content"

Plutôt que de mettre à priori en doute ce qu'il dit dans cet extrait issu de l'un de ses splendides poèmes de *Plain-chant*, accueillons sa parole et cherchons ce qu'elle peut vouloir dire.

A cette fin, je poserai - pour réflexion première - la définition du travail. Qu'est ce que le travail dans une économie de marché ? Quels sens accorder au mot travail aujourd'hui ? Je m'appuierai sur l'héritage de notre culture sociologique qui permet d'éclairer de manière précise le sens du mot travail et des aliénations diverses dont il semble être plus que jamais l'objet. Cette ébauche de synthèse nous permettra peut-être d'éclairer ce concept de travail chargé d'une si trouble et si tragique actualité. Puis, nous essaierons de réfléchir sur l'activité de l'artiste, et plus particulièrement du poète. Tout ceci plus ou moins heureusement accompli, peut-être pourrons-nous un peu mieux entrevoir pourquoi et comment le poème est un travail ; mais, de plus et surtout, serons-nous peut-être amenés à saisir de façon plus profonde, mais surprenante, car le poète est un révélateur, en quoi le travail consiste authentiquement.

Première partie - Le travail

Qu'est-ce donc que le travail ?

A l'intérieur de l'aire culturelle indo-européenne, dans la civilisation du mixte biblique-grec, la réponse complexe de grandes traditions philosophiques et/ou sociologiques rend notre quête 'difficultueuse'. A ne s'en tenir qu'aux deux derniers siècles, la convergence à travers leurs divergences des courants de pensée qui vont, d'une part de Hegel-Marx à Bourdieu, en passant par Nietzsche d'autre part, nous oblige nous-mêmes à une réponse dont la complexité si elle en garantit peut-être la pertinence et peut-être en engage la profondeur, n'en assure pas cependant avec évidence la pure vérité.

Nous poserons ainsi le plan de ce premier axe de recherche : d'abord nous définirons le travail tel qu'on le conçoit dans notre culture assez généralement. Ensuite, le même consensus nous montrera comment le travail s'est tragiquement prostitué, inverti et finalement évanoui. Enfin nous essaierons d'entrevoir comment le travail se transformerait pour redevenir lui-même dans son intégral épanouissement.

A - Réflexion : L'essence du travail

Le travail est une valeur essentielle. Ne pas travailler, c'est quelque part "mourir à petit feu", isolé de tous, sans attaches véritables à une identité sociologique. "Déraciné" est peut-être un mot qui semble mieux adapté aux regards

ethnologiques ou aux théories anthropologiques, mais qui fait ici sens. En effet, un homme qui ne travaille pas n'est plus tout à fait un homme mais un "déraciné". Travailler c'est exister. Travailler c'est devenir indépendant. Travailler c'est s'accorder avec l'estime des autres et dévouer sa personnalité à un plein épanouissement recherché. L'homme a en effet besoin de racines pour être lui-même et pour qu'il ne soit pas un "déraciné". Le travail lui procure ses attaches fondamentales. Il fait de lui un homme qui existe à part entière, à travers un tissu social assez dur pour résister aux tentations morbides de l'ennui, de la quotidienneté et du désespoir.

1 - Aspect objectif : la production

Le travail est l'acte par lequel l'homme transforme le monde de façon que celui-ci réponde à ses besoins physiques ou culturels. Ainsi le monde devient humain. C'est l'aspect objectif du travail. On considère là les résultats du travail, ce qu'il produit. L'homme s'objective dans le monde de telle façon que le monde devient "le corps inorganique" de l'homme. Les objets ne sont plus seulement des objets naturels ; ils deviennent spirituels (Hegel). Ainsi le blé deviendra pain ; le raisin deviendra vin ; le bois armoire ; le granite maison ; le bronze deviendra statut. Le monde s'humanise (Marx), se spiritualise (Hegel).

2. Aspect subjectif : le travailleur

L'homme ainsi domine le monde parce qu'il est intelligent et libre. L'activité de l'homme sur la nature se distingue donc de celle de l'animal du fait que l'homme parle qu'il est intelligent et volontaire. Intelligent, il est capable de projet : il est praxis. "Ce qui différencie l'abeille la plus habile du plus médiocre architecte, c'est que ce dernier porte sa maison dans sa tête, tandis que l'abeille non", comme l'évoquait Marx.

Ce projet exige de l'effort, de la peine, et donc de la volonté. Son travail transforme l'homme. Le travail est pénible et en cela éducatif. Par l'effort de son travail, l'homme se construit et accomplit sa nature : ce qui est donc à considérer avant tout dans l'activité du travail, c'est l'épanouissement du travailleur.

3. Technique, capital, travail

Si la "philosophie" de Marx est une sociologie du travail, elle est tout autant une sociologie de la technique. C'est parce qu'il est intelligent que l'homme, dans son action sur le monde, met, entre lui et le monde, la technique : outils, machines, industries...

Marx appelle cette technique les "modes de production d'existence". Ces derniers déterminent les "rapports sociaux de production", c'est-à-dire toute l'organisation des mœurs, des coutumes et des lois. "Mode de production

d'existence" et "rapports sociaux de production" constituent "l'infrastructure" qui détermine, en tant que sa base, la "superstructure", c'est-à-dire les "produits de la conscience" (religion, philosophie, droit, arts, sciences) : ainsi, une société de nomades transhumants ne sera pas organisée comme une société industrielle et différeront tant leurs religions et philosophies que leur morale, leurs sciences et leurs arts. La superstructure peut accélérer ou freiner le mouvement de l'histoire déterminée par l'infrastructure, mais elle ne saurait l'inverser : tel est le "matérialisme historique" de Marx.

C'est un humanisme puisque l'intelligence humaine se trouve déjà dans la technique, dans les "modes de production d'existence"... Mais l'homme est alors pris irrémédiablement dans le mouvement déclenché par cette technique que son ingéniosité a élaborée.

Marx, loin de condamner la technique, l'encourage, parce qu'elle ouvre à l'homme bien des possibilités de développements. Elle est une phase de son processus de libération (Hegel). Fruit du travail, la technique constitue le capital qui convenablement utilisé permet au travail de devenir plus épanouissant et plus productif. Car le principe qui commande l'économie est le suivant : le capital, la technique et la production sont pour le travail, et le travail est pour le travailleur. C'est que le travail est pour l'homme ; il humanise le monde et l'homme.

4. Personnes et sociétés

Quand Marx parle de l'homme, il parle de l'homme générique, c'est-à-dire de l'homme social. D'ailleurs l'homme isolé, coupé des autres hommes, n'existe pas : il deviendrait un monstre. Les hommes vivent avec un langage qui leur est commun et qui les met en commun. Les hommes sont complémentaires : ils vivent par et pour les autres hommes. L'homme est la fin de l'homme.

Mais Marx se situe dans un courant sociologique traditionnel qui le place plutôt du côté de ceux qui privilégient les phénomènes de masse ou les phénomènes massifs. Le sociologue moderne considère davantage la personne même du travailleur (Bourdieu). L'homme est un être social, non pas tant parce qu'il dépend de déterminismes sociaux, que parce qu'il est une personne ; et une personne est essentiellement une relation à autrui. Voilà pourquoi l'homme ne s'accomplira que dans une société respectueuse de la singularité de chacun. Dans une société respectueuse de la singularité de chacun, l'homme n'est jamais traité comme un moyen, mais toujours comme une fin.

B. Un constat : aliénation-dénaturation du travail

Mais le constat qui s'impose, et que n'ont manqué de faire ni Marx ni les sociologues modernes, c'est qu'à l'échelle mondiale les choses ne se passent pas très généralement comme nous venons de le décrire. Ce à quoi nous assistons en

effet c'est que loin d'humaniser le monde en satisfaisant les besoins de l'homme, le "travail" détruit à la fois l'homme et le monde. L'économie, dans laquelle s'exerce le travail, au lieu d'épanouir l'homme, non seulement le détruit, mais plus encore le rejette et le supprime en l'éliminant. Nous assistons en quelque sorte à une "horreur économique".

1- le concept d'aliénation

Marx décrit ce phénomène par le truchement du concept d'aliénation, qui joue pour la critique du capitalisme libéral.

L'aliénation c'est fondamentalement une situation concrète vitale faussée ; c'est une infrastructure brisée et donc une objectivation de l'homme dans le monde raté. Dans une réalité aliénée l'homme n'agit plus pour transformer le monde de façon que celui-ci réponde à ses besoins : ainsi le monde n'est plus le "corps inorganique" de l'homme. De plus, les hommes n'agissent plus par et pour les autres hommes ; ils n'ont plus de relations complémentaires, mais au contraire des rapports de concurrence ou de domination ; l'homme générique est divisé. Dans le capitalisme libéral cela se manifeste par l'aliénation du prolétaire et celle du capitaliste.

Le prolétaire est aliéné :

- Dans son travail : qui ne lui appartient plus puisqu'il le vend au capitaliste.
- Dans sa personne : car le travail était l'homme même, en le vendant le prolétaire se vend.
- Dans le produit de son travail : dont dispose le capitaliste pour constituer, par le profit, son capital.
- Dans son rapport avec la nature : qu'il exploite malgré lui pour le profit au lieu de l'humaniser.
- Dans son rapport avec les autres hommes : avec les prolétaires ses concurrents sur le marché du travail, avec les capitalistes ses exploités pour le profit.

Tant et si bien que l'homme n'est plus homme dans le travail qui cependant constitue sa nature : étranger à lui-même, hors de lui, il est vraiment aliéné.

C'est par et pour le profit qui va alimenter le capital que le prolétaire malgré lui est aliéné. C'est par et pour le profit qu'il recherche fatalement pour investir afin d'être concurrentiel que le capitaliste est encore plus aliéné, car il ne s'en rend même pas compte. Ni pour le prolétaire, ni pour le capitaliste, le travail, ne correspondant plus à sa définition, ne mérite donc plus le nom de travail.

2- Causes de l'aliénation

Le marxisme, en bonne logique matérialiste, cherche la cause de cette aliénation dans l'infrastructure technico-économique. Si en effet la réalité est brisée c'est que les rapports sociaux de production entrent en conflit avec les modes de production d'existence qui les ont déterminés. À infrastructure brisée, objectivation humaine dans le monde ratée et donc conscience fausse, autrement dit superstructure idéologique.

Plus spécialement dans le capitalisme libéral que s'est-il passé ?

Les modes de production d'existence engendrent des rapports sociaux de production qui empêchent les modes de production d'existence de fonctionner.

Les modes de production d'existence (pour faire face à la concurrence, le capitaliste est tenu à produire davantage et plus efficacement. Pour cela il est tenu à investir toujours plus. Et pour investir, il est acculé à faire toujours plus de profits)

- *engendrent des rapports sociaux de production* (le capitaliste, acculé à faire des profits, exploite des travailleurs prolétaires dont le nombre et la pauvreté augmentent, mais par contre dont la consommation diminue par rapport à ce qui est produit)

- *qui empêchent les modes de production d'existence de fonctionner* (en effet le système capitaliste exige qu'on produise toujours davantage et fait que l'on consomme toujours moins par rapport à la production. Les profits deviennent impossibles. Le système est bloqué par les crises de surproduction ou plutôt de sous-consommation, la production étant sans cesse croissante et par rapport à elle, la consommation étant toujours décroissante).

Dans le capitalisme cette situation aliénée est la conséquence, à l'origine, d'une accumulation primitive née d'une expropriation forcée qui a contraint le prolétaire à se vendre en vendant son travail. Ainsi, et c'est à remarquer, de même qu'on trouvait la conscience humaine déjà dans l'infrastructure technique, de même l'expropriation forcée témoigne du rôle de la conscience humaine à la racine de notre aliénation.

C - Une utopie : la conversion du travail ?

Sortir d'un travail qui conditionne l'homme au statut de produit, est-il un projet plausible ? L'action violente prolétarienne de la lutte des classes, la révolution totale communiste qui débouche sur la dictature du prolétariat sont-elles des issues possibles ? Et la désaliénation dans la société communiste est-elle un fait déjà réalisé ou encore envisageable ? La technique de l'économie peut-elle résoudre à elle seule ce problème d'exploitation de l'homme par l'homme ? Et si

nous répondons par "oui" à cette question, n'écartons-nous pas en même temps de la définition "humaniste" de la technique ses effets pervers ?

1- Travail - loisir - liberté : vers une émancipation du travail ?

Comme Marx et les marxistes, les sociologues modernes (Baudrillard, Bourdieu...) constatent également cette dénaturation du travail à l'époque contemporaine. Ils le constatent même comme une situation qui est devenue structurelle et qui exige donc une révolution structurelle. Ils dénoncent que dans le capitalisme libéral, le travail, c'est-à-dire l'homme dans son activité essentielle, est considéré comme le moyen du capital qui, pour se développer, l'utilise comme une marchandise ; et il constate que le sujet du travail est soumis à l'objet du travail ; que le travailleur est le moyen de la productivité quand il n'en est pas purement et simplement écarté par le chômage. Par une inversion généralisée, l'homme, qui est la fin de l'activité économique et de ses objets et dont ils ne sont que les moyens, devient le moyen de ces objets et de cette activité, qui monstrueusement sont devenus sa fin... Quand du fait de la technique, ils ne lui sont pas devenus par le chômage complètement étrangers. L'économisme, dans son affolement technique, dévore l'homme en devenant son unique ressort et sa fin, ou supprime l'homme en l'excluant de son système, en le mettant hors jeu.

La cause de cela, c'est précisément et fondamentalement une sagesse (ou plutôt une folie) matérialiste centrée sur la technique qui se déploie dans le capitalisme libéral sous forme d'économisme. Ce postulat posé nous écarte des théories marxistes. Car il condamne également les socialismes et communismes tels qu'ils se sont massivement manifestés, en tant qu'ils considèrent la technique économique, les "modes de production d'existence" comme la base motrice de la réalité humaine. Si l'homme en effet ne se considère pas d'abord comme un être passionné et libre, et par là même si éloigné de la perfection, mais si au contraire l'homme se considère d'abord comme la résultante nécessaire des phénomènes sociaux économiques, il sera voué à cette inversion totale et donc totalitaire dont il devient tragiquement le jouet dérisoire. Certes, Marx lie le travail aux nécessités naturelles imposées par les conditions physiques de l'homme ; il lie donc le travail à la production matérielle objective, qui modifie le monde en vue de nos besoins. Il en déduit que, le travail étant imposé par les nécessités humaines matérielles, et son objet étant donc une production extérieure à l'homme, c'est au-delà du domaine du travail que commence le domaine de la liberté, c'est-à-dire le développement de l'homme qui devient son propre but. Donc, la réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette liberté. Cette réduction de la journée de travail est d'ailleurs rendue possible à raison des très grands progrès techniques. Il ne reste pas moins que "la liberté ne peut éclore que sur la base de cet empire de la nécessité".

2 - Critique des "économisme" et révolution culturelle

Une révolution culturelle pour libérer l'homme semble donc s'imposer. Mais de même que Marx condamne le capitalisme libéral, de même il s'agit de condamner les socialismes, qu'ils aient pris la forme de capitalisme d'État ou de dictature du prolétariat, et le communisme, qui n'a d'ailleurs encore vu le jour dans aucune partie du monde. Supprimer la propriété privée des biens de production ne constitue pas le moyen adéquat pour libérer l'homme de l'emprise économique. Une simple translation de propriété de l'individu à l'État ne suffit pas pour garantir la communauté des abus des personnes privées, car les personnalités publiques qui dirigent l'État ne se départissent pas d'être des personnes privées qui, en tant que telle, mais avec toute la puissance publique, peuvent agir pour leurs intérêts personnels au détriment du bien commun. En réalité, la cause de l'aliénation, de la dénaturation de l'homme, c'est "l'économisme" qui s'ancre, soit dans un matérialisme théorique, soit, du moins, dans un matérialisme pratique non moins pervers.

L'économisme libéral capitaliste implique en effet un matérialisme car il sépare, en les divisant, le capital travail qu'il considère, moins comme la source du capital technique, que comme une marchandise à la disposition de ce capital technique. Le travailleur étant traité comme une marchandise, l'homme est considéré comme moyen de l'économie et non plus comme sa fin.

L'économisme de Marx, lui, s'affiche ouvertement comme un matérialisme et pratique et théorique, comme une "Praxis". Si l'homme, même considéré comme intelligent, se réduit à être un acte de relation au monde, et si l'infrastructure technico-sociale constitue la base motrice fatale de cet acte de relation au monde, homme total générique, fatalement l'homme sera le jouet de l'économie. Tout au plus peut-il freiner ou en accélérer le mouvement, mais jamais l'inverser.

Si l'aliénation économique était la seule cause de l'aliénation de l'homme, une révolution économique pourrait à la rigueur le désaliéner et l'avènement du communisme serait possible mais déjà, la violence de la systématique "lutte des classes" dans la démocratie bourgeoise d'une part, et, d'autre part, le totalitarisme des dictatures du prolétariat, hypothèquent cette révolution de comportements qui dégradent la nature sociale et libre de l'homme. De plus on ne comprend pas comment le miracle d'une translation de propriété et d'une transformation d'institutions suffirait à nous libérer de nos limites et de nos défauts.

Ainsi, la révolution culturelle, qui semble s'imposer pour remédier à la dénaturation du travail, sans violence, consisterait à établir une civilisation des Arts ou des loisirs (pris au sens large du terme). Mais à supposer que les progrès dits scientifiques et techniques améliorent la condition humaine de façon à lui éviter en grande partie des tâches très pénibles ; à supposer même que s'établisse dans le monde une civilisation du "loisir" (mais ne rêvons pas trop !) et qu'ainsi l'homme puisse se consacrer à son épanouissement personnel en cultivant tous les biens de la culture ; il n'en reste pas moins que ce loisir (qui est au fond l'essence même du travail puisque le travail est gratuit) à cause du penchant égoïste de l'homme, exigera plus que de la peine, il impliquera même de la douleur.

Deuxième partie : le Poète, l'Artiste, travaillent-ils ?

Les Sœurs...

(Les sœurs sont les Muses, inspiratrices du Poète)

"Elles portent au but celui-là qui les aide,
Et se met de côté,
Même s'il en a peur, même s'il trouve laide
Leur terrible beauté.

Or moi, j'ai secondé si bien leur force brute,
Travaillé tant et tant..."

Un jour, alors qu'on lui posait la question : « quand vous n'avez rien à faire que faites-vous ? » Jean Cocteau répondit : "je travaille !"

C'est dans cette gratuité, ce temps où la production est directement ni utile, ni mercantile, ce temps qui n'est pas voué à la technique et au capital et dont on dirait par conséquent aujourd'hui "qu'alors on n'a rien à faire", c'est dans cette gratuité que le poète travaille authentiquement, c'est-à-dire s'accomplit à un dévouement dont l'activité créatrice le consume en humanisant le monde.

Cette activité esthétique, et plus spécialement poétique, est-elle pour autant un travail ? L'artiste travaille-t-il en définitive ? Pour préciser la question, nous devons la formuler de la manière suivante : D'abord "symboliser", c'est-à-dire constituer dans la forme du sens qui fait corps ; ensuite exprimer les sens vécus de l'existence dans cet ordre symbolique ; enfin prendre ceci dans le charme de la beauté : tout cela (puisque en tout cela consiste l'activité esthétique) est-il un travail ? C'est-à-dire tout cela humanise-t-il par les œuvres d'art le monde

(point de vue objectif du travail : son produit) en accomplissant l'artiste par son acte créateur (point de vue subjectif du travail : l'activité de production) ?... Et cette activité esthétique s'accomplit-elle dans un don gratuit et douloureux par lequel l'homme, exerçant toutes ses facultés, vit dans le sens ?

Voici comment nous procéderons :

Pour répondre à cette question (L'artiste, le poète, travaillent-ils ?) nous analyserons l'expérience esthétique, bien que celle-ci déborde de l'art puisqu'elle peut se produire à l'occasion de la contemplation de la nature. Mais c'est avec une intention plus purement esthétique que l'artiste élabore son œuvre, que son œuvre est composée et qu'elle est contemplée. L'art peut donc être considéré comme l'épure où l'expérience esthétique apparaît le plus clairement et distinctement. Qu'est-ce que donc qui constitue l'esthétique comme telle ? Qu'est-ce qui fait que l'art est l'art ? Quelle est son essence ? Avec une intention plutôt analytique, nous ferons des réflexions en considérant l'art tour à tour séparément sous les aspects du symbole, du beau, et de l'existence. Tout en éprouvant alors combien il est difficile d'isoler les uns par rapport aux autres tous ces éléments, nous verrons comment, sous tous ses aspects, l'art est travail. Cela nous permettra d'entrevoir combien de part en part l'art est éminemment travail, parce que, en face du travail aliéné de notre civilisation d'économisme qui ne considère que la rentabilité productrice et mercantile, Orphée, à contre-courant et à ses dépens, en créant par gratuité l'œuvre éminemment humaine de la parole dont la déclamation l'accomplit, témoigne de ce qu'est en vérité le travail.

A - l'art est symbole

L'art est symbole : c'est fondamental.

Cela signifie qu'il est expression, dégagement d'un sens analogique.

Pour saisir, nous prendrons une illustration en poésie, qui est plus particulièrement notre thème et dont le matériau est le langage, ce qui nous facilitera l'exposition des exemples, bien que ce matériau soit très complexe.

1 - "Hors de l'art"

- Si je dis : "je ne viendrai pas parce qu'il pleut".

Cette phrase a une signification conceptuelle logique, que je comprends clairement et qui me réfère à ce qui m'apparaît comme du cohérent et du possible. D'ailleurs c'est ce à quoi je me réfère qui m'intéresse et sur quoi se porte mon attention et non pas la phrase en elle-même.

- Si je dis : "j'ai dessiné un carré rond".

Cette phrase est incohérente. Elle a bien un sens linguistique, puisque je saisis son incohérence ; mais elle n'a pas de signification : elle m'oriente vers de l'absurde impossible, qui m'indiffère.

- Si je dis : "l'assiette a des pédales pour fondre" ou encore "le pantalon a vu la musique des tables".

Nous demeurons dans l'absence de signification, dans l'absurde impossible. Cette absence de signification (non de sens) rend ses phrases "insignifiantes". De plus, leur sens lui-même ne suscite aucun intérêt qui attire notre attention : il est vide, lâche, falot, débile ; tant et si bien que ces propositions n'ont pas de présence. Comme elles nous laissent indifférents nous les laissons tomber. Jusqu'ici, dans ces trois exemples nous ne sommes pas dans le domaine de l'art.

2 - L'art : présence d'un sens qui tient et fascine

Par contre, avec le symbole nous abordons le fondement même de l'expérience esthétique et nous pénétrons dans son royaume.

Pour exemple, citons ce poème très condensé de Malcolm de Chazal : "la rivière de diamants n'a pas de lit"

Cette phrase n'a certes aucune signification qui nous réfère à un monde cohérent et possible, qui aurait pour nous le moindre intérêt apparent. Cependant sa présence nous fascine par la dense teneur intense de son sens, qui précisément tient avec tenue : c'est que ce sens se dégage d'analogies qui font corps en se combinant à l'infini sans jamais épuiser leur jeu.

Cette présence inouïe d'un sens symbolique qui s'impose même à l'artiste qui l'a créé, ne se produit pas qu'avec un matériau de sens linguistique ; mais il peut se produire aussi avec bien d'autres matériaux ; par exemple avec les sens des diverses sensations : en musique avec les sons, leurs mélodies et harmonies ; en peinture avec les couleurs et les formes planes ; en sculpture avec les masses et les formes des volumes ; en architecture avec les monuments, etc.

Cela s'explique si nous comprenons notre définition : l'art est symbole, c'est-à-dire expression analogique.

3 - L'expression et le sens

L'expression en effet est dégagement de sens. Exprimer c'est dégager un sens ; il y a expressivité à chaque fois qu'un sens se dégage. Par exemple, il y a des expressions sensorielles (couleurs, sons : impressions élémentaires de la connaissance qui nous renseignent sur notre situation au monde tant que les

objets ne touchent pas notre organisme et donc ne l'affectent pas) ; il y a des expressions sensibles (plaisirs, douleurs, agréable\désagréable : les impressions deviennent des affections car l'objet de notre relation au monde touche l'organisme et donc nous affecte en bien ou en mal : il y a urgence) ; il y a des expressions sentimentales (joie, désir, peur, etc. notre connaissance nous affecte selon qu'elle nous renseigne sur le caractère utile ou nuisible de l'objet : cette affection qui est le sentiment, nous incite à un comportement) etc. La relation à l'autre est primaire, originelle et fournit les sens fondamentaux de notre existence.

Tous ces sens sont donc la manifestation, les symptômes de l'intentionnalité de notre acte de relation au monde, autrement dit de notre réalité même (dans la mesure où notre relation au monde est partielle ou surtout bancale, c'est notre réalité même qui est bancale, partielle, et donc la conscience (les sens) qui exprime cette réalité et en fait partie, est elle-même bancale, donc illusoire, mais n'en est pas moins réelle : l'illusion est une réalité). Car l'expression n'est pas une représentation : elle est un symptôme, c'est-à-dire un signe qui fait partie substantiellement de ce qu'il signifie (les boutons de la rougeole sont les symptômes de la rougeole parce qu'ils en sont les signes et qu'à la fois ils sont des éléments de cette maladie). L'expression organique de la colère ou de la peur (par exemple) dans les gestes sur le visage font partie de cette colère ou de cette peur, et celui qui les regarde assiste à notre colère, à notre peur elle-même.

L'art fondamentalement ne représente pas ; il exprime.

Il est expressif. Il est symbole. Le symbole signifie ici, non seulement qu'il est expressif, mais surtout qu'il est expression de nature analogique.

4- L'analogie

Mais qu'est-ce que l'analogie ? Il y a analogie entre des mots, des choses, des phénomènes quels qu'ils soient lorsqu'ils sont à la fois pareils et différents sous quelque aspect que ce soit, et que cette ambivalence de la ressemblance de la différence est ressentie comme telle.

(Les analogies qui s'exercent dans l'art ne sont pas directement les analogies conceptuelles de proportionnalité ou d'attribution, qui par leur rigueur sont trop froides et rigides pour jouer d'une manière assez complexe, souple et saisissante de façon à constituer le symbole, la beauté ou l'expression existentielle : c'est pourquoi nous n'en parlerons pas).

Par contre, il peut y avoir des analogies entre phénomènes d'un même domaine (par exemple des couleurs diverses qui seraient toutes ou acides, ou pastels, ou éclatantes).

Il peut y avoir des analogies entre des phénomènes de domaines fort différents (par exemple entre des couleurs, des sons, des sentiments, des paysages, qui auraient tous une tonalité triste). Qui n'a pas joué au portrait, cette distraction de société où l'on finit par trouver le nom d'une personne en posant des questions de ce genre : "si elle était une voiture, qu'est-ce qu'elle serait ?... Si elle était une plante ? Un animal ? Etc.

Baudelaire a glorifié ces analogies dans son célèbre poème :

"Correspondances"

" La nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symbole
Qu'il observe avec des regards familiers.

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les haut bois, vert comme les prairies,
Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,

Ayant à l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens."

Aussi, dans le poème « Elévation », Baudelaire déclare-t-il : "heureux... celui qui comprend le langage des fleurs et des choses muettes".

Pour bien saisir en quoi consiste l'analogie référons-nous comme illustration aux analyses du peintre Kandinsky dans l'art de la peinture, lorsqu'il étudiait ce qu'il appelle "les résonances et vibrations sur l'âme" des couleurs et des formes plastiques et de leurs diverses combinaisons. De son expérience, il a tiré les conclusions suivantes :

- le jaune est : qualitativement chaud, dynamiquement en mouvement excentrique vers le spectateur, ontologiquement corporel, spatialement parent de la forme

triangulaire qui en renforce l'effet, et phonétiquement évocateur de la lettre "i".

- le bleu, au contraire, est qualitativement froid, dynamiquement en mouvement concentrique s'éloignant du spectateur, ontologiquement spirituel, spatialement parent de la forme circulaire qui en renforce l'effet, et phonétiquement évocateur de la lettre "u".

- le rouge, parents des lettres "a" et "o", exprime le mouvement en soi ; il est accentué par la forme "carré" et renforce l'action des autres couleurs.

- il s'ensuit que l'oranger, composé de rouge et de jaune, s'oppose violemment au violet, composé de rouge et de bleu.

- le vert exprime l'absence de mouvement car il est composé de bleu et de jaune, qui se neutralisent par leur opposition. Bien entendu, le vert, absence de mouvement, s'oppose au rouge mouvement en soi (effectivement tout le monde sait que le rouge excite et que le vert calme).

Ces analyses sont élémentaires : imaginons les effets de sens analogique extrêmement variés, complexes que l'on peut tirer de leurs innombrables combinaisons.

5 - Originalité affective et imaginaire du symbole esthétique

On comprend maintenant pourquoi et comment l'œuvre d'art, saisi dans la contemplation esthétique, par essence symbolique, c'est-à-dire expressif d'un sens analogique, est une intense présence de dense originalité, très fermement constituée et indéfiniment dégagée : une présence qui fascine, comme un absolu. Son sens naît d'un imaginaire jeu inépuisable d'analogies affectives, c'est-à-dire de ressemblances et différences telles qu'elles s'engendrent les unes les autres de manière à faire corps ensemble sans se clore sur elles-mêmes. Le symbole esthétique est une condensation de sens qui se confirme à se dégager et qui se concentre à se développer : plus il évoque, plus il intensifie sa consistante condensation.

6 - Sens et beauté

On serait tenté de dire purement et simplement que si le symbole (expression d'un sens analogique) est la matière (la substance) de l'œuvre d'art, la beauté en est la forme. Mais ce serait forcer les choses, car dans l'œuvre d'art, d'une part, le sens, la substance, participent à sa beauté et d'autre part la beauté, la forme, participent à son sens, à sa substance. En effet, symbole, l'art fascine ;

beau, cette fascination se transforme en enchantement qui ravit. Ainsi, d'une part, cette forme qu'est la beauté participe à la substance (puissance) de l'œuvre d'art qui est transformé par sa forme de beauté, car ce n'est pas le même phénomène que de fasciner et que de ravir ; et de plus le ravissement transforme le sens lui-même de l'œuvre (par exemple les traits de tableaux pornographiques, suggestifs mais sans beauté, ne seront pas la même étreinte si elles sont celle d'un tableau érotique et très beau). Mais, d'autre part, si la forme ravie, c'est qu'elle est animée par le sens même de la substance, sans laquelle la forme ne tiendrait pas plus et de plus ne serait pas belle précisément de cette beauté-là (par exemple la beauté d'un Poussin n'est pas celle d'un Botticelli).

7 - L'expérience de la beauté

Quoi qu'il en soit, le beau enchante et ravit. Dans l'expérience esthétique de la beauté nous avons l'impression d'une extase qui nous transporte en un univers harmonieux : il charme, nous le verrons, parce que les analogies s'y accordent avec grâce.

Quand je dis : "la rivière de diamants n'a pas de lit" (Malcolm de Chazal). Cela fascine, mais n'enchante pas.

Par contre si je déclame : "J'entends l'herbe des nuits croître dans l'ombre sainte" (Paul Valéry). Ce vers enchante et ravit.

Mais si le symbole fascine et le beau symbole ravit, le symbole vivant envoûte, car l'envoûtement est une fascination émouvante.

Écoutons René Char : cette phrase n'est pas spécifiquement harmonieuse, spécifiquement belle, mais, émouvante, elle envoûte :

" Si nous habitons un éclair, il est le cœur de l'éternel".

À un niveau plus figuratif, ce poème de Verhaeren :

" Le vent "

" Sur la bruyère longue infiniment,
Voici le vent cornant Novembre ;
Sur la bruyère, infiniment,
Voici le vent
Qui se déchire et se démembre
En souffles lourds battant les bourgs :

Voici le vent,
Le vent sauvage de Novembre.

Aux puits des fermes,
Les seaux de fer et les poulies grincent ;
Aux citernes des fermes,
Les seaux et les poulies
Grincent et crient.

Le vent rafle, le long de l'eau,
Les feuilles mortes des bouleaux,
Le vent sauvage de novembre ;
Le vent mord, dans les branches,
Des nids d'oiseaux ;
Le vent râpe du fer
Et précipite l'avalanche,
Rageusement, du vieil hiver,
Rageusement, le vent,
Le vent sauvage de novembre.

Dans les étables lamentables,
Les lucarnes rapiécées
Ballottent leurs loques falotes
De vitres et de papiers.
Le vent sauvage de novembre !

Sur sa butte de gazon bistre,
De bas en haut, à travers airs,
De haut en bas, à coups d'éclairs,
Le moulin noir fauche, sinistre,
Le moulin noir fauche le vent,
Le vent,
Le vent sauvage de novembre.

Les vieux chaumes, à croupetons
Autour des vieux clochers d'Eglise,
Sont ébranlés sur leurs bâtons ;
Les vieux chaumes et les auvents
Claquent au vent,
Au vent sauvage de novembre ;
Les croix du cimetière étroit,

Les bras des morts que sont ces courroies,
Tombent, comme un grand vol
Qui se rabat contre le sol.

Le vent sauvage de novembre,
Le vent,
L'avez-vous rencontré, le vent,
Au carrefour des trois cents routes ?
L'avez-vous rencontré le vent ?
Le vent des peurs et des déroutes,
L'avez-vous vu, cette nuit là ?
Quand il jeta la lune à bas
Et que, n'en pouvant plus,
Tous les villages vermoulus
Criaient, comme des bêtes
Sous la tempête.

Sur la bruyère, infiniment,
Voici le vent hurlant,
Voici le vent cornant novembre. "

Ce poème est un symbole vivant qui fascine et envoûte. Les sens de notre expérience humaine vivante, quels qu'ils soient, sont intégrés analogiquement comme éléments dominants du symbole, et participent avec les autres analogies au fait que, faisant corps, elles se condensent dans le sens général de l'œuvre, qui, ainsi, tient par elle-même et pour elle-même ; tant et si bien que, à cette consistance des sens, ces sens existentiels donnent une note dominante tout en respectant les notes de tous les éléments de l'œuvre et leurs singulières contributions à la teneur de l'ensemble.

8 - Conclusion. L'art : symbole beau et vivant

Si le symbole fascine,
si le beau symbole ravit,
si le symbole vivant envoûte,
quand l'œuvre est à la fois symbolique, belle et vivante, alors elle exalte et comble.

Les divers sens de notre vie sont exaltés par l'ordre symbolique où ils sont pris et promus dans le phénomène même du sens en soi qui les absolutise ; en même temps que, imprégnés par la beauté, ils sont par son harmonie transportés dans l'Idéal.

Par l'art, par le symbole et la beauté, les sens de notre existence sont exaltés dans un idéal absolu ; si bien que l'œuvre d'art achevée se tient debout devant nous, devant l'artiste qui l'a créée, comme une mystérieuse présence originelle, et donc originale, toujours plus ou moins sacrée, qui, en nous pénétrant nous transporte ou plutôt nous transforme par affectivité imaginaire en un mode d'existence éminente dans lequel le « naturel » et le « surnaturel » se transmutent l'un en l'autre pour se confondre en une nouvelle et singulière réalité où le surnaturel se naturalise en animant la nature qui devient ainsi surnaturelle. À l'état désirant dont nous imprègne le symbole, à l'extase ravissante dans laquelle nous exalte la beauté, s'intègrent nos désirs personnels qui entraînent une envergure dont le prestige arrache même des larmes de joie d'autant plus graves qu'il prend forme d'éternité. D'ailleurs, selon la diversité (et les variations) des intentionnalités, du fait de leurs sources d'inspiration archéologique ou téléologique, l'impact et la teneur de notre affectivité imaginaire sur notre existence varie selon une infinité de nuances qui vont de l'évasion dans un monde fantasmagorique, voire fantasmagorique, jusqu'au réalisme du monde « surnaturel divin », et cela avec toutes sortes d'amalgames, en passant par tous les mélanges du réalisme pragmatique avec les illusions idolâtres.

B - Le génie : la création artistique (poétique)

Le travail, dit Marx, doit être considéré sous deux aspects : l'aspect objectif, ce qu'il produit, en l'occurrence l'œuvre d'art, dont nous venons de parler ; et l'aspect subjectif, celui qui le produit, en l'occurrence l'artiste, dont nous proposons de parler, et de parler en deux temps, en réfléchissant d'abord sur le génie artistique en général, ensuite plus particulièrement sur le génie du poète.

1 - Pourquoi le génie ? Relation de l'œuvre d'art et du don d'analogie

Pourquoi le génie ? Parce que le génie, c'est le don des analogies. Or, après ce que nous avons dit de l'œuvre d'art sur ses caractères de symbole, de beauté et de vie, vous ne serez pas étonné de constater que ce don est nécessaire pour créer une œuvre d'art.

- *L'œuvre d'art et symbole*, avons-nous dit. Or le symbole est expressivité de sens analogues, c'est-à-dire de sens où les analogies par le religieux font corps sans que ce corps se fige, se clore sur lui-même : la teneur du sens analogue est essentiellement ouverte. Comment pourrait-il parvenir à la création symbolique celui qui n'est pas doué de ce don d'analogie ?

- *L'œuvre d'art est beauté*.

L'œuvre d'art belle nous ravit.

Or elle nous ravit parce que, à la faveur de sa contemplation, s'accordent en nous l'unité constante et la diversité changeante. Ainsi un morceau de musique sera beau quand ses notes, ses phrases musicales, ses harmonies et ses mélodies s'accorderont dans leur unité et leur diversité, quand leurs ressemblances et leur différences se fomenteront mutuellement avec bonheur : or la saisie des ressemblances et des différences dans leurs relations en tant que telles, c'est précisément cela que j'appelle le « don d'analogie » et nous verrons comment ils méritent le qualificatif de « génie ».

- enfin l'œuvre d'art est expression de notre existence.

Or, si je veux traduire, par exemple, la tristesse d'un deuil vécu par une musique triste, il faudra bien que je saisisse de conserve, d'une part la différence entre la résonance d'un éprouvé vécu et la résonance d'une impression entendue avec une intention esthétique, et d'autre part la note de tristesse par laquelle elles se ressemblent toutes les deux. Il faudra donc que je perçoive les analogies entre la musique et le deuil.

2 - Comment le génie ? Analyse essentielle du génie

On comprend donc que ce don extrême d'analogie, devenu une extrême exigence semblable à une seconde nature de l'artiste, est à la racine de sa vocation. Le génie, en effet, qui est précisément ce don extrême d'analogie, très complexe, surtout dans sa pratique, consiste dans cette tendance qu'ont une sensibilité et une imagination, très vives et très amples, à s'accorder spontanément en jouant ensemble dans leurs exercices. Or si ce don est une grâce, cette grâce ne s'actualise, ne se développe et ne s'accomplit que par les efforts et les peines du travail.

- le génie est don et inspiration

Le génie est un don car il suppose une sensibilité et une imagination très vive et très ample. Le génie suppose une sensibilité très vive, c'est-à-dire qu'il doit être doué pour ressentir ses résonances et ces vibrations de l'âme, dont parlait Kandinsky, par une attitude soit réceptive soit créatrice mais toujours active. Cette sensibilité concerne tous les domaines de l'existence, plus particulièrement celui des harmonies intérieures qui constituent la beauté, et plus spécialement encore le domaine du matériau de son art. Si c'est une banalité de souligner la sensibilité de l'artiste, il est en revanche nécessaire de s'opposer à ce que l'on confonde le génie et la folie qui ne se touchent même pas comme des extrêmes. Si le génie sombre parfois dans la folie, qui est son contraire, c'est que de par la finesse et la complexité de ses facultés, et spécialement de la sensibilité de l'imagination, il est très vulnérable ; or il est d'autant plus fragilisé qu'il est très agressé à cause de sa très forte originalité. Maîtriser en

les fomentant, les ressorts de sa sensibilité et les élans de son imagination impliquent de la part du génie une lucidité et une énergie à toute épreuve.

Le génie suppose, bien sûr, une ample et vive imagination, c'est-à-dire qu'il doit être doué dans l'exercice de cette faculté par laquelle on dépasse le donné. Comment en effet être capable des intentionnalités analogiques par lesquelles on perçoit des ressemblances et des différences si, d'une part on ne ressent rien, et si d'autre part on reste le nez collé sur ce que l'on ressent ? L'imagination dont il s'agit n'est d'ailleurs pas l'imagination statique et passive de l'inconscient répétitif plus ou moins pathologique qui pèse sur nos rêvasseries érotiques ou sur nos rêves nocturnes, mais l'imagination active, très mobile dont les images s'engendrent les unes les autres comme les prestigieux bouquets des feux d'artifice.

Aussi n'est-il pas étonnant que le génie, qui suppose le jeu si complexe et si souple de facultés si vives et si vastes, se manifeste comme un don inné et qu'il soit mythologiquement représenté comme le favori des Muses. Son inspiration d'eux-mêmes apparaîtra comme prenant source dans sa lyre.

D'ailleurs l'inspiration peut s'éclipser, car les muses sont capricieuses... Car surtout cette entente de la sensibilité et de l'imagination accordées à l'ensemble des facultés du poète, est tellement fragile du fait même de la fine complexité de leur jeu qu'elles se brisent facilement.

Et voilà le poème de Jean Cocteau (extrait de *Plain-Chant* - 1923)

« Muses qui ne songez à plaire ou à déplaire,
Je sens que vous partez sans même dire adieu.
Voici votre matin et son coq de colère.
De votre rendez-vous je ne suis plus le lieu.

Je n'ose pas me plaindre, ô maîtresses ingrates
Vous êtes sans oreille et je perdrai mon cri.
L'une à l'autre nouant la corde de vos nattes,
Vous partirez, laissant quelque chose d'écrit.

C'est ce que vous voulez. Allez, je me résigne,
Et si je dois mourir, reparaissez avant.
L'encre dont je me sers est le sang bleu d'un cygne,
Qui meurt quand il le faut pour être vivant.

Du sommeil hivernal, enchantement étrange,

Muses, je dormirai, fidèle à vos décrets.
Votre travail fini, c'est fini. J'entends l'ange
La porte refermer sur vos grands corps distraits.

Que me laissez-vous donc ? Amour ! Tu me pardonnes,
Ce qui reste c'est toi : l'agnelet du troupeau.
Viens vite, embrasse moi, broute-moi ces couronnes,
Arrache ce laurier qui me coupe la peau. "

Le don des Muses peut aussi disparaître définitivement (Mais n'est-ce pas alors qu'il se manifeste parfois avec le plus de grandeur ?)

Voici le poème de Du Bellay (extrait du recueil *Les Regrets*)

"Las, où est maintenant ce mépris de fortune ?
Où est ce cœur vainqueur de toute adversité,
Cet honnête désir de l'immortalité,
Et cette honnête flamme au peuple non commun ?

Où sont ces doux plaisirs qu'au soir sous la nuit brune
Les muses me donnaient, alors qu'en liberté
Dessus le vert tapis d'un rivage écarté
Je les menais danser aux rayons de la lune ?

Maintenant la fortune est maîtresse de moi,
Et mon cœur, qui soulait être maître de soi,
Est serf de mille maux et regrets qui m'ennuient.

De la postérité, je n'ai plus le souci,
Cette divine ardeur je ne l'ai plus aussi,
Et les muses de moi, comme étrangères, s'enfuient."

- *Le génie et existence au travail : vie double.*

Si la grâce accordée se chante, le travail, lui ne se chante pas. Il n'en reste pas moins que les artistes ont dit et redit ce que l'art supposait d'efforts et de sacrifices.

Car la vie d'un artiste est double.

C'est d'abord une vie d'homme et dans la mesure où l'existence s'exprime dans l'œuvre les qualités de cette existence et surtout sa valeur ont une très grande importance. Certaines œuvres, fascinantes par leur teneur symbolique et enchanteresse par leur beauté, sont imprégnées de telles horreurs et de telles

tares, ou même d'une telle impuissance profonde propre à un manque d'être fondamental, en dépit des qualités prestigieuses qui l'occultent, que leur charme est d'autant plus envoûtant et plus pernicieuse leur magie. Mais la vie d'un artiste ne se réduit pas à être une vie d'homme : elle est aussi une vie d'artiste qui tire son œuvre de son existence, comme des plantes et des herbes, les abeilles font leur miel.

Cette double vie exige que s'allient la plus naïve spontanéité et la plus cynique lucidité. Cela implique de concert la plus grande indépendance à l'égard de quiconque et la plus grande docilité à l'égard des appels de l'inspiration. Un artiste ne choisit pas plus les œuvres qu'ils créent que les parents ne choisissent les enfants qu'ils engendrent. Pas une œuvre digne de ce nom qui ne soit une exigence à la fois existentielle et esthétique. Cette exigence n'a rien à voir avec les caprices hédonistes du goût, mais elle montre comme une nécessité qui est l'expression même de la liberté. Avant de créer l'œuvre qui doit s'engendrer à la faveur des puissances de l'artiste, celui-ci la porte en lui en creux, comme ces mots que nous cherchons parce que, tous connus qu'ils sont de nous, « ils ne nous viennent pas à la bouche » et nous ne les trouvons pas. Mais à mesure que l'œuvre monte à la faveur d'un très sûr et précis tâtonnement de l'artiste, elle se révèle peu à peu comme cette œuvre dont il était en quête ; et « elle se tient » devant lui dans son achèvement, elle lui apparaît exactement semblable à ce qu'il pressentait, mais aussi toute différente, si bien qu'elle le surprend et le stupéfie. Ainsi cette œuvre, qu'il reconnaît bien comme lui appartenant, désormais le dépasse car elle ne se réduit pas à ce qu'il est, et elle a donc à vivre une existence propre indépendante de la sienne ; mais par ailleurs, lui-même la déborde car il ne se réduit pas à ce qu'elle est, et il a donc à vivre une existence propre indépendante d'elle. Certes, pas plus que des parents et des enfants, ils ne peuvent pas être étrangers les uns aux autres, mais dans la mesure où ils gardent des relations c'est, non pas pour accentuer leur dépendance mutuelle, mais uniquement pour promouvoir leurs différences originales. L'œuvre va son chemin avec les potentialités infinies de ces analogies et de ses rencontres, et l'artiste poursuit sa route avec les exigences souvent imprévisibles de son accomplissement.

3 - Le poète : le génie de la parole ?

Mais qu'est-ce qui est dû à une grâce offerte et qu'est-ce qui est obtenu par la persévérance de l'effort ? Don et travail se mêlent inextricablement et dépendent l'un de l'autre si bien qu'un don qui n'est pas travaillé reste stérile, s'étiole et meurt ; et un travail qui n'est pas insufflé et attisé par le don de l'inspiration ne produit que des œuvres académiques, sans âmes.

4 - Le matériau du poète : le langage, la langue

En effet, comme cela a été déjà dit plus haut, chaque artiste travaille le matériau de son art propre. Or, le matériau du poète c'est le langage. Au risque de fausser nos analyses en les simplifiant, considérons le langage, non pas sous son aspect de « paroles », « emploi d'une langue assumée par une personne », mais précisément sous son aspect de « langue », c'est-à-dire comme un système de signes linguistiques qui, dans une société donnée, assure les relations des hommes entre eux et avec le monde ; si bien que le prisme, le verre du langage, à travers lequel on appréhende la réalité, s'intègre à cette réalité même. Mais considérer la langue séparément de la parole, c'est simplifier le problème, car la langue et la parole n'existent que l'une par et pour l'autre : une langue n'existe que parce qu'elle est ou a été parlée ; et une parole n'existe que par l'assimilation de la structure d'une langue. Aussi ne pourrions-nous pas ne pas faire référence à la parole.

Considérons maintenant, à l'extrême de la langue, l'unité ultime du signe linguistique, le « monème », disons grossièrement le « mot ». Les linguistes le définissent comme le rapport d'un signifiant et d'un signifié ; ce qu'ils écrivent de la façon suivante :

Signifiant\signifié → référent (le référent est l'objet que détermine le signe linguistique)

Par exemple dans le mot « ténèbres », le signifiant c'est l'image acoustique, l'aspect sensible, la sonorité « ténèbres ». Mais si cette sonorité ne se réduit pas à être un simple bruit, comme par exemple le son « dido », si elle est signifiante, c'est qu'elle porte un signifié, un concept qui est la signification de « ténèbres » : « une profonde et trouble obscurité ». Or ce concept, pour ne pas rester une simple ébauche de pensée évanescence doit s'incarner dans la sonorité sensible de son signifiant. De même que l'œil lui-même n'est œil lui-même que par l'ensemble de son globe oculaire et de son regard, (car d'une part un globe oculaire mort, inanimé, sans regard, n'est pas un œil humain ; et d'autre part il n'y a pas de regard sans globe oculaire) ; de même il n'y a pas de mots sans un signifiant sensible et un signifié conceptuel.

Précisant également que le sens ne se réduit ni à une pure création du sujet lui-même, ni à une pure reproduction de l'objet mondain, mais à la relation des deux, c'est-à-dire à la conscience de la réalité telle qu'elle est organisée dans un système social ; le sens contient à la fois, à travers l'emprise sociale, l'homme et le monde que distingue exagérément la philosophie occidentale en les considérant à part l'un de l'autre.

5 - L'utilisation de la langue par le poète

Comment le poète va-t-il utiliser les mots d'une langue dans le poème ? Reprenons comme exemple le mot « ténèbres ». Si on considère en lui le « signifiant », l'impression sonore sensible, il est de résonance sourde : il évoque donc des analogies de lourdeur oppressante. Si nous considérons ensuite le « signifié » du mot « ténèbres », son concept : il signifie « profondes et troubles obscurité ». Cette signification a également une résonance affective sinistre, inquiétante, opprimante. C'est surtout en considération de cette aura affective, dégagée par le signifiant et le signifié d'un mot en vertu d'impressions analogiques, que le poète emploie ce mot, plus que pour sa stricte signification conceptuelle elle-même. Shakespeare n'aurait jamais écrit « Roméo et Juliette s'embrassent dans les ténèbres ». Même s'ils se sont rencontrés dans les brumes d'une obscurité très profonde, le poète écrira plutôt « Roméo et Juliette s'embrassent dans la nuit » ; car, tant à cause de la teneur affective de son « signifiant » (u-i) que de l'aura affective de son « signifié », le mot « nuit » correspondra davantage à la fraîcheur pure et idéale de ce baiser.

Bien entendu j'ai simplifié d'une manière impertinente. Il faut considérer que le mot est un élément de la proposition. Or la phrase, elle aussi, à une tonalité affective, tant de son signifiant que de son signifié. Quant au signifiant, son rythme, par sa rapidité et ces coupures, peut exprimer la vivacité primesautière tandis que ce rythme, par son amplitude et son balancement évoquerait plutôt la gravité et la grandeur. Quant au signifié, la modalité de la proposition influe intensément sur l'impression qu'elle dégage : une phrase impérative ou une phrase affirmative suscite la fermeté de l'assurance, alors que la phrase interrogative ou conditionnelle glisse la fragilité de l'hésitation et que la phrase exclamative soulève toute la résonance de l'émotion.

La phrase n'est d'ailleurs qu'un élément d'un texte, et le texte n'est qu'un élément d'une œuvre. Or non seulement on pourrait faire des remarques analogues à leur propos, mais encore ces remarques iraient se multipliant quand on pense que tous les considérants, en jouant les uns avec les autres, influent les uns sur les autres et augmentent ainsi la complexité de leurs effets qui peuvent même s'inverser et dont les nuances vont, par conséquent, à l'infini.

Il me paraît presque inutile de souligner, tant elle me semble évidente, parce que tant elle est constante, l'importance, dans l'activité de la conscience poétique, de l'influence de l'inconscient, tant archéologique que téléologique ; cette influence explique, en grande partie, la surprise causée sur le poète par son œuvre, quand il l'a détachée de lui en décidant de la considérer comme « achevée », décision qui pourrait être repoussée, elle aussi, jusqu'à l'infini.

Enfin, il est tout aussi évident qu'une condition du génie, pour que son œuvre puisse devenir classique, c'est-à-dire pour qu'elle puisse être universellement reconnue, est le caractère général de son affectivité et de son imagination, surtout dans leurs accords... Ce qui, d'ailleurs, loin d'exclure l'originalité de la mise en œuvre, bien au contraire l'implique, du fait de la nécessaire spontanéité, toujours ponctuellement personnel, de l'exécution. Mais, je le répète, se conjuguant avec ceux-là, ce qui distingue l'œuvre du génie de l'œuvre du fou, c'est que l'œuvre géniale se fonde sur une affectivité et une imagination dont le fonctionnement fondamental est semblable à celui de la plupart des hommes. Ceci vaut également pour ce qui concerne toutes les formes de base de l'inconscient archéologique et téléologique dans leurs principes essentiels. On sait, dans tous ces domaines, combien, à tous les niveaux du psychisme, sont liées ce qu'on appelle formes et matières. Aussi, une œuvre sera-t-elle d'autant plus classique et universelle que les résonances affectives qu'elle suscite sont des sentiments humains universels et que l'imaginaire qui leur est associé est lui-même universel.

Conclusion : L'art est donc Travail

En réfléchissant sur des éléments qu'on trouve dans l'art on voit qu'en tous ces éléments il est travail ; mais ceux-ci à la condition qu'il s'exerce avec convenance. Or, cet exercice de l'analogie sous toutes ses formes esthétiques et l'exercice de l'affectivité de l'imagination qu'il implique, humanisent l'homme, car ils sont essentiels à sa conscience, c'est-à-dire à son acte de relation au monde, étant les symptômes de sa liberté. L'art est épanouissant et éducateur tant pour celui qui crée les œuvres que pour celui qui les contemple.

L'art est donc travail.

Le mot « travailler » apparaît au XIIe, XIIIe siècle avec le strict et unique sens de « tourmenter, souffrir ». Ce n'est qu'au XVIe siècle, correspondant à la montée du capitalisme (appelée par notre « élite » culturelle : « humanisme ») que le mot « travailler » a remplacé le mot « œuvrer », c'est-à-dire « faire, avoir une activité productrice », et a ainsi marqué cet « œuvrer » de son sceau dominant de « tourments et de souffrance ».

Or le sens du mot « œuvrer », est beaucoup plus proche de celui de « poème », dont l'origine grecque « poiein » signifie « faire, œuvrer, réaliser un être » et non pas du tout « tourmenter ou souffrir ».

Alors ne nous étonnons pas que lorsqu'on demande au poète : « quand vous n'avez rien à faire, que faites-vous ? » Jean Cocteau réponde : « je travaille » ; c'est-à-

dire, quand je ne suis pas dans mon activité authentique, qui est de créer, de réaliser de l'être, alors je m'occupe de ce tourment, de cette activité aliénée, violente pour l'homme, toujours pécuniaire et souvent à peine alimentaire, que nous appelons « travailler ».

En effet dans ce monde « l'œuvrer » de l'homme la plupart du temps n'est plus œuvrer humain, c'est-à-dire ne signifie plus agir en humanisant le monde et par là en s'humanisant soi-même, le poète, par sa vie et par son activité, reste le témoin de cet "œuvrer" humain, de ce "poiein", de ce "faire", de ce "créer" qui dénonce le tourment, la violence de notre "travail".

Le poète n'est pas un faux témoin. Le poète dont la vie se confond avec son activité poétique, se donne à l'inspiration des "Muses". Agir pour l'homme c'est se donner avec gratuité. Ainsi, lorsque dans l'intentionnalité esthétique de son authentique travail, de son "œuvrer", Jean Cocteau parle des "sœurs", il dit : "elles portent au but celui-là qui les aide. Et se met de côté..." Et il ajoute : "Or moi, j'ai secondé si bien la force brute, travailler tant et tant...". Car, si travailler est une joie, ce n'est pas une partie de plaisir. Travailler veut dire en même temps comme le mot latin "laborare" (d'où vient notre "labeur") se donner de la peine. Le poète est témoin de cette peine. Mais la peine n'est pas le tourment.

L'art est donc Travail.

Références bibliographiques

Arnaud Claude, *Jean Cocteau*, éd. Gallimard, col. NRF Biographies, 2003, 864 p.

Baudelaire Charles, (1857à, *Les Fleurs du mal*, éd. Garnier Frères, col. Classiques Garnier, 1954, 332 p., poèmes cités *Correspondances* et *Elévation*.

Baudrillard Jean, (1975), *Le miroir de la production*, éd. Ldp, 1994, 124 p. ; voir également (1970), *La société de consommation : ses mythes, ses structures*, éd. Gallimard, col. Folio-Essais, 1993, 318 p.

Bourdieu Pierre et divers auteurs, sous la direction de Pierre Bourdieu, *La misère du monde*, éd. Seuil, col. Libre examen, 1993, 947 p.

Char René, *Œuvres Complètes*, éd. Gallimard, Col. Pléiade, 1995, 1616 p., voir *Le poème pulvérisé*, XXIV.

Chazal Malcolm (de), (1968), *Poèmes*, éd. Jean-Jacques Pauvert, poème n°126, également consultable en ligne :

<http://www.aurora8.net/fr/malcolmdchazal/livres/pensees/pensees100.html>

Cocteau Jean, *Vocabulaire (suivi de) Plain-Chant et autres poèmes*, éd. Gallimard, col. Poésie, n°176, 2001, 224 p., poèmes et extraits de *Plain-Chant* (1923).

Deimling Barbara, *Botticelli*, éd. Taschen, col. Petite Collection Album, 2006, 96 p.

Du Bellay Joachim, *Les Regrets (suivi de) Les antiquités de Rome, La défense et illustration de langue française*, éd. Gallimard, col. Poésie n°109, 2001, 320 p., Poème VI (6) du recueil *Les Regrets*

Hegel Georg Wilhelm Friedrich, (1807), *La phénoménologie de l'esprit*, éd. Gallimard, col. Bibliothèque de la philosophie, 916 p., 1993, "Il [le maître d'œuvre] est devenu travailleur spirituel" p. 602.

Kandinsky Wassily, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, éd. Gallimard, col. Folio-Essai, 1988, 216 p.

Marx Karl (1867), *Le Capital*, Editions sociales, col. Livre Club Diderot, 1975, Huit Tomes.

Nietzsche Friedrich, *Œuvres philosophiques T.1*, sous la direction de Marc de Launay, éd. Gallimard, col. Pleiade, 2000, 1158 p.

Papaiouannou Kostas, *Marx et les marxistes*, éd. Flammarion, col. Science, 1972, 235 p.

Rosenberg Pierre, Prat Louis-Antoine, *Nicolas Poussin : catalogue raisonné des dessins*, éd. Gallimard, col. Electra, 1997, 1224 p.

Shakespeare William, (1595), *Roméo et Juliette (suivi de) Le songe d'une nuit d'été*, éd. Ldp, 2001, 267 p. ; voir également Berthelot Anne, *Romeo et Juliette, William Shakespeare, des repères pour situer l'auteur...*, éd. Nathan, col. Balises Œuvres n°115, 1996, 128 p.

Valéry Paul, *Fragments du Narcisse*, éd. Société du Livre Moderne, 1947, 34 p.

Verhaeren Emile, (1894), *Poésie complète : Tome 4, Les Villages illusoires, Les Apparus dans mes chemins*, éd. Archives et Musée de la littérature, col. Archives du

futur, 2005, 302 p., *Le vent* extrait de *Les villages illusoires*, également consultable en ligne : <http://poesie.webnet.fr/poemes/Belgique/verhaere/48.html>