



HAL
open science

Approche éco-sémiotique des innovations durables au Burkina Faso : entre cultures culturelles, cultures culturelles

Bruno Guiatin

► **To cite this version:**

Bruno Guiatin. Approche éco-sémiotique des innovations durables au Burkina Faso : entre cultures culturelles, cultures culturelles. Linguistique. Université de Limoges, 2021. Français. NNT : 2021LIMO0027 . tel-03325127

HAL Id: tel-03325127

<https://theses.hal.science/tel-03325127v1>

Submitted on 24 Aug 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Limoges

ED 611 - Sciences du Langage, Psychologie, Cognition, Éducation (SLPCE)
Centre de Recherches Sémiotiques (CeReS)

Thèse pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Limoges
Science du langage / Sémiotique et Communication

Présentée et soutenue par
Sampawendé Bruno Guiatin

Le 29 juin 2021

**Approche éco-sémiotique des innovations durables au Burkina Faso : entre cultures
culturales, cultures culturelles**

Thèse dirigée par **Mme Nicole Pignier**, Professeure des universités

JURY :

Président du jury

Rapporteurs

Mme Eleni Mitropoulou, Professeure en sémiotique de la communication, CRESAT, Université de
Haute-Alsace/France

M. Yves Dakouo, Professeur en Sciences du Langage, Ladipa, Université Joseph Ki-Zerbo/Burkina
Faso

Examineurs

M. Gérard Chandès, Professeur des universités (PR émérite), CeReS, Université de Limoges/France

M. Justin Ouoro, Maître de Conférences de sémiotique (CAMES), Ladipa, Université Joseph Ki-
Zerbo/ Burkina Faso

Mme Nicole Pignier (Directrice), Professeure de sémiotique, EHIC, Université de Limoges/France



À

Gérard Grellier,

Aussi longtemps que vivra cette thèse dans les rayons des bibliothèques,

Aussi longtemps que je poursuivrai mon aventure terrestre,

Aussi longtemps que je serai hanté par l'immensité de l'Éternité,

Aussi longtemps, je garderai en éveil ta mémoire,

Avant qu'un jour nous soyons de nouveau ensemble !

« Voilà longtemps que je soupçonnais les signes de mener à tout, mais la preuve est ici faite, archifaite : les signes mènent à la Terre, pour la bonne raison qu'ils en sont eux-mêmes issus. »

Augustin Berque

Remerciements

« *Quelle que soit la valeur du présent fait à un homme, il n'y qu'un mot pour témoigner la reconnaissance inspirée par la libéralité, et ce mot c'est : merci.* » (A. Ampâté BÂ)

Au crépuscule de ce parcours doctoral et, avant que s'élève l'aube d'une nouvelle aventure, nous empruntons cette citation d'Amadou Ampâté Bâ dans « *l'Étrange destin de Wangrin* » pour dire merci à ce monde qui a fait le chemin, d'une manière ou d'une autre, avec nous ces années durant. Nos sincères remerciements vont ainsi aux autorités de l'Université de Limoges pour nous avoir permis de nous former au sein de cette pépinière du savoir. Nous sommes reconnaissant à l'ensemble du corps administratif, professoral pour n'avoir ménagé aucun effort pour nous permettre de nous façonner dans cet univers savant. Nous souhaitons que l'esprit d'ouverture, de professionnalisme exemplaire qui caractérisent les services de ce temple de la connaissance scientifique leur soient reconnus en tout temps, en tout lieu.

Au cours de cette formation doctorale, nous avons eu l'immense honneur d'être associé aux missions d'enseignement au sein du département des Sciences du Langage, de l'Information et de la Communication, qui nous a modelé depuis le cycle du master. Ces missions ont sans doute contribué à forger en nous l'amour pour le sacerdoce de l'enseignant, la passion du chercheur. Il est ainsi de notre devoir de manifester notre reconnaissance à la direction du département incarnée par les professeurs Nicolas Couégnas et François Laurent pour cette confiance qui a rendu possible notre aventure bienheureuse. Le succès avéré de cette mission ne l'aurait été sans le soutien total des enseignants qui nous ont accompagné. Avec les professeurs Sophie Anquetil (Socio-linguistique, Linguistique de terrain, Énonciation et analyse du discours) François Laurent (Parties du discours), Cécile Tardy (Pratique de la communication, Grammaire et Sciences du langage), nous avons fait nos premiers pas dans la pratique de l'enseignement. Nous les invitons à recevoir ici nos plus sincères remerciements. À ce monde d'étudiants avec qui nous avons fait ces premiers pas nous faisons un clin d'œil amical en leur souhaitant chacun, chacune le bonheur de vivre le moment venu cette passion intense de formateur.

Nous ne saurons passer sous silence l'immense travail d'éducation, d'instruction de nos enseignants de l'Université Joseph Ki-Zerbo de Ouagadougou, notre université d'origine. S'ils ont, au cours de nos cinq premières années d'université, semé la graine, ils n'ont manqué pas

de ressources pour l'arroser avec leur soutien scientifique, moral toujours renouvelé. Nous les invitons très humblement à trouver ici l'expression de notre infinie gratitude.

Nous manifestons notre gratitude à l'endroit de nos amis-camarades du CeReS, de l'EHIC notamment pour leur collaboration, leur amitié... qui nous ont facilité l'intégration, le vivre ensemble ! Nous nous gardons d'en citer les noms au risque de laisser tomber dans l'oubli certains, certaines. Tout en leur offrant nos humbles excuses, nous les assurons de l'expression de notre sincère reconnaissance.

Que dire des agents du service des ressources de notre bibliothèque, de l'imprimerie ! Messieurs Frédéric Pirault, Fabrice Mangou, Mesdames Clarisse Béasse, Marie-Claire Jouanneaud, veuillez pour toujours garder en éveil le souvenir de notre gratitude à votre endroit.

De façon particulière, nous exprimons notre infinie reconnaissance à notre directrice de thèse, Madame le Professeur Nicole Pignier dont la disponibilité, l'expérience, les orientations, les conseils, la rigueur scientifique nous ont permis de nous édifier dans notre sujet de recherche, de produire à terme le présent document, de nourrir ce désir ardent pour la recherche. Notre gratitude va à l'endroit des responsables du Master Culture et Communication spécialité Sémiotique et Stratégies. Leurs efforts nous ont permis de croire en ce que nous entreprenons.

À tous nos amis du Burkina, à tous les membres de nos familles, biologiques, sociales et scientifiques, à tous nos promotionnaires du secondaire comme du supérieur, à tous nos bienfaiteurs, à tous nos amis de Limoges, notamment le Père Raymond THOMAS, qui ont toujours été près de nous à travers leurs soutiens multiples et multiformes, à travers leur affection indéfectible, leur sacrifice, nous demandons de croire à notre sincère reconnaissance.

Qu'il nous soit permis de mentionner cet être spécial qui a été à la fois, un bienfaiteur, un ami, un père adoptif et, qui nous a quitté au moment même où nous avons encore plus besoin de lui, Gérard Grellier ! De là où tu es, reçois nos hommages les plus sublimes. Ton absence, loin de créer le vide qui s'étend à l'infini, a fait naître cette famille autour de tes enfants Pauline, Chloé et Adèle qui n'ont cessé de raviver cette flamme d'espoir, cette rage de vivre par leur affection, leur soutien indéfectible. Qu'elles reçoivent ici notre immense gratitude pour les efforts consentis dans la lecture, la correction de ce document !

Enfin à notre mère biologique, Téwendé Joséphine, à notre mère adoptive Élisabeth Béré/Koanda, à notre mère spirituelle Pascaline Kanzié, qui, savoir ce que nous entreprenons,

nous a toujours apporté un soutien maternel incommensurable, nous adressons notre reconnaissance filiale jusqu'à la fin des temps !

Droits d'auteurs

Cette création est mise à disposition selon le Contrat :
« **Attribution-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de modification 3.0 France** »
disponible en ligne : <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/fr/>



Sommaire

INTRODUCTION.....	13
PARTIE I. RECIT D’UN SEJOUR D’IMMERSION, DE RECHERCHE.....	42
Chapitre 1. Un projet de collaboration avec la Radio Vénégré de Ziniaré.....	43
Chapitre 2. Une mission de prospection « sans ordre du jour » (03/07/2018).....	61
Chapitre 3. L’aventure d’Éric Tondé.....	96
PARTIE II. CADRE GENERAL DE LA PROBLEMATIQUE.....	116
Chapitre 1. Présentation du sujet.....	117
Chapitre 2. Les communautés et les mutations sociologiques : formes de vie et ruptures esthétiques	131
Chapitre 3. L’héritage socio-culturel commun aux communautés vivant au Burkina	
187	
PARTIE III. CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE	210
Chapitre 1. La sémiotique et l’économie générale de sa théorie	211
Chapitre 2. Des innovations paysannes : quelle approche ?.....	251
Chapitre 3. Ancrage théorique et méthodologique des innovations paysannes.....	264
PARTIE IV. L’ECO-ANTHROPO-SEMIOTIQUE POUR DES INNOVATIONS DURABLES EN AFRIQUE	302
Chapitre 1. Les enjeux problématiques.....	303
Chapitre 2. Esquisses d’une approche éco-anthropo-sémiotique	332

Chapitre 3. Deux cas d’approche éco-anthropo-sémiotiques d’une innovation paysanne 366

Conclusion..... 389

Références bibliographiques 399

Bibliographie personnelle 408

Table des illustrations

Figure 1. Les quatre temporalités d'immersion et d'interprétation d'un milieu paysan, schéma emprunté à Nicole Pignier.....	27
Figure 2. Entrée de la Radio Vénégré	43
Figure 3. Séance de travail avec l'équipe de la Radio Vénégré.....	52
Figure 4. Journée d'échange avec des paysans de Youtenga.....	62
Figure 5. Une vue de la réserve forestière de Youtenga	72
Figure 6. La maison de céréales et de semences communautaires de Youtenga	72
Figure 7. Le basfond rizicole de Youtenga	73
Figure 8. Quelques variétés semencières de Youtenga	74
Figure 9. Traces d'une séance de restitution.....	79
Figure 10. Echange à bâton rompu avec des paysans de Youtenga.....	85
Figure 11. Une vue du paysage de Youtenga.....	87
Figure 12. Réserves céréalières et semencière de Youtenga.....	89
Figure 13. Au cœur de la réserve forestière de Youtenga	92
Figure 14. Visage d'un sol restauré par Tondé et les habitants de Koulgorin	96
Figure 15. Technique de revitalisation des sols	97
Figure 16. Techniques de fabrication locale des pesticides	104
Figure 17. Vue d'une aire avant restauration.....	108
Figure 18. Espace de la bio-diversité de Koulgorin	109
Figure 19. Carte illustrative de la répartition des principales ethnies vivant au Burkina Faso	148
Figure 20. « Schéma illustratif de la désintégration d'un milieu ».....	166
Figure 21. « Carré sémiotique inspiré du modèle greimassien »	167
Figure 22. Les systèmes dyadique saussurien et triadique peircien	219
Figure 23. « Le design du projet coopératif »	327

Figure 24. Le quartier des affaires	335
Figure 25. Le quartier "Ouaga 2000 »	335
Figure 26. La Zone Du Bois	336
Figure 27. Zone 1 de Ouagadougou, exemple type de quartiers périphériques	342
Figure 28. Illustration du quotidien dans les quartiers périphériques	342
Figure 29. Un aperçu de la ville de Ziniaré où se situe la radio "Vénégré"	344
Figure 30. Une image du temps 2 marquant le retour au studio	374
Figure 31. Une rencontre d'échange avec les paysans	377

Table des tableaux

Tableau 1. Récapitulatif des grands axes de la Radio Vénégré.....	50
Tableau 2. Domaine d'intervention et émissions de la Radio Vénégré.....	51
Tableau 3. Tableau illustratif de l'organisation des royaume mossé (extrait de la thèse d'Albert Ouédraogo, p. 22).....	153
Tableau 4. Tableau récapitulatif de la transformation du milieu	182
Tableau 5. Tableau récapitulatif des schèmes perceptifs ou axes sémantiques de base	290

INTRODUCTION

1. L’ancrage d’un projet éco-sémiotique du développement et des innovations durables au Burkina Faso

L’entreprise des études sur les cultures africaines¹ en général, sur celle burkinabè en particulier dans les champs disciplinaires en Lettres, Sciences humaines et sociale n’est pas à son premier essai. La période post-coloniale a connu une profusion d’approches scientifiques sur le sujet. Ces œuvres allant des mémoires de maîtrise, de master, aux articles et ouvrages, dans leur ensemble, ont fait un état des lieux de ces cultures en affirmant leur existence, leur identité. Des enseignements universitaires n’ont pas été à la marge de cette entreprise. Des « *études culturelles africaines* » sont aujourd’hui enseignées au département de Lettres modernes à l’Université Joseph Ki-Zerbo au Burkina Faso. Différentes études, du point de vue de leur parcours, ont ouvert la voie à des approches spécifiques des cultures, des productions culturelles africaines sous des angles spécifiques.

Ainsi, le cinéma, la littérature, les arts, les objets technologiques, les pratiques culturelles (les danses, les sorties des masques, les chants, les contes, etc.) ont fait l’objet d’études dans le champ de la sémiotique. En cela, l’étude des pratiques culturelles africaines constitue un champ de prédilection pour des étudiants, des chercheurs, des praticiens de la science s’occupant du processus d’émergence, d’interprétation du sens. De plus en plus, ces acteurs s’intéressent à la manière dont les communautés humaines au Burkina Faso perçoivent leur milieu de vie, le font évoluer dans le cadre de la mise en place des actions de développement. Les études sémiotiques, dans cet élan revêtent d’un intérêt capital dans la mesure où la rencontre entre les cultures d’aujourd’hui constitue une opportunité. Ces études s’intéresseraient alors aux formes d’innovations qu’engendre une telle rencontre sur un « *espace commun mondialisé*. »

¹ La terminologie de « cultures africaines » est ici retenue eu égard à la diversité des communautés, des productions et des pratiques qui d’un pays à l’autre sur le continent conservent quelques spécificités jusqu’à l’intérieur d’un même pays. Nous postulons que le fait de reconnaître une « africanité » qui serait la sensibilité commune aux peuples africains n’occulte pas ces singularités qui font du continent une pluralité de sensibilités. Le terme de « cultures africaines » que nous adoptons tient à cette réalité sans battre en brèches la thèse qui soutient l’unicité de la culture africaine en résonances aux polémiques entre les tenants d’une « littérature africaine » et ceux des « littératures africaines. »

Il faut dire que toutes les approches sémiotiques sur les pratiques culturelles au Burkina Faso dessinent un lieu commun pour des recherches sur la culture². Il s'agit d'étudier, de comprendre ce que la culture fait à la société, ce que cette dernière fait de la culture. L'un des axes phares de cet attelage culture/société est la mise en relation entre la culture et le développement des sociétés contemporaines. Les sémioticiens s'interrogeront progressivement sur la manière dont la culture contribue, à travers ses pratiques, ses productions, au développement des sociétés. Au Burkina Faso, cette volonté s'est concrétisée par la mise en place de « *la chaire du développement* » dont la conduite est confiée au chercheur-sémioticien Joseph Paré, professeur de Sémiotique, titulaire de la chaire. En mai 2019, le colloque international de sémiotique, « *Construire le sens, bâtir les sociétés*³ », organisé par l'Université Norbert Zongo de Koudougou (Burkina Faso) a mis en évidence cette volonté de jeter le pont entre la culture et le développement des sociétés. Selon Salaka Sanou (2019 : 270)

« Le Burkina Faso et l'Afrique sont riches de leurs cultures et de leurs expressions culturelles. Ce que l'on constate au Burkina et qui pourrait être étendu aux autres pays du continent, c'est cette fierté dont chacun-e se prévaut quand il s'agit, du moins de manière officielle, d'affirmer et de présenter des éléments de sa culture : dans presque tous les pays africains, il existe des cadres de promotion et de développement de la culture, qu'ils soient l'œuvre des pouvoirs publics ou celle des personnes physiques ou morales qui s'investissent dans des actions de tous genres⁴. »

Ce parcours rapide révèle l'intérêt de la recherche pour la culture, ses pratiques, ses productions dans le processus du développement, du bien-être des communautés. Deux articles, sous la plume de deux chercheurs ont abondé dans ce sens. « *De la défécation dans la nature à l'usage de latrine familiale en milieu rural : le cas du Village de Toéni dans le Sourou au Burkina*

² « Culture » requiert ici un usage générique en tant que notion englobante, contrairement à l'usage spécifique dont le terme a fait l'objet précédemment.

³ Équipe de recherche Fabula, *Construire le sens, bâtir les sociétés (Koudougou, Burkina Faso)*, https://www.fabula.org/actualites/colloque-international-de-semiotique-construire-le-sens-b-tir-les-societes_87207.php, (consulté le 3 mars 2021).

⁴ Isaac Bazié et Salaka Sanou, *Dɔnko : études culturelles africaines*, Québec, Editions science et bien commun, 2019.

Faso⁵ » de Justin Toro Ouoro, « *Quelle sémiotique pour un développement durable ?*⁶ » de Mahamadou Lamine Ouédraogo.

Bien que travaillés avec des outils du structuralisme sémiotique, ces articles ont le mérite de mettre clairement en évidence la possibilité, même la nécessité d'une prise en charge des questions de développement par la sémiotique en tant que discipline qui interroge le mode d'orchestration du sens dans les pratiques humaines. Ce mode d'orchestration fait écho à la notion de « *design* » au sens que lui donne Nicole Pignier (2017 : 165) :

« Nous envisageons le design en tant que concept qui associe un dessin – plan, esquisse, croquis et diverses représentations graphiques – à un dessein, à savoir un but, un objectif mais aussi une visée éthique, c'est-à-dire une conception du mieux-être individuel et collectif. Qu'il relève de champs professionnels ou d'activités du quotidien, se nourrir (s') informer, communiquer, éduquer, bricoler, etc., le concept de design porte notre attention sur l'orientation, le sens de nos activités en tant que projets pensés à dessein. Le design projet intentionnel, convoque les sensibilités culturelles, les processus de perception motivant et façonnant les gestes qui lui sont associés. Des gestes tout à la fois pratiques, esthétiques et éthiques. Pratiques, parce qu'ils sont associés à des buts, à des objectifs précis, à une praxis, à savoir une manipulation des choses concrètes comme des savoirs construits et à reconstruire. Sensibles, en ce qu'ils émanent de sensibilités individuelles et collectives. Éthiques, en ce qu'ils se fondent sur une conception du mieux-être individuel et collectif⁷. »

Ainsi défini, le *design* indique ce dont veut s'occuper le présent projet de recherche : les forces et formes de vie qui motivent l'action des communautés humaines dans la quête du bien-être individuel et collectif. Faut-il alors conclure que toute action visant un but relève-t-elle de *design* ? En notre sens, n'est *design* que tout geste, toute œuvre, toute action ou projet réunissant les trois conditions « *nécessaires* » au sens philosophique du terme : un dessin, un dessein, une visée éthique clairement élucidés dans la définition que nous venons d'emprunter. Dans ce sens, nous formulons l'hypothèse selon laquelle l'action paysanne repose sur du *design* éco-

⁵ Justin Ouoro Toro, « Valeurs sémiotiques et changement social. De la défécation dans la nature à l'usage de latrine familiale en milieu rural : le cas du village de Toéni dans la province du Sourou au Burkina Faso », *Cahiers du CERLESH*, février 2014, Numéro spécial, p. 251-264.

⁶ Mahamadou Lamine Ouédraogo, « *Quelle sémiotique pour un développement durable?* », *Presses universitaires de Ouagadougou*, 2017, n° 5, p. 397.

⁷ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, Saint Denis, Connaissances et Savoirs, 2017, 179 p.

sémiotique pour trois raisons que nous pouvons rapidement évoquer. La première découle du mode de vie de ces communautés.

Plus loin, nous avons décrit ce en quoi la notion de « *communauté* » dans le milieu paysan condense en elle-même des forces et formes de vie touchant au principe du *design*. La communauté désigne un ensemble de populations humaines et non humaines réunies au sein d'un territoire, liés par des liens vitaux. Elle n'est donc pas un agrégat ou un assemblage d'individus se trouvant à un moment donné sur un lieu. La communauté est constituée d'altérités convergentes et divergentes qui soulignent leur communauté de destin. Elle a donc un destin, un but. L'implication de tous dans le façonnage du milieu devant abriter les communautés humaines et non humaines au sein d'un territoire a donné d'ailleurs ce que Victor Papanek entend par *design* intégré que Nicole Pignier (2017 :166) définit en ces termes :

« *Victor Papanek désigne par cette dénomination le fait que tout geste de design doit prendre en compte les enjeux sociétaux, la possibilité de la vie sur Terre pour les générations à venir, et pas seulement celles des êtres humains*⁸. »

La deuxième raison réside dans le mode d'organisation des populations constituant la communauté. En effet, l'action collective qui est au cœur de la vie paysanne est une caractéristique essentielle. Dans la description que nous faisons de la communauté, nous soulignons la nécessaire relation qui existe entre le groupe et l'individu de sorte que l'isolement de ce dernier entraîne sa mort symbolique. L'entraide mutuelle dans les vicissitudes du quotidien démontre cette volonté de se projeter collectivement : les champs familiaux, les initiatives paysannes, etc. sont autant d'éléments qui démontrent l'effort continu des paysans à concrétiser leurs volontés communes.

Quant à la troisième raison, elle tient au souci du bien-être individuel et collectif qui gouverne l'imaginaire des communautés paysannes que Pignier définit comme « *visées éthiques* » ; elles visent à garantir un équilibre relatif pour tous. Ce souci consiste à penser les uns aux autres, mieux, elle consiste à tenir compte de l'ensemble de l'existant dont il faut prendre soin. Les codes moraux comme les interdits, les totems sont des formes de censure pour maintenir ce souci constant de cet équilibre au sein de la communauté.

Tel que décrit, le *design* explore, articule la notion de « *durable* ». En effet, l'articulation des trois piliers sur lesquels repose le *design* n'a de pertinence qu'à partir du moment où celui-

⁸ *Ibid.*

ci se projette dans la durée ou vise le long terme. Lors de notre immersion, nous avons pu constater que les cultures paysannes sont par essence des *designs intégrés* en ce qu'ils font appel aux dimensions « *pratiques, esthétiques et éthiques* » (Nicole Pignier, 2017 : 166) qui ressortent de la description que nous avons faite de la notion de « *communauté* ». Dès lors, l'espace humain en général devient un lieu sensible aux grands enjeux sociétaux et économiques.

Par ailleurs, dans son article intitulé « *De la défécation dans la nature à l'usage de latrine familiale en milieu rural : le cas du Village de Toéni dans la province du Sourou au Burkina Faso* » paru dans les Cahiers du Cerlesh numéro spécial, le chercheur-sémioticien Justin Toro Ouoro (2014 : 256) décrit l'espace culturel (en prenant pour exemple le milieu rural) comme le lieu des grands enjeux sociétaux du moment en ces termes :

« (...) le milieu rural au Burkina Faso, comme dans la plupart des pays sous-développés, se présente comme un vaste champ d'expérimentation de changements sociaux, d'innovations tous azimuts. Théâtre privilégié des projets et programmes de développement, le milieu rural est le lieu par excellence où s'affrontent tradition et modernité selon la logique conflictuelle des valeurs en présence⁹. »

Le choix du milieu rural, dans l'énoncé du sémioticien n'est pas anodin. Il est la preuve qu'aujourd'hui, ce milieu est non seulement un foyer brûlant des pratiques culturelles qui caractérisent les différentes communautés mais également le cœur des grands enjeux des transformations profondes des sociétés au Burkina Faso. Dès lors, les initiatives qui impulsent des pratiques innovantes dans la perspective du bien-être des communautés méritent d'être questionnées, décrites.

Concourent-elles au bien-être individuel et collectif de ce monde, à forte majorité, paysan ? Dans quelle mesure celles-ci doivent-elles être pensées ? Comment les paysans de leur propre chef font-ils émerger ces innovations à partir de leurs ressources culturelles¹⁰ en co-énonciation avec les savoirs venus d'ailleurs ? Il convient de préciser que le sens qui émerge

⁹ Justin Ouoro Toro, « Valeurs sémiotiques et changement social. De la défécation dans la nature à l'usage de latrine familiale en milieu rural : le cas du village de Toéni dans la province du Sourou au Burkina Faso », *Cahiers du CERLESH*, février 2014, Numéro spécial, p. 251-264.

¹⁰ Nous entendons par « ressources culturelles » propres l'ensemble des savoirs et des savoir-faire acquis par le fait de la culture en tant que « sensibilité » propre à une communauté au sein d'un territoire bien déterminé.

du terme de « *milieu* » s'inscrit tout au long de notre travail dans la configuration éco-sémiotique dont Nicole Pignier (2017 : 170) propose une définition :

« Le concept de milieu tel que le propose Augustin Berque à partir des travaux du naturaliste et biologiste allemand Jakob Von Uexküll ainsi que ceux du philosophe japonais Watsuji exprime que la réalité est plus qu'un environnement ; elle nous habite autant que nous l'habitons. Le milieu se distingue du donné environnemental brut en ce qu'il exprime et fonde le lien existentiel qui unit tout être vivant et tout être à la réalité. Le sens des choses relève d'une dynamique selon laquelle le donné environnemental est saisi par les sens, l'action, la pensée et le langage en tant que quelque chose (Berque 2016¹¹). Jakob Von Uexküll (1864-1944) fut en effet le premier en biologie à appréhender le vivant comme constitué d'une infinité de mondes perceptifs, tous liés entre eux sur le mode d'orchestration et non sur un ordre d'interdépendance hiérarchiques dictées par la nécessité (Uexküll, 1934¹²). Le concept de milieu ainsi appréhendé réinterroge la notion de milieu en Science et vie de la terre ; il exprime le fait que tout être vivant est apte, selon ses limites perceptives, à apprécier son milieu dans un lien créatif, non déterministe. »

Ainsi, nous partirons des enjeux du progrès social pour questionner la manière dont les paysans mettent la culture dans sa dimension culturelle et culturelle en développement. On ne peut, selon nous, interroger la manière dont les sociétés mettent la culture en développement sans attention portée aux choix épistémologique, théorique et méthodologique. L'apparition de ce « *nouveau possible* » dans le champ de la sémiotique impose, en ce sens, une nouvelle démarche, un outillage sémiotique apte à interroger l'interrelation culture/développement dans un milieu socio-culturel comme celui du Burkina Faso.

2. Les enjeux du progrès social et le processus d'innovation

Justin Toro Ouoro (2014 : 256) situe l'enjeu des innovations en milieu rural au croisement de la « *tradition* » et la « *modernité* » :

« Il faut rappeler que le milieu rural au Burkina Faso, comme dans la plupart des pays sous-développés, se présente comme un vaste champ d'expérimentation de changements sociaux, d'innovations tous azimut. Théâtre privilégié des projets et programmes de

¹¹ Augustin Berque, *Histoire de l'habitat idéal : de l'Orient vers l'Occident*, Paris, Éd. du Félin, 2016.

¹² Jakob von Uexküll, Charles Martin-Fréville et Dominique Lestel, *Milieu animal et milieu humain*, France, Éditions Payot et Rivages, 2010.

développement, le milieu rural est le lieu par excellence où s'affrontent tradition et modernité selon la logique conflictuelle des valeurs en présence¹³. »

La tradition, fait ici référence aux cultures paysannes caractérisées par leur ancrage dans le milieu de vie des communautés. Elle se réfère aux valeurs ancestrales, aux manières de vivre, aux pratiques qui codifient les usages depuis toujours ; la modernité, dans son acception que lui donne le chercheur, s'oppose à la notion de « *tradition* » dans la culture africaine. Elle fait allusion à la doxa de la culture importée d'Occident depuis l'ère cartésienne. Elle se prolonge sur la post-modernité avec l'avènement des cultures et technologies numériques. Ces dernières, tout en se différenciant des premières, poursuivent l'éthique du progrès moderne. Elles prétendent révolutionner la société en passant à l'ère post-industrielle. En somme, la modernité, née avec Descartes, s'accomplit dans l'ère industrielle (XIX^e, XX^e siècles), la post-modernité, dans l'ère numérique. Toutefois, les deux restent fondées sur la doxa de cette culture occidentale c'est-à-dire sur la croyance en la technologie salvatrice, source de progrès total techno-centré, du solutionnisme technologique dont développe l'œuvre d'Evgeny Morozov (2014)¹⁴.

En notre sens, l'opposition binaire et arbitraire entre tradition, modernité/post-modernité reste caduque en ce sens que l'une n'exclut pas l'autre. Bien au contraire, elles s'inscrivent dans une dynamique créatrice de valeurs nouvelles, de bien-être. Selon nous, elles s'interrelient et cette interrelation participe au dynamisme des cultures. La vacuité d'une idée de progrès fondé sur l'effacement de la tradition comme forme de progrès social au profit d'un progrès techno-centré est également décrite par Nicole Pignier (2017 : 172). Selon elle,

« le progrès technique se définit selon une efficacité intrinsèque ; il se mesure en termes de gain de temps, de puissance, d'étendue, d'intensité par rapport aux techniques précédentes. Ainsi entendu, il se coupe des enjeux sociétaux et s'impose comme noyau organisateur des sociétés, des cultures. Autocentré, il coupe l'être humain de son lien à la Terre, au cosmos, à sa « base existentielle » pour reprendre l'expression d'Augustin Berque. Il impose donc de décorrélérer progrès technique et progrès sociétal ; tout progrès technique n'est pas forcément un progrès sociétal. »

¹³ J. Ouoro Toro, « Valeurs sémiotiques et changement social. De la défécation dans la nature à l'usage de latrine familiale en milieu rural : le cas du village de Toéni dans la province du Sourou au Burkina Faso », art cit.

¹⁴ Eloria Vigouroux-Zugasti, « MOROZOV Evgeny, 2014. Pour tout résoudre, cliquez ici : l'aberration du solutionnisme technologique », *Revue Française des Sciences de l'Information et de la Communication*, 1 juin 2018, vol. 13.

Par ailleurs, la rhétorique, le mode d'emploi de cette doxa déploient la technologie comme référence du développement d'un État, d'une société ou d'une culture. Cette même doxa tend à créer un espace commun pour toutes les cultures avec les concepts très évocateurs de « *mondialisation/globalisation* » pour les uns et « *l'universel*¹⁵ » pour d'autres, fabriqués à dessein. Ils servent à des visées idéologiques dont la domination, la colonisation sous une forme nouvelle, le contrôle vis-à-vis des cultures jugées périphériques.

En effet, de l'évolution de la science à l'éclatement des cultures, cette idée a semblé fournir des pistes de questionnement sur les préoccupations, enjeux et même sur les problèmes que vit l'humanité. Cette mondialisation ou cet universel selon, a créé, dans tous les recoins de la terre, l'idée de « *grands ensembles* » pour construire des communautés de forces, d'actions en vue d'édifier de projets communs, sur la base de volontés communes (du multilatéralisme ?), pour un mieux-être individuel et collectif. Des regroupements sous-régionaux africains (Le CILSS, « *Le Comité Inter-États de Lutte Contre le Sécheresse dans le Sahel* », la CEDEAO « *Communauté des États d'Afrique de l'Ouest* », L'UEMOA, « *L'Union Économique et Monétaire Ouest Africaine* » aux méga-ensembles continentaux occidentaux (Union Européenne, Union Africaine, Etats-Unis), jusqu'aux traités transcontinentaux, l'on arrive à l'idée que d'une seule voix, les préoccupations du monde, en particulier, celles des pays les plus pauvres, trouveraient une issue favorable.

L'Organisation des Nations Unies (O.N.U.) qui est la forme achevée de cette ambition, de cette vision du monde n'a cessé de sonner la cloche du rassemblement d'un monde uni, armé contre toute forme d'avilissement de l'humanité. Sur cette base, des initiatives fleurissent par le truchement de ses organismes spécialisés, des organisations non gouvernementales au plan sécuritaire (la lutte contre le terrorisme, les conflits militaro-politiques, les guerres civiles...), au plan alimentaire (la lutte contre la faim dans le monde), au plan environnemental (le combat contre la désertification, la pollution, les changements climatiques, l'effort pour la protection de la nature...), la bataille contre les maladies et la liste est loin d'être exhaustive.

¹⁵ Le concept de l'« *universel* » est très souvent confondu à celui de « *mondialisation/globalisation* ». Son emploi vise ici à souligner cette confusion. Si la mondialisation suppose la néantisation des cultures locales au profit d'un espace culturel dit « *commun* », le concept de l'universel s'envisage sous l'angle de la rencontre et de l'enrichissement mutuel entre les différentes cultures. L'universel suppose que le particulier comme le général ont chacun sa raison d'être contrairement à la mondialisation qui tente d'effacer le local au profit du global.

De toutes ces initiatives, la part réservée aux sociétés les plus démunies est significative. Soixante-dix pour cent (70%)¹⁶ des problèmes débattus aux cours des assises de l'O.N.U. concernent l'Afrique, réputée pour être le continent le plus menacé, le plus vulnérable. De sa création au lendemain de la Guerre Mondiale à nos jours, cette conscience commune semble, du point de vue des apparences, engranger des acquis. Dans les faits, elle n'est ni moins ni plus une apparence qui peine à cacher l'inquiétude grandissante des sociétés et cultures touchées par une pauvreté toujours accrue.

Ce fond inquiétant conduit aujourd'hui à l'émergence d'une société civile fortement imprégnée du niveau de la menace que l'industrie d'un capitalisme, peu soucieux du développement de l'humain, ne saurait effacer. En forçant le trait, l'avènement de la science, de la technique avait convaincu plus d'un que l'humanité serait sans doute à l'abri du besoin. Elle serait même épargnée de tout fléau. On eut pensé que l'argent, tout comme la technologie, sauverait le monde. Cette illusion opératoire garantirait une aisance certaine à toutes les sociétés. La crise environnementale, les mutations sociales notamment pointent ses limites. Aujourd'hui encore, des cultures entières attendent cette thérapie de choc. Devons-nous finir alors par croire avec V. Hugo que cette « *science n'est qu'un tâtonnement sombre et imprécis* » ? Ne faut-il pas ouvrir la science aux esthésies c'est-à-dire l'ensemble des manières d'être au monde, les sensibilités collectives des différentes cultures ? N'est-ce pas là l'appel à l'innovation durable qui consiste à faire en sorte que des esthésies co-énoncent au lieu de se dominer ?

De tous les horizons, de tous les temps de l'époque contemporaine, l'« *innovation* » est un paradigme qui mobilise des énergies dans les domaines de développement. Elle l'est avec le même refrain de sauver l'humanité d'une « *mort* » certaine. Toutefois, le problème demeure d'actualité, nos cultures et sociétés s'enlisent. La désertification progresse inexorablement dans le Sahel, occasionne de perturbations environnementales, la disparition quasi-irréversible des espèces animales et végétales, la « *mort* » des terres cultivables, la poussière, les maladies, la faim. Ces phénomènes transforment cette zone en un nid pour des forces dévastatrices : le

¹⁶ Alpha Condé: « *Les problèmes africains doivent se régler en Afrique* » – *Jeune Afrique*, <https://www.jeuneafrique.com/mag/485137/politique/alpha-conde-les-problemes-africains-doivent-se-regler-en-afrique/>, 31 octobre 2017, (consulté le 4 décembre 2020).

terrorisme. Des mutations sociales, le flux migratoire entraîne la fuite des populations de leurs terres pour cause de misère, de guerres mais aussi de recherche du mieux-être.

À l'heure des *grandes transformations sociétales*¹⁷, le besoin d'orienter chaque discipline scientifique vers le bien-être des communautés humaines dans leur milieu de vie est plus qu'un impératif. Et, les crises humanitaires sus-citées appellent à fonder des démarches, des pratiques scientifiques à même de contribuer à une renaissance¹⁸ des cultures et sociétés. Et, si le fait d'être en droit de la dénoncer ne suffit pas, il y a l'urgence de constater avec E. Morin (2016 : 20) les dégâts des actes qui ont suivi cette promesse :

« Tout ce triptyque individu-espèce-société est désormais menacé. Ce qui implique des changements de vie et un changement de voie générale. Il ne suffit plus de dénoncer, il faut énoncer. Ce changement de voie n'est pas facile devant le pouvoir de plus en plus hégémonique du calcul, du profit qui conduit à la mécanisation de nos vies soumises aux impératifs de croissance, compétitivité, chronométries, c'est-à-dire à tout ce qui [nuît] à nos rythmes et temporalités propres¹⁹. »

On le voit bien, la pratique de la science elle-même telle que pensée inquiète l'humanité. La science a-t-elle échoué dans sa vocation ? Ce constat trouve une réponse affirmative chez Edgar Morin (2016 : 20) :

« Plus largement, le déchaînement incontrôlé sur la planète des processus commandés par les moteurs associés, science / technique / économie, tous voués principalement au profit et tous produisant des menaces mortelles sur l'humanité (armes de destruction massive, manipulations génétiques cérébrales, inégalités croissantes, absence de régularités (économiques et sociales)²⁰. »

¹⁷ Les grandes transformations sociétales auxquelles nous faisons référence se déploient sur toute l'échelle des crises que vivent les sociétés et cultures humaines à travers le monde. Elles rejoignent les crises dont parle le philosophe français Edgar Morin (2016 :19) dans son œuvre. Celui-ci écrit en effet : *« Les crises multiples que subit la nature ont créé des catastrophes industrielles et humaines telles que Three Mille Island, Bhopal, Tchernobyl Fukushima..., au moment même où ces crises sonnent comme l'alarme continue d'une science sans conscience, voire inconsciente qui sape et la nature et l'humanité... »*

¹⁸ « La renaissance » ne sous-entend pas à travers le présent emploi une mort supposée des cultures et sociétés. L'image vise à montrer que la vitalité de ces cultures et société mise en berne par la société capitaliste demeure le foyer de développement de ces cultures.

¹⁹ Edgar Morin et Emmanuel Préfacier Lemieux, *Écologiser l'homme : la nature du futur et le futur de la nature*, Paris, France, Lemieux éditeur, 2016, 133 p.

²⁰ *Ibid.*

Proposer, dans de pareilles circonstances, une démarche éco-sémio-anthropologique ou éco-anthropo-sémiotique, telle que nous l'entreprenons, pour penser la science et le développement s'apparente dès lors à un dépassement, à l'exploration d'autres voies. Toutefois, « *renouvellement n'est (...) pas reniement* » fait remarquer Jacques Fontanille.

En outre, nous avons fait le constat selon lequel, comme d'autres avant nous, le « *progrès technique* » a pris de l'envol en *designant* « à rebours » ou dans l'indifférence totale du vivant pourtant au cœur de l'activité scientifique et technologique, la société et la culture, dans leurs interrelations symbiotiques. Ce faisant ce progrès technique renouvelle constamment l'idéologie moderne et post-moderne en propulsant le progrès dans l'indifférence totale ou « à rebours » du vivant ; il *designe* non avec le vivant mais le domine, le contrôle. (Pignier, 2017²¹) Un projet de thèse dans une telle perspective s'offre comme un défi.

3. Les grandes articulations thématiques de l'approche sémiotique des innovations durables

3.1. Du récit du séjour d'immersion et de recherche au Burkina Faso

Le titre-programme de notre recherche suffirait-il à mettre en œuvre notre approche éco-sémiotique ? Dans une perspective théorique, la réponse est affirmative car, en notre sens, la spéculation sert la cause des démarches théoriques. Cependant, la perspective éco-sémiotique ne saura valider des résultats d'un tel procédé qu'elle sanctionnera comme étant « *hors-sol* ». En se fondant sur des situations d'énonciation concrètes, l'approche éco-sémiotique envisage le processus d'émergence du sens à partir desdites situations. L'expérience du « *terrain* » devient centrale pour le chercheur. Il s'y nourrira du réel, non pas de façon trajective²² (Augustin Berque, 2016), s'imprégner des faits. Entre les deux (chercheur et « *terrain* ») émerge le processus du sens qui n'est ni subjectif c'est-à-dire dicté par le seul point de vue du chercheur, ni objectif c'est-à-dire coupé de la situation d'énonciation.

Ainsi, « *Terrain* », « *chercheur* », « *sens* » s'imbriquent dans un triptyque qui schématise cette méthode que nous proposons pour interroger les innovations durables à travers les forces et formes de vie paysannes. Il est nécessaire de souligner que notre recherche fait recours à deux méthodologies, toutes empruntées à Nicole Pignier. D'une part, la méthodologie

²¹ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

²² Augustin Berque, « Milieu et sens des choses. Mésologie et sémiotique » dans *Le sens au cœur des dispositifs et des environnements*, Paris, Connaissances et savoirs, 2018, p. 19-55.

de recherche qui nous a permis de mener notre travail de « terrain ». Nous la présentons dans cette partie afin d'éclairer nos récits d'immersion qui débutent notre première partie, qui ont été vécus par nous. D'autre part la méthodologie d'analyse fondée sur les « schèmes perceptifs » que nous définirons au temps opportun. Nous présenterons celle-ci dans la partie consacrée au cadre théorique et méthodologique d'analyse afin d'éclairer nos cas d'analyses qui interviendront dans la partie consacrée à l'approche-éco-anthropo-sémiotique.

3.2. Le cadre méthodologique de l'immersion

3.2.1. L'émergence de l'approche éco-sémiotique

Dans l'« Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique »²³ » (Pignier, 2020), Nicole Pignier mène une analyse critique sur l'œuvre des auteurs du « Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance²⁴. » Ce parcours critique a abouti à la mise en place d'une approche éco-sémiotique dont nous nous servons pour mener une recherche de « terrain ». Dans son œuvre, l'éco-sémioticienne commence par exposer les postulats des auteurs du « Manifeste convivialiste », interroge et décrit leurs limites. Cette démarche lui a permis d'engager en dernier ressort une réflexion invitant à un dépassement de la démarche des auteurs dudit « Manifeste ». En quelques traits, reprenons lesdits postulats, les interrogations de la chercheuse avant de présenter sa démarche éco-sémiotique sur la base de ses études de « terrain ».

Selon Nicole Pignier, les tenants du « Manifeste convivialiste »

« appellent à fonder le mieux-être, le mieux-vivre individuel et collectif sur le soin effectif porté aux autres et à la nature, ce qu'ils nomment le « convivialisme ». Ils considèrent les technologies numériques et notamment les réseaux comme la condition technologique sine qua non pour l'avènement de sociétés convivialistes à partir du moment où ces derniers, dont Internet, sont librement accessibles et régis par le principe de neutralité²⁵. » (Pignier, 2020)

Si une telle conception fait figure de l'air du temps caractérisée par l'expansion, l'invention des idéaux post-modernistes dans nos environnements du quotidien, elle ne manque pas de susciter des interrogations chez l'auteure de l'approche éco-sémiotique. Corrélant « Faire scientifique

²³ Nicole Pignier, « Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique ». » dans *Vers un numérique convivialiste ?* Lormont, Le Bord de l'eau, 2020, p. 45-61.

²⁴ Claude Alphandéry, *Manifeste convivialiste: déclaration d'interdépendance*, Lormont, Bord de l'eau, 2013.

²⁵ N. Pignier, « Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique ». », art cit.

à l'épreuve du vivant et du social » (Pignier, 2020), l'éco-sémiotique comme démarche postule une nouvelle manière de mener la recherche de « terrain » en se libérant du carcan structuraliste.

Dans la partie consacrée à la présentation de notre cadre théorique et épistémologique, nous avons relevé quelques limites saillantes de la méthode structuraliste qui, de notre point de vue, appelle un renouvellement du « faire scientifique » (Pignier, 2020) en Sciences humaines et sociales, notamment en Sémiotique. Selon Nicole Pignier,

« dans l'épistémologie du cercle de Vienne comme dans les big data, on réduit le plan d'immanence du fait humain pour le soumettre aux sciences formelles. Ce faisant, on perd en intelligibilité²⁶. » (Pignier, 2020)

Ce postulat s'inspire de l'exemple de Bruno Bachimont, pour qui

« la manière de collecter et de traiter les données propre aux sciences contemporaines en quête de « corrélations formelles (logiques, mathématiques, statistiques) » considère l'appréciation du fait humain en tant que tel comme de la subjectivité et donc, étant non pertinente. L'épistémologie de telles sciences trouve son prolongement dans les big data qui consistent à extraire les « faits » de leur « contexte » pour les transformer en données informatiques, des 0 et des 1, que l'on peut soumettre à des règles de calcul (Bachimont, 2015 : 398)²⁷ » (Pignier, 2020)

Nicole Pignier (Pignier, 2020) propose,

« pour la compréhension du fait humain par les sciences de la culture », une prise en compte du « contexte empirique spatio-temporel, linguistique, symbolique de ce dernier » dans une « approche empathique²⁸. »

En soutenant la thèse selon laquelle

« les interrelations entre les êtres vivants et leur milieu perçu, travaillé en tant que monde perceptif relèvent du processus, de l'échange créatif, non déterministe et non programmable²⁹ » (Pignier, 2020),

l'éco-sémioticienne,

²⁶ *Ibid.*

²⁷ N. Pignier, « Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique ». », art cit.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

« pour comprendre les esthésies « convivialistes » à l'œuvre dans le Faire paysan, agricole et relatives aux (non)-usages des technologies numériques, le chercheur en éco-sémiotique³⁰ » (Pignier, 2020),

se démarque de la démarche consistant à « collecter des données » sur « le terrain » pour les analyser à *posteriori* pour deux raisons qu'elle présente dans les détails :

« Premièrement, nous considérons que le « terrain » retenu, à savoir le monde paysan et agricole, n'est pas tant un espace où l'on peut constater/observer/formuler des faits et les traduire en « données » qu'un milieu dans lequel des forces de vie, des dynamiques s'énoncent, se manifestent via des gestes, des discours, des productions, des designs culturels et culturels. Par conséquent, nous faisons l'hypothèse que le « terrain » ne peut donc ni se réduire à des « observables » ni se penser sémiotiquement parlant comme un seul plan de l'expression auquel correspondrait un plan de contenu ; il est un milieu énonciatif où s'interrelient des esthésis sensibilités individuelles (Pignier, 2017 :169-170) et des esthésies, sensibilités collectives ; elles s'y manifestent, y évoluent³¹. » (Pignier, 2020)

« Deuxièmement, si notre « terrain » est un milieu vécu/façonné par des êtres humains dont les manières d'être au monde, fondées sur des forces de vie co-énoncent, il n'a pas besoin du chercheur pour trouver son sens, pour faire sens aux yeux des gens qui le vivent ; il a sa propre intelligibilité. Plutôt que de se donner la mission d'extraire des faits pour les formaliser et les rendre parlants, le chercheur en éco-sémiotique tente, plus modestement, de s'imprégner du « terrain », de le sentir, de s'ouvrir aux énonciations diverses qui y adviennent, d'écouter leurs résonances. Cela, afin d'apprécier les processus perceptifs dans leur complexité, leur épaisseur corporelle et mentale, les forces de vie perceptives qui y évoluent en tension les unes avec les autres³². » (Pignier, 2020)

Une telle conception nous invite, en tant que chercheur, à rester constamment proche du « terrain », à effectuer ce va-et-vient entre celui-ci où se manifestent les faits et nos analyses. Sans nous « fondre » dans ce « terrain », nous nous détachons dans le même temps de l'analyse que nous faisons de nos observations, de nos imprégnations.

Nous venons ainsi de capitaliser les idées qui nous ont guidé durant notre séjour d'étude, de recherche. Elles éclairent la manière dont nous avons vécu, appréhendé le « terrain » et mené nos analyses. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les trois premiers chapitres constitutifs de notre première partie ne relèvent pas de nos analyses mais restituent en quelque sorte notre « terrain » ; une façon pour nous, à la lumière de la démarche que nous empruntons, de « laisser

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

parler celui-ci ». Plus tard, les éléments de ce « terrain » font l'objet d'analyse avec la méthodologie fondée sur les « schèmes perceptifs » ou « axes sémantiques de base universel » (Pignier, 2017) définis par Nicole Pignier comme « matrices organisatrices de nos perceptions³³. »

Par ailleurs, dans cet élan d'ajustement avec le « terrain », la chercheuse propose de partir de l'intérieur des projets

« pour s'imprégner des actions des projets. Rencontrer les acteurs des projets, comprendre la sensibilité qui leur est propre (modalités énonciatives gestuelles, discursives)³⁴. » (Pignier, 2020)

La saisie donc des trois premiers chapitres de notre travail se fonde sur cette démarche dont nous propose la synthèse :

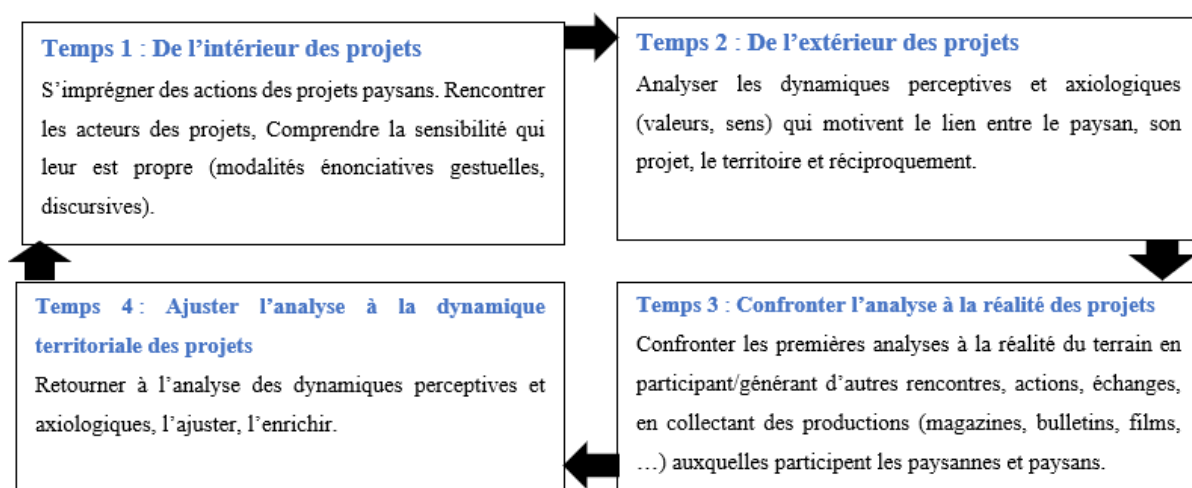


Figure 1. Les quatre temporalités d'immersion et d'interprétation d'un milieu paysan, schéma emprunté à Nicole Pignier

Dans le parcours mené sur le « terrain », cette démarche a été mise à l'épreuve lors de nos interactions avec les acteurs. Nous proposons de l'illustrer à travers un cas d'école qui nous a permis de nous « imprégner des sensibilités paysannes » (temps 1), « d'analyser les dynamiques perceptives et axiologiques » (temps 2), de « confronter nos premières analyses à

³³ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

³⁴ N. Pignier, « Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique ». », art cit.

la réalité du terrain » (temps 3) et enfin de « retourner à l'analyse des dynamiques perceptives » (temps 4).

3.2.2. L'éco-sémiotique, anthropologies « ingoldienne » et « laplantinienne » : une continuité ?

L'éco-sémiotique comme méthode de recherche de « terrain » telle que développée par Nicole Pignier (Pignier, 2020) présente en divers points des convergences prégnantes avec des méthodes de recherche en Anthropologie notamment celles de Tim Ingold, de François Laplantine. En effet, dans son œuvre intitulée « *Faire : Anthropologie, Archéologie, Art et Architecture*³⁵ », Tim Ingold se démarque de la posture de ce que nous appelons « *anthropologie classique*. » Si cette dernière, selon Ingold procède par « programmation » et par « objectivation » des phénomènes sociaux qu'elle récolte, analyse comme des « données », l'anthropologie ingoldienne propose « l'appréhension » qui se conçoit comme un cheminement. Le chercheur s'imprègne de son « terrain » d'étude, observe et participe à la manifestation des phénomènes du quotidien par des échanges. Il n'est pas un sujet de l'extérieur avec un regard supérieur comme l'est le sujet de « l'anthropologie classique » ni un sujet s'enfermant dans le carcan de ses propres certitudes.

En érigeant l'homme comme « objet d'étude » comme c'est le cas dans les sciences dites « dures », celle-ci objective le phénomène social comme des molécules de laboratoires en oubliant le caractère sensible de ce qui est analysé. Ce faisant, on « perd en intelligibilité » (Pignier, 2020) car selon nous, le phénomène social ne peut se détacher de sa situation d'énonciation. Ce faisant, Ingold postule une redéfinition de l'anthropologie qui « consiste à étudier avec et à apprendre de : elle ouvre un processus de vie qui engage une transformation du processus lui-même³⁶ » (Ingold, 2018 :25). Il sous-entend, d'une part, que le chercheur est partie prenante de cette situation d'énonciation, donc de la manifestation du contenu signifiant et non celui qui organise sa morphologie ; ce que Pignier (2020) signifie par la « co-énonciation ». D'autre part, il porte notre attention sur les dangers *des a priori* que peut développer le chercheur vis-à-vis du phénomène social en ce sens que l'*apriori* empêche l'ouverture vers l'« Autre » ; se départir des idées préconçues semble ouvrir chez Ingold la voie

³⁵ Tim Ingold, Hervé Gosselin et Hicham-Stéphane Afeissa, *Faire : anthropologie, archéologie, art et architecture*, France, Éditions Dehors, 2018.

³⁶ *Ibid.*

à la connaissance. Dans cet élan, l'anthropologue incite le chercheur à cultiver le « *souci de réveiller nos sens et de le permettre à la connaissance de croître de l'intérieur, en s'inscrivant dans le déploiement de la vie*³⁷ » (Ingold, 2018 :34)

Plutôt en 2012, l'anthropologue français François Laplantine récusait les méthodes classiques en anthropologie « *classique* » dans son ouvrage intitulé « *Quand le moi devient autre. Connaître, partager, transformer.* » Dans ce dernier, il remettait notamment en cause l'irréductibilité du « *terrain* » à « *l'abstraction formelle* », rejoignant ainsi Ingold et Nicole Pignier. Chez lui comme chez Ingold et Pignier, la prise en compte de la « *singularité* » du « *terrain* » est fondamentale dans le processus d'émergence du sens. On peut dire que du point de vue de ces deux auteurs, le « *terrain* » devient ce que nous appelons un « *sujet non anthropologique* », certes, mais participant du processus. C'est dans ce sens que Nicole Pignier considère que « *le terrain n'a pas besoin du chercheur pour trouver son sens* » (Pignier, 2020). Et, quand Nicole Pignier invite le chercheur en éco-sémiotique à « *s'imprégner du terrain* », de « *le sentir, de s'ouvrir aux énonciations diverses qui y adviennent, d'écouter leurs résonances* » et ce, le « *plus modestement* » possible (Pignier, 2020), elle rejoint la proposition de Laplantine qui postule « *l'expérience du terrain* » (Laplantine, 2012) comme inhérente à l'émergence du sens.

Tout bien considéré, que ce soit du point de vue des axes de la démarche c'est-à-dire « *le terrain* », « *le refus de l'objectivation du fait social* », que celui de la démarche elle-même à savoir « *l'imprégnation* », « *l'ouverture à l'Autre et au « terrain »* » que Pignier appelle « *co-énonciation* », les deux anthropologues et l'éco-sémioticienne renouvellent la méthode de recherche en Sciences humaines et sociales en faisant du chercheur un médiateur entre le « *terrain* » et le fait social qu'il analyse et non le sujet-destinateur du sens. Désormais, ce dernier est appelé à coopérer, il devient sujet du et dans le processus. La *démarche « éco-anthropo-sémiotique »* que nous proposons comme aboutissement de cette thèse s'inspire, s'ancre dans cet ordre méthodologique.

3.2.3. Le déploiement de la méthodologie sur le « terrain »

Dans cette configuration, nous proposons en substance trois récits de notre séjour d'immersion. Ces récits sont des illustrations d'un cheminement, celui d'un chercheur-apprenant. Ils nous ont permis de mettre à l'épreuve la démarche descriptive que nous venons

³⁷ *Ibid.*

de faire sur la méthode éco-sémiotique. Cette démarche a consisté avant tout en notre propre mise à l'épreuve, celle nous conduisant à sortir des réflexes de la vision structurale des phénomènes dans laquelle nous avons été longtemps formé, pour nous immerger dans le cheminement éco-sémio-anthropologique. L'éco-sémiotique comme méthode de recherche s'est ainsi avérée comme un terreau de notre propre formation, notre initiation à une nouvelle façon de mener la recherche. Nous avons ainsi réalisé que l'éco-sémiotique veut se démarquer des applications théoriques de la sémiotique structurale ; autrement, cette façon de faire de la sémiotique n'est pas une application des théories classiques existantes mais une démarche coénonçant avec le lieu de vie, le territoire.

En effet, dans ce que nous appelons « *classicisme sémiotique* », l'objet ou le phénomène à analyse est extrait de sa situation d'énonciation. Il est ainsi en rupture d'avec ladite situation. Il y a donc deux mouvements dans une telle démarche : la première consiste à extraire les faits comme des « *données* », la deuxième est celle de la phase d'analyse et d'interprétation. Il y a en cela un vide entre le temps de l'extraction et celui de l'interprétation. En revanche, l'éco-sémiotique permet au processus d'interprétation d'émerger de sa situation d'énonciation contrairement à la démarche structurale qui réserve l'interprétation au chercheur en tant que sujet omniscient.

Ce geste n'est possible que lorsque les faits restent dans leurs situations d'énonciation. Cette démarche permet de constater ainsi le rôle de la situation d'énonciation dans le processus. C'est la raison pour laquelle nous postulons l'éco-sémiotique comme étant une démarche de co-énonciation. Dans cet élan, nous considérons le lieu de vie des faits, le territoire que façonnent les communautés comme des instances de co-énonciation. « *Le récit de voyage* », fruit d'une co-énonciation avec le milieu vivant invite le lecteur à renouveler son regard, à le porter sur cette situation d'énonciation au lieu de s'en couper. Le récit de notre voyage d'immersion est une façon de reconduire nos lecteurs sur les situations d'énonciation que nous avons vécues. À travers notre immersion, nous montrons la manière dont ces situations d'énonciation s'intègrent dans le processus d'énonciation.

Ensuite, ces récits ne prétendent pas retracer trait pour trait des épisodes émotionnels d'un explorateur. Ils sont une invite au lecteur à suivre un chercheur dans son incursion, pour le comprendre, comprendre sa démarche. Ils ne sont pas alors seulement une matière d'analyse pour le chercheur. Ils ne sont pas n'ont plus un témoignage de la véracité des faits vécus et sentis. Ils portent attention aux situations d'énonciation, au « *terrain* », aux co-énonciations

entre les acteurs de « *terrain* » et leur lieu de vie. La démarche éco-anthropo-sémiotique veut bien ainsi souligner l'impossibilité d'innocenter le chercheur ayant vécu ces situations d'énonciation qu'il analyse. Ces dernières ne sont pas des « *données* » extraites de laboratoire. En cela, les analyses, les descriptions comportent non pas la subjectivité du chercheur, ses sentiments mais sa capacité à prendre soin de l'ambiance du lieu, du lien au lieu, selon la manière dont nous les avons accueillies, dont nous avons co-énoncé avec elles. Son rôle n'étant pas de donner son point de vue mais de se laisser imprégner par le « *terrain* », de s'ouvrir aux esthésies sans pour autant s'y assujettir ou s'y conformer.

Enfin, ces récits, en tant que re-présentant les co-énonciations dans leur lien au lieu, sont une opportunité pour le lecteur étranger au « *terrain* » des faits d'effectuer à son tour sa propre immersion. En se laissant à son tour imprégner par le « *terrain* », le lecteur aura sa part d'immersion ; il pourra ainsi, d'une certaine manière revivre les situations d'énonciation telles qu'accueillies par le chercheur, ce qui lui permettra de s'imprégner du « *terrain* » en tant que monde. Au regard de ces considérations, nous avons choisi des séquences de cette immersion que nous répartissons en trois chapitres symboliques. Ainsi, le premier chapitre donne la préséance au rapport entre le chercheur et son terrain. Comment s'y prend-il pour s'immerger dans les situations d'énonciation, les appréhender, les décrire ?

La scène choisie met ainsi aux prises le chercheur avec les forces de vie paysannes énoncées par des acteurs locaux. Plutôt que de procéder à un assemblage de « *données* », l'éco-sémiotique commande au chercheur une présence sur ce territoire, une interaction longuement entretenue avec les acteurs faisant corps avec le « *terrain* » sans se confondre avec dernier. Cette première étape met particulièrement l'accent sur la posture du chercheur éco-sémioticien consistant pour Tim Ingold (2018), comme nous le relevons par la suite, « à *étudier avec et à comprendre de*³⁸ ». Cette démarche qui vise à connaître le « *terrain* » et son mode de vie se nourrit également d'une documentation sur ce territoire, ses habitants, d'où la présentation du milieu général du territoire burkinabè, ses hommes, son histoire. Il vise, *in fine*, à l'acquisition de la compétence sémiotique qui rend le chercheur apte à entreprendre le processus de la « *co-énonciation* », lui donne l'opportunité d'éprouver sa démarche.

³⁸ Tim Ingold, Hervé Gosselin et Hicham-Stéphane Afeissa, *Faire : anthropologie, archéologie, art et architecture*, France, Éditions Dehors, 2018.

Le deuxième chapitre nous conduit au cœur de la vie paysanne, dans le village de Youtenga. Celui-ci nous met en situation de co-énonciation dans la mesure où nous y sommes appelé à coopérer avec les habitants dans le cadre de la mise en place de leurs projets de développement. « *Plongé* » au cœur du territoire paysan, observant, échangeant et vivant le cours de la vie des communautés, leurs activités, nous acceptons de participer au façonnage de ce territoire. Accueilli, intégré au sein de la communauté, nous co-générons les formes d'innovation paysannes que nous observons à l'occasion de chaque rencontre. C'est ainsi qu'inscrit dans ce processus de vivre, de sentir, nous parvenons au temps d'analyse.

Quant à la troisième séquence choisie, elle permet d'établir le lien entre les deux séquences précédentes, la première mettant en lumière la démarche du chercheur, la deuxième explicitant la méthodologie d'analyse. L'interrelation entre ces deux démarches fonde en troisième lieu la démarche éco-anthropo-sémiotique comme méthodologie de recherche en éco-sémiotique. L'exemple de la ferme agro-écologique en tant qu'innovation paysanne se présente comme l'exemple d'aboutissement d'un processus de développement endogène et ouvert fondé sur les forces et formes de vie propres à un territoire bien défini. La démarche éco-anthropo-sémiotique permet d'en questionner le *Faire sens* en alliant culture culturelle et culture culturelle.

3.3. Du cadre général de la problématique

Le récit des séquences scéniques présentées dans la première partie ouvre la voie à une présentation du cadre général de la problématique de notre sujet de recherche. En effet, rappelons-le, ces séquences condensent les trois piliers de notre sujet : le milieu de vie (le « *terrain* »), les communautés notamment paysannes, et leurs formes de vie qui constituent en soi des formes d'innovation durables. Notre objectif principal est de saisir ces innovations paysannes dans leurs rapports aux lieux de vie, dans leurs interrelations avec les sensibilités culturelles ; ce qui ne constitue pas moins un cadre problématique pour le champ sémiotique. Sa description suppose ainsi trois grandes articulations que nous proposons d'examiner en trois chapitres : une présentation du sujet inspiré des scènes d'immersion que nous avons vécues en tant que chercheur. Notons que ces récits s'ouvrent sur des problématiques plus vastes en matière de développement et d'innovations dans le cas du Burkina Faso en particulier, et de l'Afrique en général.

Cette présentation du sujet s'élargit ainsi à un ensemble que nous traitons à travers les récits d'immersion. Elle porte attention à la situation critique du continent, son appel au

développement. Pour lui donner une assise, il convient de l'articuler sur le deuxième pilier : les communautés concernées par notre étude. Il s'agit du cadre général des communautés du Burkina Faso. Nous abordons en troisième lieu l'héritage culturel commun aux communautés burkinabè. Cela, dans l'optique d'un possible élargissement des résultats de notre étude à l'ensemble de ces communautés, même si nous ne sommes pas en mesure, dans le cadre d'une recherche doctorale, de mener des recherches sur chaque communauté.

Ainsi, il est classiquement admis que le Burkina Faso abrite une soixantaine d'ethnies, une centaine de dialectes, ces derniers étant les sous-groupes des ethnies à l'instar des « *Yarsé, des Yaadsé, des Yaana...* » par rapport aux Mossé comme ethnie faîtière. Chaque ethnie, chaque dialecte a une origine qui renvoie à l'histoire, et une source qui renvoie au lieu originel de provenance. Sur « *la terre libre du Burkina* », la soixantaine d'ethnies, la centaine de dialectes vivent ensemble, partagent des valeurs communes tout en gardant chacune sa spécificité en termes d'identité, de pratiques culturelles. Ces dernières comprennent les modes d'organisation de la vie en communauté, les interactions sociales, les célébrations des rites, des manières d'occuper l'espace de vie à travers leurs architectures, leurs cultures culturelles...

Il s'agit, en tout, des manières de vivre qui s'incarnent dans des modes d'organisation des sociétés (patriarcales ou matriarcales), de faire qui se traduisent dans la vie de leurs arts, leurs artisanats, leurs activités économiques, leurs divertissements, leurs coutumes... Arrivées diversement, ces ethnies occupent chacune une partie du territoire burkinabè, nous le verrons, sans pour autant couper les ponts avec ses voisines, plusieurs ethnies pouvant cohabiter sur le même territoire comme c'est encore aujourd'hui le cas dans les centres urbains ; on parle ainsi du pays comme une terre de « *diversité* », d'hospitalité, de cohabitation pacifique que nous verrons plus loin. L'histoire de chaque ethnie est également liée à cette Terre/terre qu'elle occupe, notamment les *Mossé* dont nous verrons amplement la manière dont ils sont arrivés, comment ils ont tissé leurs rapports à la Terre/terre sous ses diverses formes.

L'objectif de ce chapitre est de partir de ce maillage ethnique sur le territoire pour tenter une ébauche des liens qui unissent chaque ethnie à cette Terre/terre, notamment les *Mossé* qui sont particulièrement concernés par notre étude. Ces liens qui sont de nature historique, sémiotique permettent de mettre en lumière des enjeux de développement qui peuvent être mis à profit dans le cadre de cette étude. Pour ce faire, nous retenons ici quelques principales ethnies (les plus majoritaires), comme représentatives, pour illustrer notre propos avant de nous focaliser sur l'exemple type du peuple « *moaga* », ses zones sur lesquelles porte notre étude.

Le parcours de la répartition des différentes ethnies offrira une vue sur le cosmopolitisme socio-culturel existant dans le pays, permettra ainsi une synthèse de l'héritage commun à ces peuples formant désormais une nation. Pour ce faire, nous décrirons dans un premier temps la diversité ethnique pour montrer l'angle sous lequel nous appréhendons ces notions de « *diversité*³⁹ », d'« *homogénéité* », d'« *hétérogénéité* ». L'appréhension de ces concepts d'un point de vue sémiotique permettra de les saisir comme des matrices organisatrices de cette société burkinabè d'une part.

D'autre part, nous montrerons comment leurs articulations peuvent nous permettre de saisir le bien-fondé de notre description pour la suite de notre développement. En outre, en tentant de synthétiser, non exhaustivement, ce qui fonde l'héritage commun aux peuples unis par la Terre/terre et l'histoire, il nous semble judicieux de trouver des « *continuités* » entre les différentes ethnies. La langue, la terre s'offrant à première vue à cet effet, il est alors important de les décrire finement, de montrer en quoi elles aident à penser, à fonder les initiatives de développement. Pour autant, nous définirons les diverses acceptions linguistiques de la notion « *Terre/terre* » dans la communauté où nous les ferons travailler (les Mossé). Nous montrerons comment ces acceptions linguistiques configurent diverses manières pour ces populations de nourrir leurs relations à la Terre/terre, deviennent un passage nécessaire. En tout, ce parcours n'aura sa raison d'être que s'il vise une dimension heuristique à travers l'immersion que nous initiions dans le milieu burkinabè. Ce parcours socio-anthropologique ne servira à notre recherche qu'à partir du moment où il permet de mettre en perspective l'approche sémiotique. Nous concluons cette partie par une mise en perspective consistant à indexer, dans cette présentation, les zones sémiotiques qui justifieront les fondements de notre démarche.

La description de cette pluralité des sensibilités au Burkina permet d'entrevoir des enjeux à prendre en compte dans les initiatives de développement, de recherches descriptives, analytiques, interprétatives, comme nous le faisons. Il s'agit d'une co-énonciation entre les ethnies, entre ces dernières et la terre/Terre. En outre, elle tient également à montrer que le pays est bien habité par plusieurs ethnies, que les diversités, en termes de recherches académiques, ne donnent pas la possibilité de les appréhender toutes. Les complexités, les diversités issues de la pluralité ethnique, culturelle, sociopolitique, économique n'autorisent pas à les penser globalement ; c'est également le cas dans cette thèse universitaire ; nous ne pourrons pas les

³⁹ Nous faisons ici allusion à la diversité culturelle que nous avons définie précédemment suivant l'approche d'Alain Kiyindou

étudier toutes et séparément. C'est l'une des raisons qui fonde la délimitation de l'espace de notre sujet (les zones mossé en général), espace que nous considérons comme représentatif du cosmopolitisme dont nous parlons.

Ce choix pleinement assumé pour les besoins de solidité scientifique, de concision, de maîtrise de notre champ d'investissement, invite à décrire le terrain investi. Ainsi, en trois grandes articulations, ce chapitre présente notre « *terrain* » sur un axe historique. Il fait place au mythe de l'implantation des peuples « *mossé* ». Elle permet de décrire les mutations sociologiques qui ont jalonné l'histoire du pays de façon générale. Ces mutations ne concernent pas que les Mossé, les enjeux sociétaux, civilisationnels qu'elles ont engendrés. Par ailleurs, la perspective de l'examen des enjeux de développement ouvre, dans un premier temps, les discussions épistémologiques, théoriques et méthodologiques. Dans un second, elle introduit l'analyse proprement dite des exemples types de nos plans d'immanence. Et, c'est à partir de ces derniers que nous pouvons comprendre les problématiques liées au développement au Burkina Faso.

Enfin, une telle démarche se veut progressive ; nous nous fondons sur une des manières de faire en sémiotique, notamment en sémiotique narrative. De fait, la narration d'un récit part d'un état initial à un autre, final, en passant par des transformations qui occasionnent la saisie de la signification. Ainsi, le premier chapitre a permis de présenter l'organisation générale du « *terrain* » qui correspond, d'une certaine manière, à l'état sémiotique initial. Ce deuxième chapitre veut bien articuler les transformations (les mutations) en partant d'un angle précis (les peuples mossé).

3.4. Du cadre théorique, méthodologique

La présentation du sujet dans le cadre général de la problématique interroge naturellement ses outils d'analyse. Elle appelle, selon nous, trois axes fondamentaux que nous comptons en autant de chapitres. Le premier propose une entrée synthétisant l'économie générale de la sémiotique, sa théorie. En effet, si l'éco-sémiotique n'est pas une discipline à part, elle s'inscrit dans une filiation naturelle avec la sémiotique « *classique* » dont elle se démarque par ses prises de positions épistémologiques, théoriques, méthodologiques. L'économie de cette sémiotique générale est ainsi un passage nécessaire dans une double perspective. La première permet d'indexer les divergences entre sémiotique « *classique* » et éco-sémiotique. Ce qui est essentiel pour l'analyse éco-sémiotique en ce que le parcours de

cette économie permet de justifier les choix, les non-choix des outils sémiotiques que nous déployons dans le cadre de l'approche éco-anthropo-sémiotique.

La deuxième perspective permet de poser un regard sur les lieux communs épistémologiques, théoriques, méthodologiques entre la sémiotique en tant que discipline et l'éco-sémiotique en tant que méthodologie de recherche et d'analyse. Ainsi, de l'économie générale de la sémiotique, de sa théorie, nous retiendrons quelques théories sémiotiques fondamentales dont certains postulats auront une contribution substantielle dans la description de nos éléments d'analyse. Entre autres, nous y évoquons la phénoménologie peircienne et sa structure triadique, la linguistique saussurienne et son système binaire ainsi que la « *sémiotique du discours* » fontanillien et son apport à la discipline. De ces théories fondamentales, nous formulons quelques remarques dans leurs rapports/apports à l'éco-sémiotique en soulignant leurs limites, en montrant sous quel angle elles permettent d'opérer un passage vers une sémiotique des cultures.

Dans cet ordre, le deuxième chapitre propose d'examiner l'approche convenable à l'analyse de nos situations d'énonciation en définissant le choix du plan d'immanence approprié pour penser le milieu et les formes de vie paysannes dans le cadre de l'éco-sémiotique. À cet effet, la définition, la caractérisation, l'approche culturelle des pratiques paysannes s'offrent à tout point de vue comme de possibles essentiels. Les quelques éléments de situation d'émergence que nous proposons dans cette configuration permettent de trouver la voie à l'approche socio-culturelle, économique des pratiques ritualisées dans le milieu paysan qui condense les axes sémantiques de base que recherche l'analyse éco-anthropo-sémiotique. En dernier ressort (troisième chapitre), la définition de l'approche convenant à notre aventure scientifique pose les fondements de l'ancrage théorique, méthodologique des innovations paysannes qui, rappelons-le, demeurent le cap de notre entreprise. En cela, deux grandes configurations théoriques, méthodologiques sont recensées comme grilles possibles.

La première balise la sémiotique des cultures à travers la sémiosphère lotmanienne comme cadre théorique général dans lequel les innovations paysannes s'inscrivent. En effet, la sémiosphère nous convient en tant que modèle d'analyse pour les pratiques culturelles. Elle le rend possible par ses conceptions théoriques fondamentaux dont le dynamisme culturel, le dialogue, la frontière et les espaces symboliques qui constituent les fondements de la culture paysanne. Ce « *terrain* » favorable à l'approche éco-sémiotique nous permet d'y examiner l'épistémologie, la théorie, la méthodologie de cette dernière. Les schèmes perceptifs à l'œuvre

dans les pratiques culturelles, culturelles paysannes, charpentes de notre articulation méthodologique, nous permettront d'approcher des cas concrets.

3.5. De la démarche éco-anthropo-sémiotique pour des innovations durables en Afrique

« Au cours des dernières décennies, les États africains, aidés en cela par des organisations internationales et des structures d'appui au développement ont initié de nombreuses actions pour aider à la protection, à la conservation et au renouvellement des ressources naturelles. Mais les solutions techniques proposées se révèlent souvent peu adaptées ou adaptables à la logique des paysans et des autres utilisateurs des ressources naturelles⁴⁰. » (Pour une gestion communautaire durable des ressources naturelles en Afrique, 2001 :2)

Nous sommes en présence d'une réalité qui révèle l'échec des projets de développement mis en place et qui oblige ce constat évident. Ceux-ci sont sanctionnés par des échecs, non pour cause d'impertinence mais pour cause de méthodes inopérantes. Nous sommes ainsi conduit à une remise en cause des démarches méthodologiques brandies par des porteurs de projets, à fonder une approche qui tienne compte des spécificités culturelles. Notre hypothèse est que la co-énonciation avec ces sensibilités donne des assises solides aux projets. Ces sensibilités culturelles deviennent une condition de non-échec programmé, comme c'est le cas dans l'extrait que nous venons de proposer. Justin Toro Ouoro (2014 :252) avait, à travers son article cité, soulevé cette problématique de la non prise en compte des « *esthésies* », *ensemble de sensibilités collectives* et des « *esthésis* », « *ensemble de sensibilités individuelles* » (Pignier, 2017 ; 2020) dans la mise en place des projets de développement. Le sémioticien s'appuie notamment sur un projet engagé par le gouvernement burkinabè et ses partenaires dans le cadre du développement durable à travers une mise en place des latrines, entre autres, en milieu rural.

Comme l'analyse le chercheur, ces projets ne suscitent pas l'adhésion des populations pour lesquelles elles sont destinées. Cette non-adhésion s'explique en grande partie par la mise à l'écart de la perception que ces communautés ont de leur espace comme « *marqueur social* ». En proposant d'examiner les « *valeurs sémiotiques* » et les « *transformations sociales* » à travers sa recherche, le sémioticien décrit l'inconvénient de la non prise en compte des sensibilités paysannes dans des projets durables en déclarant :

⁴⁰ « Pour une gestion communautaire durable des ressources naturelles en Afrique », *Les Dossiers de Développement Agripromo*, novembre 2001, nov. 2001p.

« Toute opération de changement social pose, au fond, une question de valeur et de regard. La question de la valeur, ou plus précisément de la signification, est au cœur de toute activité humaine. Aucun faire transformatif ne peut avoir de portée à l'échelle sociale, sans un vouloir collectif qui surdétermine l'énoncé du faire. C'est dire que notre rapport aux êtres et aux choses est déterminé par la valeur que nous leur attribuons, et notre implication dans le maintien ou la transformation d'un état donné est fonction de la portée sémiotique de notre quête, voire de notre objet de désir⁴¹ ». (Ouoro, 2014 :252)

L'approche sémiotique des innovations dits « durables » à partir des pratiques culturelles et culturelles nous impose nécessairement une démarche « empirique ». Cette partie vise ainsi à montrer la place et le rôle du « terrain », la posture du chercheur, le processus d'émergence du sens dans le « faire sémiotique paysan ». Elle se fonde sur l'hypothèse que la connaissance de ce « milieu » est une des conditions indispensables. Selon nous, toute action visant des communautés humaines doit rester ancrée dans la réalité, la vision de ces communautés humaines. Ces dernières doivent, en toute logique, en être les véritables initiateurs (si l'on admet que toute action communautaire commande une démocratie participative, c'est-à-dire de la base vers le sommet et non l'inverse). La « durabilité » inscrite dans la politique des projets de développement est imputable à la perception de ces communautés ; une perception qui a la possibilité de créer leur adhésion totale ou de susciter leur dédain complet. Prenons l'exemple de l'ensablement des barrages, de l'abandon des tracteurs dans les champs, de la méfiance vis-à-vis des techniques nouvelles en agriculture ou encore des latrines non utilisées : le seraient-ils si ces derniers faisaient sens pour les communautés bénéficiaires ?

L'histoire, comme nous l'avons citée dès le début, remet au goût du jour l'échec des actions de développement initiées en faveur des communautés africaines parce que restées hors-sol, c'est-à-dire dans un déni total de ce milieu. Pour ainsi fonder une sémiotique de développement, nous sommes pleinement « conscient » de ces erreurs à éviter, mais également des enjeux de la prise en compte de ces « esthésies » tantôt évoquées. Aussi la différence de notre approche d'avec la « sémiotique générale » dite aussi « classique » vient-elle d'être scellée : il s'agit de mettre en avant le « terrain », en tant que lieu de manifestation des « esthésies » et des « esthésis » (ensemble des sensibilités individuelles) contrairement au classicisme sémiotique qui mise sur l'omniscience du chercheur.

⁴¹ J. Ouoro Toro, « Valeurs sémiotiques et changement social. De la défécation dans la nature à l'usage de latrine familiale en milieu rural : le cas du village de Toéni dans la province du Sourou au Burkina Faso », art cit.

Considéré comme le laboratoire essentiel de notre approche, ce « *terrain* » se nourrira par la suite de ces approches théoriques évoquées. Nous souhaitons ainsi partir de cette expérience de « *terrain* » pour questionner nos théories, nos méthodes scientifiques, en approchant, de manière non structuraliste, les forces et formes de vie que les communautés paysannes proposent comme alternatives pour la durabilité de leurs sociétés, de leurs cultures. Nous mettons en avant le « *terrain* », car sans prétention aucune, nous pratiquons une sémiotique de « *terrain* » à l'inverse de celle de « *bureau* ». Elle nous impose ainsi une clarification nécessaire des deux fondements scientifiques qui orientent sa visée : la méthode, le « *terrain* » lui-même. Autrement, comment allons-nous procéder, sur quels « *observables*⁴² » allons-nous mener cette approche ?

En mettant en avant ces deux grandes configurations, nous expliquons l'approche méthodologique qui nous a permis de vivre l'immersion, d'identifier nos « *plans d'immanence* » dans ses différentes composantes, qu'on appelle classiquement « *corpus* » que nous récusons à cause de la connotation péjorative qui lui est attachée. Notre démarche fera ressortir « *les formes et les forces de vie* » au sens de Nicole Pignier (2027 :169). Ces dernières constituent, en notre sens, les bases d'innovations « *durables* » dans les cultures paysannes que nous analyserons chemin faisant. Nous ne proposons pas non plus ici toutes les scènes vécues au cours de notre immersion mais quelques cas illustratifs. C'est enfin un processus dont la finalité est de retracer le chemin, « *les schémas* » par lesquels les communautés paysannes construisent des alternatives pour répondre aux préoccupations, aux défis sociétaux du siècle. En soi, nous évitons à tout prix de faire usage des méthodes de « *bureau* » pour interroger les pratiques, mais plutôt pour nous fonder sur ces dernières afin d'interroger les cadres épistémologique, théorique, méthodologique de notre discipline. Une démarche qui, pour nous, semble déjà en soi une « *innovation* », une manière de faire de la sémiotique autrement.

⁴² Le terme « *observable* » que nous employons ici est une manière de parler et ne fait aucunement allusion à ce qui est classiquement reconnu comme « *observable* » dans l'appréhension structuraliste empruntée aux sciences de la nature. Nous employons « *observable* » pour signifier ce dont on parle, c'est-à-dire le milieu. Selon la définition que lui donne N. Pignier (2017 :170), ce dernier « *se distingue du donné environnemental brut en ce qu'il exprime et fonde le lien existentiel qui unit tout être vivant et toute espèce à la réalité.* » Ce lien existentiel unissant « *tout être vivant* » et « *tout espèce à la réalité* » n'autorise pas un découpage possible de l'existant. On peut certes l'observer et décrire les forces dynamiques qui le fonde mais sans prétendre isoler chaque élément pour des besoins d'analyse. C'est la raison pour laquelle nous nous en tenons au terme d'« *observable* » en lieu et place de « *corpus* » qui serait une compilation d'éléments qu'on peut isoler de leur environnement et analyser.

D'autre part, pour ce qui est du « *terrain* », nous partons de ce qui est ressorti de notre approche et non d'un « *corpus* » mécaniquement circonscrit depuis le « *bureau* ». Nous ne prétendons pas cependant d'avoir créé. Cette démarche s'inspire, par-dessus tout, d'autres chercheurs qui ont mis en avant le « *terrain* » à l'exemple des linguistes de « *terrain* », l'immersion comme mode d'investigation scientifique. Nous avons d'ailleurs montré les liens de convergence entre les anthropologues comme François Laplantine, Tim Ingold et la méthode de recherche éco-sémiotique de Nicole Pignier. En cela, nous ne « *réinventons pas la roue* », nous empruntons une démarche dite « *éco-sémiotique* » bâtie sur les travaux de « *terrain* », méthode qui se démarque de celles structurales vis-à-vis desquelles nous avons déjà annoncé notre prise de distance.

Il s'agit de décrire « *ce sur quoi* » s'applique notre démarche, en récusant le concept de « *donnée* » pour la raison que ce dernier suppose une rupture d'avec son milieu, il suppose l'« *extraction* ». Or, notre expérience démontre que « *la donnée* » extraite perd sa substance, son contenu n'étant saisissable que depuis son milieu d'où elle pourrait être extraite. Il faut ainsi saisir le tout, les co-énonciations avec les lieux de vie. Tout comme « *l'expérience vécue* », nous expliquerons en quoi « *le résultat* » de notre expérience vécue correspond à ce qui est classiquement décrit comme « *corpus* » ou « *observables* ». À ce niveau également, la conséquence sémiotique qui renvoie, sans appel, à sa théorisation viendra après coup. En tenant compte de ces trois lignes de force, cette partie s'articulera en trois chapitres.

Le premier propose de baliser le « *terrain* » en examinant les enjeux problématiques d'une approche éco-anthropo-sémiotique. Il propose ainsi un essai de définition, une mise en situation de ces enjeux possibles afin de mettre en exergue les dispositifs qui concourent à l'appréhension de la protection, de la préservation de la nature vers laquelle convergent les formes d'innovation paysannes. Il s'ouvre enfin sur des perspectives sémiotiques dans la culture.

Le deuxième chapitre, sur la base du premier, propose des esquisses d'une approche éco-anthropo-sémiotique en rassemblant les outils méthodologiques requises sur la base de l'expérience de notre immersion.

Le troisième chapitre clôt notre travail par une application concrète : l'exemple d'approche éco-anthropo-sémiotique d'une innovation paysanne, celle de Youtenga, notre principal « *terrain* » d'immersion. Se voulant la synthèse de notre parcours, de l'outil méthodologique que nous proposons dans le cadre de notre recherche, ce cas d'école condense deux ordres méthodologiques de l'éco-sémiotique : l'attitude du chercheur qui consacre la

méthodologie de recherche en éco-sémiotique, les schèmes perceptifs comme cadre méthodologique d'analyse des innovations paysannes.

PARTIE I. RECIT D'UN SEJOUR D'IMMERSION, DE RECHERCHE

Chapitre 1. Un projet de collaboration avec la Radio Vénégré de Ziniaré



43

Figure 2. Entrée de la Radio Vénégré

1. Prise de contact et échanges avec les acteurs locaux de la « Radio Vénégré »

Nous avons eu une série de rencontres avec l'ensemble des acteurs locaux promoteurs et animateurs de la station radiophonique. Certaines ont eu lieu dans les locaux de la radio, d'autres hors de la radio, d'autres encore sur le « terrain » même des activités de la radio. Nous ne retraçons pas de façon linéaire la multitude de ces rencontres d'échanges. Nous retenons les plus essentielles, les plus pertinentes avec les péripéties qui les ont nourri substantiellement.

⁴³ Ziniaré, est une commune située au centre-nord à une trentaine de kilomètres de la capitale du Faso. Il y existe une radio locale dénommée, « Radio Vénégré ». Dans la langue locale de ses habitants, ce nom signifie littéralement « la radio qui éclaire ». Selon ses promoteurs, la station radiophonique condense des axes principaux au nombre desquels nous avons retenu l'essentiel susceptible de nourrir notre immersion.

2. 1^{re} rencontre d'échange avec le promoteur de la Radio Vénégré, Jean-Baptiste Sawadogo, 20/06/2018

Tout commence avec des échanges électroniques depuis Limoges. Nous avons écrit un premier mail au promoteur de la radio pour lui soumettre deux intentions. D'une part, nous souhaitons nous présenter brièvement, qui nous sommes, où nous sommes, d'où nous venons, notre parcours succinct, ce que nous menons comme recherche qui nous conduit à lui et, comment nous avons eu connaissance de lui. D'autre part, notre centre d'intérêt. Nous préparions un séjour d'immersion, de recherches dans le cadre de notre thèse qui devait nous conduire au Burkina Faso, notre pays d'origine. Nous souhaitons le rencontrer dès notre arrivée, pour faire de plus amples connaissances et, éventuellement nous nourrir davantage de son expérience, de ses activités. Un mail retour, à l'époque, nous permit d'établir le contact, de fixer un cadre de rencontre.

Quelques jours après notre arrivée sur le territoire burkinabè soit le 18/05/2018, nous téléphonions à monsieur Sawadogo. Il est prévenu. L'échange de salutations d'usage fut ample, comme il est de coutume chez nous, et nous installa très aisément dans le sujet. En fonction des disponibilités de part et d'autre, un premier rendez-vous est fixé pour le 20/06/2018. Elle aurait lieu, non pas dans les locaux de la radio mais dans la capitale du pays où réside notre interlocuteur. Cette rencontre qui en appellerait d'autres a eu lieu dans l'après-midi autour de 16h dans un quartier connu de nous deux, la Zone Du Bois, dans les bureaux d'une agence de Communication d'une connaissance proche. Le choix de ce lieu tenait au fait qu'il s'avérait être un cadre familial pour nous ; nous y avons travaillé bénévolement comme journaliste-reporter pour le compte de son magazine dénommé Junior Vision. Nous y disposions un bureau qui pourrait faciliter un échange serein. Notre interlocuteur ne trouva aucun inconvénient.

2.1. Du contenu de l'échange

Depuis Limoges avec les échanges électroniques, puis à Ouagadougou avec les appels téléphoniques, une certaine familiarité s'était déjà installée entre nous. Néanmoins, la perspective de la collaboration commandait une rencontre en présentiel. Cette présentation a permis d'instaurer un cadre qui permit d'aller dans le vif du sujet : le projet de cette rencontre. Il s'articulait autour de l'expérience de la structure que dirige Jean-Baptiste Sawadogo, les projets qu'elle impulse au sein du territoire.

2.2. « Radio Vénégré », son histoire et ses projets selon Jean-Baptiste Sawadogo

« *Radio Vénégré* » est d'abord une radio locale, implantée au sein du territoire de la communauté locale. Elle est venue à l'existence pour être le porte-voix des populations de la localité, leurs aspirations quotidiennes, le lieu de vie de leurs préoccupations de chaque jour, le canal de diffusion, de discussion de l'actualité. C'est une radio communautaire dont l'objectif principal est de servir de lieu commun à la population locale : servir de cadre d'expression, de dialogue entre les populations de la localité, servir comme canal de diffusion des nouvelles heureuses ou malheureuses qui circulent dans la localité, dans les localités environnantes de Ziniaré et au-delà, dans le pays, à l'international. Elle s'occupe prioritairement de la vie quotidienne des habitants. La station locale en tant que lieu commun, canal de communication s'assigne d'autres missions ambitieuses. Ainsi témoigne Monsieur Sawadogo,

« le succès que rencontre cet outil communautaire auprès des populations locales, ses partenaires sociaux et financiers nous ont incités à nous approprier d'un certain nombre de projets de développement et de bien-être que portent les populations. »

Ce point évoqué par notre interlocuteur nous pousse forcément à nous focaliser davantage sur le cahier de charge de la structure. Le promoteur nous a amené à la découverte des activités menées par lui, ses collaborateurs et partenaires :

« Nos activités couvrent des missions d'informations sur le quotidien local, national et international. Nous diffusons quotidiennement les annonces de tous ordres des populations, les publicités, la promotion des événements, des activités à caractère social et économique... Nous initiions des débats au sein de la radio entre les différentes forces locales de la région, publiques ou privées. Nous œuvrons à la promotion des valeurs sociales et culturelles des populations, consacrons des temps d'antenne à la sensibilisation sur des préoccupations des communautés, les problématiques qui traversent nos cultures et sociétés de façon générale. En tout, nous nous plaçons au cœur de la vie quotidienne des territoires. »

Cette démarche nous a donné l'occasion d'aller plus loin sur un axe très concret de l'action de la radio : la notion de « *reportage* » qui est une des activités importantes de la station radiophonique, avec en appui, une activité de reportage précise.

2.3. « 24 H dans un village », conté par Jean-Baptiste Sawadogo.

« La « Radio Vénégré », au-delà de ses missions ordinaires d'informer, de communiquer sur l'actualité quotidienne, a su développer au fil du temps une relation de proximité avec les communautés vivant sur le territoire. Elle s'est voulue comme un espace de dialogue, d'échange dont la finalité est de créer un cadre de sensibilisation sur les problématiques d'actualité. Pour ce faire, l'idée d'un reportage sur le quotidien des populations de la

localité s'est avérée en toute évidence comme une entrée principale qui permettra de toucher les préoccupations des habitants. Mes collaborateurs et moi observons la vie quotidienne des communautés marquée par la précarité. Nous décidons alors d'aller ainsi à leur rencontre dans les zones rurales, urbaines et péri-urbaines.

Dans cette optique, nous avons mis en place un programme dénommé « 24 heures dans un village ». Sans nous cibler des axes précis, nous nous intéressons au cours d'action de ces communautés. Nous ne sommes ni enquêteurs, ni espions, ni envoyés d'une quelconque autorité ou structure. Nous souhaitons avant tout faire des reportages sur leur quotidien, les diffuser sur les antennes de notre station, susciter des débats. Pour autant, nous partons partager le quotidien des populations une journée durant. Ce que nous appelons « une journée symbolique ». Nous louons un véhicule qui transportera l'équipe avec son matériel de bord, mais aussi avec son viatique pour le voyage. L'équipe partagera le repas avec les populations rencontrées. S'il arrive que la pluie empêche leur retour, elle élira logis auprès de leurs communautés hôtes qui, pour la plupart du temps, acceptent de les héberger gracieusement.

Une fois l'équipe débarquée au sein d'une localité, les reporters rejoignent les populations où ils peuvent les trouver : dans leurs maisons, dans les lieux publics, dans la rue, dans leurs lieux de travail. Les reporters accostent toute personne se trouvant sur leur chemin. Ils lui parlent de la vie de tous les jours : les activités, les problèmes sociaux, la marche de la société, les projets de développement ainsi que les implications des différents acteurs dans les différentes initiatives de développement tel qu'ils le conçoivent, la manière dont ils les fondent, les font évoluer, les autorités publiques locales, les dirigeants du pays, du monde, etc. En fonction des sujets abordés avec le ou les intéressés, en fonction de leur disponibilité à s'ouvrir aux échanges, les reporters esquissent des pistes de débats avec leurs hôtes, recueillent leurs avis sur différents sujets en lien avec la vie au sein de la localité. Cette déambulation couvre des localités tirées sur le volet. Elle dure, pour chaque sortie de terrain, toute une journée, d'où le nom de l'émission « 24h dans un village ».

Au retour en studio, les animateurs, avec l'équipe au complet, repassent en revue, réécoute les différentes séquences enregistrées. Ils construisent des thématiques autour de leurs enregistrements, sélectionnent les séquences à même de toucher la sensibilité de leur cible, pouvant constituer des expériences à partager avec d'autres localités environnantes couvertes par les ondes de leur radio.

Ils procèdent ensuite au montage de l'émission d'une durée d'à peine une heure. L'émission est ensuite articulée, modérée par un animateur et diffusée. À côté de ces visites souvent inopinées, l'équipe peut, dans certains cas, négocier un rendez-vous avec un village. Généralement, les villages disposent de ce qu'on appelle couramment des « Délégués villageois de Développement » (C.V.D.). Il s'agit des cas des villages qui disposent déjà une certaine organisation proche de l'administration, où l'on retrouve des délégués qui servent de relais entre le pouvoir public local et les différentes associations existantes au sein des villages.

Ces délégués ne jouent pas le rôle d'autorité morale qui, elle, est dévolue aux autorités coutumières. Ils servent de passerelles entre les structures associatives et les partenaires financiers généralement. Ils ne prennent pas d'initiative sans aviser les autorités morales de la localité et, de commun accord avec les communautés à la base. Ce sont des

personnes qui, le plus souvent, ont reçu une certaine instruction scolaire, qui savent lire et parler a minima, soit le français, soit la langue locale, ou les deux à la fois. Ils servent de référents ou de porte-paroles. Ils ne jouent pas le rôle de chefs.

Souvent à travers des relations, nous pouvons prendre attache avec ces C.V.D. pour exposer notre projet, négocier un rendez-vous, afin que ces délégués sonnent à leur tour, la mobilisation de leurs communautés de base. Dans de cas d'espèce, la rencontre avec l'équipe de la radio se déroule dans le cadre du groupement villageois. Hommes, femmes et enfants sont mobilisés pour l'occasion.

Avant la diffusion de l'émission, les initiateurs ciblent, invitent une ou des personnes ressources le jour où l'émission devra être diffusée. Ces personnes ressources relèvent naturellement de la localité où l'émission est enregistrée. Elles peuvent être aussi choisies parmi les autorités locales imprégnées des thématiques développées dans l'émission. Notre objectif est d'initier un débat avec la ou ces personnes ressources pendant l'émission pour aller en profondeur dans la saisie des questions soulevées par ces thématiques. Pendant la diffusion, articulée par séquence thématique, des questions sont posées à la ou les personnes ressources, des précisions leurs sont demandées sur des concepts, des conceptions évoquées par les personnes interviewées. Enfin, leur avis est demandé sur les thématiques abordées ainsi que les leçons qu'elles en ont tirées pour les auditeurs.

Après l'heure de la diffusion, une autre séquence est mise en place. Les animateurs l'appellent « Antenne libre ». Il s'agit d'une phase dédiée aux auditeurs. Elle compte environ une heure. En quoi consiste-t-elle ? La parole est donnée à tout volontaire ayant écouté l'émission dans les limites de la zone couverte par les ondes de la station (entre 50 et 70 km), que ce soit depuis la zone où l'émission est enregistrée ou depuis une autre localité. Les intervenants, qui ne sont pas choisis d'avance, sont appelés à réagir à l'émission, en quelques minutes, par appel téléphonique. Ils sont libres d'apprécier ou de déprécier l'émission en donnant leurs avis sur les thématiques abordées, sur les interventions des personnes interviewées. Ils peuvent poser des questions, apporter des démentis, des précisions, tirer des leçons ou partager leurs expériences. Ils peuvent également soulever d'autres thématiques en lien avec celles développées dans l'émission diffusée, formuler des propositions. L'idée qui sous-tend cette démarche est d'instaurer un cadre de dialogue entre les populations par le truchement de l'émission avec pour lieu commun la radio.

À la fin des différentes interventions des auditeurs, le modérateur procède à un recouplement des différentes questions, points de vue, les différents axes abordés par les intervenants. Il se livrera ensuite à une synthèse qui lui permet de créer des ouvertures ou des perspectives sur d'autres sujets, sur d'autres localités. Il conclura ensuite l'émission, annoncera la prochaine « 24h dans un village » avec la localité concernée. »

Selon Jean-Baptiste Sawadogo, à travers une telle pratique, la radio atteint tant soi peu ses objectifs : informer, communiquer, servir de cadre de débat public, de sensibilisation et de permettre ainsi à la radio, à ses acteurs de participer aux questions de développement communautaire de la région, du pays. En tout, le but de l'émission était la promotion du développement communautaire, l'identification, la valorisation du patrimoine culturel de

chaque localité. Elle a, en arrière-plan, l'éveil, la sensibilisation sur les valeurs que porte chaque village comme richesse, comme ressource de développement.

2.4. Synthèse et perspectives

Cette exploration qui a pris fin à la nuit tombée autour de dix-neuf heures (19h), nous a permis de réaffirmer notre intérêt pour l'expérience de Jean-Baptiste Sawadogo avec son institution au sein du territoire concerné. Nous lui proposâmes alors un cadre de collaboration qu'il ratifia sur le champ. Une phase qui nous enjoignit à renégocier un autre rendez-vous, cette fois, pour réfléchir ensemble, mettre en place un projet de coopération, un chronogramme d'activités. C'était également l'occasion de compléter cet échange par les sources auxquelles notre interlocuteur nous avait renvoyées. Ces sources sont d'ailleurs disponibles sur le site de la radio. Elles concernent l'histoire de la radio, sa ligne éditoriale, son chronogramme d'activités et surtout ses domaines d'intervention dans le cadre du développement rural. Nous proposons de faire ici un bref aperçu de ces sources qui viennent renforcer, compléter notre échange. Ces informations sont disponibles sur le site web de la Radio.

Notre genèse	Ligne éditoriale
<p>. Radio privée associative, « kakoadb yam Vénégré », a vu le jour en 1998 par la Fédération Wend-Yam, une l'ONG locale basée à Ziniaré.</p> <p>. Elle a été créée pour palier à un déficit de communication entre l'exécutif et les membres (Fédération Wend Yam) au regard de l'envergure de celle-ci qui couvrait désormais largement au-delà de la province de l'Oubritenga.</p> <p>. Ainsi, les objectifs suivants sont assignés à la radio :</p>	<p>. La radio Vénégré a pour mission de contribuer à valoriser la place et le rôle du</p> <p>« Citoyen producteur » dans le développement par une communication participative. Ses orientations éditoriales sont basées sur un programme visant à conscientiser les « citoyens producteurs » en tenant compte des principes suivants :</p> <p>. La prise en compte du statut et du rôle du « citoyen producteur » modèle devant s'affirmer et vivre dignement de son métier de producteur, doit être permanente dans les actions de la radio</p>

<ul style="list-style-type: none"> . Informer et former les producteurs sur les thématiques de développement, . Créer des espaces de partage d'expérience entre producteurs . Sensibiliser la population rurale sur les questions de santé et l'environnement développer des programmes éducatifs pour les jeunes et les femmes . Renforcer l'identité culturelle des différentes communautés . Assurer l'éducation civique des populations rurales en particulier . Organiser des dialogues entre les citoyens et les pouvoirs publics. 	<ul style="list-style-type: none"> . Le producteur informé, formé et sensibilisé par la radio doit comporter les deux dimensions essentielles : un producteur réfléchissant grâce à l'éveil des consciences et un producteur actif grâce à l'acquisition de connaissances. . Il doit les former à valoriser et à être fier de porter leur statut de producteur, à comprendre la nouvelle citoyenneté dans la dynamique locale, nationale et internationale face aux grands défis du développement.
---	--

PROGRAMME

- . Le programme de la Radio Vénégré est conçu avec la participation des auditeurs sur la base d'une étude d'auditoire. Le programme se répartit comme suit : 70% en langue moore, 15% en langue française et 15% en langue fulfuldé. Il est axé sur le monde rural.
- . Les émissions et animations se font principalement en langues nationales pour permettre l'écoute et faciliter la compréhension de l'auditoire.
- . Les émissions qu'on y trouve sont par exemple « Koadb sé tèga », une émission culturelle réalisée sur le terrain. Elle inclut un reportage et est diffusée chaque vendredi, de 19h30 à 20h.

. « Yélla taara tim » est une émission en direct qui traite des faits de société. Elle est interactive et permet donc aux auditeurs d'appeler pour participer à l'émission, en donnant diverses contributions souvent contradictoires ou évolutives. Elle est diffusée chaque lundi de 20h à 21h.

- Retrouvez le reste des émissions dans notre rubrique « Les émissions » ou ci-dessous dans la grille des programmes.

44

Tableau 1. Récapitulatif des grands axes de la Radio Vénégré

⁴⁴ Les informations que nous consignons dans ce tableau sont extraites du site de la radio, disponible en ligne sur <https://radiovenegre.org/>

2.5. Domaine d'intervention de la Radio Vénégre

DOMAINE	TITRE EMISSION
AGRICULTURE, ELEVAGE ET ENVIRONNEMENT	Koadb se teega
	info météo
SANTÉ	Weoga kogolgo (environnement)
	Santé Action sociale
CITOYENNETE	Gagad faan guéofa
	Vie de la cité
	Invite de la semaine
	Nibouida Koessé
	Espace jeune
SOCIETE ET CULTURE	Tribune des artistes
	Yella tara tim
	Diversité culturelle
	Histoire mystérieuse
	Bayir soasga
	24 heures dans un village
	Contes et légende
	Yelbouna
	Tond ne Taaba
	24 Heures dans la vie d'une femme
EDUCATION	Micro à l'école
INFORMATION	Vénégre Info mooré
	Flash en Mooré
	Flash en français
	JP en synchronisation RNB
RELIGION	Communauté Musulmane
	Mouvement Sunite
	Eglise des Assemblées de Dieu
	Mission Catholique
Divertissement	Centre International d'Evangelisation
	Dédicace
	Ambiance musicale
	Comédie et music
	Zaame Yii Nongo
Divers	Jeux radiophonique
	MOAD

45

Tableau 2. Domaine d'intervention et émissions de la Radio Vénégre

2.6. Perspectives

Ce parcours nous a donné quelques temps pour revivre cet échange, le consolider par la recherche documentaire. Il nous a permis de réfléchir au cadre de coopération en vue, dans le cadre de notre immersion. Il nous a permis également de nous faire une idée sur la manière dont nous pourrions mener cette expérience collaborative auprès des acteurs de la radio et notre

⁴⁵ Source : <https://radiovenegre.org/>

immersion auprès des communautés paysannes. Ces notes nous ont permis également de préparer le prochain rendez-vous avec l'équipe animatrice de la radio. Nous y reviendrons dans la partie qui suivra. D'un commun accord, nous fixons le prochain rendez-vous le 25 / 06/ 2018, cette fois dans les locaux de la radio. La rencontre aura lieu avec les autres acteurs animateurs de la radio.

3. Journée d'échange, de travail avec l'équipe de la « Radio Vénégré », 25/06/2018



Figure 3. Séance de travail avec l'équipe de la Radio Vénégré

C'était le 25/06/2018 dans les environs de 11h. Sous le soleil de plomb des climats tropicaux et, au moyen d'une mobylette, nous venions d'arriver sans encombre à Ziniaré. Ziniaré est une ville moyenne située à la périphérie Nord de la capitale, à quelque trentaine de kilomètres. Elle est située dans la région du Plateau-Central et est également le chef-lieu de la province de L'Oubritenga. Elle abrite environ 11 153 habitants. Les Mossé constituent la majorité de ces derniers. La plupart est paysan-cultivateur. La localité se compose de nombreux villages, de petits villages, les uns proches de la ville, les autres assez éloignés. À l'image du

pays, le Plateau-Central est cosmopolite. Plusieurs ethnies y vivent, relativement dans la bonne entente, tissées dans une diversité culturelle. Au sein de cette diversité, plusieurs sensibilités d'ordre religieux, politique et professionnel sont également reconnaissables : des chrétiens aux musulmans en passant par les adeptes des « Religions traditionnelles africaines » (R.T.A.), des partisans des partis politiques à la société civile, des paysans-agriculteurs aux paysans commerçants, des autorités coutumières aux administrateurs publics, etc. la localité nous semble, à première vue, propice à une immersion.

Une fois accueilli avec l'eau de bienvenue, l'un des promoteurs, en l'occurrence le chargé de programme, Alfred Kagambèga, nous reçut dans la salle de réunion de la radio. Après quelques échanges chaleureux sur le déroulement de nos activités qui intervinrent après les salutations d'usage, nous sommes rejoints par les autres membres de l'équipe dont le directeur de la radio. S'en suit une prise de contact, suivie de la présentation du contexte par le directeur de notre séjour au sein de l'institution. Place alors à une présentation individuelle des acteurs appelés désormais à collaborer dans le cadre de l'éventuel projet. L'équipe prenant part à cette première séance de prise de contact, d'échange était composée, pour l'essentiel, de reporters :

- Alfred Kaganbèga, pilote de l'ensemble des programmes d'activité de la radio ;
- Monique Sawadogo, chargée d'archives ;
- Abraham Diala, animateur-reporter ;
- Alidou Konté, animateur-reporter ;
- Souleymane Ouédraogo, animateur-reporter ;
- Awa Ouédraogo, Journaliste.
- Toussaint Soré, Journaliste

Après, comme il est de coutume chez nous, j'⁴⁶adressai mes remerciements pour cette présentation nominative à l'assistance. Puis, je reçus la parole pour me présenter à mon tour ainsi que le projet que je porte. Le décalage apparent entre le domaine de mes études et le centre

⁴⁶ Exceptionnellement, nous employons « je » en lieu et place du « nous » de modestie pour clarifier le cadre de l'échange. Lors de cette rencontre d'échange, deux parties étaient constituées : les paysans d'une part, nous en tant que chercheur et Alfred Kagambèga, un membre de la Radio Vénégré d'autre part. Dans cet extrait en question, il s'agit du « je » renvoyant à « nous » chercheur, pour éviter toute confusion.

d'intérêt de ma recherche n'ont pas laissé l'auditoire indifférent. Un paysan n'hésita alors de l'exprimer en posant la question :

« Comment des études en Sciences humaines, notamment en Sciences du Langage, proches des études littéraires, donc de la fiction pourrait prétendre tenir un discours sur des innovations durables ? »

Nous comprîmes, en lisant sur les visages, le scepticisme des animateurs-journalistes sur la capacité de notre domaine disciplinaire à parler du monde réel notamment des cultures de la terre, des sensibilités culturelles, du milieu paysager et plus encore son aptitude à s'occuper des projets de développement en lien avec ces entités. Nous avons tenté de rassurer nos interlocuteurs, à ce niveau, sur deux éléments qui pourraient permettre d'avancer dans les échanges, sans nous livrer à un discours académique ou à des explications scientifiques.

Notre réponse était le fait que nous sommes, avant tout, un citoyen burkinabè, donc normalement imprégné des questions de développement de notre pays et à même d'y réfléchir, sans aucunement avoir besoin d'être universitaire. Plus encore, nous sommes un fils du monde rural, de la paysannerie, né et grandi en milieu rural, ayant cultivé la terre, reçu une éducation issue de ce monde paysan. Cette réponse visait à mettre sous le boisseau la casquette du chercheur universitaire, de montrer que ce n'est pas que la science classique institutionnalisée qui a l'apanage de la recherche sur le développement. Nous voulons nous imprégner du milieu, observer ce qui se passe dans une démarche d'immersion.

Nous allâmes alors dans le cœur du sujet : *« Qu'allons-nous faire ? »* L'un d'eux, toujours sceptique nous relança avec une question. *« C'est en gros un stage que vous voulez faire avec nous ? C'est ça ? »* Le sourire courtois venu de notre côté permis de détendre davantage l'atmosphère des échanges. Notre réponse, tout en tentant de rassurer que nous ne sommes pas dans les locaux de leur studio pour un stage ou une recherche d'emploi se voulut équilibriste :

« Justement nous voulons apprendre avec vous, en nous appuyant sur vous sur le terrain afin de comprendre ce qui se passe auprès des communautés paysannes. Et, en retour essayer de voir si cette expérience ne permettrait pas de faire émerger, avec les populations des idées de « développement » ou même des projets de « développement » durable à partir de leurs liens individuels et collectif à la terre/ Terre, à leur culture culturelle et à leur milieu de vie ».

Nous venons de résumer en quelque sorte notre démarche qui est celle de « *l'immersion* » et notre projet qui est celui du « *design intégré* » sans avoir recours à la terminologie classique en la matière.

Plus d'une heure était déjà passée, le soleil était déjà au zénith, la chaleur d'une quarantaine de degré se faisant de plus en plus pesante en dépit des brasseurs de la salle de réunion, les portent entrouvertes. Cependant, l'ambiance se faisait de plus en plus cordiale permettant de nous installer confortablement dans les échanges. On y dit que nous nous connaissions auparavant. Le vouvoiement fit place au tutoiement selon l'âge de chaque interlocuteur. Bien évidemment, l'ordre qui veut que les personnes d'un certain âge bénéficie d'égards dans cette culture est respecté et nous, issu de ce milieu, le savions bien.

Reprenant alors la parole à notre tour, nous la remîmes à nos hôtes du jour en leur renvoyant une question d'une simplicité évidente :

« *Pouvez-vous nous parler de votre expérience au sein de cette institution ?* »

Sans surprise, le tour de table a fait ressortir les différents points que nous avons déjà abordés avec le directeur de la radio plusieurs semaines plus tôt. Il s'articulait autour des missions de la station, de sa vision qui est le développement endogène, de ses activités quotidiennes dont le reportage. Toutefois, ce tour a eu l'avantage d'aborder avec plus de précisions des axes concrets du programme de reportage. Nous prîmes conscience que l'activité de reportage était d'un centre d'intérêt exprimant une motivation personnelle des animateurs. C'était également pour nous le moment propice d'aborder ce que ce qui nous conduirait sur le terrain de l'immersion. Toutefois, nous posions de questions :

« *Comment éviter de nous rendre auprès des communautés pour faire du reportage journalistique ? Comment coopérer avec des acteurs d'autres disciplines pour s'occuper d'un même sujet ?* »

C'est qui justifiait le sens de notre question : « *pouvez-vous nous parler de votre expérience au sein de cette station et des activités de reportage que vous y menez quotidiennement ?* » Sentant que nos interlocuteurs ne s'accrochaient pas à ce que nous cherchions à travers notre question, nous nous vîmes contraint à la reformulation : « *quand vous arrivez dans un village, auprès d'une communauté paysanne, que cherchez-vous avec elles, comment procédez-vous ?* » La pléthore de réponses qui ont suivi nous persuada cette fois que nous étions bien compris. Et, de la synthèse des réponses, les plus récurrentes s'articulaient autour de :

- La manière dont les communautés vivent au sein de leur territoire,
- La manière dont elles vivaient ensemble que ce soit en paix ou dans les tensions, la manière dont elles cultivaient, entretenaient leurs relations,
- Leur histoire, coutumes,
- La manière dont elles menaient leurs activités quotidiennes,
- La manière dont elles concevaient le développement,
- Leurs projets de développement,
- Leurs relations avec les autorités publiques locales,
- La manière dont elles faisaient face aux changements climatiques, à la dégradation environnementale,
- À leurs problèmes dans le quotidien,
- Mais aussi à leurs atouts, à leurs richesses, à leurs espoirs, etc.
- Il faut également tenir compte de leurs croyances religieuses, de leurs convictions.

En faisant le recoupement, deux aspects ont suscité notre curiosité : le premier était le caractère similaire entre le fond de ces réponses et la description que Jean-Baptiste Sawadogo nous avait fait sur l'émission dénommée « *24H dans un village.* » Le second aspect est le croisement des axes que concentre notre projet de thèse, ces activités de reportage qu'engageait régulièrement l'équipe de l'antenne radiophonique. Ce constat nous conduisit sur deux hypothèses plutôt heureuses :

- le sentiment de certitude que les activités de la radio se trouvent au croisement de notre projet de recherche et, en conséquence nous poussent à voir notre collaboration avec cette radio comme un tremplin.
- la seconde hypothèse est le fait que ce sur quoi s'exercent les activités de reportage auprès des populations rurales s'offre comme un cadre idéal pour notre immersion. Pour autant, nous ne pouvions nous résoudre à nous rendre directement auprès de ces communautés sans l'équipe de la radio sous prétexte que notre objectif n'était pas le reportage. Alors, suivit une autre interrogation que nous nous sommes « *posé* » à nous-même : comment procéder pour ne pas

finir par pratiquer un stage de reportage avec l'équipe mais vivre une véritable immersion auprès des communautés en nous adossant à l'activité de cette équipe ?

Pour donner libre cours à notre pensée, nous proposâmes à l'équipe d'envisager une deuxième séance de travail au regard du fait que nous venions de passer déjà plus de trois heures pour une première rencontre. Et, pour ne pas empiéter sur la suite de leurs activités, nous gagnerions à ne pas abuser de leur temps qu'ils nous avaient gracieusement offert. Sur ce fait, nous convînmes de la date de la séance suivante de travail avec plus ou moins un ordre du jour : celui d'approfondir les thématiques que nous avons effleurées. Ce qui permettrait de les inscrire dans la suite de la collaboration en nous inspirant davantage de ce que l'équipe faisait déjà dans le cadre de son activité de reportage, notamment à travers l'émission « *24H dans un village* », sur bien d'autres émissions tirées de leurs domaines d'intervention.

Ce consensus nous permit de nous remercier réciproquement, de convenir de prendre un repas ensemble non loin de la station radiophonique dans un restaurant. Cela donna lieu à des échanges beaucoup plus familières. Nous nous séparâmes après le repas pour laisser le temps au rendez-vous suivant fixé pour le 27/06/2018 à 8h, soit deux jours plus tard. Un temps qui nous permit de retourner à nos questionnements à la lumière des échanges que nous venons de vivre.

4. Avant le rendez-vous du 27/06/2018

La prise de contact en vue de la collaboration avec l'équipe de la radio s'était achevée par une introspection ou du moins par un questionnement que nous avons développé plus haut. Et, nous avons trouvé judicieux de prendre du temps ou du recul pour pouvoir nous projeter. Une fois de retour à la maison, il était impérieux de trouver l'équilibre face au questionnement : comment procéder pour ne pas finir par pratiquer un stage de reportage avec l'équipe mais vivre une véritable immersion auprès des communautés en nous adossant à l'activité de cette équipe ?

L'idée de partir sur de nouvelles bases était tentante. Cependant, ce serait certainement donner l'impression de mépriser ou le sentiment de négliger la démarche de l'équipe sur laquelle nous comptons. Ce qui reviendrait à retomber dans le piège du « *chercheur-bienpensant* », donneur d'ordre, de leçon. Pour éviter ce piège, nous renonçâmes à l'idée de mettre en avant une stratégie quelconque. Nous résolûmes à poursuivre les échanges avec nos

désormais collaborateurs, à construire avec eux une démarche ou un mode d'emploi. Notre idée directrice était que l'émission « *24H dans un village* » serait parfaitement un tremplin. En ce sens, pour l'adapter à notre projet de recherche, elle pourrait ne pas se limiter à 24H chrono. Elle pourrait avoir des « *avant* », des « *pendant* » et des « *après* » 24H. Il faudrait alors justifier sa pertinence aussi bien pour l'équipe, pour nous, pour les communautés auprès desquelles cette immersion serait faite. Mais, encore une fois, pas d'*apriori*, le cours des échanges déterminerait le fondement de cette démarche. Nous fûmes « *resté* » à ce stade d'hypothèses, nous nous préparâmes pour la date fatidique du 27 juin.

5. Jour-J, 2^e rencontre de travail avec l'équipe de « 24H dans un village », 27/06/2018

L'ambiance matinale avait l'air d'un rendez-vous d'une concertation familiale : les premiers arrivés, en attendant quelques retardataires, s'échangeaient chaleureusement les salutations, se donnaient des nouvelles des familles respectives avec des tons teintés d'humour accompagnés de temps à autre de quelques éclats de rires. Nous étions évidemment « *habitué* » à ce type d'ambiance. C'était plutôt une atmosphère qui présageait un temps propice à l'échange. En effet, la bonne humeur dans les rencontres communautaires sous les tropiques africains facilite des discussions chaleureuses où les individualités se soustraient au profit de la « *chaleur communautaire* ».

L'idée qui accompagne de tels comportements est le souci du bien-être du collectif. C'est finalement à une trentaine de minutes plus tard que le modérateur de la rencontre « *a battu le rappel des troupes* ». Les participants prirent place dans la salle, le silence fut réclamé pour donner libre cours à l'ordre du jour. Le chargé du programme, prenant la parole remercia les participants pour leur présence. Puis, une synthèse rapide fut faite des échanges passés. La parole nous revînt pour donner notre avis, partager nos souhaits.

Ce fut l'occasion pour nous de remercier l'équipe pour leur accueil, le partage de leur expérience si riche, leur bonne ambiance dans le travail. Puis, reprenant, point par point, les différentes activités menées dans le cadre de leur travail, nous leur adressâmes nos félicitations en insistant sur le fait que leur œuvre s'inscrivait pleinement dans la logique du « *développement communautaire* » de nos sociétés. Une occasion pour les encourager à poursuivre ce qui se fait déjà, à continuer à innover pour aider davantage nos communautés à se construire, à faire face quotidiennement aux défis qui se présentent à elles.

Innover ? C'est ce qui relança le débat. Et, dans le cadre du travail de reportage de l'équipe, « *innover ne reviendrait pas à refaire autre chose à la place de ce qui se fait et qui est somme toute édifiant, ni à proposer une rupture totale avec une certaine monotonie (faire la même chose pour chaque localité)* ». Selon nous, s'il est vrai que « *24H dans un village* » est un sujet « *fourre-tout* » qui saisit le cours de vie du village concerné dans son ensemble, il faut dire que l'on pourrait mieux la structurer pour aller plus en profondeur dans le cadre du développement communautaire. Innover dans ce sens consisterait à partir de l'existant, faire en sorte que de la prise de conscience des problèmes soulevés, débattus, les habitants passent à l'action ; autrement, qu'ils fassent converger leurs idées à travers des projets concrets qui pourraient encore faire l'objet d'échanges publics après sa réalisation.

« *Comment pourrait-on s'y prendre ?* »

En reprenant, par exemple, une émission qui était déjà réalisée sur un village, nous recensons les différents axes et thématiques qui y sont abordés. Ils sont intéressants, touchent la réalité du « *terrain* ». L'on pourrait aller plus loin en repartant auprès des populations, après le débat, les interventions des auditeurs qui ont suivi sa diffusion. Remettre sur la table les différentes thématiques, les avis, les critiques qui les ont accompagnées. Ce retour auprès des populations aura pour objectif, dans une synergie d'action, de rediscuter ces thématiques, de tenter d'établir des connexions entre les différentes thématiques, de voir l'effet que cela produirait.

Cette relecture approfondie, qui n'est plus seulement un constat, une expression du ressenti de leur quotidien, les engagerait comme acteurs d'une dynamique qui les mettrait en action. Ce qui pourrait aboutir à l'émergence d'une action collective en faveur de leur milieu de vie, dans leur vivre-ensemble. Ces propositions à titre d'hypothèses ont eu une bonne réception. Certains intervenants ne manquèrent pas de relever ses éventuelles implications et inconvénients. Ils allaient du monde opératoire à la mise en œuvre. Du mode opératoire, cette démarche demandait plusieurs aller-retours au sein du même village, plus de disponibilité de part et d'autre au niveau de l'équipe, auprès des communautés.

De la démarche, l'inconvénient serait le travail de fourmi que cela demande au sein du village : discuter avec les populations, comprendre le fond de ce dont elles parlent, identifier les thématiques, les tricoter... cela demande de la méthode. Puis, il y a le prix financier à payer et enfin « *l'agir collectif* » que cette démarche exigerait. Comme on savait que l'émission mère « *24H dans un village* » préconisait un reportage-diffusion-débat, cette démarche d'immersion

de travail de longue haleine semble éloigner *a priori* les acteurs de leur travail habituel. Chaque participant exprima ses appréhensions, soulevant les enjeux mais aussi appréciant la pertinence de la démarche qui a l'avantage de ne pas débattre seulement avec les communautés du développement, mais de susciter des prises de conscience, de créer un engouement collectif pour l'action en faveur du développement.

C'est finalement cette option qui fut retenue avec toutefois des ajustements nécessaires. La disponibilité de l'équipe étant limitée par les contraintes liées au travail d'animation de la radio, le travail d'immersion nous revenait, la partie finale qui serait le grand reportage se ferait avec l'ensemble de l'équipe. La suite serait conditionnée par ce qui serait alors réalisé. Ce genre de démarche, pour être fructueuse, nourrit l'idée de conduire plusieurs missions sur le « terrain ». Le terrain d'entente sur le mode opératoire de cette nouvelle pratique s'appuierait sur le modèle de l'existant, le second réglage étant le choix du village pour son expérimentation.

L'on savait que la démarche qui venait d'être discutée, proposée ne pourrait pas être mise en place sans un préalable : la mission de prospection qui nécessitait qu'on en informe le village qui serait élu. Cette mission de prospection ne pouvait pas non plus être initiée par nous seul. Le chargé de programme qui pilote l'ensemble des missions de reportage se porta volontaire pour prendre attache avec un village, nous en informer par la suite. Nous serions alors deux à nous rendre sur le « terrain » pour cette mission de prospection. Ce fut aussi la note de clôture pour cette deuxième séance. La suite serait organisée par appel téléphonique en vue de convenir de la date une fois que des communautés d'une localité se rendraient disponibles.

Chapitre 2. Une mission de prospection « sans ordre du jour » (03/07/2018)





Figure 4. Journée d'échange avec des paysans de Youtenga

1. Quelques éléments préliminaires

La date du 3 juillet 2018 inaugurerait notre immersion auprès des communautés paysannes de Youtenga. Elle a frayé le chemin à une série de rencontres avec ces populations. Ce qui nous a permis, au terme de notre séjour, de proposer une synthèse des entretiens formels et informels que nous avons eus. Cette synthèse n'inclut pas notre propre analyse qui interviendra dans les différents chapitres. Nous sommes ici un sujet de l'extérieur bien qu'étant dans l'immersion totale avec les populations auprès de qui nous avons vécu.

Par appel téléphonique, Alfred Kaganbèga, chargé du programme de la radio nous informait d'un rendez-vous négocié avec les populations d'une communauté rurale de Ziniaré. Le rendez-vous d'échange avec les populations aurait lieu le 3/07/2018 dans l'enceinte du village, sous les grands arbres où les populations ont coutume de se rencontrer lors des diverses manifestations. Il leur avait été annoncé que la radio souhaiterait rencontrer les habitants pour

échanger comme d'ordinaire afin de préparer des missions à venir : un motif suffisant pour donner lieu à une mobilisation par le délégué du développement villageois, Adama Ouédraogo.

Youtenga est un village relevant de la commune de Nagreongo, une commune voisine de Ziniaré. Le village est situé à une vingtaine de kilomètres au sud de Ziniaré. C'est une localité où les valeurs culturelles, la vie traditionnelle ont encore droit de cité dans le vécu au quotidien des populations et dans leur lien à leur milieu de vie. Cette localité a déjà fait l'objet de reportages dans le cadre du développement rural et communautaire en partenariat avec la « *Radio Vénégré* » de Ziniaré.

Ce jour-là, le temps était relativement clément. La pluie de la veille avait baissé les températures généralement torrides. L'hivernage s'installait progressivement malgré son retard constaté. L'environnement brut se couvrait visiblement des herbes fraîches des temps des saisons pluvieuses, profitant aux quelques petits ruminants non encore sous le contrôle des familles responsables. De part et d'autre des sentiers qui nous conduisaient vers cette localité de brousse, les familles labouraient leurs champs avec une telle âpreté que nous comprîmes que c'était le temps des rattrapages de la saison. Saluant les uns et les autres de passage, nous les félicitons, leur apportons nos encouragements, nos souhaits de bonne saison comme nous le savons si bien faire chez nous. Certaines familles ne comprenant pas la langue (mooré) que nous parlions comprenaient tout de même nos intentions. Elles nous répondaient également dans leur langue accompagnée des gestes d'acquiescement, des signes de remerciement.

D'autres nous offraient au passage des fruits sauvages ramassés dans leurs champs : du karité, des raisins, etc. Toutefois, cette clémence du temps n'empêchait pas que nous bravions quelques difficultés avec notre mobyette. Les sentiers n'étant pas couverts de bitume, les flaques d'eau, les nids de poules, les zones boueuses...étaient autant d'aspérités à braver de temps à autre pour poursuivre le chemin. Dans des basfonds, nous fûmes souvent contraints de descendre de notre mobyette pour pousser, traverser souvent de petits marigots, souvent faire des détours de quelques kilomètres afin de retrouver des sentiers plus pratiques. À quelques endroits dans les petites brousses à traverser, des épines couvraient la voie, le vent les avaient ramenées de quelque part.

Partis de Ziniaré vers 10h, nous commençons à apercevoir les premières concessions du village vers 13h. Pour une rencontre qui était initialement prévue pour 11h, il fallut prendre des précautions pour prévenir les habitants de notre arrivée. Alfred Kaganbèga n'hésita pas à en informer par téléphone au délégué après quelques tentatives vaines pour panne de réseau

dans ces coins de brousse. De notre côté, ces quelques difficultés ne manquaient pas de susciter quelques inquiétudes : en constatant les familles dans les champs à cette période-là, nous ne pûmes nous empêcher de nous demander si les paysans seraient disponibles ce jour. Le soleil n'étant pas brûlant, nous ne doutions pas qu'ils en profiteraient pour se consacrer à leurs activités champêtres.

Tout de même, un peu d'optimisme ! Nous étions enfin arrivés dans le cœur du village, mais le lieu de la rencontre était encore un peu loin. En traversant le village, quelques éléments étaient frappants : les champs en pleine labour, l'école vidée de son monde habituel, les bâtiments de l'administration publique, le dispensaire, le marché du village avec des hangars sous lesquels quelques personnes se tenaient avec leurs marchandises, une espèce de ceinture forestière semblant entouré le village, un long basfond couvert des eaux de pluie duquel nous parvenait le concert symphonique des crapauds, des colonies d'oiseaux survolent les eaux, les arbres émondés pour aérer les semences, etc. Tout cela nous paraissait majestueux, l'idée exacte d'une campagne sahéenne.

La place du village où se tiendrait la rencontre s'emplissait d'habitants qui nous attendaient. Notre compagnon de route était un habitué du lieu. Nombre de personnes le connaissaient. C'était donc une retrouvaille. L'un après l'autre, nous étions accueillis par les salutations. Des deux, nous étions certainement le nouveau visage. Qu'à cela ne tienne, nous avions droit à leur chaleur fraternelle, la communauté linguistique brisant les frontières. Alfred Kaganbèga faisait les présentations au fur et à mesure que nous échangeions les poignées de mains, prenions place.

Pendant que nous buvions l'eau de bienvenue toujours offerte à tout hôte, les habitants venaient d'un peu partout, ayant aperçu notre arrivée. Au-delà des quelques bancs installés pour l'occasion, certains apportaient leurs propres commodités de conversation : qui avec des morceaux de bois, qui avec des blocs de pierre, qui encore avec des petits tabourets. D'autres s'installaient au pieds de l'arbre qui servait d'ombre pour la rencontre, d'autres encore s'installaient même à même le sol. Dans la foule, on pouvait compter aussi bien des hommes, plus nombreux, des femmes, des personnes âgées à l'instar du chef du village, un imam, mais également des jeunes entre la trentaine et la quarantaine, les plus nombreux également. Manquaient à l'appel, les adolescents, les enfants. Sans explications de la part des habitants, nous étions en mesure de comprendre ce phénomène, étant nous-même issu de ce milieu. C'était la saison hivernale, les enfants sont occupés à faire paître les animaux, les adolescents

s'occupant, comme chaque après-midi, de leur champ personnel à côté du champ familial. Aussi, en général pour des rencontres non festives, les enfants sont ténus à l'écart surtout lorsqu'ils n'ont pas leur mot à dire dans les conversations des adultes.

Pendant que tous s'installaient, échangeaient des nouvelles de leurs familles respectives, le délégué du village, au nom du chef à qui il demanda formellement l'autorisation de parler, réclama le silence. Il adressa une salutation globale à l'assistance, la remercia de sa disponibilité. Il nous adressa le mot de bienvenue en réclamant des applaudissements. Au nom du chef, de ses compatriotes et en son nom propre, il nous remercia longuement pour l'honneur fait à leur localité par notre présence, pour le choix de venir découvrir leur village, échanger avec eux. Il s'excusa pour les aspérités qui ont pu nous donner du fil à retordre.

Prenant la parole à son tour, notre compagnon de route et guide remercia le chef, l'ensemble de la communauté pour leur acceptation, leur disponibilité, leur accueil fraternel toujours renouvelé. Il situa l'ordre du jour qui se résumait en un échange à bâton rompu sur la vie de nos communautés. Et, avant d'entrer dans le vif du sujet, celui-ci nous passa la parole pour nous présenter à notre tour. Une présentation qui s'est tenu au fait que nous étions « *étudiant* » menant des recherches sur la vie de nos sociétés et cultures dans la perspective des innovations durables. En un mot, il s'agissait pour nous de décrire la capacité des communautés paysannes à faire preuve d'innovation dans le cheminement vers l'autosuffisance alimentaire, la lutte contre la désertification, la protection des cultures culturelles et culturelles, la lutte contre les changements climatiques, etc. Nous pouvions alors entrer dans l'échange, le cadre formel étant fixé.

2. Prises de contact liminaire

Notre guide était un habitué des rencontres avec les paysans. Il savait que la porte d'entrée est toujours la présentation de la localité à l'hôte du jour. Ainsi, en leur demandant ce qu'ils pouvaient dire de leur village, ils firent régner le silence pendant un moment. Et, c'est le chef du village qui prit la parole en premier pour cette question. Selon les propos du chef de village,

« Youtenga est un village composé de près de 400 habitants dont près de 80% de jeunes. Il est composé de 6 quartiers. Le village est entouré de 6 autres villages. La localité dispose d'un chef, en ma personne, considéré comme autorité morale. Il dispose également d'un délégué au développement communautaire. »

Le chef du village, en promettant de remettre la parole à l'ensemble des participants, proposa de limiter à ce niveau ses propos avant de revenir. En revanche, il voulut savoir un peu plus sur l'objet de notre volonté à venir les rencontrer. Sa question fut précise : « *Quel vent vous oriente-t-il vers Youtenga ?* » Il s'agit d'une manière traditionnelle chez les « Mossé » de demander à un visiteur l'objet de sa visite.

En effet, le délégué leur avait fait savoir que la radio viendrait avec un étranger pour échanger avec les habitants de la localité en vue de préparer d'autres missions. Nous comprîmes à travers sa question qu'il souhaitait de plus amples explications avant de libérer la parole. L'interlocuteur voulu nous rassurer :

« C'est une attitude tout à fait compréhensible dans le milieu « moaga ». Vous êtes aussi Moaga et vous le savez. On ne confie pas sa parole, on ne livre pas ses confidences à un étranger sans connaître ses réelles intentions. Peut-être s'agit-il d'un espion qui passerait par la radio pour les atteindre, peut-être s'agit-il d'un enquêteur, peut-être s'agit-il un usurpateur. Il se peut aussi que cet étranger soit venu pour nous faire du bien. Que ferez-vous avec ce que vous sauriez de nous ? »

En remerciant à notre tour le chef, nous tentions du mieux que nous pouvions de circonscrire le cadre de notre recherche afin de dissiper tout malentendu, conquérir leur confiance. Nous précisions que nous n'étions ni espion, ni enquêteur car personne ne nous avait envoyé à Youtenga, nous n'étions pas un usurpateur, mais aussi nous n'étions pas non plus un porteur de projet pour le village à la manière des Organisations non gouvernementales qui en implantent un peu partout dans la région. Nous ne relevons ni de l'autorité publique, ni d'une quelconque organisation non gouvernementale. En revanche nous sommes un étudiant, un fils issu des Mossé de Koupéla dans le Centre-est, un fils de paysan, le lieu qui l'a vu grandir. Ce sont nos études qui nous ont conduit jusqu'à eux et, du fait que comme tout étudiant, il arrive un moment où réfléchir sur des sujets de société. C'est pourquoi, nous avons choisi Youtenga après avoir entendu, par les acteurs de la radio, tout le travail qu'ils avaient fait avec les communautés paysannes de cette localité.

Nous voulons d'abord connaître notre société, ses modes de vie, ce qu'elle possède, ce qu'elle désire, tout ce qui peut nous permettre d'être bien imprégné de ce qu'elle est et a, afin de voir comment, conscient de son développement nous pourrions apporter notre contribution. Et, en choisissant ce village, nous nous considérons comme un de ses fils. La fin de notre propos a été suivi d'un silence afin que le chef ne reprenne la parole :

« Nous venons d'entendre celui qui se veut comme un de nos fils. Nous voudrions lui dire que nous sommes honorés. Nous souhaitons que sa recherche de connaissance porte fruit pour lui et pour nous. À partir de là, nous lui ouvrons nos portes. Toute personne qui souhaite parler peut échanger avec lui. »

Ce faisant, l'autorité morale venait d'ouvrir véritablement les échanges. C'est ainsi que le délégué au développement, comme il a l'habitude de si bien le faire, se proposa de revenir sur la présentation qu'avait entamée leur chef et de continuer.

3. Synthèse

La parole qui venait d'être libérée par l'autorité morale nous permit d'échanger à bâton rompu avec les habitants. Les liens de familiarité s'étant vite installés, il était devenu possible de discuter de tous les sujets qu'on souhaiterait. Nous avons alors, à notre retour chez nous, synthétisé ce que nous avons pu observer, entendre et sentir. Le fil directeur qui a pu conduire à l'ensemble de ces éléments est le fait que les habitants soient autorisés à parler de leur localité.

3.1. La vie communautaire, témoignage d'un habitant âgé

« Les 400 ans habitants qui composent Youtenga sont hétéroclites. À côté de l'ethnie majoritaire que sont les Mossé, d'autres communautés comme les Peulhs vivent avec nous sur le territoire. La cohabitation avec l'ensemble de ces ethnies se déroule dans l'harmonie. Au fil du temps, elles sont arrivées à forger un vivre-ensemble assez-solide que les mésententes qui surviennent d'un moment à l'autre ne parviennent pas à le briser. Entre les habitants, que ce soit au sein d'une même ethnie ou d'une ethnie à une autre, des liens de parenté ont été tissés, et comme le dit l'un d'eux « les sangs se sont mélangés ». Autrement, les alliances se sont tissées. Les uns ont épousés les autres.

En somme, ces ethnies ne se voient plus que comme une seule communauté. Les enfants des uns le sont aussi pour les autres. Dans nos activités, les habitants s'entraident. Que ce soit dans les activités champêtres, dans la construction de leurs maisons. Nous nous assistons lors des événements heureux comme malheureux : mariage, naissance, baptême, réussite professionnelle, maladie, décès, difficultés sociales... La solidarité est pour eux le ciment de notre localité. Nous disposons d'une « maison » de céréales pour nous venir en aide en période de soudure. La culture des rapports intergénérationnels leur est aussi notre bien propre.

L'autorité morale est une référence pour tous les habitants. Elle est le symbole de leur unité. On lui voue respect et considération. Que ce soit pour voyager pour une longue durée ou que ce soit au retour d'un long voyage, chaque habitant passe le saluer. Il est le symbole de sagesse ; jeunes comme adultes le consultent et reçoivent des conseils. On a recours à elle en cas de conflits, de tensions ; son mot suffit à apaiser les tensions. Dans cette configuration, le respect des grandes personnes par les plus jeunes est une valeur importante. Tout enfant, tout jeune, qu'il soit fille ou garçon doivent du respect à toute personne plus âgée.

Entre les habitants, on se prête des terres pour cultiver, des semences. Ceux qui n'ont pas d'enfants peuvent compter sur ceux qui en ont. Une famille peut bien « prêter » son enfant à une autre pendant la saison pluvieuse pour lui prêter main forte. Dans certains cas, cet enfant peut définitivement être adopté par cette famille. Ce respect que les uns et les autres se vouent va jusqu'au respect des croyances religieuses. Bien que le village soit majoritairement musulman, les chrétiens ont aussi leur place. Lors des festivités, les uns iront présenter leur souhait de bonne fête aux autres. Mais nous avons beaucoup de défis à cause de la destruction que nous constatons sur ce que nous venons de vous expliquer. L'éducation, le respect, tout est lié et tout cela est entrain de partir. Je vous les expliquerai.

Mais il y a quelque chose de plus important que nous constatons aujourd'hui. Les gens savent très souvent dire que ça vient des changements du monde mais sans se demander d'où viennent ces changements. Il s'agit de la dégradation des liens entre les individus aujourd'hui. Si on ne joue pas à l'indifférence, comme c'est de plus en plus le cas dans les villes et un peu moins dans les villages, on n'a plus peur de faire du mal à autrui. Nous pensons au grand banditisme, nous pensons au terrorisme. Ou encore, on n'a plus de peine à quitter et à vivre loin des siens.

Avant, une fille quittait sa communauté pour cause de mariage avec des larmes, parce qu'elle se sentait attachée profondément à sa communauté à son lieu de vie. Aujourd'hui, elle part en disant, « arrivée, je vous appelle ». De même, un garçon, avant même de programmer son mariage a déjà une maison construite peut-être très loin de sa communauté et attend d'y aller dès le lendemain de son mariage. Tout cela n'est pas seulement dû à l'évolution. Cela s'explique, comme les gens ne le savent pas, du fait que nous ne nous sentons plus attachés à notre terre. C'est la terre qui est une base commune pour nous, c'est elle qui nous rassemble. À partir du moment où n'avons plus appui sur elle, nous ne voyons plus le sens d'être avec les autres, et nous n'avons plus des égards pour les autres, nous ne trouvons plus que les autres valent pour nous. En conséquence, on ne trouve plus de difficulté à nous éloigner d'eux.

C'est malheureux de voir aujourd'hui que beaucoup de nos jeunes n'ont plus le goût de la communauté au village, ils vont en ville même quand ils y vivent misérablement. C'est aussi là que n'ayant plus de repères, ils deviennent facilement la proie de toutes sortes de conduites déviées. Ils n'ont plus de considération pour la vie car ils ne se sentent plus attachés à quelque valeur, ils ne se sentent plus liés, ils sont comme déracinés. On peut les convaincre facilement à devenir autre chose.

Quand des idéologues les rencontrent, ils font leur affaire. Je n'aimerais pas parler du terrorisme que nous vivons aujourd'hui, mais cela a forcément un lien. Car souvent, ce sont nos enfants aussi qui sont terroristes. Ils le deviennent facilement parce qu'ils considèrent qu'ils n'ont plus rien en ce monde : ni terre, ni parents. Or, celui qui sait qu'il a une terre, une communauté ne prendra aucun plaisir à tuer d'autres. On pense souvent que c'est la misère, mais ce n'est pas toujours ça. C'est parce que nous refusons souvent nos valeurs que nous tombons dans la misère.

Nous avons des jeunes que nous encourageons ici. Ils font notre fierté. En saison sèche, ils vont travailler en ville, apprendre d'autres choses auprès d'autres personnes, d'autres vont même dans les pays voisins, mais la saison hivernale les rappelle à la maison. Ils reviennent parmi nous, ils nous aident dans les travaux champêtres et apprennent encore

nos valeurs. Quand ils arrivent nous sentons qu'ils ont appris beaucoup d'autres choses et c'est bien, mais ils n'oublient pas que leur source est aussi une richesse. Nous les encourageons dans ce sens. On peut aller chercher ailleurs, mais on ne doit pas oublier la maison, d'où on est parti, notre terre. On a pensé que le téléphone venait tout résoudre. Mais on voit très bien que cet instrument a beaucoup contribué à casser nos communautés et nos familles. C'est aussi cet appareil qui encourage les gens à ne plus éprouver de la peine à aller vers l'autre. On pense que le fait d'appeler suffit. Mais on devrait se dire que le téléphone ne remplace pas nos personnes. On n'est pas parvenu à savoir qu'il servait surtout comme une solution provisoire en attendant. Par exemple, téléphoner pour annoncer sa venue et non pas résoudre le problème seulement au téléphone.

Ensuite, le téléphone fait que les gens n'arrivent plus à distinguer ce qui est nécessaire de ce qui ne l'est pas. Nous constatons qu'étant à quelques kilomètres du village, certaines personnes ne se donnent plus la peine de se déplacer pour revenir au village. Elles préfèrent mettre leur argent pour appeler. Ce qui n'est déjà pas mal, mais regardons : ça ne coûte pas grand-chose de venir en famille quand on a la possibilité et ça renforce nos liens. En plus, l'argent utilisé pour appeler pouvait servir à acheter quelque chose pour un père, une mère, une sœur ou un frère qui allait nous bénir et nous gagnons puisque nous avons la possibilité de venir au lieu d'appeler. C'est pour cette raison que je pense que le téléphone par exemple nous éloigne plus qu'il nous permet d'être en contact.

En plus, on parle de lui comme un instrument de travail. Aujourd'hui, pour un problème, on tente de s'appeler pour arranger et après, on dit qu'on a travaillé par téléphone. Je pense qu'on a détruit plutôt par téléphone. Le travail n'est pas seulement le fait de faire quelque chose qui nous rapporte matériellement. Le travail nous amène d'abord à être ensemble. Et être ensemble, ce n'est pas rien. C'est même la chose la plus importante. Et je l'ai déjà dit. Quand on est ensemble, on n'a pas la force de se détruire.

Mais quand on se dit n'avoir pas grand-chose en commun, on peut se détruire sans se sentir touché et c'est de cette façon que nous détruisons notre monde. On n'a plus peur de donner de l'argent ou des armes aux gens pour qu'ils se tuent. On ne craint plus rien à fabriquer des poisons pour détruire la santé des autres. Tout cela parce qu'on ne se sent pas lié les uns aux autres. Finalement, nous perdons toutes les richesses que nous avons quand nous n'avons plus de communauté. Si nous avons beaucoup d'argent mais n'avons aussi que des machines avec qui parler, j'ai parlé du téléphone, nous nous demandons quel est le sens de notre vie. »

❖ Quel lien éco-sémiotique retenir d'un tel témoignage ?

Il faut dire que de ce témoignage, une ligne de force se dégage. Le paysan ne leurre pas dans une nostalgie, dans un attachement localiste, nationaliste. Il montre bien que l'ouverture à l'autre, le fait de se déplacer pour vivre ailleurs, est en soi une forme de progrès, d'où ses éloges pour les jeunes qui s'enrichissent ailleurs et reviennent à la communauté quand c'est nécessaire. Cela dit bien le lien éco-sémiotique au lieu de vie, à la terre, ce lien qui donne sens au vivre et progresser ensemble. Et, à lire entre les lignes, ce témoignage souligne la nécessité de la co-

énonciation dans la recherche du progrès social : s'ouvrir pour s'enrichir, partager cette richesse avec les autres en retour pour faire croître la communauté.

Bien plus, ce témoignage solidement enraciné dans une perception traditionaliste ne se ferme pas à d'autres esthésies. Il ne considère pas le local comme supérieur aux autres et ne vient pas à les exclure. Il reconnaît la force de la technologie, le téléphone dans sa contribution au vivre-ensemble. Ce qu'il déplore finalement, c'est la négation du lien au lieu qui déstructure le progrès social. Il fait ainsi le constat d'une crise existentielle que des innovations durables seules peuvent permettre de dépasser, d'où son appel à ne pas considérer la technologie comme la fin mais le moyen d'aider à aller de l'avant. En somme, ce propos décrit l'illusion de la doxa de la modernité et son prolongement, la poste-modernité. On peut parler même de l'hypermodernité. L'innovation que propose le paysan en toile de fond, c'est le processus qui conduit à une interrelation entre le local et le global. Le fait d'appeler à l'usage du téléphone pour annoncer sa présence et non sa capacité de tout résoudre par son absence par le seul « clic » de la technologie révèle cette ligne de force. Il appelle à passer du lien éco-symbolique c'est-à-dire la foi en la technologie au lien éco-techno-symbolique, c'est-à-dire la foi en ce que le techno-symbolique ne doit pas nous couper de la terre dont nous sommes liés. Cette même ligne de force innovante ressort dans le point suivant avec des témoignages convergeant vers le constat que nous venons de faire.

3.2. Des potentialités et activités socio-économiques, avec une paysanne

« La terre en tant que grenier qui nourrit les habitants est d'abord pour nous un trésor vital. Nous sommes liés à elle par notre histoire. Nous tirons d'elle l'essentiel de l'existence. Nous recevons d'elle notre vie, notre existence. Notre existence pacifique est due à cette terre qui nous rassemble et nous nourrit. Grâce à elle, les habitants vivent avec une diversité de valeurs mais aussi des potentialités à même de nous permettre de continuer à vivre : les arbres qui donnent leurs fruits, ces arbres qui nous fournissent des ressources médicinales, ces arbres qui nourrissent notre bétail. La Terre/terre a une dimension plurielle.

Dans cette logique, l'agriculture est l'activité principale des habitants dans une double dimension : une dimension économique, celle qui nous nourrit et une dimension socioculturelle, celle qui caractérise notre vie en tant que communauté de paysans. Cette agriculture est l'expression de notre manière d'être, de nous représenter le monde. Les ressources de l'agriculture sont déployées dans les activités culturelles, dans la santé. Grâce à l'agriculture, les habitants disposent d'une maison de semences, de céréales dont la dimension est également multiple. »

❖ *La « maison » de semences et de céréales est une épargne, entretien avec le Conseiller villageois de Développement (CVD), Adama Ouédraogo.*

« Comme son nom l'indique, il s'agit pour les paysans une maison. Dans une logique d'économie solidaire et communautaire, les paysans d'un commun accord mettent en place dans le centre du village, une infrastructure, un bâtiment, mais c'est plus que cela. Nous considérons nos semences comme un trésor vivant. De même qu'il nous faut des maisons, nous leur offrons aussi des abris.

À la fin des récoltes, chaque paysan y dépose une partie de ses récoltes. Ce dépôt a deux objectifs. D'une part, il sert de recours en période de soudure. En déposant cette partie, le paysan a l'idée double. Il a la conviction d'avoir épargner, d'avoir mis de côté des économies. Il a également l'idée d'avoir pris des précautions en cas d'inondation ou d'incendie. »

❖ *La maison de semences et de céréales, un symbole de bien communautaire : entretien avec le chef du village, autorité morale*

« Nous avons fait le choix de construire une maison de semences et de céréales. Elle est le signe de notre volonté de vivre ensemble, de former un corps, une communauté. D'abord, nous nous sommes proposés de l'implanter au cœur de notre territoire. Nous l'avons fait d'un commun accord, qu'elle soit au milieu du village pour signifier notre union. Nous ne l'avons pas mise à l'extérieur du village pour ne pas cultiver le sentiment d'avoir simplement mis quelque chose de côté mais au cœur de leur vivre ensemble. Nous ne l'avons pas non plus placé dans la maison d'un autre habitant.

Mes concitoyens ont estimé que je suis un symbole de leur union. Ils souhaitaient que ce bien communautaire soit gardé dans ma maison parce qu'elle est aussi leur maison. Mais j'ai refusé l'idée de la voir implantée chez moi, même si ce fut l'idée d'une partie de la population. Je n'ai pas souhaité nourrir le sentiment chez mes concitoyens de posséder ce pouvoir de m'octroyer un bien communautaire, de m'en servir comme bon me semble. Ce sentiment pourrait faire des germer des divisions. Encore plus, ma personne passe, mais le village demeurera. La maison de semences et de céréales est un réservoir de notre mémoire collective et de notre existence. »

❖ **Des ressources naturelles**

- **Entretien avec un habitant chargé de la sauvegarde de la forêt**



Figure 5. Une vue de la réserve forestière de Youtenga



Figure 6. La maison de céréales et de semences communautaires de Youtenga

« Youtenga dispose d'une forêt de 15 hectares, truffée d'espèces végétales variées. Cette forêt constitue une boucle qui entoure une bonne partie de notre localité. C'est un bien communautaire. Des interdits l'entourent. On n'est pas autorisé, par exemple, à y couper du bois de chauffe ni pratiquer de la chasse. Elle est considérée comme sacrée.

Nous organisons périodiquement en son sein des reboisements, chaque année. Notre chef et les sages nous assurent que son origine reste mythique. Cette forêt est plus qu'une ressource naturelle à nos yeux. Les espèces végétales médicinales qui s'y trouvent ont un fondement existentiel. Nous vous l'expliquerons plus tard. Nous sommes également des gardiens de cette forêt. Quand des gens y pénètrent indûment, tentent d'y couper du bois, par exemple, la coordination des habitants du village, nos voisins permettent de les appréhender. Nous pouvons les amener après les avoir conduits auprès du chef du village ; s'ils persistent et nous appréhendons encore, nous faisons appel aux agents des Eaux et Forêts.

Nous collaborons avec ces agents également. Nous bénéficions d'eux des formations, des techniques de préservation de la forêt, mais aussi des soutiens matériels comme les nouvelles espèces végétales que nous plantons. C'est aussi notre rôle dans la préservation de l'environnement. Cette forêt nous protège des vents violents, elle empêche que les inondations emportent nos sols. »

- **Le basfond**



Figure 7. Le basfond rizicole de Youtenga

« Dans les limites de cette forêt, s'étend le long basfond que vous voyez. Ce dernier est considéré comme un grenier pour le village. La plupart des familles y disposent un lopin de terre où elles peuvent pratiquer la culture de leur choix. Son importance est davantage rendue évidente en cas de courte saison pluvieuse : son humidié prolongée permet de sauver la saison pour les familles. »

- ❖ Les variétés culturales, entretien avec la responsable de l'Association des femmes de Youtenga

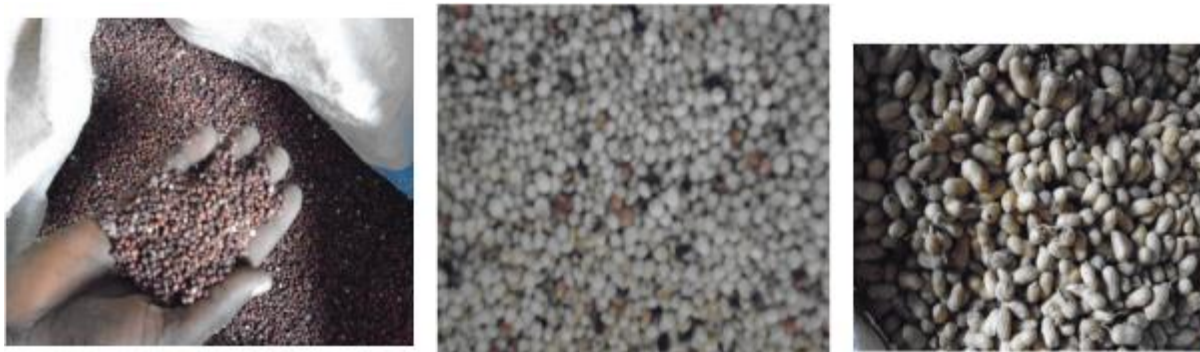


Figure 8. Quelques variétés semencières de Youtenga

« Notre terre est généreuse et variée. Elle accepte presque que toutes les semences dont nous disposons selon les endroits, en fonction du type de sol. C'est seulement le coton que nous ne cultivons pas. Par exemple, nous avons des sols limoneux, très favorables aux tubercules, mais aussi aux plantes légumineuses ; des sols sablonneux, bien pour la culture des arachides, des poids de terre, etc.

Au niveau des endroits élevés, nous appliquons les céréales et surtout les cultures qui se produisent rapidement car nous constatons que de plus en plus, les pluies ne s'étendent plus sur de longs mois. Avec les changements climatiques, nous essayons d'observer les changements qui interviennent aussi dans le sol pour savoir le type de culture qui est adaptée. Quand il n'y a plus suffisamment de l'humus dans un sol par exemple, nous essayons de « relever son goût » en changeant par exemple le type de culture. Nous lui apportons un autre type de culture qui va le fertiliser. Nous apportons également du fumier organique mais nous faisons beaucoup attention aux engrais chimiques. Nous ne les comprenons pas, nous ne savons toujours ce dont ils sont faits, et nous pensons qu'ils contribuent à appauvrir nos sols. Nous avons remarqué qu'après l'utilisation de ces engrais, les sols deviennent dépendants. Nous ne souhaitons user nos sols.

Nous tentons également de maintenir nos pratiques naturelles car les techniques modernes détruisent plus qu'elles nous donnent. Avec ces techniques, les gens pensent de plus en plus que cultiver consiste seulement à semer, à sarcler et puis, à récolter, avoir suffisamment de récoltes et se nourrir. C'est bien plus que cela. Si aujourd'hui, nous connaissons mieux nos sols, c'est parce qu'en la cultivant avec nos mains, nous y apprenons beaucoup de choses et d'année en année le sol nous enseigne.

Aujourd'hui nos enfants perdent beaucoup de notions sur la terre et les cultures parce qu'à l'école, on leur fait comprendre que la culture ne sert que pour se nourrir physiquement. Et, on leur apprend les choses sur papier, il y a des noms des semences qui n'existent que dans la langue maternelle, dans la langue qui leur est enseignée, ces noms n'existent pas. Il y a des déformations qui font que de plus en plus, nos enfants ne comprennent plus grand-chose de nos cultures. Nous pensons qu'on devrait nous permettre d'aller leur enseigner ça aussi.

Déjà, avec les engrais, les semences que nous avons changent de goût, elles ne nous apportent plus ce qu'elles devraient nous apporter. Et, alors que nos semences ont des vertus thérapeutiques, le « Tougui » par exemple qui facilite l'accouchement en cas de difficulté, les engrais chimiques les dénaturent. Il en est de même pour ces cultures comme le sorgho rouge, le petit mil ou le sésame qui servent aussi pour des événements coutumiers et culturels. Avec les nouvelles variétés, nous risquons leur perte. Et nous perdons aussi l'âme de notre culture.

C'est pourquoi dans la maison de semences et de céréales, nous encourageons les femmes à conserver les gènes et les semences de ce tout ce qui pourra disparaître un jour avec le changement de temps, mais aussi avec l'avènement des nouvelles formes de cultures que nous ne comprenons pas. C'est par exemple la culture de contre-saison : on nous dit que c'est pour nous permettre de disposer en toute saison de la nourrir et pallier les insuffisances de pluies. Dit comme ça, ça ne paraît pas mal en soi, mais derrière il y a des problèmes qui nous sont cachés.

Nous savons que la terre a un cycle, elle a un temps pour produire et c'est la pluie qui nous le dit. Après, elle a un autre temps pour se reposer et c'est encore la pluie qui le dit en ne tombant plus. Maintenant, nous pensons qu'elle ne doit plus se reposer, qu'elle doit produire toutes les saisons, et encore plus que nous devons la forcer avec les produits. Je pense qu'on est en train de détruire quelque chose en nous.

En plus, il y a des moments pour chaque semence. Quand nous mettons en terre pendant la saison sèche une semence qui a son temps de production, la saison pluvieuse, nous détruisons cette semence car ce n'est pas le même soleil. Puis, nous modifions son cycle de production. Aujourd'hui, nous disons que notre monde change et notre humanité aussi. Nous avons raison mais nous devons savoir que c'est nous qui les changeons. Il y a des choses qui sont naturelles et nous les changeons parce que nous voulons beaucoup gagner. »

❖ Sur les questions de traditions, de coutumes entretien avec le chef du village

« Aujourd'hui tout a l'air de changer : le climat, l'environnement, les modes de vie, nos relations personnelles, etc. et cela inquiète. Cela inquiète, non pas qu'on n'aimerait pas que ça change. Ça inquiète parce que ça ne va pas dans le bon sens. Souvent, vous vous demandez si les gens savent pourquoi ils veulent que tout change. Notre monde devient de moins en moins agréable. Il y a beaucoup de maux, de calamité, de maladies, de misère et de morts. Et pourtant, on dit que nous sommes dans la modernité.

Nous avons inventé des avions, des techniques pour produire, mais nous mourons de faim. Nous avons développé des médicaments mais nous mourons beaucoup de maladies. On nous dit que nous sommes maintenant civilisés mieux qu'avant, mais je constate que nous nous tuons. On nous dit que nous sommes libres, et voilà que chacun a peur de l'autre, que les gens n'ont pas toujours envie de vivre ensemble. Je pourrais prendre un exemple dans chaque domaine et vous montrer pourquoi ce monde fait de plus en plus peur.

Une fois j'en parlais, et on me dit que tout cela existait mais il n'y avait pas des moyens pour communiquer. J'ai demandé alors ce à quoi servent ces moyens de communication qui servent plutôt à montrer que l'humanité va de plus en plus mal. C'est vrai : avant

c'était le chasseur qui servait de moyen de communication d'un pays à un autre, aujourd'hui, c'est maintenant l'internet et le téléphone. Mais tout cela à une explication. Avant, nous avions des choses qui permettait de créer un équilibre entre la nature et nous, et entre nous et les autres : ce sont nos traditions et nos coutumes. On n'expliquait pas tout, parce que chaque chose a son temps. Aujourd'hui nos enfants apprennent ce qu'ils devraient apprendre dans 20 ans.

Aujourd'hui, l'un de nos grands défis, c'est l'éducation. Nous avons un processus pour que l'enfant devient adulte dans le temps. Il n'y avait pas ce qu'il pouvait faire et il n'y avait ce qu'il ne devait pas. On l'éduquait de manière qu'il ait un sens profond pour la vie avec la nature, avec les autres. C'est pourquoi il y avait les interdits, et il n'y en a encore, mais on ne les respecte plus. Ce n'était pas pour faire mal, mais c'est pour qu'il y ait un certain ordre. Nous disons par exemple qu'il est interdit aux enfants d'aller dans la forêt que ce soit le jour ou la nuit, seuls. Mais on ne leur dira pas pourquoi.

L'idée est que la forêt est dangereuse pour l'enfant : un animal dangereux comme le serpent peut s'en prendre à lui, il y a des végétaux qui ont des substances toxiques et sans savoir l'enfant peut mal les manipuler. Également, l'enfant peut être dangereux pour la forêt : il peut détruire des plantes médicinales sans le savoir. La nuit également, nous savons combien il est dangereux de traverser une forêt. Et comme on sait que dans tous les cas c'est dangereux, on dira simplement que c'est interdit pour qu'on n'essaie même pas afin que l'ordre soit respecté.

Dans le vivre ensemble, c'était pareil. Le devenir de l'enfant était encadré. On lui apprenait ce qu'il pouvait et ce qu'il devait faire dans la communauté. On était obligatoirement initié qu'on soit fille ou garçon et on y apprenait à devenir mature. Aujourd'hui, l'initiation est remplacée par l'école moderne et là-bas on leur apprend autre chose que ce qui devrait les aider à vivre ensemble. Les enfants ont maintenant connaissance des machines mais ils ignorent tout de la vie. Si l'école était un milieu pour éduquer, les parents devraient y être invités.

Cette dégradation se ressent à tous les niveaux. Les gens ne s'accordent plus beaucoup d'importance, ils s'ignorent, ils se divisent, chacun dans sa maison parce que la « démocratie » dit qu'on est libre de faire ce que l'on veut. Aujourd'hui, avec le téléphone portable, avec les ordinateurs, les télévisions, les gens dans les familles ne se parlent plus, on ne s'assoie plus pour discuter, on ne mange plus ensemble, on ne se donne plus de la peine d'aller voir un proche.

Encore, ceux qui ne connaissent pas toutes ses machines ne semblent plus avoir quelque chose en commun que ceux qui les connaissent. Beaucoup d'autres problèmes de même genre s'expliquent par le fait que la vie en communauté tend à disparaître de nos cités. En mettant les traditions et les coutumes de côté, les gens ont perdu le sens de l'orientation dans la vie. Ils vont partout, ils font tout sans se demander si cela concourt à leur bien. C'est ce qui entraîne souvent des problèmes dont on semble ne pas comprendre la source. Tout simplement parce que nous n'avons plus de repères, nous n'avons plus de fondements qui sont nos traditions.

Quand on considère aujourd'hui le terrorisme, les migrations, tout cela s'explique par le désordre qui s'est installé. Avec le temps, les gens ont pensé que notre façon de vivre n'avait plus de bonheur. Malheureusement, on s'est trompé. La vie que nous cherchons

en imitant les autres nous divisent, nous isolent et nous sommes devenus fragiles. On a la facilité à nous faire du mal les uns aux autres parce qu'on n'a plus le sens d'être ensemble. Quand on ne connaît pas quelqu'un, quand on ne sent plus lié à une personne, on peut lui faire du mal facilement. Dans les villes, les gens vivent dans la peur parce qu'ils ne se connaissent pas. Ici, nous essayons toujours de vivre ensemble mais cela tend à disparaître. Les jeunes s'en vont. Il faut repenser tout cela pour refonder une société. »

❖ **Une perception sur la marche actuelle de la société, entretien avec un jeune paysan**

« Il est vrai que notre société connaît beaucoup de difficultés, des crises socioéconomiques, mais aussi culturelles. Cela peut se justifier par le fait que nous avons le sentiment d'avoir perdu ce qui pourrait nous rendre forts mentalement : la fierté de ce que nous sommes. Avec le temps de l'esclavage puis de la colonisation, nous avons le sentiment d'être déracinés de nos fondements culturelles. C'est comme si nous ne savions plus faire, comme si nous n'avons pas d'existence propre. L'instabilité que connaissent nos sociétés est d'abord mentale.

*En conséquence, ce sont les autres qui nous dominent, nous imposent leurs choix. Pourtant, nous avons aussi nos formes d'organisation qui fonctionnent bien, des traditions, des richesses matérielles et immatérielles. **Même avec la culture occidentale, nous devrions devenir riches car la modernisation des activités devrait être une source de développement pour nous.** Mais c'est peut-être le contraire. Cela demande que nous revoyions les choses autrement. Tant que nous tenons à l'idée de ressembler aux autres et de faire comme eux, nous sortirons difficilement de ces difficultés. Beaucoup de réformes doivent être menées.*

Sur le plan de l'éducation, il faut refonder l'école. Je n'ai le sentiment que nous comprenons grand-chose dans ce qu'on nous enseigne actuellement dans les écoles et les universités. Car, on pense que l'école aujourd'hui consiste à prendre le chemin pour un jour avoir du travail pour obtenir un salaire, garantir sa vie.

Sur le plan économique, les mentalités doivent aussi changer. L'économie ne consiste pas à avoir beaucoup d'argent. C'est faire en sorte que les individus ne manquent pas de quoi s'appuyer pour vivre. Nos grands-parents n'avaient pas de machines, ils n'utilisaient pas des animaux pour labourer des champs, ils n'utilisaient pas des technologies modernes, ils avaient plus d'enfants mais ils arrivaient à les nourrir.

Sur le plan de la culture, le travail doit être important. Si nous ne mettons pas notre culture avant, nous ne pouvons pas avoir un modèle de développement durable. Nous penserons toujours que c'est ce qui se passe ailleurs qui est meilleur. Il faut que nous ayons du génie, que nous trouvions quelque chose pour nous-même et par nous-même. L'Afrique en général a besoin de redéfinir ses fondements, d'aller vers quelque chose qui lui est propre sans s'enfermer. Aujourd'hui en dehors de notre identité d'être Africain de peau noire, rien ne semble nous appartenir. Nous avons presque tout quitté pour suivre les autres et c'est le drame de l'Afrique ».

4. Synthèse et perspectives

Ce vécu auprès des populations nous a permis de sentir, de comprendre la vie de ce milieu. À travers les propos que nous consignions dans notre calepin, nous avons plus ou moins une claire vision de ce que nous pourrions approfondir dans le cadre de notre recherche. Au cours de ces aller-retours auprès de ces populations, nous réfléchissions également à la manière dont la radio en tant qu'outil, moyen de communication pourrait être associée dans une des phases de cette immersion. C'était d'ailleurs notre engagement auprès de l'équipe de la radio qui était que la phase d'immersion, de prospection sous soit laissée et l'étape de mise au point de l'émission dans le cadre des « 24H au village » revienne à l'ensemble de l'équipe, nous prenant le devant dans la conduite de la mission.

D'une part, nous avons procédé à la mise en place d'un nouveau plan de questionnement inspiré de cette expérience que nous venions de vivre. Il tient au fait que lors de nos entretiens, nous avons essayé de nous intéresser à tout ce qui pouvait être communiqué et discuté par les habitants. Nous avons ainsi pu nous rendre compte que les éléments en lien direct avec notre projet de recherche se concentraient sur quatre axes essentiels dont nous avons retenu des propos synthétisés plus haut. Il s'agit de l'environnement dont il faut prendre soin car considéré comme « *entité vivante* » avec laquelle les communautés entretiennent des relations pratiques et existentielles. Par exemple, le rapport de ces communautés à la vie, à la mort est à l'image du cycle de vie de la nature. Tout comme la nature se régénère, l'alternance entre la vie et la mort est perçue comme un processus de régénération. Entretenir cette nature, reviendrait pour elles, à prendre soin de ce qu'elles ont de plus précieux, la vie.

Cet axe sémantique de base travaille quotidiennement ces paysans qui, dans l'interrelation tissée et nourrie vis-à-vis de la nature, concourt à l'émergence du sens dans leurs environnements. De même, cette conception des rapports à la nature s'inscrit dans la dynamique des liens de communauté entre ces paysans et la nature. Celles-ci, réputées proches de la nature, se sentent liées à cette dernière dans leur chair et dans leur vécu. Elles forment une communauté de nature avec elle. Et, ne pas prendre soin de cette nature reviendrait à s'insoler de la communauté et partant, à ne pas prendre soin de soi-même. Ce schème perceptif s'incarne jusque dans le langage. Les paysans personnifient leur territoire à travers ses différentes composantes : « *notre terre* », « *notre forêt* ». Ne s'agit-il pas une manifestation du lien au lieu concret, existentiel ?

Il s'agit également de l'agriculture en tant qu'activité qui va au-delà du fait de se nourrir, qui est une manière d'affirmer leur existence et ce, d'autant plus que les fruits de l'agriculture ne servent pas seulement que pour se nourrir. Ils nourrissent bien d'autres domaines comme nous avons pu le réaliser dans les propos recueillis : l'environnement, la solidarité communautaire, l'éducation... Un autre axe qui s'est dessiné spontanément est celui de la solidarité communautaire. Nous avons pu sentir sa transversalité dans la vie des communautés appelées à vivre, à progresser ensemble.

Enfin, il y a l'éducation qui s'est dessinée comme une ligne de force dans la saisie des préoccupations de ces communautés. Pour le moment, elle semble être la base des autres piliers thématiques que nous avons explorés. Ce constat a forgé en nous l'hypothèse selon laquelle les différents axes thématiques se nourrissent mutuellement, fondent la vie, l'évolution d'un milieu. Cette hypothèse a besoin d'être éprouvée. D'où le retour au « terrain », c'est-à-dire auprès des populations qui pourraient nous situer. Cette nécessité de retour sur le « terrain », avons-nous constaté, pourrait être adossée au cadre traditionnel des « 24H dans un village ». C'était la proposition que nous préparions pour la prochaine rencontre de travail avec l'équipe de la radio, rencontre prévue pour le 06 août 2018.

5. Rencontre de restitution, de préparation pour le « terrain » 06 août 2018

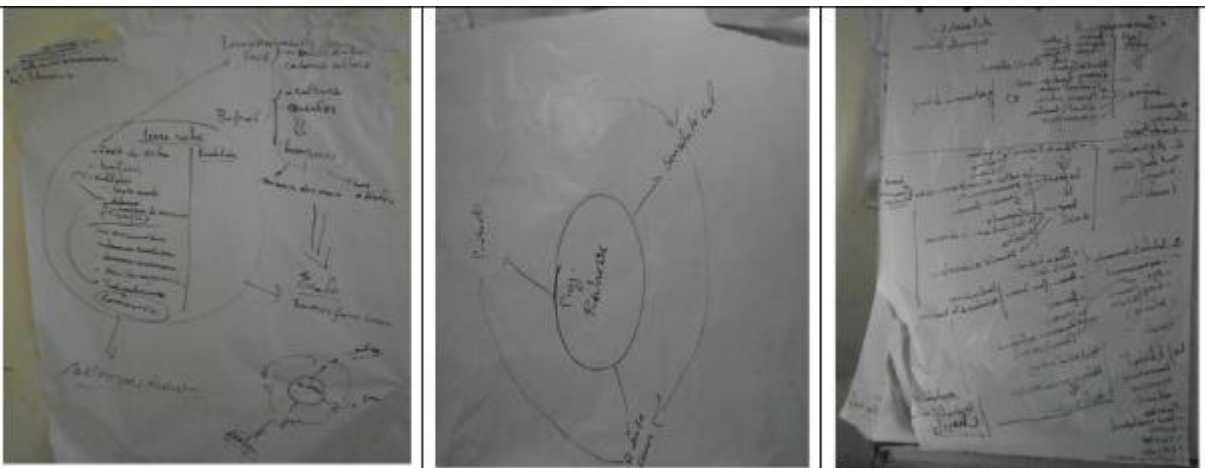


Figure 9. Traces d'une séance de restitution

Après avoir côtoyé des populations de Youtenga, l'heure était venue de faire un retour auprès de nos collaborateurs de la « Radio Vénégré ». Cette rencontre prévue avait pour objet principal de faire le point, de proposer une trajectoire pour le grand reportage prévu dans le cadre des « 24H dans un village ». Nous devrions en ce moment croiser deux axes.

D'une part, nous devrions adosser la démarche au déroulement de l'émission pour aller plus en profondeur en creusant davantage les axes qui s'étaient offerts à nous comme transversaux : environnement, solidarité communautaire, agriculture et éducation. La prochaine étape dans cette configuration était d'interroger les habitants sur la manière dont ils font le lien entre ces différents éléments ou de nous montrer avec beaucoup plus de précision comment ils construisaient les dynamiques entre ces isotopies. En tout, nous envisagions la manière dont ces foyers sémantiques se nourrissent les uns les autres pour fonder le faire-évoluer du milieu. Notre compte-rendu auprès de notre équipe consistait ainsi à faire ressortir ces lignes de forces, de formuler le vœu de chercher à comprendre auprès des populations comment ces lignes de forces s'interrelient, co-énoncent.

D'autre part, il s'agissait de réfléchir avec l'équipe sur la manière dont la conduite de l'émission pourrait quitter son cadre, sa démarche habituelle pour s'approprier notre vision : ne plus seulement glaner les informations partout où on les trouve pour ensuite les discriminer par le montage technique, mais observer, sentir et questionner les lignes de forces, pour construire les dynamiques par lesquelles elles sont reliées. Toutefois, le risque de retomber dans la routine était fort probable pour deux raisons évidentes :

- Les journalistes qui allaient intervenir dans le cadre de ce reportage sont loin de sentir comme nous, la manière dont ces dynamiques et ces foyers sémiotiques ont émergé. Comment alors seraient-ils à même de les interroger efficacement ?
- Ces mêmes journalistes participants se répartiraient les rôles, chacun s'occuperait d'un axe précis : qui pour l'agriculture, qui pour l'environnement, qui pour l'éducation et qui pour la solidarité communautaire. Il n'y aurait par conséquent aucune connexion in situ entre les différents foyers sémantiques. Ce qui nous fait dire que nous risquons de retomber dans la démarche des « 24H dans un village », car ce travail de connexion serait réservé au studio.

Or, nous voudrions, non pas produire un travail sorti de l'imagination, mais plutôt une démarche qui trouve son ancrage dans le milieu d'où elle émerge. La force des habitants à interrelier les différents axes met en lumière une forme d'innovation que nous voudrions bien relever.

Pour relever le défi, nous procédions dans un premier temps à la restitution des résultats de notre immersion à l'équipe avec laquelle nous ferions le grand reportage. Nous leur expliquions le processus d'émergence de ces thématiques, comment nous les avons senti, ainsi

Sampawendé Bruno Guiatin | Thèse de doctorat | Université de Limoges | **Erreur ! Il n'y a pas de texte répondant à ce style dans ce document.**

que de la façon dont ces thématiques se nourrissaient les unes les autres pour fonder ce que nous appelons « *le progrès social* ». La démarche pour y parvenir étant faite sur la base des échanges longuement entretenus, de randonnées et non sur une base de questions-réponses.

Sur cette expérience, nous expliquions à l'équipe la nécessité de faire le lien entre ces thématiques lors de notre prochaine rencontre avec les populations. Ce qui revenait au même, lorsque nous accosterons un habitant pour lui parler d'une thématique précise, nous serions « *amené* » à discuter avec notre interlocuteur des liens vitaux que celle-ci entretiendrait avec les autres thématiques. Ce serait en cela que nous saisirions la manière dont les populations font naturellement le lien entre ce qu'elles sont et leur milieu.

En somme, il s'est agi d'un travail de reconstruction. Et, entre parties prenantes, nous avons travaillé cette nouvelle méthodologie avec l'équipe du reportage qui l'a partagée, l'a considérée comme une nouvelle expérience en se l'appropriant. Nous expliquions également à nos collaborateurs le bien-fondé de cette démarche qui est de donner la preuve que nos communautés rurales faisaient preuve d'innovation ; comment sur cette base, elles étaient en mesure de faire émerger des projets de développement durables qui prennent en compte leurs liens existentiels et concrets avec leur milieu.

Au regard de la démarche de cette nouvelle formule, nous nous sommes mis d'accord sur le fait qu'il ne s'agirait plus de l'émission « *24H dans un village* ». Et puisque cette nouvelle formule se voulait plus un partage de savoir, de savoir-faire entre les populations elles-mêmes, dans le but de faire émerger à travers ces savoirs et savoir-faire des projets d'innovation durables pour ce milieu, il était tout à fait indiqué de proposer une autre appellation. Cette dernière incarnerait directement ce que nous avons accompli durant notre immersion auprès des paysans. Dans la langue locale, le terme qui renverrait à cette notion de partage de savoir et savoir-faire était « *Yam pourié* » qui signifie littéralement, « *partage de savoir, d'intelligence, de sagesse* ». Aussi avons-nous retenu cette terminologie pour notre rencontre avec les paysans, pour l'émission radiophonique qui en résulterait.

Cette mise au point a permis de passer à l'étape suivante qui fut la logistique :

- ***En amont, au sein de l'équipe***

En fonction des capacités de chaque acteur à creuser une thématique donnée avec ses éventuels interlocuteurs, les tâches sont réparties : les ressources matérielles, les enregistreurs,

une caméra professionnelle, des appareils photos, la location d'un véhicule, la fixation d'une heure pour le départ. Chaque séquence d'entretien serait enregistrée et filmée.

- ***Sur le terrain du reportage***

Tous les habitants ne pouvant pas être touchés, le ciblage des personnes-ressources pour chaque thématique est privilégié. Nous les avons déjà identifiées lors de notre précédente immersion. Privilégiant les randonnées pendant les interviews et entretiens, chaque thématique s'aborde en étant sur le lieu précis de la thématique concernée afin de situer les propos du locuteur dans leur contexte d'émergence. Ce qui permet sans doute de faire, pendant l'entretien, le lien entre le contenu des propos de l'interviewé et le terrain. Ces dispositions matérielles mises au point, chaque acteur procède à la mise en place de son plan d'entretien avant le jour indiqué en creusant les thématiques sous-jacentes à chaque thématique principale dont il aurait la charge. Sur cette base, la date du 18 août 2018, de concert avec les habitants fut retenue pour la sortie sur le terrain en vue du grand reportage.

6. « Yam Pouiré » dans un village, 18 août 2018

« *Yam pouiré* » s'inspire de l'émission 24h dans un village. « *Yam-pouiré* » signifie littéralement « *partage de savoir* ». Elle est née de notre volonté de procéder à la mise à l'épreuve de notre projet de thèse sur le « *terrain* » en partenariat avec la « *Radio Vénégré* », le concours des habitants d'un village, Youtenga. « *Yam pouiré* » prône la mise en valeur des ressources locales comme piliers de développement endogène. Dans notre propos sur les situations problématiques des innovations durables au Burkina Faso et partant, de l'Afrique sub-saharienne en général, nous avons choisi de nous investir dans le monde paysan, le monde rural en particulier pour des raisons qu'il convient de rappeler ici brièvement :

- Le monde rural africain est celui qui condense la majeure partie des problématiques liées à la préservation, à la protection de l'environnement. Ces zones africaines, sans être la source, encore moins le moteur des problèmes climatiques, environnementaux, civilisationnels...se trouvent être aujourd'hui les zones les plus en proie à la crise mondiale généralisée. En somme, ce monde rural fait entendre le plus l'urgence du développement durable. Nous l'avons vécue avec les populations de Youtenga, ce qui nous autorise cette hypothèse d'une certaine évidence.
- Le monde paysan africain est le berceau des cultures, qu'elles soient culturelles ou culturelles qui sont, selon nous, les fondements du développement en Afrique. Ce

milieu non encore totalement affecté par la disruption technologique est une pépinière des initiatives de développement endogène, participatif, qui prend en compte le lien des populations à leur milieu, le bien-être individuel et collectif. Les témoignages recueillis auprès des paysans sont aussi le fondement de cette hypothèse.

7. Les objectifs : la co-construction des projets de développement participatif

L'objectif principal qui est de questionner la capacité à innover durablement des cultures paysannes à travers les liens qu'elles nourrissent entre les cultures de la terre, les esthésies et le paysage. L'objectif est en outre de mettre en place des projets de « *design intégré* », un « *design participatif* » qui tient pleinement compte des liens des habitants à leur milieu. Ce projet de développement que nous souhaitons construire avec les populations à la base prend effet à partir des initiatives paysannes. Nous sommes dans une démarche de co-construction.

L'objectif est également de mettre en place avec les paysans un projet de développement qui, pour eux, fait sens de manière qu'ils soient totalement intégrés dans le processus. Le projet de réalisation d'une émission radiophonique investit comme champ d'action le développement communautaire dans le monde paysan en milieu rural. Il s'agit de co-construire avec les habitants de la localité choisie un projet communautaire, une initiative locale, un projet endogène, à la fois ouvert à des savoirs venus d'ailleurs.

Ce matin du 18 août, le groupe au complet s'était réuni en dépit d'une pluie inattendue la veille au soir. D'ordinaire, en fonction du village concerné, le voyage, et par conséquent la tenue de la journée, pourrait être annulés pour cause de routes impraticables. Généralement, les routes conduisant à certains villages reculés ne sont pas toujours adaptées aux véhicules notamment après les pluies. Toutefois, estimant que la pluie de la veille au soir n'était pas de nature à entraver le déplacement, nous nous engageâmes sur la voie en n'ignorant pas les éventuels écueils que nous rencontrerions. Tout allait bien, avec la bonne ambiance qui avait lieu dans le véhicule conduisant l'équipe quant à mi-chemin celui-ci s'enfonça dans un endroit boueux. Il fut vidé de son monde.

Après quelques tentatives, nous réussîmes à surmonter cette entrave, accostèrent, près de 2h plus tard, le village de Youtenga. Cette fois, il n'y avait vraiment pas d'inattendu. Les populations étant prévenues, elles acceptèrent volontiers de sacrifier leurs occupations du jour pour vivre cette journée d'immersion avec l'équipe de la radio, comme elles l'avaient déjà fait

dans le passé. Les difficultés de la route avaient paradoxalement attisé l'engouement de l'équipe du reportage, motivée et galvanisée, prête pour la mission.

La place du village refusait du monde. La mobilisation n'avait pas souffert de la pluie qui invitait les paysans aux champs. Dès notre arrivée, nous fûmes reçus par le C.D.V. (Conseiller Villageois de Développement), sa délégation qui, après quelques échanges de salutations, nous conduisirent auprès de la foule qui nous attendait. Là encore, l'enthousiasme se lisait sur les visages. Nos salutations d'usage furent adressées au chef, ses notables. Et le rituel des échanges informels reprit avec les populations sorties pour la circonstance.

Pendant que les techniciens s'affairaient à mettre en place la logistique pour les différents échanges, nous restions en concertation avec les responsables pour la mise en place de l'enregistrement. Nous continuions également à échanger avec toute personne que nous rencontrions. Une fois prêts, les reporters, comme à leur habitude se déployèrent dans les différents lieux, cette fois avec les personnes ressources dans le but d'approfondir, d'interrelier les différentes thématiques qui avaient été abordées lors de notre immersion : l'environnement ou la protection écologique, l'agriculture, la solidarité communautaire et l'éducation. Elles constituent des axes transversaux qui permettent d'examiner de façon sous-jacente les problématiques d'innovation en lien avec la culture culturelle, la culture culturelle et le paysage nourricier.

Après plus d'une demi-journée d'immersion à travers les différents lieux symboliques d'où émergent les thématiques au cœur des entretiens, l'équipe venait de partager le repas avec les populations, s'apprêtait à rebrousser chemin. Ce repas provenait aussi bien des populations que de l'équipe qui avait l'habitude d'emporter son viatique lors de ses immersions. Un temps de convivialité, de consolidation des liens interpersonnels et communautaires. C'est finalement à la tombée du soleil vers 17h que nous reprîmes le chemin du retour. Et, dans l'idée de ne plus vivre le calvaire du matin, nous empruntâmes un autre chemin, certes plus long, mais permettant d'avoir accès à une voie goudronnée qui faciliterait le ralliement avec Ziniaré. Malheureusement, une panne survint à mi-chemin à environ 11km de Ziniaré. Nous fûmes contraints de solliciter du secours par appel téléphonique.

8. Quelques propos de paysans sur les thématiques abordées

❖ *Corrélation entre coutumes, traditions et solidarité communautaire, avec Adama Ouédraogo, C.V.D. du village.*



Figure 10. Echange à bâton rompu avec des paysans de Youtenga

« L'attente entre nos habitants est un gage qui nous permet de nous mettre ensemble autour des projets de développement de notre localité. Et cela a toujours été une tradition chez nous ; nous constatons seulement que c'est ce qui nous permet d'être ensemble, d'avancer ensemble. Tout ce que nous faisons aujourd'hui s'inspire de la tradition, de l'ouverture créative à l'autre, à l'étranger. Le vivre-ensemble qui crée ce nous appelons la « solidarité communautaire » est un fruit et un effet concret de ces traditions.

Et, quand nous parlons de « vivre ensemble » et de « solidarité communautaire », nous sous-entendons bien toute la communauté. Hommes comme femmes ont leur place et leur rôle. C'est ensemble que nous fondons notre communauté. Dans nos sociétés, les hommes et les femmes ont toujours eu des rôles à assumer pour que la communauté puisse exister, sinon on ne peut parler de communauté. Nous sommes souvent déçus du discours de certaines O.N.G. qui pensent que nos sociétés n'impliquent pas les femmes. Quand nous prenons l'exemple de notre conseil villageois de Développement, les femmes sont bien représentées au niveau de l'organe qui pilote. Il n'y a pas un conseil de ce village qui va se réunir sans la présence des femmes.

Dans les projets de développement du village, c'est pareil : les femmes ont leur part à jouer. La maison de gènes et de semences est un exemple. Hommes comme femmes ont chacun, tant qu'ils le veulent, un espace pour y déposer leurs céréales et leurs semences car il s'agit d'une maison communautaire, d'un bien commun. Cette maison a vu le jour grâce à la contribution aussi bien des femmes que des hommes du village. Nous y

déposons, que ce soit individuellement ou collectivement les produits de notre village, pour que les espèces menacées de disparition par exemple puissent continuer à exister. Nous appelons cette façon de faire du « Warentage », c'est-à-dire une forme d'économie solidaire. C'est ce qui fait la différence avec une société traditionaliste, arc-boutée sur ses principes. Le « Warentage » dont nous parlons fait coénoncer la tradition et l'innovation avec des formes d'économie solidaire et financière.

Elle consiste à conserver dans la maison communautaire, une partie de ses récoltes pour les récupérer en fin de saison sèche, soit pour vendre avec ceux du village qui seraient dans le besoin, ou pour faire don selon les cas. L'idée est aussi de permettre à chacun et surtout à ceux qui ont besoin d'argent de disposer de ces récoltes sous forme de gage. Un autre habitant pourra alors lui emprunter cet argent contre cette garantie qu'il récupérera après remboursement. Cette pratique permet également à d'autres de récupérer leurs récoltes en période de disettes. C'est donc une forme d'économie qui s'inscrit dans l'esprit de la solidarité.

Lorsqu'on considère également la prise en charge de cette maison de céréales, on se rend bien compte que l'implication de tous est nécessaire : elle est gérée par un comité restreint de quatre membres dont deux femmes et deux hommes, chargés de veiller à la bonne sa préservation. Bien évidemment, les femmes comme les hommes, à côté du conseil du village qui regroupe à la fois les femmes et les hommes, ont des associations de femmes et des associations d'hommes. Et au sein de chaque association, il y a toujours une personne qui s'occupe des relations de cette association avec les autres associations pour permettre de toujours mettre ensemble nos forces, de partager nos expériences.

Cependant, nous pouvons bien imaginer que d'un moment à l'autre il peut arriver qu'il y ait des incompréhensions ou des malentendus. Et comme ces associations ne s'occupent pas des intérêts individuels mais collectifs, le village tout entier se sent concerné et va chercher des solutions. Et c'est dans la concertation avec les différents conseillers que nous le faisons. Et la méthode est simple : nous prenons connaissance de la source de ces malentendus en écoutant séparément chaque partie. Puis, sur la base des recommandations des anciens, nous les exhortons à la réconciliation sans forcément chercher à condamner l'un ou l'autre.

Cette forme de justice rappelle à chaque citoyen qu'il est membre d'un corps, la communauté et cette dernière passe d'abord avant nos personnes. C'est ce que nous sommes nés trouver, nous nous en servons à chaque occasion pour rappeler les uns et les autres notre devoir vis-à-vis de la communauté. Il en est de même pour la cohabitation avec nos voisins. Ainsi, pour parer à toute éventualité, nous n'attendons pas les conflits pour entreprendre de communiquer avec nos voisins. Nous nous rendons régulièrement visite, nous nous invitons mutuellement lors de nos événements. Cela permet de développer notre vie communautaire.

Mieux, nous organisons des rencontres ponctuelles entre délégués villageois au nom de nos communautés respectives pour anticiper les éventuels conflits. Nous savons par exemples que certains de nos voisins sont plus éleveurs que cultivateurs. Et les pâturages devenant de plus en plus rares, il est possible qu'en faisant paître les animaux, ces derniers en arrivent à détruire les champs des villages voisins. Nous partons par exemple de ces cas concrets, nous prévoyons ensemble une méthodologie de sortie de crise dans de cas d'espèce. »

❖ *L'ancrage de l'agriculture dans le développement communautaire, entretien avec Boureima Ouédraogo*



Figure 11. Une vue du paysage de Youtenga

« Ici à Youtenga, nous pouvons affirmer que la terre est le pilier de tout, et de toute notre vie : c'est le lieu de notre vie, c'est elle qui nous nourrit et nourrit notre bétail, nos plantes, etc. Toute notre existence se reçoit d'elle. C'est en cela que l'agriculture fonde son sens. Nous avons des marécages, des basfonds mais également des sols sablonneux. Nous pratiquons sur ces sols les cultures traditionnelles que nous connaissons et ce, parce que nous connaissons nos sols. Il est vrai que des O.N.G. ont tenté de nous imposer des semences améliorées, des techniques nouvelles, mais cela n'a pas été suivi au niveau des populations.

Avec l'insuffisance des moyens, beaucoup de nos concitoyens ont cédé à l'idée d'accepter les offres venues d'ailleurs, c'est-à-dire les tracteurs pour mieux labourer les champs et accroître la productivité. Selon des habitants interrogés, nous sommes en train de vivre cette mauvaise expérience qui détruit non seulement nos sols mais aussi ce que nous sommes. Quand nous remplaçons les hommes par les machines dans nos champs, nous sommes conscients que quelque chose en nous est transformée, sinon beaucoup de choses.

- *L'utilisation de la machine nous donne de la facilité, mais elle détruit la communion entre les communautés : ceux qui utilisent les machines n'ont plus grand-chose à voir avec ceux qui ne l'ont pas. L'esprit de division s'installe.*

- *Avec les machines, les uns et les autres n'éprouvent plus le besoin de se demander de l'aide ou d'aller aider les autres comme nous faisons. Or, en s'aidant les uns les autres, nous cultivons l'esprit de la solidarité, le partage. Et, le fait d'aider les uns les autres permet à chacun de réussir à sa saison.*

- *Quand on utilise les machines, on ne peut plus faire attention aux arbustes, aux insectes et tous les êtres vivants qui fertilisent les sols. Il y a des arbustes dont les racines fertilisent le sol. Il y a des êtres vivants dans le champ qui nous permettent de nous informer sur la saison, il y en a dont la présence présage une saison abondante. Dans ce cas, nous savons quelles cultures mettre sous terre pour correspondre à longue saison. Il y en a dont la présence ou l'absence montre clairement que la saison sera courte. Et, dans ce cas nous savons également quelle semence sera adaptée.*

- *Quand on introduit la machine, nous voyons clairement que tout cela disparaît, le paysan ne peut plus connaître le champ. En détruisant tout ce qui contribue à faire vivre naturellement nos champs, il y a tout un savoir qui est détruit. Aujourd'hui, il est difficile pour les jeunes paysans de connaître leurs champs car il n'y a pratiquement plus rien qui les informe sur la vie du champ.*

- *On a remplacé tout ce qui fertilisait naturellement nos champs par des engrais chimiques, on a détruit le reste par des pesticides alors qu'en réalité, on n'avait vraiment pas besoin de les tuer. Nous avons des méthodes qui permettent de chasser simplement les insectes nuisibles des champs à un certain moment donné sans les tuer car ces mêmes insectes, ces herbes ne sont pas toujours nuisibles toute la saison.*

- *En mettant en avant les machines, il devient difficile d'inculquer la valeur de la terre aux enfants. Cultiver la terre est un art ; en cultivant, on s'épanouit, on apprend à trouver de la joie à travers le contact avec la terre. Ce contact avec la terre nous apprend à trouver notre bonheur sur place. Aujourd'hui, c'est vraiment scandaleux de voir les jeunes partir. Cela s'explique en partie par le fait que la terre ne leur dit plus grand-chose car on l'a dévalorisée. On a pensé qu'elle n'était bonne que pour la nourriture.*

- *Quand on dit que les machines et les engrais nous aident à trouver toutes les solutions, cela n'est pas plus que du mépris. On a simplement fabriqué des choses, on veut nous obliger à les accepter. Les liens entre l'élevage et l'agriculture suffisaient à maintenir un certain équilibre. Aujourd'hui, nous constatons que nous sommes en train de perdre à tous les niveaux. C'est pourquoi nous tentons d'accélérer avec les initiatives pour protéger nos semences, nos sols et nos liens.*

- *Mais pour que nous ne récusions pas les techniques modernes et continuer à croupir dans la misère, trouvons un équilibre entre l'usage des machines et le travail de nos mains. En cela, l'alliance des savoirs traditionnels aux savoirs venus d'ailleurs favorisera l'innovation qui ne se fonde pas sur la doxa, le solutionnisme technologique mais sur un design participatif éco-techno-symbolique.*

- Pour protéger nos semences, nous ne cessons de sensibiliser. Et pour cela, nous avons initié la maison de céréales, de gènes et de semences. Nous encourageons nos concitoyens à venir conserver leurs semences traditionnelles pour qu'elles nous servent toujours. Cela nous permet de résister aux tentatives d'imposition des O.G.M. En les conservant, nous sauvegardons également notre patrimoine avec lequel nous instruisons aussi nos enfants. Il y a des semences qui ont disparu alors qu'elles servaient à beaucoup d'autres choses que la nourriture. Nous avons alors de bonnes raisons de nous battre pour conserver ce qui reste.

- La maison communautaire de gènes, de semences et de céréales n'est pas seulement une source d'économie. Elle est notre mémoire collective. Elle est le symbole de nos liens communautaires, elle incarne notre vivre-ensemble, elle montre que nous sommes unis par quelque chose qui nous dépasse, ce n'est pas seulement un bâtiment, c'est une source de vie pour nous maintenant, pour notre postérité.

Ce projet a été initié il y a maintenant plus de vingt ans. Mais à l'époque, nous avons eu simplement l'idée de confier une partie de nos semences, de nos céréales à une personne de confiance et dont la maison était plus confortable, à la sortie de la saison pluvieuse. Nous les récupérons à l'entrée de la saison suivante, qui pour compléter les vivres de la saison, qui pour commercialiser avec les autres et qui encore pour remettre sous terre. Aujourd'hui, la maison communautaire nous permet d'aller beaucoup plus loin dans la conception, dans la pratique comme nous venons de vous l'expliquer. »



Figure 12. Réserves céréalières et semencière de Youtenga

❖ Education, traditions et vie communautaire avec Yakouba Ouédraogo

« Lorsque nous parlons d'éducation nous faisons référence à deux axes. Le processus qui consiste à aider le jeune esprit à grandir tout comme on le fait pour un arbre en l'arrosant, en lui apportant les soins nécessaires mais aussi en l'émondant pour qu'il ait une belle forme, qu'il soit apte à produire de bons fruits. C'est ce qui se passe avec l'éducation dans le sens d'« élever », faire grandir.

Le deuxième axe concerne l'instruction. Et c'est comme les moyens qu'on donne à l'enfant, tout en l'éduquant, les moyens de son autonomie, les moyens de s'autodéterminer dans la vie. C'est par exemple ce qui se passe à l'école ou dans d'autres lieux du même genre. Dans les deux cas, il y a intervention d'autres domaines : le savoir qu'on a de l'environnement, de la vie communautaire en tant que paysan qui cultive la terre. Il faut donc dire qu'il y a un lien entre l'éducation et tout ça : les animaux, les plantes, la solidarité communautaire, l'agriculture, les traditions, les croyances, la modernité, etc. C'est pourquoi une fois que l'éducation est faussée, la suite devient problématique, car c'est elle qui est le principal moyen pour tout individu de pouvoir se déterminer dans la vie ou décider de ce qu'il souhaite faire de sa vie.

La question qui se pose le plus souvent est celle de la diversité : comment élever aujourd'hui dans toute cette diversité : religieuse, ethnique, etc. ?

Avant, nous avions une seule source : c'est la tradition, aujourd'hui la tradition ne fait plus de loi, la modernité semble impacter plus, les libertés de choisir sont multiples et cela est un enjeu pour nous. Mais pour résister à tout cela, nous choisissons de garder comme axe central nos traditions, nos façons de vivre, sans refuser le reste.

Au contraire, nous tentons d'y prendre ce qui peut nous aider. Quand vous regardez de près, vous vous rendez bien compte que chaque axe propose une forme d'éducation : chaque religion a son modèle d'éducation, l'école moderne a son modèle, la tradition a son modèle, même la modernité a son modèle. Dans tout cela, nous tentons de partir de ce que nos grands-parents nous ont légué : les valeurs traditionnelles.

En suivant cela, notre rôle est de faire en sorte que l'enfant se sente d'abord d'une même communauté. On lui apprendra à savoir ce que représentent ses géniteurs à ses yeux. Ensuite, nous lui faisons savoir qu'il appartient à tout une communauté, il est l'enfant de tout le monde. Au fur et à mesure qu'il grandit, on lui fera prendre conscience de ses devoirs vis-à-vis de la société. Mais la société moderne fait l'inverse et ça détruit souvent ce processus. Plus tard, on l'initie à certaines valeurs, malheureusement, l'initiation n'existe plus. Quand vient l'âge d'aller à l'école, il apprendra encore beaucoup d'autres valeurs et puis, en matière de croyance il se sentira libre. Au cours de ce processus, nous apprendrons les valeurs de travail et, au bout de compte nous avons un humain construit.

Face aux enjeux de la modernité, nous avons eu des idées ; malheureusement, les porteurs de cette modernité semblent plus forts que nous. Nous savons qu'envoyant les enfants à l'école moderne dès sept ans, nous leur privons de beaucoup de choses alors qu'à l'école on leur apprend autre chose que nos réalités. Nous nous en rendons compte après quelques années de fréquentations. Par exemple, à l'école, on ne leur parle très peu d'oralité qui est la base du savoir de chez nous. Cela est certainement dû aux contraintes de programme ; on leur apprend plus les valeurs d'ailleurs que celles d'ici.

Seulement on est étonné de voir aujourd'hui que nombre de nos enfants ont maintenant une obsession pour l'Occident. Cela peut être dû aussi au fait que l'enseignant lui-même ne connaît pas suffisamment notre culture. À l'école on n'apprendra pas des contes, des proverbes, des paroles sages de chez nous, de comment on doit vivre chez nous. Au retour à la maison, ils n'ont de temps que pour faire leurs exercices, ils ne peuvent pas en avoir pour apprendre auprès des parents et des aînés.

Pour nous sauver de cette catastrophe, nous pensions qu'il était bon de choisir des personnes ressources pour aller enseigner ces valeurs aux enfants à l'école. Par exemple, ceux qui connaissent bien le monde végétal pourrait sortir avec les enfants. Ils pourraient les guider dans des endroits où vivent certaines espèces particulières comme celles thérapeutiques. Ils pourraient leur enseigner les valeurs de ces espèces. Et, une fois dans la nature, ces enfants sauront prendre soin de ces espèces, ne pas les détruire et les protéger.

De même, celui qui maîtrise nos traditions, les aspects de notre culture pourrait avoir des tranches d'heures avec les élèves pour leur enseigner les valeurs que portent ces traditions et cette culture. Cela reviendrait à rattraper un peu le manque d'initiation où on leur apprendrait tout cela. En plus, nous sommes plusieurs ethnies dont les enfants se retrouvent à l'école. Si chaque ethnie envoie un représentant pour parler de ses valeurs culturelles, je pense que nous leur apprendrons à vivre ensemble.

Aujourd'hui, beaucoup de nos enfants, à partir d'un certain niveau n'ont plus de valeur à accorder à notre façon d'être : ils ne veulent plus cultiver la terre, parce qu'on leur fait croire que c'est pour les pauvres. Ce ne serait pas tant le danger si on ne le leur proposait pas le chemin de la misère à la place de ce qui les rendrait heureux sur place. Aujourd'hui, les jeunes qui arrivent à faire la part des choses restent auprès des parents dans les travaux champêtres et pendant la saison sèche, ils vont travailler en ville.

Mais que dire de ceux qui sont totalement tournés vers l'extérieur, qui se martyrisent juste pour cela ?

On pourrait leur apprendre les vertus qui existent dans le fait de cultiver la terre. Ils n'ont plus de respect pour les aînés, ils n'ont plus envie de rester en famille, ils sont attirés par la ville. Cela, parce qu'ils ne voient pas leurs intérêts au village. Et, en coupant les liens avec le village, ils perdent tout repère.

Pour parer à tout cela dans ce village, nous avons mis sur pied une entente entre les parents sur l'éducation de nos enfants ; lorsque que nous constatons qu'un enfant ou un adolescent développe un comportement de nature à le détruire, nous nous donnons le devoir d'en avertir ses parents, de procéder à son interpellation. Il est convoqué, et à cette occasion nous tentons de le raisonner.

Le plus grand défi que nous rencontrons dans cette démarche, c'est la possibilité de concilier notre façon d'éduquer nos enfants et l'instruction qu'ils reçoivent à l'école moderne. Bien souvent, nous avons l'impression qu'on leur enseigne tout le contraire de ce que nous leur inculquons à la maison. Dans ce qu'ils appellent « démocratie », on sème de la confusion dans l'esprit de nos enfants. On leur fait croire qu'au nom de leurs droits, ils ne sont plus soumis à quoi que ce soit.

Certains de nos enfants vont jusqu'à croire que leurs droits passent avant leurs devoirs. Ce qu'on n'a peut-être pas compris dans notre méthode, c'est que selon nous, c'est en faisant ses devoirs comme il le faut qu'on se crée des droits. Un proverbe dit que « quand un enfant a les mains propres, il peut manger avec les grandes personnes ». Et pour avoir les mains propres, il faut les laver, c'est du travail, mais une fois propre, le droit de manger avec les grandes personnes devient naturel. Nous considérons cette manière de procéder comme une forme d'innovation éducative.

Aujourd'hui, nous essayons d'être le plus proche possible de nos jeunes pour leur montrer que nous ne sommes pas contre leur développement. Nous les encourageons à prendre ce qui bien ailleurs mais de ne jamais oser jeter par la fenêtre notre réalité. Pour autant, nous les impliquons dans les projets que nous faisons sortir de terre. Nous ne cessons de leur faire comprendre que s'ils perdent leur ancrage au sein de leur communauté, ils n'ont plus de repère. Certains l'ont compris et font les va et vient entre la ville et le village, finissent souvent par venir s'installer au village pour partager leurs expériences. »

❖ Protection écologique, agriculture et éducations, Inoussa Ouédraogo, Porte-parole du comité villageois de Développement, chargé à l'organisation, chargé de la protection de la forêt de Youtenga



Figure 13. Au cœur de la réserve forestière de Youtenga

« La protection de notre forêt est une idée récente. Non pas qu'on ne s'en occupait pas avant, mais parce qu'avant, on n'en avait pas besoin. Cela allait de soi, par la manière même dont les gens étaient éduqués, ils avaient pleinement conscience de ce qu'ils ne devaient pas faire, de ce qu'ils pouvaient faire. Nous avions des interdits qui faisaient que sans se poser de questions, on ne se permettait pas d'action malveillante sur les espèces qu'elles soient végétales ou animales. On avait fait en sorte que n'importe qui ne pouvait pas se permettre de se rendre dans la forêt sans raison valable. Il y avait des personnages bien identifiés qui y avaient accès : le chef, les personnes âgées, les féticheurs.

On avait instauré cela car on savait que ces personnes y allaient par nécessité, généralement pour prélever les feuilles ou les racines de tel arbre, ou à la recherche de peau ou des os de telle ou telle bête sauvage pour des raisons médicinales. Et pour que ça ne devienne pas une porte d'entrée pour n'importe qui pour y faire n'importe quoi, donc pour détruire, la société avait mis en place ce dispositif, les interdits, pour éviter la destruction massive, cela a été suivi jusqu'à une certaine époque.

Mais comment justifier l'interdit vis-à-vis de l'enfant ?

On sait que dans la forêt, les épines de certains arbustes sont comme du venin, on sait aussi qu'il y a des bêtes dangereuses, et on sait que l'enfant peut se perdre aussi dans la forêt, se mettre en danger. On sait aussi que s'y promener dans la nuit est encore dangereux. De même, pendant la journée, l'enfant qui coupe certaines plantes n'a pas vraiment conscience de ce à quoi elle peut servir, alors qu'il peut s'agir d'une espèce rare ; il en est de même pour les bêtes sauvages.

Ainsi, pour éviter qu'un individu qui n'a pas connaissance « des plantes et les animaux venimeux » se fasse ôter la vie en allant imprudemment dans la forêt, on disait qu'il n'était pas autorisé à y aller dans la journée a fortiori la nuit. Effectivement, on se servait des cas malheureux de ceux qui défiaient la norme pour servir de leçon. On disait par exemple que lorsqu'on se rendait dans la brousse alors qu'on était frappé par l'interdiction, les chances de survivre étaient très peu si on était touché par quelque blessure que ce soit. On le savait car celui qui ne connaît pas la nature de la plante ou de l'animal qui l'a blessé ou lui a terriblement fait peur n'avait pas de chance d'être convenablement pris en charge. Tant qu'on ne sait pas exactement la cause exacte, on ne peut soigner avec le remède adéquat. En conséquence, l'individu mourait.

Tous ces codes avaient un sens. C'est pour préserver la diversité, c'est pour continuer à utiliser rationnellement les ressources. Avec le temps, les masques sont tombés, et les besoins de l'industrie ont clairement convaincu les uns et les autres qu'ils pouvaient se passer de tout cela. Voilà pourquoi aujourd'hui, nous sommes obligés de formaliser un cadre pour nous occuper de cet environnement, des personnes physiques chargées de veiller à freiner les individus malveillants. Cela est également une innovation en accord avec la tradition.

En plus, l'avancée du désert nous a convaincus qu'il fallait agir en aidant la forêt et la nature de façon générale, car nous constatons que la perte de cette nature s'accompagne également de notre disparition. Nous n'avons que nos yeux pour pleurer ; de plus en plus de nos concitoyens se déplacent car le désert les désespère. Toutefois, notre action

s'inscrit dans plusieurs axes. Nous menons des actions aux abords de la forêt pour la préserver pour des raisons que j'ai déjà mentionnées :

- quand vous observez la forêt, elle constitue une sorte de boucle qui s'étend sur une quinzaine d'hectares, de ceinture qui entoure partiellement le village. Elle nous protège des grands vents du désert, et des inondations. C'est donc pour notre survie que d'y planter beaucoup d'arbres, d'ériger des diguettes pour parer à l'écoulement des eaux.

- Avec l'avancée du désert, beaucoup d'espèces végétales disparaissent. Certains animaux le sont aussi parce qu'ils n'ont plus de cachette. Or ces arbres, ces animaux constituent des remèdes. Nous identifions ces espèces végétales, les replantons et, de façon générale, nous organisons de reboisements pour étoffer la flore pour que la faune continue d'exister.

- Nous savons qu'en faisant de cette forêt un bien commun, nous continuons à construire notre communauté. On s'y retrouve pour le reboisement, c'est l'occasion pour des sensibilisations, l'occasion pour nous sentir liés par un destin commun. Tout est lié.

- Ça me permet de préciser qu'au cours de ces travaux communautaires, nous en profitons pour instruire ceux qui ne connaissent pas encore le bien-fondé de ces espèces, ce que représente cette forêt pour nous. Et, ceux qui ne connaissaient pas certaines plantes et certains animaux en profitent pour apprendre.

- Nous avons également intérêt à ce que cette forêt existe pour l'éducation de nos enfants. Avant, ils avaient l'occasion de suivre des chasseurs ou des parents autorisés pour aller découvrir des espèces dans la forêt ; c'était aussi une forme d'initiation. Aujourd'hui, ils sont à l'école et non plus cette opportunité. Il faut donc que cette forêt existe pour ceux qui auront l'envie de savoir sur notre culture de le savoir un jour.

- J'ai, une fois, pensé qu'on pouvait y prélever de temps en temps quelques espèces rares pour aller montrer aux enfants à l'école mais ce ne semble pas une bonne idée pour les enseignants qui ne voient pas toujours l'opportunité.

- Pour moi, puisque l'interdit ne semble plus fonctionner, il faut maintenant dire ouvertement certaines réalités à nos enfants : leur dire pourquoi il ne faut pas aller hasardeusement dans la forêt. En comprenant le bien-fondé, ils éviteront de détruire la nature, et bien plus, ils en prendront soin.

- Pour finir, je dois vous dire une chose qui peut vous surprendre : nous avons des enfants qui sont dans la ville mais qui téléphonent chaque fois pour demander si la forêt continue de bien se porter. C'est parce qu'ils n'ignorent plus son bien-fondé et lors des reboisements, ils tiennent à revenir prendre leur part de travail.

- Quelque part, notre « âme » se trouve aussi dans cette forêt, car elle nous dépasse. L'avenir de notre agriculture en dépend, l'éducation de nos enfants, notre vivre-ensemble et nos projets de développement tous ont un lien direct avec cette forêt.

- Si nous avons besoin de collaborer avec les agents des forêts, c'est pour avoir des expériences nouvelles à travers des formations sur des techniques de protection de la forêt. Les autorités locales peuvent également nous fournir les plantes rares qu'elles

retrouvent ailleurs, ou nous apporter de nouvelles plantes pour que nous puissions les expérimenter chez nous. »

9. L'émission Yam-pouiré : enregistrement, diffusion

Ce jour-là, notre aventure prenait provisoirement fin avec les habitants auprès desquels nous venons de vivre cette expérience. Notre devons refaire nos valises pour d'autres aventures. Le reste du travail devrait se poursuivre en quatre étapes. Puisque « *Yam-pouiré* » n'est plus seulement un reportage suivi de débats après montage, mais plutôt une réflexion sur les co-énonciations entre les potentiels axes de développement existant dans un milieu donné, le travail en amont consiste à tirer le fil qui les lie à travers les analyses recueillies auprès des populations. C'est ce travail qui permet de passer aux étapes suivantes :

- La première consiste à confronter ce travail de reportage. C'est le travail de tri, de sélection pour le format d'une émission radiophonique. Ce que l'équipe de la radio avait dû faire après chaque reportage.

- La deuxième étape est celle de l'analyse. En partant des foyers thématiques, notre rôle était d'établir dans un premier temps les liens vitaux qui existent entre eux tels que les paysans les ont décrits. Puis, de montrer en quoi ce milieu tel que décrit par ces populations met à jour leurs capacités à concevoir le développement durable à partir des relations qu'elles entretiennent avec ce milieu. Enfin, montrer en quoi cette conception permettait de penser les innovations durables.

- La troisième étape est la diffusion avec tout ce qu'elle implique : les interactions à travers l'antenne libre, les entretiens avec des invités, comme c'est le cas dans le cadre des « *24H dans un village* ».

- La quatrième étape est le retour auprès des populations avec l'émission réalisée. Elle fera l'objet d'une rediffusion suivie de débats entre les populations pour leur permettre de revivre leurs propres réflexions. Cette démarche vise à les amener à mettre en œuvre des projets de développement durable, fruit de leur propre réflexion et ce, à partir des foyers thématiques qu'ils ont eux-mêmes développés. C'est que nous avons appelé, « *le cahier de développement du village de Youtenga* ».

Chapitre 3. L'aventure d'Éric Tondé

1. Figure d'un agro-écologiste

Érick Tondé, originaire de Koulgorin (Koudougou) dans Centre-ouest du Burkina Faso (à 100 km) de Ouagadougou. Coordonnateur de l'association « *Initiative d'échange pour un Développement durable* » (IEDD), partenaire de l'Association pour la Protection de la Nature dans le Sahel, (APN-SAHEL).



Figure 14. Visage d'un sol restauré par Tondé et les habitants de Koulgorin

Erik Tondé est un ingénieur agronome de formation. Il a récupéré un sol qui n'a jamais connu de pratique culturale, une vaste clairière parsemée d'arbres, d'arbustes propres aux zones désertiques, un terrain latéritique, impropre à l'agriculture. Investi dans l'agroécologie à la faveur des rencontres avec des amis, puis à la faveur des formations sur l'agroécologie qui nourrissait en lui une certaine curiosité, Eric Tondé est aujourd'hui coordonnateur d'une association civile pleinement investie dans l'agroécologie, en partenariat avec d'autres

associations nationales dont APN-Sahel, et internationales. Après cette aventure auprès de ses amis, M. Tonde a trouvé que quelque chose dans sa vision du développement s'est transformée. Pleinement convaincu que l'agroécologie intègre en son sein en terre africaine l'économique, le social, l'environnemental ; il découvre que la force et la forme de vie, qu'incarne cette manière de se nourrir, peuvent être une forme d'innovation pour les communautés africaines dans leur cheminement vers le développement. Mieux, il sort avec la conviction que l'agroécologie s'inspire de la culture locale africaine. Une conviction dont il entend donner la preuve à travers une initiative communautaire, d'où l'élan vers la création de son association dénommée Initiative d'échange pour un Développement durable.

Pour concrétiser cette ambition, le natif de Koulgorin, avec le concours de ses concitoyens, fonde une association, se lance à la conquête de cette terre aride, aujourd'hui reverdie. Son initiative constitue un cas d'école au Burkina Faso.



Figure 15. Technique de revitalisation des sols

2. L'histoire d'une rencontre

Nous avons eu l'occasion de faire la connaissance d'Éric Tondé pour la première fois dans les locaux de l'APN-SAHÉL, une autre association de la société civile avec laquelle il est partenaire. C'est en faisant connaissance, que nous sommes parvenus aux centres d'intérêt de chacun, comme on le dit couramment, « *ce que chacun fait dans la vie* ». Après un tour d'horizon sur son parcours, que nous découvrons davantage lors d'une immersion dans sa ferme, nous nous présentions à lui à notre tour. Cette connaissance préliminaire nous installa confortablement dans le jeu des échanges encore plus cordiaux.

Le croisement de nos centres d'intérêt nous a donné l'opportunité de nous installer dans les échanges. Monsieur Tondé lui-même, son association, sa ferme devinrent un centre d'intérêt pour nous. Nous n'étions pas encore dans sa ferme ni sur le sujet de son association, mais nous ne pouvions pas manquer l'opportunité de discuter avec notre interlocuteur des axes que nous recensons dans notre projet de recherche. Il faut noter que ces échanges n'ont pas eu lieu de façon continue, ils n'ont pas non plus eu lieu le même jour. Du mois de mai à début septembre, nous avons eu l'opportunité de rencontrer Monsieur Tondé dans les locaux de son association partenaire, APN-SAHÉL. Et dans le cadre des activités de cette association auxquelles nous avons participé, nous avons le privilège de voyager avec M. Tondé, de le suivre lors des activités de « *terrain* » d'APN-SAHÉL, ses partenaires. Cette forme d'immersion que nous avons vécue auprès de ce porteur de projet de développement nous a permis chaque fois de tirer parti de notre recherche, que nous notions. Ainsi, de sa vision du développement en Afrique à sa conception des innovations durables, E. Tondé nourrit du désir ardent de revoir une Afrique qui s'investit pleinement dans cette forme d'innovation interreliant savoir endogène et techniques d'autres cultures.

3. Des problèmes de développement de l'Afrique aujourd'hui

Selon Éric Tondé,

« On ne saurait véritablement discuter des problèmes de l'Afrique sans se référer à son passé, à ce qu'ont vécu nos grands-parents, à la manière dont ils vivaient, sans un confort matériel tel que nous connaissons aujourd'hui. Mais en réalité, ils en n'avaient pas besoin. Ils avaient cette science profonde, cette capacité à lire les signes, à entrer en relation avec la nature, donc à co-énoncer avec le vivant, le lieu de vie.

Comment comprendre qu'ils soient aussi capables de prédire une saison pluvieuse abondante ou marquée de sécheresse ? Comment arrivaient-ils à comprendre que telle ou telle semence n'offrira pas une abondante production cette année-là ?

Quand on observe de près, on se rend bien compte qu'il y avait comme une corrélation au sein de la nature qui les informait. Ils faisaient la liaison entre les phénomènes : le comportement du temps, les vents, la température, le comportement des animaux, le vol des oiseaux, etc. En faisant le lien entre ces éléments, ils arrivaient à inscrire leurs actions dans la durée. C'est cette harmonie avec la nature qui faisait qu'ils n'avaient pas besoin de forcer quoique ce soit. Ils étaient à l'abri du besoin accru parce qu'ils savaient qu'ils étaient inscrits dans un cycle qui leur permettait de s'assurer de l'essentiel et d'être heureux ».

▪ **Au contraire, que constatons-nous aujourd'hui ?**

Éric Tondé a souvent l'impression en observant certaines actions humaines que nous nous comportons en ennemis de cette nature-là.

« Il n'y a plus ce lien vital. C'est peut-être ce qui explique les formes de destruction que nous connaissons aujourd'hui. Comment expliquez-vous le fait qu'on ait inventé des machines, des techniques de production mais qu'on n'arrive toujours pas à en finir avec la faim dans le monde ? Quand on y réfléchit sérieusement, on se rend bien compte que nous nous sommes rendus malheureux en ne prenant pas le temps de réfléchir à tout ce que nous inventions. On s'est coupé de la nature, on se sent déraciné. On s'encombre de matériel sans pour autant être heureux.

C'est pourquoi il y a cette folle envie d'aller vivre ailleurs. Mais on ne se pose presque pas la question de savoir ce sur quoi les autres civilisations se fondent pour créer ce que nous allons chercher chez elles. On peut par exemple accuser l'Occident d'être technologique, mais on oublie que c'est un processus culturel dans son ensemble. Et ce processus leur a permis de créer ce modèle de développement que nous connaissons aujourd'hui.

Pourtant, l'Afrique a aussi un processus : c'est la communion avec la nature. Si ce processus était suivi, ce serait les autres qui chercheraient à venir vivre en Afrique aujourd'hui, car on serait dans une situation où on n'aurait peut-être pas besoin d'inventer des avions, de construire des agglomérations, et toute la technologie qui va avec, mais on serait dans un décor vert, où l'aridité, la précarité que nous vivons aujourd'hui n'aurait pas lieu. Je suis allé en Belgique, je me rends bien compte que les peuples occidentaux sont en train de recréer tout ça. Ce n'est donc pas un passé inutile.

Chose curieuse, les générations actuelles semblent vouloir ce qui vient de l'Occident. Aujourd'hui, la plupart des pays d'Afrique ne sont que des dépotoirs industriels, culturels, sociaux et économiques de l'Occident. Cela s'explique par un certain nombre de choses dans le quotidien : nous avons épousé les modes de consommation occidentaux, on a même honte de consommer ce qui sort directement de la terre. C'est la preuve palpable qu'on s'est coupé de la terre. Et quand on n'a plus de contact avec le lieu d'où l'on vient, c'est qu'on est perdu.

Mais comment innover avec ce brassage culturel avec l'Occident ? Elle doit se fonder sur une attitude créative, ouverte à l'autre et non sur la tradition traditionaliste qui clôturait notre identité. Cependant, ce qu'on constate que le beau, le bon, ce qui peut être admiré, c'est forcément ce qui vient de l'Occident. Il est vrai qu'on essaie de reconstruire

ce mythe à partir de l'esclavage, de la colonisation et même du néocolonialisme, mais c'est bien plus que cela. Le contact avec l'Occident devrait nous enrichir et non nous appauvrir. »

Socialement, que retenons-nous de nos sociétés ?

« C'est d'abord le fait que la vie ne semble plus avoir du sens. La naissance comme la mort deviennent un peu plus chaque jour une banalité. L'arbre, l'animal, ce ne sont plus que des objets, mieux tout est bon pour servir de matière à profit. La vie en communauté est en train de voler en éclats, on voit aujourd'hui combien les gens sont capables du mal.

Nous ne cherchons pas à être ensemble, chacun veut être dans son petit carré, il y a une espèce de repli avec tout ce qu'il implique : on s'éloigne des autres, on ne se connaît plus, on ne partage plus, c'est l'égoïsme. Tout cela se ressent dans le modèle économique que nous avons adopté aujourd'hui. On dit d'ailleurs que « chacun pour soi, Dieu pour tous ». C'est le capitalisme, rien ne vaut s'il n'est en mesure de produire de l'argent. C'est la caractéristique de notre société aujourd'hui. Même s'il faut détruire pour avoir de l'argent, ce n'est pas un problème. »

4. Comprendre d'abord les problèmes du continent

Selon la conception d'Éric Tondé,

« On ne peut pas limiter le développement de nos pays aux investissements économiques. Le développement est bien plus que cela. Il couvre bien d'autres dimensions sans lesquelles le capital n'a aucun bénéfice social, ne peut produire du bonheur. Le développement prend sa source dans la civilisation, c'est-à-dire dans la manière dont une société donnée construit ses représentations au sein de l'univers. Il y a donc autant de civilisations qu'il existe de manières de se développer.

Le développement ne se vend pas. Or, c'est ce qui nous est arrivé. On est développé quand on a les mêmes moyens matériels que les pays du Nord. Et on sait que pour fabriquer un matériel il faut en détruire un autre. Mais comment peut-on se développer en détruisant ? Comment peut-on appeler cette logique de développement ? Quand il faut détruire la biodiversité pour que poussent des agglomérations, est-ce du développement ? Quand il faut déformer les mentalités pour les orienter vers des logiques capitalistes, c'est du développement ? Quand faut-il détruire les liens sociaux pour ne s'occuper que de sa propre personne, est-ce du développement ?

Et, aujourd'hui en Afrique, tout cela n'est que pure réalité. On voit bien que la question du développement se trouve au croisement des connexions entre la civilisation, la culture, la nature, et les pratiques. D'ailleurs, ces investissements le sont depuis des années, mais les populations crouissent toujours dans la misère. Cela nous interroge sur un certain nombre d'aspects dont je parlerai tout à l'heure. Il faut déjà dire que ces investissements ne sont pas compris par les populations, c'est pour cette raison qu'ils ne produisent pas les solutions escomptées.

Ce qui se comprend car l'éducation, la culture dont nous héritons ne nous permettent pas d'intégrer cette vision des choses. Ce qui veut dire que le développement est avant

tout une question de perception, une question de vision, de la manière dont on se représente sa façon d'être.

Quand nous prenons le cas de l'agriculture : on a pensé que sa modernisation, sa mécanisation telles que pratiquées dans les pays du Nord seraient gage d'auto-suffisance alimentaire en Afrique. Les résultats sont bien en deçà des attentes. Dans ce tâtonnement, on a pensé que l'agro-business serait salutaire : il pose plus de problèmes aujourd'hui qu'il n'apporte de solutions. Dans le même ordre, les O.G.M. ont été acclamés dès leur annonce : aujourd'hui, ce sont les paysans eux-mêmes qui en sont les premiers opposants.

Ils ont compris que la mécanisation à outrance de l'agriculture, l'agro-business, les O.G.M., de façon concrète n'ont servi qu'à la banalisation de leurs terres, leur spoliation et ne servent finalement qu'aux intérêts d'une certaine idéologie qui consiste à les dépouiller de ce qu'ils ont comme valeurs afin de mieux les asservir. C'est ce qui justifie la résistance des paysans, ces luttes de la société civile que nous connaissons aujourd'hui. Il faut donc dire que l'Afrique a besoin aujourd'hui d'innovations alternatives et non le mythe du progrès moderne. Nous avons besoin d'innover en faisant en sorte que les ingénieries locales et les techniques modernes coopèrent.

Quand on se penche du côté de l'éducation, on devrait considérer que c'est elle qui permet de construire le développement. Aujourd'hui, l'éducation ne semble avoir pour but que d'apprendre à devenir riche. On y est arrivé parce qu'on a permis à d'autres cultures de détruire celle que nous avons à la base ; dans ce sens, n'est éduqué que celui qui est allé et a réussi à l'école. Quand tu ne l'es pas, tu ne comptes pas, tu n'as rien à proposer, tu ne peux décider de quoi que ce soit.

Or il se trouve que par sa pauvreté matérielle, l'Afrique est considérée comme justement cet enfant qui n'est pas allé à l'école à qui il faut tout dicter, à qui il faut tout apprendre, à qui il faut finalement tout imposer. On le voit bien dans le système de gouvernance, dont le seul repère qui vaille est la démocratie importée. On n'aurait peut-être pas besoin de dire que les Africains ne s'y reconnaissent pas, c'est une évidence.

Du côté de la culture, le même dilemme se pose. C'est le socle de développement. La culture construit le corps social dans lequel les individus, les communautés se retrouvent. C'est quand on la met en œuvre qu'on arrive à concevoir quelque chose dans laquelle on se reconnaît. Aujourd'hui la culture africaine n'est plus une référence pour les Africains eux-mêmes, l'image que nous avons des autres a pris la place.

Finalement, c'est en examinant tous ces paramètres que nous arrivons à réellement poser les problèmes de développement de l'Afrique. La question de développement économique en Afrique aujourd'hui est plus une guerre idéologique qu'une aspiration profonde vers le mieux-être des communautés humaines. »

5. Une vision pour l'Afrique : aller vers l'innovation endogène créative, ouverte à l'Autre, aux autres esthésies (E. Tondé)

« Les peuples africains ont besoin d'un retour à la source ; cela ne veut pas dire un retour aux pratiques ancestrales, mais il est important que ces pratiques nous servent comme des bases pour reconstruire une identité africaine authentique, une identité qui ne rejette

pas ce que nous avons acquis des autres cultures. Les peuples africains doivent s'appuyer sur leurs cultures pour construire à tous les niveaux : éducation, société, économie... Ils doivent mettre en avant leurs propres potentialités. Nous demander, quelles sont nos ressources qui peuvent nous permettre d'être heureux sans détruire notre vie, notre environnement.

Une fois que ce diagnostic est fait, nous pouvons convoquer ce que les autres cultures nous ont apportés pour créer ce cadre propre qui pourra nous aider à aller vers le développement durable. C'est ce que j'appelle l'innovation endogène, une démarche qui ne consiste pas à dire que c'est ce que les autres cultures font qui est le modèle parfait, mais celle qui consiste à prendre ce qui est bon chez elles pour concilier avec ce que nous avons. Ce serait une manière de co-énoncer avec elles. Nous devons donc nous fonder sur nous, faire confiance à nos savoirs faire pour que les savoir-faire des autres cultures soient un plus, non le fondement de ce que nous qui oriente.

Dans ce sens, les innovations technologiques de l'Occident doivent nous servir, nous rendre indépendants. En tout, le développement par l'innovation en Afrique nous impose des choix, choisir ce qui est bon pour nous, pour notre environnement, s'efforcer de ne pas être dans les logiques de consommation tout simplement. Ce n'est pas en transposant trait pour trait ce qui vient d'ailleurs dans notre environnement que nous ferons preuve de notre capacité à nous développer. Ce n'est pas en étant capable de faire exactement comment les autres que nous montrons notre capacité à nous développer. Dans ce sens, nous ne ferons que reproduire le modèle des autres. Or, ce modèle ne nous dit pas grand-chose si nous n'arrivons pas à l'adapter.

La fracture sociale que connaît le milieu africain s'explique en partie par cette reproduction. Ce qui fait qu'il y a un vide entre ceux qui se sont fortement occidentalisés en termes de vision, de pratiques, de savoir-faire, de savoir-être et ceux qui sont restés plus Africains. Nous pouvons bien faire usage des machines, des produits, des services que nous propose l'Occident mais sans les utiliser comme le font les peuples occidentaux. Concrètement, nous n'avons pas besoin par exemple de nous dire qu'avec le téléphone nous n'avons plus besoin de nous rendre disponibles en présentiel sinon par nécessité. C'est plutôt le téléphone qui doit être utilisé par nécessité.

Quel sens donnons-nous à notre vie de famille, de communauté si nous ne devons l'animer que par téléphone ? Nous savons combien le téléphone a détruit les familles aujourd'hui, nous savons combien au lieu de nous rapprocher les uns aux autres, ces moments de communication que ce soit le téléphone, l'internet ont contribué à faire disparaître notre capacité à être ensemble. Innover dans ce sens consisterait à nous demander et circonscrire le cadre d'usage de ces moments de communication par exemple.

Quand nous considérons le domaine de l'agriculture, nous voyons comment la mécanisation sans esprit critique a entraîné la misère que nous connaissons : les machines importées à coût de milliards pour ne servir qu'à détruire les terres, finir par être abandonnées dans les champs, c'est parce que ces techniques n'avaient pas d'impact sémantique véritable pour les populations en plus du fait qu'elles n'ont pas les moyens de leur entretien.

N'est-ce pas en constatant à leur corps défendant les destructions qu'induisent les O.G.M., les engrais chimiques, l'exploitation massive des terres qu'aujourd'hui les

paysans se révoltent, sont soutenus par les organisations de la société civile ? Pourquoi y aurait-il des organisations de défense des semences, des terres, etc. si la modernisation de l'agriculture apportait les effets escomptés ?

L'imposition de cette mécanisation est comprise comme une violence faite à une culture qui se sent mourir. Ce qui se traduit par la révolte, la résistance. La création des organisations de la société civile est l'expression de ce refus de mourir, car l'enjeu n'est pas seulement de se nourrir mais aussi et surtout de mourir en voulant se nourrir de cette façon.

Dans le domaine de la gouvernance, nous pouvons dire qu'il est la base de la déstructuration de cette société. L'Afrique a bien sa façon d'organiser sa société. Il se trouve que d'autres cultures qui n'arrivaient pas à comprendre la vie de ces organisations sociales ont voulu la faire évoluer. Cependant, les logiques qui sous-tendaient cette démarche n'étaient véritablement pas de l'amender mais de la détruire, de les remplacer par un système d'organisation sociale calqué sur le leur.

La reconstruction de ce modèle social est un impératif pour recréer un cadre propice à l'épanouissement des peuples Africains. Comment poser des bases d'un environnement propre au développement lorsque les populations qui sont les premiers acteurs du modèle social ne comprennent pas, ne se retrouvent pas dans ce pacte social auquel elles n'ont pas participé ?

L'Occident a cultivé un modèle d'organisation social vertical qui ôte tout le pouvoir, toutes les capacités qu'ont les populations à la base. Ce modèle a entraîné la désorganisation que nous vivons aujourd'hui en Afrique. S'il y a aujourd'hui des guerres, des bagarres post-électorales, cela est le signe que le modèle en lui-même ne fonctionne pas, que les peuples n'arrivent pas à l'intégrer dans leur manière d'être et de faire.

Pour innover dans ce sens, il faut bien s'inspirer des fondamentaux de la gouvernance traditionnelle. Le choix des dirigeants ne doit pas se faire sur la base du nombre, c'est ce que la culture africaine ne connaît pas. Nous pouvons pratiquer la démocratie, mais en l'appliquant au mode de désignation de nos dirigeants selon nos traditions, c'est-à-dire, fondé sur le consensus.

Les élus locaux, nationaux jusqu'au sommet de l'État peuvent bien entrer dans ce processus. On voit bien que l'idée ne tue pas la démocratie, au contraire, c'est une innovation qui nous permet de garantir la stabilité de nos États, de prouver aux autres cultures que nous avons un mode d'organisation sociale qui fonctionne, à même de produire des effets sur le développement.

Enfin, l'innovation est en train de venir du monde rural. Il a déjà donné la preuve qu'il ne souhaite pas se voir imposé la logique de consommation, de destruction de la société de consommation, en réfutant de plus en plus les techniques, les technologies qui tuent leur volonté d'être comme les communautés le souhaitent.

Et, en retour, en mettant en avant, les techniques locales qui sont plus efficaces que celle modernes. Les formations sur les biocarburants, la fabrication des pesticides, les techniques locales, l'agroécologie, la restauration des sols, l'économie solidaire et circulaires, sont des exemples très prégnants qui ne visent pas seulement à promouvoir

l'insuffisance alimentaire mais à donner la preuve d'un modèle social qui révèle cette capacité à faire vivre le développement par la culture, mais aussi à donner la preuve d'une nouvelle forme de démocratie qui développe sans détruire. »



Figure 16. Techniques de fabrication locale des pesticides

6. La petite histoire de son initiative, entretien avec E. Tondé

Après près de trois mois de fréquentation, une mission de l'APN-SAHÉL nous conduisit le 13 août 2018 dans la ferme de monsieur Tondé. Cette mission avait pour objectif la formation des membres de l'association sur les biopesticides. Nous saisîmes cette opportunité pour une immersion dans ce projet initié en intelligence avec les populations paysannes riveraines. Après une visite de la ferme, et après avoir assisté à la formation, nous entamâmes un entretien avec É. Tondé, tout en effectuant une incursion dans la ferme. Cet échange, qui fait suite à plusieurs autres, mais hors de la ferme, a concerné la naissance de ce projet, le sens que son initiateur en donne, son mode de vie, les liens entre les populations et les projets, les espoirs de développement que portent ce projet, etc. Le texte ci-après propose un contenu succinct de cette immersion à travers le récit relaté par Éric Tondé.

« J'ai eu l'idée lors d'une formation sur les questions de l'agroécologie. Auparavant, j'avais rencontré une personne qui était amoureuse de la nature avec qui j'ai eu des échanges sur ce qu'il faisait. C'est ainsi qu'il m'a parlé de cette formation qui m'a intéressé à l'époque.

Et, après des échanges nourris avec ce dernier, j'ai continué à nourrir l'idée d'essayer quelque chose dans ce sens, de façon concrète. C'est ainsi que de fil à aiguille, nous sommes arrivés dans cette ferme aujourd'hui. Comment ai-je procédé ? Puisque ce genre d'initiative ne peut vraiment porter que si elle est fondée par les communautés à la base, je suis reparti dans mon village. J'ai alors entamé les échanges avec les communautés et, ensemble, nous avons commencé à nourrir, à construire le projet, en mesurant à long, à court et à moyen termes son impact sur le milieu de vie de ces communautés.

Nous avons pensé aux moyens, aux investissements humains et financiers à mobiliser, les ressources locales qui en sont les pivots, etc. Puis, comme nous sommes dans un État, la construction du cadre juridique était essentielle, avant même que nous ne pensons au lieu concret du projet. J'y reviendrai sans doute. »

❖ L'agroécologie pour moi (É. Tondé)

« Déjà à travers les différents exposés, les expériences des uns et des autres, les formations sur le développement durable, je me suis rendu compte que l'agroécologie était une des opportunités par nos communautés pour aller vers leur bien-être social car elle s'enracinait dans nos cultures locales.

Je peux dire que le modèle du développement à la base des cultures africaines est fondé sur l'agroécologie. Pour moi, l'agroécologie c'est travailler en étroite collaboration avec la nature, ne pas l'encombrer, ne pas lui ajouter des choses, mais coopérer avec elle pour qu'elle nous apporte ce dont nous avons besoin : c'est ce que les communautés africaines ont toujours su faire avant la rencontre avec les autres civilisations.

Elles ne forçaient pas la nature à produire, à leur fournir ce dont elles avaient besoin pour se nourrir, pour assurer leurs économies, donc pour se développer. Et je constate que c'est pratiquement le crédo de l'agroécologie. D'un point de vue idéologique, l'agroécologie est le retour sur le modèle de développement africain, c'est le retour en Afrique, l'agroécologie s'inspire de la culture africaine. »

En conséquence, on voit bien qu'on peut innover sans détruire. On peut coopérer avec la terre, même en empruntant les savoirs d'autres cultures. En revanche, lorsqu'on croit à la mécanisation à outrance, on n'est pas dans l'innovation mais dans le déni. é

❖ **Le processus du choix du terrain(É. Tondé)**

« Je suis natif de ce village, vous savez que chez nous, l'accès à la terre est un droit naturel pour les natifs. Donc, avec les problèmes de terre engendrés par l'agrobusiness, il fallait en amont opérer un choix judicieux en tenant compte de ces enjeux. Puisqu'à la base, il s'est germé un projet communautaire, donc pour une communauté et, par cette communauté avec leurs savoirs et savoir-faire, l'idée dans mon fief m'a paru très logique, fondée.

C'est donc de concert avec mes concitoyens que nous avons choisi le terrain. Cependant, deux éléments encore importants ont surtout orienté le choix. D'une part, ce projet s'offrait pour moi comme un défi, l'idée étant de montrer que nos terres, telles qu'elles soient bien riches, il suffira de savoir collaborer. Dans ce sens, mon imagination ne m'orientait déjà pas vers des terres naturellement fertiles. Je pensais déjà aux terres délaissées, jugées impropres à l'agriculture.

D'autre part, il fallait compter avec le scepticisme des populations à la suite des problèmes qu'on rencontre partout au Burkina avec les partisans de l'agrobusiness qui finissent par spolier les populations de leurs terres. Nous étions déjà persuadés que les autorités du village ne nous donneraient pas une terre directement exploitable.

Toutefois, ces arguments militaient déjà en ma faveur. Et, quand le problème du lieu d'implantation de la ferme s'est posé, nous n'avons eu aucun dilemme. Les responsables coutumiers sur la question nous ont mis à disposition un vaste endroit abandonné. Saisissant cette opportunité, nous avons procédé aux formalités administratives auprès des autorités publiques pour l'acquisition du terrain que nous avons par la suite borné. Nous avons donc obtenu une superficie de trois hectares.

J'ai considéré cette ferme comme une école car elle reposait sur des défis. À travers l'agroécologie, J'ai la preuve qu'on peut restaurer les sols lessivés en faisant usage des pratiques locales naturelles. Ce qui devrait sans doute servir d'exemple à nos communautés en quête de pratiques innovantes.

Nous avons découvert les limites de l'agriculture moderne. Il nous faut donc re-crée en associant nos savoirs à ce qui vient d'ailleurs. Nous assisterons à l'émergence de nouvelles formes de production qui nous respectent. C'est déjà dans ce sens que cette ferme se veut traditionnelle, basée sur les pratiques et savoir-faire locaux. Par exemple, le peuplement de la ferme se fera principalement par les espèces locales. D'abord les espèces végétales seront sélectionnées suivant un certain ordre :

- les cultures vivrières en premier car il s'agit tout d'abord de la recherche de la souveraineté alimentaire. Dans cette logique, on privilégie les cultures qui résistent à la précarité au regard du sol. Les techniques du boccage qui seront les premiers moyens permettent de s'assurer que l'idée est possible.

- à côté de ces cultures vivrières (céréales, légumineuses, etc.) nous savons qu'il y a des arbres et d'autres plantes qui sont fertilisants, en ce sens qu'ils fixent l'azote au sol. Nous les convoquons en second lieu pour deux raisons : d'une part en les plantant à côté des cultures vivrières nous apportons à ces dernières de l'humus nécessaire à leur survie, en plus de la technique du boccage qui permet d'apporter du fumier naturel.

- D'autres part, puisque l'on est dans une zone désertique, l'ombre est très capitale quand il ne pleut pas suffisamment, pour les cultures peu résistantes à la sécheresse. Quand on sait que ces arbres et arbustes fertilisants sont résistants à la précarité, leur apport devient aussi capital que les cultures vivrières.

- quand vous considérez le profil de ces arbres, vous pouvez vous rendre compte de leur triple apport : ils sont faits pour leur ombre, pour leur caractère fertilisant, mais également pour leur potentiel thérapeutique. Et par-dessus tout, ce sont dans beaucoup de cas, des arbres fruitiers : le manguié, l'acacia, le moringa, le « bangandé », etc. vous servent d'exemple ici.

- au bénéfice de ces deux univers complémentaires, viennent les animaux domestiques qui s'intègrent dans la ferme qui sont aussi des fertilisants aussi bien qu'ils se nourrissent aussi des cultures existantes. La ferme accueille ainsi les porcs, les poules, les chèvres, les moutons, les pintades, les canards, etc. Parce qu'il y a suffisamment d'ombre, les poules se reposent auprès des plantes, les fertilisent en retour. Elles profitent pour manger les insectes parasites, les termites, etc. En revanche, elles ne détruisent rien. C'est la même chose pour les autres volailles. Les petits ruminants s'inscrivent dans cette même dynamique.

- toute cette dynamique est soutenue par les techniques locales d'accompagnement : la technique du boccage dont j'ai tantôt parlé, qui consiste à creuser des trous quelque peu espacés entre eux, les remplir de la matière organique, de les refermer, puis de les arroser. Au bout de quelques mois, on sème ou on plante dans ces trous : une technique très efficace qui assure un confort incroyable aux plantes qui y poussent. Nous faisons également recours au paillage, ainsi qu'à la jachère.

- en considérant déjà ce maillage, on se rend bien compte qu'on n'a pas forcément d'apports extérieurs importants. Jusque-là, il n'y a pas de nouveau. Mais rendez-vous compte de la vie redonnée à ce sol ? De surcroît, on n'a pas changé de pratique, c'est une philosophie de nos cultures locales qui vient d'être mise en œuvre. Il suffisait de croire. C'est cela qui a un sens pour nous.

- comment soigner ce monde. ? Je n'ai pas besoin de pesticides, et l'engrais serait un apport de trop sinon inutile voire dangereux. Nous fabriquons localement nos pesticides, c'est l'objet de la présente formation initiée par l'APN-SAHEL. Les engrais, nous n'en avons pas besoin car si vous suivez bien mon développement, vous me diriez peut-être que nous en aurons de trop : notre compostage, la matière organique apportée par la volaille, les petits ruminants et de la technique du boccage...où aurions-nous de la place

pour l'engrais chimique ? Au contraire, nous sommes sur une terre aride, l'engrais chimique par nature brûle quand il ne pleut pas suffisamment.

- nous avons fait venir des plantes de Belgique, de Floride, etc. pour montrer que nous sommes aussi dans une démarche d'ouverture, de rencontre, d'intégration aussi d'expériences venues d'ailleurs et qui peuvent s'avérer enrichissantes pour nous. »

7. De l'innovation conceptuelle à l'innovation agroécologique selon É. Tondé

« Dans la quête du développement durable, l'Afrique peut s'appuyer sur bon nombre de domaines tels que la culture, l'éducation, le système de gouvernance, le mode de production économique, etc. Cependant, ces initiatives ne peuvent être bénéfiques que si elles ont un point de rencontre. Ces dernières sont les fondements des innovations durables pour des raisons qui ont conduit à la mise en place du projet agroécologique. »

❖ L'appel des savoir-faire locaux ou l'ingénierie locale

▪ La restauration du sol

« La mise en place de ce projet se fonde avant tout sur les capacités des communautés à mettre en œuvre leurs savoirs et savoir-faire. C'est ce qui fait que je ne me suis pas tourné vers l'agrobusiness. Ces populations ont un contact très sensible avec la terre à la différence de la machine qui y introduit de la brutalité.

Quand le terrain fut acquis, nous avons d'abord procédé à sa fertilisation à travers des techniques que j'ai déjà décrites : la mise en jachère, les techniques de bocage, le compostage, la plantation des arbres fertilisants, etc. Elles sont bien locales car initiées par les membres de l'association qui se sont organisés comme ils l'ont souhaité. Au bout de plusieurs mois, nous observions un sol revitalisé un tant soit peu.



Figure 17. Vue d'une aire avant restauration

- **Après l'étape de la restauration, la mise en valeur**

« Les techniques locales mises en œuvre ont permis de redonner vie à un sol jadis dit impraticable. Mais à regarder de près, on s'est bien rendu compte que ce délaissement n'était pas tant dû à l'aridité du sol lui-même. Dans les cultures traditionnelles, les populations étaient tout aussi conscientes de la nécessité des espaces non exploités, souvent mis en jachère, le but étant sous-tendu des raisons fondamentales. »



Figure 18. Espace de la bio-diversité de Koulgorin

- **La mise à disposition d'espaces pour la biodiversité**

Selon l'agroécologiste,

« Elle découle d'une dimension éthique qui consiste à éviter l'exploitation massive des terres, à donner l'idée que toute la terre n'est pas destinée qu'à l'exploitation agricole. L'espace non mis en exploitation est dans notre culture un lieu commun de toute la diversité du vivant. C'est le lieu où les humains peuvent aller rencontrer des espèces qui ne peuvent pas avoir une existence sur des terrains conquis comme les champs. C'est le lieu commun aux animaux, aux humains et aux végétaux. C'est le lieu aussi où on retrouve la nature à l'état naturel, la nature telle qu'il nous est donné de contempler, d'admirer, la sentir comme un lieu de vie.

Ces espaces laissés expressément servaient aussi de lieu de vie aux animaux sauvages, à la survie des certaines espèces végétales, à des lieux de promenade, au passage des animaux domestiqués pour leur permettre d'accéder aux pâturages. Et, pour les garantir on les entourait de mythes interdisant l'accès qui en fait tiennent lieu de code pénal.

Cependant, comme nous le voyons, ce code n'est pas mécanique, il est rendu intelligible par la conception qu'on en fait, cette dimension éthique qui ne vise pas sa modification, qui ne vise pas à voir ces espaces comme des objets mais comme des lieux de vie. C'est donc pour encourager leur conservation que nos parents délimitaient stratégiquement ces lieux. C'est pourquoi, on essayait de faire coïncider ces espaces avec des endroits impropres à l'agriculture. »

8. La préservation de la diversité du vivant : un pas nécessaire vers l'innovation durable selon É. Tondé

« L'originalité de la protection de la biodiversité résidait avant tout dans le dispositif qui est utilisé. Aujourd'hui, pour que notre ferme subsiste nous avons forcément eu recours au cadre juridique bien qu'artificiel. Dans le contexte traditionnel, ce cadre juridique n'avait pas besoin d'être créé ; le fait que l'endroit réservé soit un bien commun était largement suffisant pour bannir toute velléité d'usurpation ou de monopolisation.

Nous avons également eu recours à une grille pour borner, protéger le terrain ; cependant, quand vous observez l'espace vert qui était bien là, il était tout aussi protégé comme la ferme avec sa grille. C'est aussi au travers de telles pratiques que nous nous rendons compte que les questions de la protection de la nature ne sont pas étrangères aux cultures traditionnelles africaines. C'est par le souci de pratiquer des activités humaines sans faire de ravages que ces espaces étaient créés. Et, en les taxant d'espaces interdits, personne n'y accédait dans l'intention d'y prélever des espèces qui y vivent, que ce soit des espèces animales ou végétales.

De même qu'on n'y coupait pas le bois parce que considéré comme sacré (on dit d'ailleurs bois sacré), autant les espèces animales qui peuplaient ce bois étaient donc considérées comme sacrées car on sait bien que certains animaux sauvages pouvaient servir à la consommation humaine. En l'entourant d'interdits, on avait en arrière-plan ce besoin de préserver cette biodiversité mais également pour préserver la vie humaine.

On sait que les espèces qui peuplent ces endroits, pour certaines d'entre elles, sont tout aussi dangereuses ; ne pas y aller par n'importe quelle manière, c'est aussi préserver la vie des éventuels « récalcitrants ». D'ailleurs, quand nous avons entrepris d'investir ce terrain, nous avons eu droit à un rappel de ce danger que nous courions. L'endroit était considéré comme sacré.

Au demeurant, nous y sommes allés car notre objectif n'était pas tant son exploitation que sa préservation. Nous avons donc réalisé qu'il s'agissait d'une sagesse, autrement, le temps court que nous avons mis pour restaurer, reverdir ce terrain le montre bien.»

9. La revitalisation du terrain à l'image du milieu humain

« Nous étions bien décidés à asseoir le projet en dépit de ce que nous considérions comme idées préconçues. Pour autant, nous avons dans l'idée que notre action ne doit donner l'image d'une simple exploitation à but économique mais plutôt inscrite dans une démarche de restauration de la biodiversité que la sécheresse, l'action humaine ont contribué au fil des ans à détruire. Une fois de plus, les populations ont fait preuve d'inventivité et de création en puisant dans leurs ressources propres. Personnellement,

j'hésitais entre faire appel à l'ingénierie moderne et faire confiance au savoir-faire local. J'ai finalement choisi le second, pour me donner un temps d'observation.

Quand nous observons les différentes espèces existantes sur le terrain, nous tirons beaucoup de conséquences qui questionnent. Nous constatons que la plupart des espèces présentes sont celles qui entourent ces paysans dans leur quotidien : ils les cultivent pour se nourrir et pour perpétuer leur tradition ; le cas des céréales est très éloquent : aliments de base, ils servent à apprêter l'eau de bienvenue pour les hôtes dans les pratiques culturelles, traditionnelles. Cette eau sert également aux sacrifices dans la démarche de communion avec le monde surnaturel.

D'autres espèces végétales, au-delà de l'aspect alimentaire, servent dans un but thérapeutique : le cas du Moringa, du « Tougi », etc. Parmi les espèces animales, on retrouve des animaux de la basse-cour : des poules, des pintades, des canards, etc. Parmi les arbres, on retrouve ceux produisant des fruits, ou de l'ombre, des fertilisants, ou encore ceux dont les feuilles, l'écorce ou les feuilles servent à la médecine traditionnelle.

Tout cela pose de questions auxquelles je ne trouvais de réponses immédiates. Puis, il y a la manière de les combiner. En observant l'agencement de près, je me suis fait un certain nombre de remarques : je me suis aperçu qu'il y avait une technique qui était mise en œuvre. Je m'attendais à une sorte de parcellement, c'est-à-dire la création de carrés pour chaque type d'espèces.

Mais, un fait s'observe, on peut s'appuyer sur quelques exemples : les plantes rampantes comme le haricot, le potimaron (qui vient du Brésil) sont semées au milieu des céréales comme le maïs, le sorgho. L'idée est de permettre à ces plantes garder l'humidité aux racines des céréales et, en retour, les céréales qui volent haut procurent de l'ombre pour ces plantes rampantes. »

10. Quelques exemples de co-énonciation entre savoir-faire local et savoir d'ailleurs



Le haricot, semé au milieu du sorgho. Par son extension, cette plante rampante gardera, surtout en cas de sécheresse, une humidité relative au profit du sorgho. En retour, le sorgho produira de l'ombre qui profite également au haricot. En plus, le haricot profitera de l'humus aux racines du sorgho sans nuire à l'épanouissement du sorgho.



Le potimaron est une plante rampante d'origine brésilienne. Ses très longues branches rampantes permettent de garder très longtemps l'humidité au profit des autres plantes de son entourage, tout en profitant de l'humus aux racines de ces plantes sans leur nuire pour autant. Ses feuilles larges servent de refuge pour les poules de la ferme lorsque le soleil monte au zénith.



Le « *bagandé* » est un arbre local très ombrageux, aux feuilles très touffues quand il n'est pas haut. Ses racines constituent d'excellentes fixatrices d'azote pour les plantes environnantes, comme le sorgho, le haricot. Son feuillage produit de l'ombre bienfaisante pour les plantes rampantes comme le haricot. Ses branches servent à fabriquer de l'écorce, son bois pour la cuisine, ses feuilles servent à obtenir du jus pour la préparation des mets locaux, ses fruits servent à fabriquer du fourrage pour les petits ruminants.



Excellent fixateur d'azote, l'acacia est une plante très résistante dans ce milieu désertique. Excellent fertilisant, son feuillage crée de l'ombre, constitue un remède contre plusieurs maladies tropicales, et surtout se dégrade aussi facilement pour former de l'humus pour les plantes environnantes.

le sens de la démarche agro-écologique chez É. Tondé

« Au milieu de toutes ces plantes et arbres, remarquons la présence des animaux de la basse-cour : les poules qui profitent de l'humidité et de l'ombre qui en retour débarrassent les plantes rampantes des parasites, les termites qui pourrissent aussi le sol en creusant des trous.

Au sein de la ferme, la présence, l'activité de ces poules et poussins est nécessaire à l'épanouissement des autres espèces. Leurs excréments constituent d'excellent humus pour les plantes et fertilisent efficacement le sol. Ces poules sont un excellent rempart pour la ferme contre les insectes nuisibles à certaines plantes comme le haricot, les plantes légumineuses, etc. Elles se nourrissent des termites qui pullulent dans la ferme en même temps que les débris de ces termitières fertilisent le sol.

Ces poules vont profiter également de l'ombre et de la fraîcheur des plantes rampantes lorsque le soleil brûle. Nous pouvons multiplier les exemples pour vous décrire ce mode d'agencement des cultures que les paysans mettent en œuvre dans le cadre de ce projet, mais tirons quelques conclusions :

La diversité végétale et animale : elle questionne les motivations de ces paysans de ne pas privilégier une monoculture rentable alors même qu'elle est décrite comme le pilier de la souveraineté alimentaire. Dans l'optique d'une production en masse, ils auraient pu opter pour une ou quelques cultures rentables sur le plan de la production, telle qu'ils le constatent dans un grand nombre d'exploitations agricoles.

La convocation de plusieurs techniques : pourquoi ont-ils mobilisé tant d'énergie pour varier les techniques de fertilisation du terrain alors qu'ils auraient pu se contenter d'une ? Nous constatons qu'au-delà des techniques de fertilisation du terrain avant les cultures, ces paysans ont continué à développer un dispositif de fertilisation continue du sol dans le choix d'agencement de la diversité du vivant.

La primauté des semences et espèces locales : on peut rester perplexe dans le choix des semences opéré par les paysans. La vague des O.G.M. faisant son temps, je pensais qu'une certaine discussion pourrait survenir entre pro-O.G.M. et leurs contraires. Contre toute attente, aucune évocation de ces O.G.M. n'a à aucun moment fait l'objet d'échange. Bien que ne refusant pas les espèces nouvelles que nous apportions lors de nos voyages à l'étranger, comme le Potimaron, le Saha, les paysans sont restés concentrés sur les variétés locales.

En fin de compte, quelle lecture peut-on avoir de ces choix et de ce processus ?

Quand nous observons attentivement les choix, les modes d'agencement effectué par ces paysans, nous nous retrouvons au cœur même de la vie communautaire telle que vécue par ces ceux-ci. Autrement, la manière d'organiser ce paysage, ce jardin est à l'image de la vie sociale menée par ces paysans. Elle répond à la façon d'être des communautés. Les choix sont très symboliques, et les interrelations qu'ils créent entre les espèces se fondent sur la manière dont ils entretiennent leurs liens à l'autre au sein de la communauté.

La revitalisation du sol que nous avons vue, en mon sens, répond à ce besoin d'innovation. Nul n'a de doutes sur les problèmes de développement au sein des communautés humaines en Afrique. En redonnant vie à cette terre, nous nous rendons bien compte que les paysans se sont organisés, ont mis en œuvre leur savoir-faire. De mon point de vue, nous avons la preuve que l'ingénierie africaine peut sortir les communautés africaines de la pauvreté, mieux, la forme de développement qui serait occasionnée par cette ingénierie ne pourra qu'être durable car elle n'est pas mécanique, et vise quelque chose au-delà du matériel.

Après revitalisation, nous voyons bien que ces paysans ont inventé une démarche qui permet au sol de ne plus « mourir ». Ils l'ont fait en faisant en sorte que les espèces existantes continuent à continuellement œuvrer au maintien de cette vie qu'ils ont réussie à donner à la terre. Nous avons encore à faire à une image du mode de vie du cadre social.

Nous avons vu que dans la vie en société, la manière de dimensionner la valeur de l'éducation dans l'esprit des individus, la manière de tisser leurs interrelations ont été conçues de manière à créer un certain équilibre au sein de la société de sorte que la communauté continue de s'épanouir. En observant attentivement, nous nous rendons bien compte que c'est cette forme de vie qui a été mise à contribution dans le mode d'orchestration de la diversité existante dans ce jardin. On fait en sorte que l'activité des espèces continue à faire vivre le sol, donc à maintenir la place de chaque espèce dans la ferme. Ce faisant, nous co-énonçons avec le vivant.

Nous sommes dans la logique du durable, de l'innovation. Innovation dans la mesure où ce savoir a été pendant longtemps méprisé, minimisé, mis de côté au profit de l'agriculture moderne reproduite à l'Occidentale, qui actuellement a montré ses limites. Nous voyons que le développement durable est d'abord une corrélation entre un mode d'existence et un projet de vie.

Un mode d'existence fondé sur le contrat social tacitement ou explicitement passé entre les individus d'une communauté afin d'assurer la pérennité de cette dernière, un projet de vie calqué sur ce contrat. Dans ce sens, l'innovation, comme je l'avais déjà mentionné, n'est pas forcément le fait de faire avec la technologie, mais s'inspire de ce qu'on est pour créer à partir de son savoir en co-énonciation avec l'Autre. »

PARTIE II. CADRE GENERAL DE LA PROBLEMATIQUE

Chapitre 1. Présentation du sujet

1. Une situation critique et un appel au développement

1.1. Sortir le continent africain de l'idéologie de la pauvreté pour redéfinir « le développement » ?

Soixante (60) ans après les indépendances, les pays d'Afrique, dans leur grande majorité, se classent toujours parmi les pays dits « *sous-développés* », « *pays en voie de développement* » et même « *pays pauvres* ». De l'éducation à la santé, de l'autosuffisance alimentaire au développement infrastructurel, de la crise alimentaire aux désastres environnementaux, les indicateurs s'accordent pour « *brosser* » un portrait peu reluisant d'un continent qui peine à exister à l'échelle de la planète, en dépit de son potentiel naturel, humain et culturel. Si les chiffres macro-économiques ne reflètent pas toujours la réalité, la précarité des populations est une réalité palpable de ce manque de bien-être du continent.

Que nous enseignent ces soixante (60) ans sans un réel progrès social ? Pour le moins, ils sont le signe que les initiatives de développements entrepris jusque-là ont besoin d'être repensées et refondées ; ils sont le signe d'un besoin de changement ; changement de paradigmes, c'est-à-dire des choix de société fondés sur une vision de développement endo-centré ; ils sont également le signe que l'Afrique a besoin de nouvelles dynamiques, de nouvelles ressources en termes de gouvernance publique mais aussi en termes de recherches scientifiques. Ils sont enfin le signe que l'héritage colonial n'a pas été suffisamment pensé et ajusté aux modes de vie au sein du continent. Comment une telle insuffisance peut-elle être remédiée à l'heure d'une mondialisation qui éclate davantage les environnements de vie des sociétés du monde et leurs cultures ?

La pauvreté, choisie comme un concept digne pour caractériser un tel état, conduit à un questionnement beaucoup plus profond. Les peuples africains souffrent-ils de manque d'initiatives ? Manquent-ils de vision ou de projets de société ? Souffrent-ils d'une pénurie de ressources suffisantes pour produire et promouvoir leur propre bien-être ? Ou sont-ils, tout au plus, condamnés à un rôle de paria que d'autres civilisations et cultures leur ont fabriqué ? L'Afrique doit-elle éternellement demeurer le terrain de jeu d'autres puissances comme ce fut le cas depuis les temps révolus des époques de l'esclavage, de la colonisation et actuellement du néocolonialisme, du libéralisme, de l'économie du marché, de la globalisation/mondialisation ? Si la litanie d'un tel questionnement est loin d'être exhaustive,

nos réponses à ces questions tiennent lieu d'hypothèses sur la base de la réalité du terrain. À notre sens, la pauvreté à laquelle les communautés africaines sont en proie est d'autant plus idéologique que réaliste. Le manque du confort matériel, de l'hyper-technologie à l'image des pays occidentaux, le luxe, etc. ne sauraient être une référence pour évaluer un niveau de pauvreté. Des siècles écoulés démontrent à souhait que les communautés africaines ont vécu harmonieusement dans leurs milieux en cultivant un rapport vivant avec leurs territoires. L'historien Joseph Ki-Zerbo (2008 :35) écrit à cet effet :

« À dix kilomètres des frigidaires et des climatiseurs, ces hommes vivent à même le sol, dans les relents de bouse de vache, sous une petite hutte de chaume et sur une légère natte de paille sans aucun des écrans mécanisés dont nous sommes tellement familiers que nous finissons par les trouver naturels. Les boissons de ces gens, y compris le lait qu'ils m'ont si spontanément offert, sont conservés dans des peaux de bêtes et des Calebasses⁴⁷. »

Cette évocation décrit dans un premier temps le modèle de société qui caractérise les communautés africaines dans leurs fondements traditionnels. Sans technologie à l'occidentale, celles-ci développent des « formes de vie »⁴⁸ qui les relient entre elles et à leur milieu. Dans un second temps, cette manière d'être qui les ajuste à leur milieu de vie et à leur terre démontre leur capacité à interrelier leurs sensibilités culturelles et la « nature »⁴⁹, la terre, avec d'autres

⁴⁷ Joseph Ki-Zerbo, *Regard sur la société africaine*, Dakar, Panafrika, 2008, 175 p.

⁴⁸ Les formes de vie s'inscrivent ici dans la définition que leur donne l'éco-sémiotique d'obédience pignierienne. « Nous proposons de définir les formes de vie comme l'expression de sensibilités propres à un individu et/ ou à une espèce. La forme de vie d'un être vivant se fonde sur une orientation, une capacité des êtres vivants à apprécier leur milieu. Cette approche des formes de vie en tant que fondées sur des forces de vie perceptives et existentielles ne s'oppose pas aux définitions des formes de vie éthologiques, biologiques, mais les questionne dans leur lien non brut, non objectif à leur milieu. Elle signifie que chacun des organismes, chacune des espèces, s'installent, choisissent un milieu selon une force intentionnelle, un sens appréciatif, un mouvement de « subjectivité », « d'appétition », de « volition » pour reprendre les mots respectivement de Kinji Imanishi, d'Hans Jonas. La notion de forme de vie ainsi définie remet en cause la notion d'identité ; elle exprime le fait qu'un être vivant évolue continûment dans une dynamique réciproque avec son milieu plutôt qu'il ne se fixe ou ne se fige dans une identité. » (N. Pignier, 2017 :169)

⁴⁹ Dans la perspective éco-sémiotique, « la notion de « nature » est à appréhender comme pôle du schème nature/culture. La nature désigne les interrelations entre la biosphère (les êtres vivants dont les humains), la géosphère (le feu, l'air, l'eau, la terre), le cosmos (dynamique de structuration et de formation de l'Univers). Il s'agit d'une nature non pas au sens d'objet descriptible en qualités absolues mais au sens de *milieu* faisant sens pour des êtres vivants, qu'il s'agisse d'individus ou même d'organismes comme les bactéries, qu'il s'agisse

sensibilités. Cette forme de vie se déploie à travers ce que dans « *Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre* » Nicole Pignier définit cette forme de vie en ces termes.

« Pôle schémique de l'axe nature/culture, la culture désigne le rapport à la Terre, au lieu où l'on vit, l'attention qu'on lui porte. Le mot « culture » dans notre langue vient du latin « colere » qui signifie « habiter », « cultiver ». La racine indo-européenne de « cultura », « kwel », désigne le fait de « s'occuper de », d'où à la fois « habiter », « mettre en valeur », « honorer comme sacré », d'où les deux sens complémentaires de « cultiver » et de « rendre un culte⁵⁰ ». (Rey, 2016 : 616)⁵¹

Dans ce modèle de société, les communautés ont toujours développé des techniques pour s'adapter à leurs milieux sans les détruire, notamment dans les pratiques culturelles. En cultivant un rapport bien souvent métaphysique vis-à-vis de la terre, les paysans demeurent sensiblement tournés vers le soin à leur apporter, soins que l'ingénierie moderne comme la « *machinisation* » ne saurait apporter. L'expérience de Maurice Oudet auprès des paysans burkinabè est un exemple concret. Il rapporte en ces termes :

« Le lien existentiel au vivant, le respect du vivant est véritablement ancré dans les cultures paysannes en Afrique. Autrefois et encore aujourd'hui, le paysan demandait pardon à la terre avant de commencer à cultiver, à blesser la terre avec sa daba, une sorte de houe. Les mossis par exemple, un peuple d'Afrique de l'ouest installé au Burkina Faso, commençaient par ces mots : « kabre panga ». « Kabre » signifie « pardon », « panga » signifie la force..., c'est-à-dire une force personnalisée, vivante, présente dans le champ⁵². » (Nicole Pignier, 2017 : 71)

d'espèces ou de sociétés. Nous appréhendons la notion de nature comme processus d'engendrement créatif, comme altérité de laquelle nous émanons, à partir de laquelle nous travaillons notre milieu et cependant qui nous échappe, qui nous dépasse non pas en tant que dessein transcendantal mais justement en tant qu'aptitude des êtres vivants à devenir, dans l'interrelation avec les autres forces et formes de vie mais aussi avec la géosphère, le cosmos. Dire que le pôle « nature » exprime d'un côté l'altérité du processus d'engendrement, de formation du vivant et du cosmos, de l'autre, non spécifiques à l'humain mais dont il participe, cela questionne l'imprégnation, la porosité réciproque entre le naturel et le culturel » (N. Pignier, 2017 :171)

⁵⁰ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », *Interfaces Numériques*, 1 juin 2020, vol. 9, n° 1.

⁵¹ Alain Rey, *Dictionnaire Historique de la langue française*, Française, Le Robert, 2016, vol.1re édition.

⁵² Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

Très récemment, l'histoire retient que le Burkina Faso a atteint l'autosuffisance alimentaire⁵³ sous la révolution (1983-1987) sans recours à une technologie dite « *moderne* » poussée et aux techniques agricoles à l'œuvre dans le pays aujourd'hui. Cela a été possible grâce à un sursaut communautaire sur la base de leurs rapports à leurs milieux de vie. Ce constat, s'il peut être contestable, permet de comprendre que la notion de « *pauvreté* » telle que perçue aujourd'hui sert plus aux intérêts de la doxa capitaliste de mondialisation. Cette dernière a su imposer une vision et un modèle de société comme lieu commun de développement. Dès lors, le développement auquel les pays africains seraient appelés à aspirer se mesurerait à cette doxa. Ils seraient dits « *développés* » lorsqu'ils seraient à même de se nourrir, de se soigner, de se loger, de se déplacer et même de concevoir le monde à la manière des puissances dotées de la compétence de les évaluer et de leur indiquer la voie à suivre.

Nous pouvons ainsi présumer que le paradigme de « *pauvre* » décrit les peuples qui peinent non seulement à subvenir à leurs besoins élémentaires mais aussi incapables de s'autodéterminer et de se choisir un modèle de vie et de société. D'un point de vue historique, cette vision d'une Afrique pauvre est contestable. L'histoire et les traditions africaines démontrent que les civilisations, les cultures et les sociétés africaines ont connu des siècles florissants alors que les modes de vie d'autres civilisations n'étaient pas encore érigés en modèle dominant⁵⁴. Plus encore, cette Afrique a été la source de grandes civilisations dans nombre de domaines notamment scientifiques. L'Égypte reste le terreau de cette culture scientifique. Les communautés africaines ont originellement des manières d'être et de vivre différentes. L'étiquette de « *pays pauvres* » s'est donc conçue, à certains égards, dans une totale

⁵³ Au cours de notre immersion, les paysans se montraient nostalgiques de ce qu'on pourrait appeler « les années Sankara » du nom du père de la Révolution (1983-1987) sous laquelle l'activité agraire a connu un franc succès selon les témoignages des paysans. Pour ces derniers, les idéaux de la Révolution avaient favorisé ce retour à la terre. Cela s'est opéré comme un retour aux fondements culturels paysans. Les familles retrouvèrent la joie et la fierté de retrouver le travail communautaire et les modes d'organisation communautaires permirent une production agricole significative qui permit au pays d'être à l'abri des famines. Les années qui ont suivi la Révolution ont connu une régression dans la production agricole malgré l'introduction des O.G.M., la mécanisation de l'agriculture et l'avènement de l'agro-business.

⁵⁴ Nous faisons référence notamment aux travaux de l'égyptologue sénégalais Cheikh Anta Diop dont *Nation nègre et culture*, Paris, Présence africaine, 1979, Antériorité *des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique*, Persée, 1969

ignorance de l'« être » et du « faire » de ces communautés, leurs *esthésies*⁵⁵. Les formes de vie paysannes que nous analyserons dans cette thèse en sont une partie de la preuve. En effet, nous avons rencontré des communautés paysannes qui décrivent, sous un certain angle, la marche du monde actuel comme un recul au regard des méfaits qu'elle cause à leurs environnements. Ces communautés pointent, par exemple, les cultures technologiques venues d'ailleurs qui ne sont pas, en tout temps et en tout lieu, en phase avec les cultures locales paysannes ; il en est de même avec le culte de l'argent, la recherche effrénée du confort matériel qui contribuent davantage à déstructurer leurs lieux et les modes de vie.

Nul ne doute que l'Afrique est l'un des continents les plus riches de l'histoire de la planète. La majeure partie des richesses naturelles s'y trouvent. Chaque pays possède au moins une richesse. Toutefois, aussi riche en ses ressources naturelles, culturelles et humaines, ce continent demeure pourtant le lieu où la souffrance des populations suscite inquiétudes et révoltes. Cette réalité, succinctement, circonscrite, pointée, à notre sens, l'un des épineux problèmes qui s'articulent autour du choix du modèle de progrès social adapté à l'environnement africain. Le continent souffre de ce manque de vision de société et de modèle de développement plus qu'un manque de moyens de son auto-détermination. Ce vide a sans doute installé confortablement la doxa occidentale comme voie de salut pour cette partie du monde. Malheureusement, les difficultés d'appropriation et d'intégration de cette doxa dans les cultures locales sont des signes que cette voie de salut est une illusion ; sa mise en œuvre par les politiques publiques ne trace toujours pas, après soixante ans, les voies d'un avenir prometteur pour les communautés à la base. En cela, les peuples d'Afrique n'ont-ils pas cru en une vision du monde qui a coupé leurs liens avec leurs racines culturelles ?

Cette situation critique, loin de faire croire que les peuples africains devraient tout abandonner et revenir aux fondamentaux de leurs cultures locales, les invite plutôt à s'inscrire résolument dans la recherche d'un mieux-être durable, en opérant des choix qui permettent d'« *inculturer* » les savoir-faire empruntés chez d'autres cultures. Cet effort qui consiste à fonder un progrès social à partir de la culture locale et du savoir-faire d'ailleurs les inscrit sur la voie

⁵⁵ « Les esthésies sont des sensibilités culturelles collectives. A l'instar des *épistémè* dénotant des formes discursives de la connaissance rationnelle, elle constituent des configurations propres à la connaissance sensible ou à la sensibilité même d'une époque donnée (Ouellet, 2000). Le romantisme, le classicisme, l'absurde sont des exemples très connus de sensibilités culturelles, d'esthésie. » (N. Pignier, 2017 : 167 ; 2020)

du développement dit « *durable* » à concevoir et non dans la logique de la doxa tantôt évoquée, mais avec des méthodes et des pratiques puisées dans les cultures locales. Quel développement « *durable* », quelles formes d'innovations durables alors pour les cultures locales africaines ?

1.2. Se réembrayer à l'esthésie paysanne pour renouer avec un progrès social endogène ?

Soixante ans se sont écoulés et la société burkinabè est aussi restée profondément paysanne. Au Burkina Faso quatre-vingts pour cent de la population est paysanne. Par des abus de langage, les paysans sont catégorisés sous l'étiquette d'agriculteurs au sein desquels on différencie lesdits « *petits agriculteurs* » qui sont les paysans et les grandes agricultures ceux qui pratiquent l'agriculture intensive. Que nous suggère cette réalité ?

Quatre-vingts pour cent de paysans ne signifie-t-il pas que l'agriculture demeure le pilier de l'activité économique du pays, sa ressource propre ? Paradoxalement, l'agriculture est l'un des domaines les moins « *nantis* » au Burkina Faso. On souligne sa précarité sous un climat de plus en plus austère. Le paysan est couramment vu comme le prototype du pauvre, celui qui ne dispose que de très peu de technologie pour se dispenser de la rigueur d'un travail aussi dégradant qu'est le fait de cultiver la terre. Le paysan est celui qui n'a pas les moyens de s'affranchir et comme condamné à un rôle de paria. Être paysan s'offre comme un échec. Nous avons déjà relevé que la culture de la terre ne se limite pas à la recherche quotidienne de la pitance. Nous soulignons qu'elle relève de tout art de vivre, une forme de vie. Cet art de vivre est la capacité des paysans à vivre en co-énonçant avec le vivant, cette intelligence à vivre plus écologiques.

La forme de vie consiste en un ajustement permanent avec la nature de sorte que l'existence et l'action des humains n'entravent l'épanouissement du reste de la biodiversité. La force de vie ou la dynamique perceptive que cela laisse émerger est donc l'interrelation nature/culture⁵⁶. Les paysans, à travers leur manière de vivre et de produire, ont ainsi démontré

⁵⁶ Comment l'épistémologie éco-sémiotique définit-elle ce schème nature/culture ? « Les pôles schémiques nature et culture, dans leur dualité tensive ne sont pas liés à une idéologie : Homo est travaillé par ce qui le relie biologiquement à l'*oïkos*, la Terre-accueil de la vie tout autant que par ce qui le dépasse dans le cours de la Terre, de l'Univers...Le schème nature/culture rappelle que les cultures ou esthésies, sensibilités collectives existent non pas comme des entités techno-symboliques coupées de l'*oïkos* mais comme des entités éco-techno-symboliques. C'est en effet dans une interrelation concrète, située entre les communautés humaines et la Terre que des récits des

Sampawendé Bruno Guiatin | Thèse de doctorat | Université de Limoges | Erreur ! Il n'y a pas de texte répondant à ce style dans ce document.

que « *la nature* » est le terreau de la culture. C'est elle qui leur permet de cultiver l'art de vivre, donc de faire advenir la culture. On peut donc conclure que la vision tronquée projetée sur le paysan et l'activité paysanne trouve son sens dans l'opposition classique nature vs culture que l'époque dite « moderne » a apporté. Cela s'entend lorsqu'on comprend que la doxa de la modernité pose le paysan comme l'être de la nature au sens de sauvage et le bureaucrate, l'homme de la vie comme l'être de la culture, celui qui a évolué et s'est libéré des geôles de la nature « *martyrisante* ». N'est-il pas temps de réajuster la relation conflictuelle artificiellement créée entre nature et culture pour refonder des bases d'un progrès social endogène ? Comment une telle forme d'innovation peut-elle s'opérer sur la base des deux visions de la relation nature/culture ?

Les savoirs contemporains ne sont pas en soit incompatible avec la culture locale paysanne. Elle pourrait épouser les fondements de la culture locale pour engendrer une forme d'innovation. Cette dernière, dans ces conditions, tiendrait pleinement compte des modes de vie de l'université « *classique* » ou le système d'éducation ou d'enseignement. Notons que ces systèmes sont autant d'espaces d'acquisition et d'expression de la culture importée. Ils pourraient être ajustées avec les esthésies locales, notamment paysannes. Ils pourraient être des espaces où s'ancreraient la culture locale. On y apprendrait les bien fondés des valeurs de la culture paysanne. Le témoignage du paysan Yakouba Ouédraogo sur l'éducation, les traditions et la vie communautaire que nous retraçons au chapitre 2 de la première partie abonde dans le même sens. Ceci serait une forme d'innovation qui ne nierait pas les valeurs importées mais les renouvellerait à partir de leur ancrage dans la culture locale. On retrouverait ainsi un ajustement entre tradition et contemporanéité, nature et culture, etc. pour redonner du sens au progrès social.

En outre, les quatre-vingts pour cent de paysans soulignent la spécificité d'une communauté unie par les liens de la culture : le rapport au travail. La pratique agricole largement partagée au sein de l'espace culturel dénote un choix de vie collectif, un mode de production communautaire. Ce choix se fonde sur des savoir-faire locaux, le savoir-faire paysan qui peut pleinement trouver sa place dans le processus d'éducation et d'instruction scolaire et même dans l'organisation de la gouvernance publique. Ce cheminement dessine un modèle de développement fondé sur des esthésies propres à la culture locale qui ne coupe pas les

chants, des danses, des outils, des manières de faire, de dire ont émergé et ont permis aux humains de travailler la Terre, de l'habiter, d'en être habités » (Nicole Pignier, 2017 : 12-16)

communautés de leur base existentielle : la communion avec la terre, leur lieu de vie. Le sens qu'une telle démarche revêt est que le progrès social se fonde sur les esthésies, c'est-à-dire les sensibilités collectives. Il pointe les limites du développement personnel individuel à l'œuvre dans la modernité où le choix de vie se base sur ceux opérés par l'individu. Les esthésies paysannes envisagent ce progrès dans l'interrelation individu/communauté. Dans ce sens, le Burkina Faso possède les ressources suffisantes. Après soixante ans d'indépendance, la plupart des ethnies restent attachée à cette vie en communauté, aux traditions ancestrales dont les villages restent des terreaux. Cette forme de résistance ne remet-elle pas en cause la notion de « *développement durable* » telle que définie par les politiques publiques ?

1.3. Les hypothèses d'une perspective d'innovation

L'aperçu que nous avons donné des problèmes de développement met en lumière un ajustement nécessaire à trouver entre une vision essentialiste du progrès qui consisterait en un repli sur soi et une vision différentielle qui se voudrait globalisante. Le risque d'une posture globalisante voudrait que l'expérience de l'échec de la modernisation des pratiques sociales africaines notamment la modernisation de l'activité agricole incite à un retour aux fondamentaux de la culture locale sans se fermer dans le traditionalisme. Le piège d'une option différentielle consisterait à concocter un mixage à partir du local et du global qui accélérerait le risque de déperdition des ressources. En cela, les processus d'innovation s'imposent comme un impératif à une terre africaine dite « *désolée* » qui ne pourrait plus faire face aux défis qui l'attendent. L'innovation y devient le paradigme d'un faire-progresser. Elle est, pour autant, le credo de toutes les initiatives qui émergent pour parler de « *développement* » en Afrique. Ainsi, l'impératif d'un processus d'innovation commande selon nous deux hypothèses essentielles :

1- Ce processus ne sera efficace que s'il est fondé sur les « *forces et formes de vie*⁵⁷ » (Nicole Pignier, 2017 : 169) propres aux cultures locales d'Afrique dans la perspective d'une co-énonciation avec les savoirs contemporains. Le fil directeur de ces paramètres, c'est l'intégration du lien de ces populations à leur « milieu », à leur façon d'être au monde autrement dit à leurs « *esthésies* » comme ensemble des sensibilités collectives et « *esthesis* »⁵⁸ en tant

⁵⁷ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

qu'ensemble des sensibilités individuelles, suivant la conception de Nicole Pignier (2017 :167)⁵⁹.

2- Les manières de « *faire face* » à la dégradation environnementale ou aux insuffisances alimentaires nous interrogent dès lors qu'elles font fi des relations que les cultures locales entretiennent avec le vivant, du lien à la terre, un lien de nature sociale, pratique mais aussi existentielle. Cette mise en question permet d'énoncer une hypothèse sous-jacente mais importante : on ne sauvera pas l'Afrique, si l'on reste dans une quête dite « *salvatrice* » de progrès technologique confondue a priori avec le « *progrès social* ». Car cette confusion ôte le sens que les communautés peuvent trouver dans leurs sensibilités culturelles. Dans le domaine agricole, la capacité des pays d'Afrique à interrelier cultures de la terre et cultures culturelles ne peut-elle pas justement constituer une force d'innovation pour le reste du monde ?

1.4. Les objectifs de recherche du projet

Notre thèse interroge les préoccupations existentielles et ordinaires de nos sociétés. Cette dimension concrète répond déjà à une série de questions que se pose Jacques Fontanille (2015 :5) dans « *Formes de vie* » dès son avant-propos :

« *Le XXIe siècle sera-t-il celui des sciences du sens ? Qui nous dira le sens de nos choix technologiques ? Le sens de nos choix de société et celui de nos options politiques ?... Qui dira le sens de notre rapport à la nature dont la plupart des autres sciences s'efforcent de dire les lois et de décrire les systèmes ?*⁶⁰ »

Notre approche pourra, sur le « *terrain* », accompagner les porteurs des projets d'innovation dans une perspective de co-énonciation. Nous contribuerons à situer davantage le rôle des sciences humaines et sociales, notamment l'éco-sémiotique dans les initiatives de développement endogène ouvert aux savoirs d'ailleurs.

Sur le champ scientifique, nous évoluons vers une autre façon de proposer une pratique sémiotique initiée par Nicole Pignier, une éco-sémiotique apte à questionner les dynamiques de sens qui émergent de l'interrelation entre les communautés humaines et leurs lieux de vie. Nous pouvons étudier la manière dont cette « *façon d'être* » s'intègre dans des significations mais non forcément prises en compte dans les processus de développement. Comment innover, *designer* l'innovation non pas « *à rebours du vivant* » (Pignier, 2017) ou en

⁵⁹ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

⁶⁰ Jacques Fontanille, *Formes de vie*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2015.

voulant le dominer mais « *avec le vivant* » (Pignier, 2017) en faisant progresser de concert nature et culture ? Cette nécessité de relier nature et culture dans le processus d'innovation en terre africaine, Maurice Oudet, dans *Le Design et le vivant : cultures, agricultures et milieux paysagers* de Nicole Pignier (2017 :71), souligne ses lignes de force en faisant comprendre que

« *le lien existentiel au vivant, le respect du vivant est véritablement ancré dans les cultures paysannes en Afrique. Autrefois et encore aujourd'hui, le paysan demandait pardon à la terre avant de commencer à cultiver, à blesser la terre...⁶¹* »

Du côté des sciences sociales et humaines en général, il s'agit d'abord d'interroger les autres sciences engagées dans cette dynamique d'un projet de société pour l'Afrique, sur la manière dont celui-ci doit être initié. Il s'agit également de poser les fondements qui permettent d'élever les vrais projets de développement du continent sans perdre de vue ce que sont les bénéficiaires dans leurs spécificités, dans leurs singularités. Et enfin, nous questionnerons les co-énonciations avec les autres esthésies comme charpente du développement « *durable* ».

2. Le cadre référentiel de l'étude : pays « *en voie de développement* » et espaces d'innovation

2.1. L'approche descriptive du milieu culturel

« *Quand on ne sait pas d'où l'on vient, on ne sait pas où on va* », dit-on communément. Notre objectif n'est certainement pas de reprendre ici l'histoire exhaustive du Burkina Faso ni de présenter le pays dans tous ses aspects avant d'appréhender et d'analyser les innovations paysannes durables. Cependant, un pan de l'histoire et quelques aspects pertinents sont nécessaires pour fixer le cap et orienter notre étude. En outre, les aspects aussi bien historiques que physiques que nous tenons à présenter sont des fondements qui servent d'ancrage pour notre sujet. Cette présentation vise également à circonscrire dans l'espace et dans le temps le cadre d'application de notre problématique. En effet, comme nous le verrons un peu plus loin, le Burkina est riche dans son histoire, dans sa culture, dans son peuplement et dans ses aspects physiques environnementaux. Faire fi de cette diversité, disparité et hétérogénéité qui sont ce que nous appelons sa richesse première nous contraindrait à rester dans la vacuité et l'imprécision dans notre propos. La nécessité de lever toute équivoque nous offre en revanche l'avantage d'une clarté beaucoup plus accrue. Elle nous permet une saisie beaucoup plus

⁶¹ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

profonde de ce que nous abordons comme éléments scientifiques à savoir les innovations durables.

Dans une telle circonstance, on comprend aisément que la tentation de donner la part à tout l'espace géographique et à toute l'histoire du pays dans le cadre d'un projet de recherche académique serait comme une graine de sésame dans un océan dont l'effet ne produira aucune sensation. Des choix qui conduisent inéluctablement à la restriction du champ d'étude, (du Burkina en général aux zones « mossé » en particulier : du Burkina depuis les premières heures de son existence à la situation actuelle du pays en tant que « *territoire* » et « *nation* ». Il s'agit d'une sorte de discrimination assumée pour que la science que nous faisons puisse gagner en pertinence. Ce qui revient au même, la présente étude ne peut pas embrasser l'ensemble du pays dans sa géographie et dans son histoire. Cependant, nous tenons pour « élément » représentatif de l'ensemble, le choix que nous ferons car au-delà de la diversité, des disparités, des différences et des hétérogénéités, le pays reste un et chaque peuple se reconnaît pratiquement dans l'autre.

Au regard de ces observations sur la nécessité d'une circonscription nécessaire de notre sujet, nous proposons d'articuler la présente étude principalement sur la zone moaga, dont nous sommes « issu » et que nous connaissons mieux. Cette délimitation tient également au besoin de mieux maîtriser notre terrain. De même, sur l'axe temporel, un recul dans des temps lointains, comme on le dit couramment, n'offre pas une pertinence attestée à notre projet. Pour autant, l'étude porte sur l'état du pays actuel. Toutefois, considérer les zones moaga et l'actualité de ces zones n'exclut aucunement de puiser des ressources d'illustration dans d'autres zones ethniques et dans des temps anciens de l'histoire du pays. D'ailleurs, les questions de « *diversité* », de « *disparités* », de « *pluralité* » que nous aborderons dès l'entame de notre objet d'étude tiennent lieu d'illustrer cette propension.

Enfin, il faut relever que cette étude ne vise pas l'exploration des sociétés, des cultures et des modes socio-organisationnels du Burkina Faso. Elle ne vise pas non plus à offrir à nos lecteurs une connaissance approfondie et détaillée de la vie de ses hommes. Elle n'est donc une thèse ni sur la sociologie ou l'anthropologie du pays, ni sur son économie ou son organisation politique. Cette thèse exploite en revanche, au moment opportun, ces éléments pour illustrer les analyses et pour servir d'appui. De tout cela, on retiendra pour finir en guise de rappel que notre projet vise à décrire les esthésies paysannes comme fondements d'innovations durables et ce, dans une perspective éco-anthropo-sémiotique.

2.2. L'émergence des problématiques des innovations au Burkina Faso

« *La transformation du monde, le faire-être des objets, fait naturellement partie des préoccupations de la sémiotique. Les soucis premiers de l'homme : la nourriture, le vêtement, le logis...ont peuplé le monde naturel de matériaux manipulés et d'objets construits*⁶² ». (Greimas, 1983 : 1)

Dans l'évolution actuelle des sociétés et leurs cultures, les problématiques qui appellent l'urgence d'un développement et des innovations « *durables* », au Burkina Faso, en Afrique, comme ailleurs dans le monde, se fondent sur la destruction constatée des cultures culturelles et culturelles au sein du milieu de vie humain en particulier et sur l'extinction de la biodiversité en général. Dans le cas du Burkina Faso, cette destruction fait place à la rareté accrue des terres arables à cause de :

- **l'urbanisation** : les « *villes-champignons* » ou bidonvilles ont amorcé leur sortie de terre depuis la modernisation du pays, avec leur lot de lotissements et de vente de terres...
- **l'avancée fulgurante du désert depuis le Sahel** : l'extrême est, le grand nord du pays, et de plus en plus, le centre connaissent une réduction pluviométrique quelquefois drastique, 3 à 4 mois de pluie, qui fait reculer l'activité agricole,
- **du lessivage des terres jadis propices aux activités agricoles** : les bonnes terres se raréfient dans les zones criblées des caprices pluviométriques sus-citées,
- **l'inadaptation de certaines terres à certaines semences dites améliorées** : les Organismes Génétiquement Modifiés,
- **la spoliation des terres paysannes au profit de l'agro-business.**

L'idée d'instaurer une production agricole massive vise moins à subvenir aux besoins d'une démographie dynamique et exponentielle qu'à promouvoir une société de consommation. La mécanisation de l'activité agricole, l'industrialisation, etc. ne sont que des figures qui contiennent des résidus technologiques et industriels du Nord. Rappelons ce que l'historien J. Ki-Zerbo (2008 : 9) disait à cet effet dès l'avant-propos de son ouvrage :

⁶² Algirdas Julien Greimas, *Du sens II : essais sémiotiques*, Paris, Éd. du Seuil, 2012.

« Le développement vrai et durable est celui que nous concevons nous-mêmes et qui est le produit de nos cultures. Il faut donc se connecter, rester connecté au cœur de l'Afrique, enregistrer les principes sur le disque dur⁶³. »

En tant que fondements existentiels de la vie, ces sociétés et ces cultures, par leur « mort » programmée, vivent des problèmes de développement qui commandent notre réflexion sur le progrès social par le processus des innovations durables.

2.3. Le lien éco-techno-symbolique

Si nous consentons à identifier le social, l'économique et le lieu de vie comme foyers à partir desquels l'existence humaine et l'œuvre des humains reçoivent du sens, donc des raisons d'être, on peut subsumer que le durable à construire s'appuie sur ceux-ci. Ce triptyque devient alors le lieu commun de toutes les formes de cultures. Au sens sémiotique, le triptyque devient une structure. Son maintien dépendra de sa mise en procès, c'est-à-dire à partir de la manière dont les liens sémantiques vont se construire à l'intérieur de la structure. Sous cet éclairage, nous réalisons que l'axe paradigmatique société-économie-environnement est déjà construit. Nous pouvons l'illustrer à nouveau par la citation de la philosophe Anne Dalsuet (2010 : 4) :

« Pour insuffler le durable dans le fonctionnement de nos sociétés, il faut combiner plus étroitement la dimension économique avec l'écologique et le social. C'est à une telle tâche que s'attelèrent un certain nombre de pionniers à partir des années quatre-vingt en promouvant le concept de développement durable qui a été formalisé en 1987 par un rapport de l'ONU : le rapport Brundtland⁶⁴. »

Aujourd'hui, dans la plupart des secteurs d'activités humaines, les tentatives de rapprochement entre ces trois univers se font de plus en plus visibles. Comme dans une espèce d'émulation, chaque secteur tente de mettre sa quête scientifique au service du bien-être de l'homme et de son milieu. De son côté, Isabelle Delannoy (2017 : 22) allie développement économique, développement social et bien-être écologique. Elle la décrit en substance :

« Quel est le récit qu'écrivent les nouvelles façons de produire et de consommer qui se sont inventées principalement au cours de ces cinquante dernières années ? Elles ouvrent la voie d'une toute nouvelle économie, qui redessine le visage de nos paysages et de nos sociétés. Elles nous montrent que la main de l'homme peut faire croître le vivant lorsqu'elle en respecte les équilibres et sait reconnaître les intelligences propres. Elles nous montrent que la richesse peut naître de la coopération et non de la compétition. Cette nouvelle économie est de type symbiotique : elle couple les activités humaines avec

⁶³ J. Ki-Zerbo, *Regard sur la société africaine*, op. cit.

⁶⁴ Anne Dalsuet, *Philosophie et écologie*, Paris, Gallimard éducation, 2010.

la croissance des écosystèmes et des liens sociaux. Elle nous ouvre une nouvelle vision de l'humanité⁶⁵. »

Dans cette même visée, le *designer* austro-américain Victor Papanek, à travers l'idée d'un « *design intégré* » (Pignier, 2017 :166) articulait les modalités de la croissance du vivant passant par la manière dont l'humain intègre celui-ci dans ses conceptions. Cette démarche qui vise à « *faire-avec-le-vivant* » et non « *contre-le-vivant* » proposé par Papanek (1974 : 262-292), Nicole Pignier (2017)⁶⁶ l'article en ces termes :

« Quand, dans les années 1970, Victor Papanek propose de faire du design « intégré », il invite précisément chaque designer à élargir le plan d'immanence du sens de ce que l'on designe. Dès lors, il ne s'agit plus de circonscrire la conception d'un objet, d'un paysage aux fonctions utilitaire et/ou esthétique attendues par une cible donnée mais de prendre en compte les liens qu'un objet, une architecture, un service, une technique, un paysage peuvent tisser avec un milieu dans ses composantes écologique, technique, sociale, culturelle⁶⁷. »

Cette articulation, à ce niveau de notre développement, permet de préciser la visée de notre recherche dans son insertion dans l'éco-sémiotique. L'éco-anthropo-sémiotique vise, rappelons-le (N. Pignier), la prise « *en compte (des) liens qu'un objet, une architecture, un service, une technique, un paysage peuvent tisser avec un milieu dans ses composantes écologique, technique, sociale, culturelle* » dans la perspective de V. Papanek. Ainsi, en explorant rapidement les « *trois piliers du développement durable* » nous tenterons d'identifier les questionnements qui émergent du nuage de leurs interrelations au sein du milieu africain, notamment au Burkina Faso. La description de ces interrelations découle de la perception que les populations au Burkina Faso ont permis d'observer au cours de notre séjour d'étude à travers leur conception du développement et leurs modes d'organisations coopératives.

⁶⁵ Isabelle Delannoy et Dominique Bourg, *L'économie symbiotique : régénérer la planète, l'économie et la société*, Arles, Actes sud, 2017, 337 p.

⁶⁶ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

⁶⁷ *Ibid.*

Chapitre 2. Les communautés et les mutations sociologiques : formes de vie et ruptures esthétiques

1. Le cosmopolitisme socio-culturel et ses enjeux

1.1. Une communauté, une diversité

Il est classiquement admis que le Burkina Faso abrite une soixantaine d'ethnies et une centaine de dialectes, ces derniers étant les sous-groupes des ethnies à l'instar des « Yarsé, des Yaadsé, des Yaana... » par rapport aux Mossé qui en est l'ethnie faîtière. Sur « la terre libre du Burkina », la soixantaine d'ethnies et la centaine de dialectes vivent ensemble et partagent des valeurs communes tout en gardant chacun sa spécificité en termes d'identité, de pratiques culturelles. Ces dernières comprennent les modes d'organisation de la vie en communauté, les interactions sociales, les célébrations des rites, des manières d'occuper l'espace de vie à travers leurs architectures, leurs cultures culturelles... Il s'agit, en tout, des manières de vivre qui s'incarnent dans des modes d'organisation des sociétés (patriarcales ou matriarcales), et de faire qui se traduisent dans la vie de leurs arts, leurs artisanats, leurs activités économiques, leurs divertissements, leurs coutumes...

Arrivées diversement, ces ethnies occupent chacune une partie du territoire burkinabè, sans pour autant couper les ponts avec ses voisines, plusieurs ethnies pouvant cohabiter sur le même territoire comme c'est encore aujourd'hui le cas dans les centres urbains ; on parle ainsi du pays comme une terre de « *diversité* », « *d'hospitalité* » et de « *cohabitation pacifique* ». L'histoire de chaque ethnie est également liée à cette terre qu'elle occupe. Nous verrons comment les Mossé, par exemple, sont arrivés et comment ils ont tissé leurs rapports à la terre sous ses formes diverses.

L'objectif de ce chapitre est de partir de ce maillage ethnique sur le territoire pour tenter une ébauche des liens qui unissent chaque ethnie à cette terre, notamment les Mossé qui sont particulièrement touchés par notre étude. Ces liens qui sont de nature éco-techno-symbolique permettent de mettre en lumière des enjeux de développement qui peuvent être mis à profit dans le cadre de cette étude. Nous retenons ici quelques principales ethnies pour illustrer notre propos avant de nous focaliser sur l'exemple type du peuple « *moaga* » et ses zones sur lesquelles porte notre étude. Le parcours de cette répartition des différentes ethnies offrira une vue sur le cosmopolitisme socio-culturel existant dans le pays et permettra ainsi une synthèse de l'héritage commun à ces peuples formant désormais une nation. L'appréhension de ces concepts d'un

point de vue sémiotique permettra de les saisir comme des matrices organisatrices de cette société burkinabè.

Nous définirons ensuite les diverses acceptions linguistiques de la notion « *Terre/terre* » dans la communauté des Mossé. Nous montrerons comment ces acceptions linguistiques configurent diverses manières pour ces populations de nourrir leurs relations à la Terre/terre. En tout, ce parcours n'aura sa raison d'être que s'il vise une dimension heuristique à travers l'immersion que nous initiions dans le milieu burkinabè. Ce parcours socio-anthropologique ne servira à notre recherche qu'à partir du moment où il permettra de mettre en perspective l'approche sémiotique. Nous concluons cette partie par une mise en perspective consistant à indexer, dans cette présentation, les zones sémiotiques qui justifieront les fondements de notre démarche.

Dans notre introduction, nous avons pris le soin de présenter quelques facettes du cosmopolitisme ethnique, socio-politique et culturel dans le temps et dans l'espace à l'œuvre au Burkina Faso. La description de cette pluralité permet d'entrevoir des enjeux à prendre en compte dans les initiatives de développement ou de recherches descriptives, analytiques et interprétatives, comme nous le faisons. En outre, elle tient également à montrer que le pays est bien habité par plusieurs ethnies et que les diversités, en termes de recherches académiques, ne donnent pas la possibilité de les appréhender toutes. Les complexités et les diversités issues de la pluralité ethnique, culturelle, sociopolitique et économique n'autorisent pas à les penser globalement, c'est également le cas dans cette thèse universitaire, nous ne pourrions pas les étudier toutes et séparément. C'est l'une des raisons qui fonde la délimitation de l'espace de notre sujet (les zones mossé en général), espace que nous considérons comme représentatif du cosmopolitisme dont nous parlons.

Ce choix pleinement assumé pour les besoins de solidité scientifique, de concision et de maîtrise de notre champ d'investissement, invite à décrire le terrain investi. Ainsi, en trois grandes articulations, ce chapitre présente notre terrain sur un axe historique. Cette présentation fait place au mythe de l'implantation des peuples « *mossé* ». Elle permet de décrire les mutations sociologiques qui ont jalonné l'histoire du pays de façon générale. Ces mutations ne concernent pas que les Mossé et les enjeux sociétaux et civilisationnels que ces mutations ont engendrés. L'examen des enjeux de développement ouvre, dans un premier temps, les discussions épistémologiques, théoriques et méthodologiques. Dans un second, elle introduit l'analyse proprement dite des exemples types de nos plans d'immanence. Soulignons que ces

mutations sociologiques, ces enjeux sociétaux et civilisationnels sont un passage obligé pour atteindre les enjeux. Et c'est à partir de ces derniers que nous pouvons comprendre les problématiques liées au développement au Burkina Faso.

1.2. Que disent les paysans de cette diversité ? Témoignage du chef de village de Youtenga

Pleinement conscient de l'impossibilité d'interagir avec toutes communautés vivant sur le territoire burkinabè afin de comprendre la manière dont ce tissu social est tissé dans sa diversité, nous nous référons à notre terrain d'étude, nos paysans. A l'échelle du village, cette diversité en miniature, que pensent ces paysans de cette diversité ? En quels termes la décrivent-ils ? Comment envisagent-ils un possible progrès social au sein de cette diversité ? Quelles forces et formes de vie émergent-elles de leur perception de leur milieu ? Nous proposons à cet effet un cas illustratif, celui de Youtenga, un village, une communauté diversifiée et en quelque sorte, un Burkina Faso « *en miniature* ». Ceci est un témoignage de l'autorité morale du village communément appelée « chef du village ». De son expérience, il a plus de soixante ans, il a une connaissance précise de l'histoire et de la vie de ce village.

« Les 400 habitants qui composent Youtenga sont hétéroclites. A côté de l'ethnie majoritaire que sont les Mossé, d'autres communautés comme les Peulhs vivent avec nous sur le territoire. La co-habitation avec l'ensemble de ces ethnies se déroule dans l'harmonie. Au fil du temps, elles sont arrivées à forger un vivre-ensemble assez solide que les mésententes qui surviennent d'un moment à l'autre ne parviennent pas à briser. Entre les habitants, que ce soit au sein d'une même ethnie ou d'une ethnie à une autre, des liens de parenté ont été tissés, et comme le dit l'un d'eux « les sangs se sont mélangés ». Autrement, les alliances se sont tissées. Les uns ont épousé les autres.

« Finalement, ces ethnies ne se voient plus que comme une seule communauté. Les enfants des uns le sont aussi pour les autres. Dans leurs activités, que ce soient les activités champêtres ou la construction de leurs maisons, les habitants s'entraident. Nous nous assistons lors des événements heureux comme malheureux : mariages, naissances, baptêmes, réussites professionnelles, maladies, décès, difficultés sociales... La solidarité est pour eux le ciment de notre localité. Nous disposons d'une maison de nos cultures (banque de céréales) pour nous venir en aide en période de disette ou de famine.

« La culture des rapports intergénérationnels est aussi notre bien propre. L'autorité morale est une référence pour tous les habitants. Elle est le symbole de leur unité. On lui voue respect et considération. Que ce soit pour voyager pour une longue durée ou que ce soit au retour d'un long voyage, chaque habitant passe le saluer. Symbole de sagesse, jeunes comme adultes la consultent et reçoivent des conseils. On a recours à elle en cas de conflits, de tension et son mot suffit à nous apaiser. Dans cette configuration, le respect des grandes personnes par les plus jeunes est une valeur importante. Tout enfant, tout jeune, qu'il soit fille ou garçon, doit du respect à toute personne plus âgée.

Entre les habitants, on se prête des terres pour cultiver des semences. Ceux qui n'ont pas d'enfants peuvent compter sur ceux qui en ont. Un enfant d'une famille peut être envoyé dans une famille où il n'y en a pas pour aider cette dernière pendant la saison pluvieuse avec les animaux et les tâches généralement dévolues aux enfants. Dans certains cas, cet enfant peut définitivement être adopté par cette famille. Ce respect que les uns et les autres se vouent va jusqu'au respect des croyances religieuses. Bien que le village soit majoritairement musulman, les chrétiens ont aussi leur place. Lors des festivités, les uns iront présenter leur souhait de bonne fête aux autres⁶⁸».

2. Envisager le progrès social dans l'interrelation communauté/individu

Ce témoignage décrit une diversité tissée dans une communauté. Plusieurs ethnies se fédèrent autour d'un milieu, c'est-à-dire une communauté ancrée dans un territoire. Le témoignage du paysan laisse émerger l'aspiration des tensions individuelles et collectives les uns vers les autres, ce qu'il appelle le « *vivre-semble* » qui devient un sentiment commun. Ainsi, nous retenons « *diversité* » (une communauté constituée de Mossé, Peulh, musulmans, chrétiens, enfants, jeunes, adultes, séniors, femmes, hommes, etc.) une communauté (un corps social) et un territoire (un lieu de vie partagé par une communauté se connaissant dans des valeurs communes) qui, dans une interrelation, sont présentée comme la figure de cette société. On y voit émerger des volontés qui manifestent des sensibilités communes, une co-énonciation entre des esthésies.

Cette convergence vise la construction d'un milieu à travers lequel chaque membre de la communauté se représente la société. Il nous est ainsi donné de voir et de sentir, en tant que chercheur la volonté commune de tendre vers ce qu'il convient d'appeler « *un actant collectif* » au sens sémiotique du terme. Cet actant collectif se caractérise par des rôles non mécaniquement définis. Ils émergent dans un processus culturel défini par l'avènement du corps social et évoluant de façon créative. Ils émergent non dans un but d'exercer un certain pouvoir mais dans l'optique de participer à l'édification de la communauté. Cet actant est caractérisé par l'entraide, le partage et non la répartition des tâches, le don de soi : les enfants des uns le sont aussi pour les autres.

L'émergence d'un corps qui n'est pas un simple agrégat d'individus mais l'émanation d'aspirations individuelles et collectives de former un corps social. Cette collectivité territorialisée, ce corps social s'ancre dans le troisième pilier qu'est le territoire comme entité

⁶⁸ Témoigne recueilli auprès des paysans lors de nos rencontres avec les communautés rurales de Youtenga, notre terrain d'immersion.

habitant chaque individu et le corps social. Cette perception met en exergue les rapports entre les individus et la collectivité. Elle caractérise une société où les individus se réalisent la communauté à travers le ciment de la solidarité. Cette dernière révèle l'aspiration commune de vivre-ensemble, progresser ensemble. Elle démontre clairement que les initiatives appelées à prendre forme au sein de ce territoire doit s'ajuster à cette force de vie collective : le schème individu/collectif qui travaille et fait advenir ce corps social.

3. Le Burkina Faso : l'image d'une société cosmopolite

Nous en proposerons un panorama plus général qui définit la « *diversité* » du paysage socio-culturel du Burkina Faso. En effet, à la lumière de cette description, on peut dire que la diversité au sein de la culture ne met pas en avant l'idée de « *mélange* » mais plutôt « *l'idée de communion* ». Le mélange se fond dans un tissu commun pour faire émerger le vivre-ensemble. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la « *diversité* » au Burkina Faso est à appréhender au sens de « *communauté* », contrairement aux acceptions classiques qui attachent à la diversité des idées « *d'opposition* », des sortes d'agrégats au sein desquels chaque élément se définit par rapport à l'autre. Dans la conception paysanne, ces « *oppositions* » se diluent dans le corps social comme le montre le propos de ce paysan précédemment relevé.

On peut dire, en se fondant sur ce témoignage d'un paysan, que la diversité s'exprime aussi à travers une reconnaissance de l'autre en soi, une espèce d'« *alter ego* ». Cette conception est reflétée dans la définition que donne Alain Kiyindou (2005 : 121) :

« La « diversité » est souvent perçue comme une disparité, une variation, une pluralité, c'est-à-dire, le contraire de l'uniformité et de l'homogénéité. Dans son sens premier et littéral, la diversité culturelle référerait donc tout simplement à la multiplicité des cultures ou des identités culturelles. Mais cette vision est aujourd'hui dépassée, puisque pour de nombreux experts, la « diversité » ne se définit pas tant par opposition à « homogénéité » que par opposition à « disparité ». Elle est synonyme de dialogue et de valeurs partagées. En effet, le concept de diversité culturelle, à l'instar de celui de biodiversité, va plus loin en ce qu'il envisage la multiplicité des cultures dans une perspective systémique où chaque culture se développe et évolue au contact des autres cultures⁶⁹. »

Cette dernière acception recense les lieux communs avec la description qu'on pourrait poser comme préalable pour le cas du Burkina Faso en tant que mixité sociale. Ainsi, dirons-nous que

⁶⁹ Divina Frau-Meigs, Alain Kiyindou et Jean Musitelli, *Diversité culturelle à l'ère du numérique : glossaire critique*, Paris, La Documentation française, 2014.

le Burkina Faso est divers par sa structure sociale en raison d'une complexité inextricable sur son tissu ethnique, culturel, religieux, politique, économique... En effet, la soixantaine de communautés qui composent le paysage ethnique constitue autant d'entités sociales avec des modes d'organisation sociaux, culturels propres (les coutumes, les interdits, les tabous, les rites et les rituels, les traditions et les coutumes), économiques (les pratiques culturelles, les échanges commerciaux), politiques (le mode de gouvernance qu'il s'agisse du patriarcat ou du matriarcat), religieuses (les religions traditionnelles africaines communément appelées R.T.A. (Religions Traditionnelles Africaines), les religions chrétiennes catholiques et protestantes, musulmanes), etc. Ces modes d'organisation, dans la pratique, avec ces différents aspects sommairement énumérés se répercutent avec des nuances d'une communauté à l'autre.

Par là même, la notion de « *divers* » reçoit tout son sens. Elle fait allusion au fait qu'on retrouve des variantes des mêmes modes d'organisation dans chaque communauté. En outre, la « *diversité* » dans le cadre général de notre recherche fait également chemin avec la « *différence* » mais une différence qui n'est pas synonyme d'« *exclusion* », au nom des mêmes raisons que nous venons de décrire : le dialogue, le partage des valeurs sociales... Dans une démarche logico-déductive, on peut dire qu'il n'y a de qu'à travers des co-énonciation entre sensibilités et esthésies. Chaque communauté a sa spécificité aussi bien dans la nature originelle de la communauté que dans l'exercice de la pratique des formes d'organisation régissant son fonctionnement. C'est donc une différence qui n'est pas synonyme d'opposition sémantique dans la mesure où l'existence de chaque communauté n'entame quasiment en rien le développement de sa voisine, et également par le fait que les pratiques, bien que différentes, ne se nuisent pas mais cohabitent.

Au sein d'une famille nucléaire ou dans le sillage d'une famille élargie, généralement matérialisée par le regroupement en concessions, on peut retrouver aussi bien des représentants des différentes confessions religieuses provenant d'ethnies différentes, unies par les liens du mariage donc de sang : c'est l'essence même de cette « *mixité sociale* » dont nous parlons. Il s'agit donc d'une différence instaurant une pluralité qui enjoint les communautés à persévérer dans la recherche permanente de la paix et de la concorde entre les peuples, pour les générations actuelles comme pour celles à venir. Il en a été d'ailleurs ainsi pour qu'aujourd'hui cette « *mixité sociale* », très particulière au sein de la sous-région, soit encore d'actualité. De mémoire d'homme, le Burkina a certes fait la guerre à ses voisins comme ce fut le cas avec le Mali à deux reprises à une époque relativement récente, mais jamais, en interne, on a assisté à un génocide digne de ce nom. Il reste que les mésententes ne manquent pas.

Le cas des conflits récurrents entre agriculteurs et éleveurs en est un cas illustratif. Cependant, comme nous le verrons dans la partie consacrée aux mutations sociologiques, généralement, celles-ci finissent par trouver leur résolution dans le dialogue et l'intercompréhension entre les parties prenantes qui se savent liées par la culture, les intérêts économiques et les alliances. Elles le sont également par le fait que les peuples, dans leurs diversités, disposent des mécanismes de résolution de leurs « *propres conflits*. »⁷⁰ Nous pouvons ainsi parler de ces peuples comme une diversité et une hétérogénéité pleinement assumée. Cela fait qu'ils sont conscients de la place de cette diversité et de cette hétérogénéité dans leur vivre ensemble.

Enfin, la diversité rime avec l'hétérogénéité au Burkina Faso pour encore d'autres raisons tout aussi importantes. Les Burkinabè sont bien différents en termes de communauté et d'organisation. Cependant leur vivre-ensemble n'est pas une donnée à négocier. Les Burkinabè vivent comme un seul peuple au-delà des aspects intrinsèques à leurs êtres que nous venons de décrire. En effet, l'histoire retient qu'à travers les événements marquants de la vie du pays, leur héritage commun, puisque ces ethnies forment aujourd'hui un Etat-Nation avec la même autorité politique sur tout le territoire, que ces différentes communautés ont pu transcender leurs différences pour ne considérer que ce qui fonde leur vivre-ensemble : l'intégrité de leur territoire, leur « *destin* » commun en tant que peuple d'un pays, leurs valeurs communes reconnues dans toutes les communautés de la place (la paix, l'entente, la concorde sociale, le pardon, le mépris de la haine et de la division...) Citons, à titre illustratif, les célébrations religieuses où ils se montrent solidaires : les délégations musulmanes honorent, par leur présence dans des églises catholiques, leurs « *frères* » chrétiens lors des fêtes et des célébrations chrétiennes ; traditionalistes, chrétiens et musulmans se retrouvent à la place de la nation pour prier pour la paix dans le pays sur un même espace-temps.

On peut également prendre comme cas d'école de cette forme de cohésion les journées nationales de pardon instituées, les médiations, les vicissitudes politiques où ils s'unissent pour

⁷⁰ La distinction entre les conflits inhérents à des communautés vivant ensemble sur le même territoire et ceux qui s'imposent à l'ensemble semble nécessaire. Les premiers sont provoqués par les groupes communautaires eux-mêmes à l'exemple des mésententes entre agriculteurs et éleveurs. Ces genres de conflits sont le plus souvent gérés au sein même des communautés à travers les institutions qui leur sont propres et souvent dans une démarche à l'amiable, par la médiation des personnes ressources. Les seconds sont ceux qui s'imposent à toute la nation sans qu'ils ne soient générés par une quelconque communauté à l'exemple du « terrorisme », des conflits militaires...

promouvoir l'apaisement en dépit des clivages souvent politiques, régionalistes et ethnistes. Ils n'ont donc vu aucun intérêt à construire des murs entre eux. Ils ont plutôt construit des ponts, ces ponts sont pour l'essentiel le brassage ethnique. Il est à noter que la plupart des Burkinabè acceptent le mariage inter-ethnique. Ils se montrent persévérants dans la tolérance religieuse : dans une même famille, il est possible de trouver plusieurs représentants de religions différentes.

D'ailleurs, il n'est pas rare de voir, dans une même famille, des adeptes d'au moins deux religions à la fois, vivant avec des opinions politiques différentes. Sur une sphère plus large, au sein d'une population d'un peu plus de *vingt millions d'âmes*⁷¹, on dénombre une centaine de partis politiques. Il est alors possible de trouver au sein d'une même communauté des militants de partis politiques différents et ce phénomène est courant. Il est ainsi clair que les Burkinabè ont développé, au fil du temps, l'interpénétration entre communautés pour fonder leur héritage socioculturel commun que nous leur reconnaissons de nos jours. Cette mixité sociale, jusque-là réussie, est déjà en soi un socle à partir duquel il faut penser le développement en faveur de cette partie du monde. Quels projets de développement initier pour tenir compte de ce maillage ethnique dans leur vivre-ensemble, dans leur relation à l'autre, tel que nous venons de le décrire ?

Cette question est en soi un préalable à la mise en place de tout projet dit « durable », c'est-à-dire qui gardera en l'état, s'il ne les renforce, ces façons d'être au monde des Burkinabè. Elle l'est encore plus lorsqu'il s'agit de se servir de ces manières d'être au monde, ce que Nicole Pignier (2017) appelle « *esthésis* »⁷², l'ensemble des sensibilités individuelles, et « *esthésies* » l'ensemble des sensibilités collectives, pour mettre en place des dispositifs et pratiques faisant sens pour les populations. Cette prise en compte concourt, comme nous avons pu le constater lors de notre immersion sur le terrain, à leur mieux-être individuel et collectif sans dénaturer leurs liens à leurs milieux. En somme, l'aperçu de cette notion nous permet d'aller plus loin pour examiner de près le cosmopolitisme des communautés partageant un même territoire et un destin commun.

⁷¹ Ilyes Zouari, *Démographie : Le Burkina Faso a plus de 20 millions d'habitants, mais demeure sous-peuplé - leFaso.net*, <http://lefaso.net/spip.php?article85389>, (consulté le 25 février 2021).

⁷² Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, *op. cit.*

4. Une hétérogénéité, une diversité

Le Burkina Faso est une terre de « *diversités* », dit-on couramment dans le pays. Cette diversité s'explique aussi par des raisons externes à son territoire. Le fait même de l'existence des différences ethniques sans qu'aucune n'admette la possibilité de s'en retirer que par des raisons internes ; les possibilités offertes aux individus d'opérer des choix différents tout en cautionnant les principes basiques de la vie en communauté. Dans le premier cas, relevons que le « *pays des hommes intègres* » est l'un des pays carrefours de la sous-région et compte parmi les pays du Sahel. En effet, avec une superficie de 274 000 km² et logé en plein-cœur de l'Afrique de l'Ouest, le pays est totalement enclavé, sans accès à la mer contrairement à ses voisins de l'Ouest et du Sud. Il est entouré par le Niger à l'est, du Mali à l'Ouest et au nord, de la Côte d'Ivoire à l'ouest et au sud, et respectivement du Ghana, du Togo et du Bénin au sud. Cette posture fait du pays un carrefour pour ses voisins avec des frontières naturellement poreuses. Ainsi, à côté des communautés burkinabè vivent de nombreuses autres communautés. Du reste, les frontières terrestres du pays avec ses voisins demeurent floues et restent une question sensible à cause, justement, de l'implantation des populations à la limite avec ses voisins.

Dans le second cas, des facteurs internes, cette diversité est le fruit d'une longue histoire de peuplement et de cohabitation des différentes ethnies historiquement implantées sur le territoire. Ainsi, suivant les informations essentiellement fournies par le site « *Planète Burkina* », des estimations actuelles donnent au pays 18 millions d'habitants. La densité avoisine 50 hbts/km² et administrativement, le pays est découpé en régions (13), en départements (351 en 2014), en provinces (45), en communes (308) et en villages (8000 environ). Sur ce territoire, vit une soixantaine d'ethnies autochtones ainsi que des étrangers venus d'autres pays du continent africain et des autres continents. Cette pluralité ethnique offre au pays une richesse culturelle venant en grande partie de la diversité des communautés qui, au fil de l'histoire, se sont implantées à travers le pays. Comme le relève le site, chaque ethnie a son histoire, ses croyances, ses danses, sa langue, son architecture et ses traditions. Même si ces éléments ne font pas l'objet de notre travail, ils situent la situation dans laquelle il convient de saisir les connexions qui fondent la présente recherche.

On se souviendra ainsi que les liens entre les communautés sont complexes et certaines se considèrent comme des cousines : certaines ethnies se sentent proches historiquement ; d'autres comme maîtres et esclaves au regard de la nature des alliances qui les unissent. Nous

verrons cet aspect à travers la parenté et les alliances à plaisanterie dans les mutations sociologiques. À l'intérieur d'un groupe apparemment homogène ; le cas des Mossé par exemple, il existe souvent des multitudes de castes ou de groupes historiques aux traditions diverses et aux dialectes sensiblement différents de la langue parlée par le plus grand nombre. Rappelons que les « Yaana », les « Yarsé », les « Yadsé » sont des sous-groupes de la grande famille des « Mossé ».

Dans le cadre du présent travail, nous proposerons un bref aperçu de la complexité sociale des grands groupes ethniques du Burkina Faso et des sous-groupes qui les composent. A cet effet, les sociologues classent les communautés du « *Pays des hommes intègres* » en deux (2) grands groupes linguistiques : le groupe voltaïque (Gur) auquel appartiennent notamment les Mossé (les plus concernés par cette thèse), les Gourmantché, les Gourounsi les Sénoufo, les Bobo ou les Lobi et le groupe Mandé auquel appartiennent les Marka, les Samo ou San, etc. Par ailleurs, pour plus de lisibilité, présentons brièvement les dix (10) premiers sous-groupes qui composent ces dix (10) grands groupes. Mais dans quelle visée s'inscrit le parcours de ce panorama de cette diversité ?

Il est important de souligner que la co-énonciation entre esthésies est un aspect non négligeable dans l'appréhension du terrain et l'analyse des innovations durables. Elle interpelle sur la complexité et la spécificité du milieu burkinabè qui du fait de son hétérogénéité produit de la richesse mais aussi un certain nombre de difficultés d'ordre perceptif. On pourrait dire autant de communautés donc autant de perceptions, autant de manière de faire différemment et autant de sensibilités à prendre en compte. Aucun *faire* en termes de développement ne devrait se limiter aux sensibilités d'une seule communauté car toutes les communautés sont appelées à se reconnaître dans les mêmes initiatives de développement. Une école, un système éducatif, une innovation agricole paysanne fédèrent une multitude de sensibilités qui requièrent dans leur mise en œuvre des ajustements nécessaires. Ce panorama est ainsi une vitrine qui permet d'entrevoir cette complexité.

5. Le panorama de quelques principaux groupes ethniques

5.1. Les Mossé⁷³

Selon les informations du site d'information Planet Burkina, « les Mossé sont considérés comme la plus grande communauté du pays ; ils occupent également le plus grand espace du pays. Comptant près de 50 à 60 % de la population, ils sont désignés comme les plus nombreux du pays. La langue commune des Mossé est le Mooré. Toutefois, il existe des variantes ou des dialectes en fonction des territoires : Yatenga (Ouahigouya), celui du nord (Kaya), et du centre-est (Koupéla) ainsi que celui du sud-est dans la zone de Tenkodogo. Ils sont vus eux-mêmes comme étant la classe ethnique dominante.

Traditionnellement, c'est une ethnie organisée autour d'un empereur, le Mogho Naaba, autour duquel une certaine hiérarchie est observée. Cette dernière est présentée jusqu'en bas de l'échelle : chaque village, ou chaque quartier urbain, a son « naaba » (son chef) et au sein même des familles, le doyen a valeur de « *naaba*⁷⁴ ». Les Mossé sont adeptes de toutes les croyances présentes au Burkina : Islam, Christianisme, Religion traditionnelle africaine... Dans les villages, les croyances et traditions animistes comme fétichistes sont omniprésentes. L'art religieux qui se manifeste par des masques impressionnants est l'un des aspects les plus connus de la culture moaga⁷⁵. Ces masques, souvent sacrés font la fierté des villages durant les festivals tels que le SIAO⁷⁶ de Ouagadougou ou la Semaine nationale de la Culture de Bobo-Dioulasso⁷⁷ ». Source : Planète Burkina.com

5.2. Les Gourmantché

« Ceux-ci occupent l'un des plus gros territoires du Burkina Faso dans tout l'Est du pays dont l'ensemble de la frontière avec le Bénin et une partie de la frontière du Togo et du Niger. Ils comptent également une forte communauté dans ces pays, notamment au Bénin,

⁷³ Le terme reste invariable en genre et en nombre, on rencontre également l'appellation « mossi » pour désigner le même terme.

⁷⁴ Le terme « Naaba » désigne le chef d'un groupe en général, de même que dans le cadre familial, qu'il s'agisse du clan ou de la famille cellulaire.

⁷⁵ Terme dérivé de « mossé » pour désigner ce qui vient de lui

⁷⁶ Salon international de l'Artisanat de Ouagadougou, célébré chaque deux ans

⁷⁷ *Les ethnies du Burkina : généralités*, <http://jeanpierrecailon.unblog.fr/2010/06/21/les-ethnies-du-burkina-generalites/>, (consulté le 22 mars 2021).

et seraient aujourd'hui entre 1 million et 1,5 million. Comme les autres communautés Burkinabè, ils sont constitués de plusieurs groupes linguistiques et culturels différents parmi lesquels les Bassari ou les Bobo. La langue des Gourmantché est appelée le Gourmantchéma ou le Gourmantcheba et fait partie des langues Gur, tout comme le Sénoufo, le Mooré ou le Lobiri.

La société gourmantché est elle aussi faite de castes. Dans les villages dits gourmantché traditionnels, tout comme dans les quartiers des bourgades de la région, ces castes se mélangent le moins possible. Dans le quartier des forgerons par exemple, des familles d'autres castes seront rarement installées. Ce cloisonnement est aussi religieux : on compte en leur sein des animistes, des chrétiens et des musulmans. Chacun des adeptes vit dans le voisinage de ses coreligionnaires et dans une harmonie aussi remarquable. Un de leurs aspects culturels saillants est leurs coutumes : leurs danses font le plaisir de la population de tout le pays lors de la Semaine nationale de la Culture à Bobo-Dioulasso et les masques traditionnels qui font leur sortie lors des grands événements (initiations, funérailles, etc..) sont autant de manifestations de la créativité des habitants du Gourma⁷⁸ ». (Source. Planet Burkina.com)

5.3. Les Gourounsi

« Les Gourounsi sont répartis le long de la frontière nord du Ghana jusqu'aux localités de Koudougou et de Réo. Ils sont constitués de plusieurs sous-groupes répartis dans le centre-sud du pays. Les Kasséna, connus dans le monde pour leur riche architecture, si originale dans la région de Pô, Tiébélé et Léo, les Lélé ou Lyélé dans la région de Réo, les Nuni dans la région de Léo, de Pouni et de Zawara, les Nounouma dans la région de Tchériba, les Sissala autour de Léo, les Ko dans la région de Siby⁷⁹ ». (Source : Planet Burkina.com)

5.4. Les Lobi, Dagara, Gan, Birifor et apparentés

« Le long de la frontière occidentale du Ghana et sur la moitié de la frontière ivoirienne, dans l'une des régions les plus défavorisées du pays, plusieurs ethnies apparentées, au passé parfois commun, forment l'une des communautés culturellement riches du pays. Lobi, Dagara, Gan, Birifor, Pwe et Dan se répartissent ainsi un vaste territoire autour des villes de Gaoua, Loropéni, Batié, Diébougou et Dissen. Principalement présents au Burkina Faso, ils comptent cependant de nombreux villages au Ghana et en Côte d'Ivoire. Les Lobi, dont le nom signifierait en Lobori (la langue des Lobi) "Enfants de la Forêt", viendraient du Ghana après avoir traversé le fleuve Mouhoun qui revêt d'ailleurs pour ces populations un caractère sacré. Considérés comme des fermiers, des chasseurs et des éleveurs, ils sont avant tout des guerriers. C'est cette réputation qui fait l'identité profonde des Lobi mais aussi de leurs cousins Birifor, Gan ou Dagara. Leurs maisons sont des petits fortins impénétrables, et l'arc et ses flèches empoisonnées, dont aujourd'hui encore les populations rurales ne se séparent pas, sont l'emblème de leurs talents guerriers.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid.

L'architecture des Lobi est très particulière. Elle se révèle être la plus avancée et la plus belle du Burkina Faso avec celle des Gourounsi Kasséna. Les habitations Lobi sont constituées d'une large concession rectangulaire de type forteresse appelée soukala et dont l'entrée se situe sur la terrasse qui n'est traditionnellement accessible qu'avec une échelle que les familles peuvent retirer pour se défendre des attaques. La terrasse ainsi formée par la construction permet de dormir en plein air durant les nuits les plus chaudes précédant l'hivernage. Une cour intérieure permet de protéger les animaux domestiques et de faire la cuisine. Aujourd'hui les Birifor, les Lobi et les Dagara demeurent majoritairement animistes bien que plusieurs communautés chrétiennes se soient formées ces dernières années⁸⁰ ». (Source : Planet Burkina.com)

5.5. Les Sénoufo

« Si les villages Sénoufo (ou Sénoufou) occupent l'extrême sud-ouest du Burkina, la plus grosse partie de cette communauté habite cependant au Mali et surtout en Côte d'Ivoire. Ils sont traditionnellement agriculteurs mais sont aussi reconnus comme d'excellents artisans ainsi que de légendaires chasseurs. La société sénoufo est très fortement « castée » et, si la modernité a tendance à affaiblir les coutumes, il demeure assez rare que deux Sénoufo de castes différentes se marient. Par exemple, un homme de la caste des forgerons ne prendra pas pour épouse une jeune fille de la caste des agriculteurs. De même, un homme de la caste des sculpteurs ou des chasseurs ne peut théoriquement pas devenir forgeron ou d'une manière générale travailler le métal (bijoutier, ferrailleur, plombier, etc.).

Cette importance des castes n'est qu'un des aspects culturels de la société sénoufo qui demeure animiste et traditionnelle. Les devins et fétichistes ont toujours un rôle important dans la vie villageoise et forment des sociétés secrètes d'initiés. Par leur intermédiaire ainsi que celui de la richissime statuaire sénoufo, les ancêtres ainsi que les esprits des bois sont vénérés. Tous les jeunes garçons qui rentrent dans le bois sacré sont initiés aux croyances et aux traditions sénoufo. Cette initiation demeure le ciment de la sauvegarde des coutumes ancestrales⁸¹. » (Source : Planet Burkina.com)

5.6. Les Peulh (ou Peul)

« Les Peulh sont les pasteurs-nomades⁸² les plus connus d'Afrique. Ils sont présents dans la plupart des pays d'Afrique de l'Ouest (Sénégal), Gambie, (Guinée-Bissau), Guinée-

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Maud SAINT-LARY-MAÏGA, (2006:56) *Les chefs peuls du Yatenga à l'épreuve du changement (Burkina Faso)*, thèse de doctorat, spécialité: anthropologie sociale et ethnologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, mars 2006: « Il faut garder à l'esprit que la catégorie même de pasteur masque des réalités bien différentes. Comme le souligne Claude Raynaut (1997 : 147-148), il convient d'éviter l'amalgame usuel entre pasteur et nomade. Alors que le pastoralisme désigne une forme de production qui s'organise autour de l'appropriation de l'exploitation et de la circulation du

Conakry, Burkina Faso, Mali, Niger, Bénin, Togo ou Ghana) mais également dans certains pays d'Afrique Centrale (Cameroun, Tchad, Centrafrique). Au Burkina, leur zone de répartition principale se trouve dans les provinces semi-désertiques de la région du Sahel : le Soum, le Séno et l'Oudalan (Djibo, Dori et Gorom-Gorom).

À Ouagadougou, où vit une forte communauté, leur activité pastorale les met souvent en conflit avec les autres communautés du pays et des morts sont régulièrement à déplorer après des batailles rangées entre cultivateurs locaux et bergers peulh qui font divaguer leur bétail dans les champs, victimes d'une grande pauvreté jusqu'à ces dernières années. Ils forment également la communauté la moins alphabétisée du pays. Une distinction est encore faite au Burkina entre Peul rouges et Peul noirs. Les Peuls rouges étant monogames et moins souvent musulmans et les Peul "noirs", musulmans, plus souvent sédentarisés, habitant en ville et ayant souvent abandonné les activités pastorales. De très nombreux commerçants, notamment à Ouagadougou, sont d'ethnie peulh.

Une autre communauté peulh, parfois appelée "peul-mossé" vit principalement dans les zones d'influence Mossé des provinces du Passoré (Yako) et du Yatenga (Ouahigouya)⁸³. » (Source : Planet Burkina.com)

5.7. Les Bissa

« Les Bissa forment un petit groupe vivant au sud de Tenkodogo, et de chaque côté des frontières du Ghana et du Togo dans les provinces du Boulgou et du Koulpélogo. Leur langue fait partie du groupe Mandé. Traditionnellement agriculteurs, ils se sont spécialisés dans la culture de l'arachide dont leur terroir est le plus grand producteur du Faso. Cette plante occupe donc une certaine importance dans les coutumes villageoises : un jeune homme souhaitant prendre une épouse doit préalablement travailler dans les champs d'arachide de la mère de sa promise.

troupeau et détermine l'existence matérielle d'un groupe, le nomadisme quant à lui ne désigne qu'un mode de résidence et d'occupation de l'espace fondé sur la mobilité. Or la diversité des sociétés pastorales peut s'appréhender par un croisement de ces deux catégories, qui en plus, admettent de nombreuses nuances. En effet, il existe des degrés dans la mobilité qui va du grand nomadisme déplaçant l'ensemble de la communauté avec ses troupeaux, à la petite transhumance où le cheptel se replie à certaines périodes de l'année sous la conduite de bergers. Les nuances sont toutes aussi fréquentes en ce qui concerne le pastoralisme : une population peut dépendre plus ou moins exclusivement du bétail pour sa reproduction matérielle et sociale. De telles variations peuvent être appréhendées à l'aune du système politique auquel les pasteurs sont soumis ».

⁸³ Les ethnies du Burkina : généralités, <http://jeanpierrecaille.unblog.fr/2010/06/21/les-ethnies-du-burkina-generalites/>, art cit.

Leurs croyances animistes sont toujours très fortes même si beaucoup d'entre eux sont aujourd'hui de confession musulmane. Il est également à noter une particularité de la population Burkinabè d'ethnie bissa : la plus grosse diaspora Burkinabè en Europe réside en Italie (environ 8000 personnes dont un millier à Brescia) et se trouve être constituée de Bissa originaires de Béguédo (le long du Nakambé)⁸⁴. » (Source : Planet Burkina.com)

5.8. Les Dogon

« Les Dogon sont principalement présents dans l'est du Mali, dans la région de Bandiagara. Mais quelques villages Dogon isolés sont répartis au Burkina Faso, le long de la frontière malienne près de Djibo. La plus "grande" localité dogon est Diguel, à 70 kilomètres de Djibo. Le pays dogon Burkinabè s'étend dans l'ensemble de cette zone frontalière. Cette communauté, dont l'architecture est mondialement connue grâce au village de Bandiagara au Mali, un particularisme culturel très fort accentué par une langue aux origines uniques. Malgré une conversion à l'islam ou pour quelques-uns au christianisme, les coutumes de ce peuple animistes restent vivaces et leur statuaire, hélas pillée, demeure l'une des plus belles de cette partie de l'Afrique⁸⁵. » (Source : Planet Burkina.com)

5.9. Les Touareg

« Les Touareg constituent le peuple emblématique du désert du Sahara. Ceux que l'on surnomme « les hommes bleus » sont un peuple nomade que l'on retrouve au Mali, au Burkina Faso, au Niger, en Algérie et en Lybie. Les zones désertiques de l'extrême-nord du Burkina Faso correspondent à leur zone de nomadisme la plus méridionale. Durant des siècles, ces seigneurs du désert étaient craints et respectés par les populations négro-africaines en raison des razzias qu'ils menaient pour capturer des esclaves. Jusqu'aux indépendances des pays d'Afrique de l'Ouest (et souvent même après), ces razzias chez les peuples noirs de l'orée du désert étaient le fondement même de la société touareg⁸⁶. » (Source : Planet Burkina.com)

5.10. Les Bobo et les Bwa (ou Bwaba)

« Les Bobo et les Bwa sont deux ethnies apparentées du sud-ouest du Burkina-Faso. Les Bobo proprement dits sont aussi appelés Bobo-Fing et vivent principalement à Bobo-Dioulasso et ses environs alors que les Bwa, nommés aussi « Bobo-Oulé » sont représentés plus au nord. Les Bobo-Fing seraient environ 100 000 au Burkina Faso. Ils sont à l'origine du nom de la ville Bobo-Dioulasso. Agriculteurs, ils cultivent le millet, le sorgho et le coton. Sans gouvernement centralisé, ils sont organisés en lignages dont les membres les plus âgés forment le conseil des anciens chargés de prendre les décisions.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

La notion de chef leur est profondément étrangère. Les Bobo croient en un dieu Wuro, créateur de la terre et des animaux.

Les Bwa, nommés également « Bobo-Oulé », résident, quant à eux, dans une aire partant de Pâ, non loin de la frontière ghanéenne, et remontant au nord jusqu'à la frontière malienne dans la province du Nouna en passant par Houndé, Bobo-Dioulasso et par leur chef-lieu Dédougou. Ils sont très majoritairement animistes bien qu'environ 20% d'entre eux soient chrétiens ou même musulmans. Leurs croyances animistes et notamment leur culte au dieu Do sont à l'origine des masques en bois et en fibres d'une taille gigantesque qui sont utilisés dans les grands événements de la vie du village.

C'est à Dédougou, en plein pays Bwa, que se tient chaque année en mars le Festival des Arts et des Masques (FESTIMA). Les Bwa peuvent y exercer leur art ancestral de la mascarade et en profitent pour présenter aux autres communautés ethniques du pays et de l'étranger leurs danses traditionnelles et leurs orchestres de percussions. Les Bwa sont essentiellement agriculteurs et font particulièrement pousser le coton dont leur terroir est un des plus gros producteurs au Burkina Faso. Les habituelles productions vivrières de la zone (maïs, sorgho, arachide, etc.) sont leurs cultures traditionnelles. La langue des Bwa est le Bwamu qui fait partie du groupe des langues Gur alors que celle des Bobo-Fing est du groupe Mandé⁸⁷». (Source : Planet Burkina.com)

5.11. Les Samo-Marka

« Les Samo se considèrent comme les plus proches cousins des Bissa avec qui ils partagent de nombreuses similitudes culturelles malgré leur éloignement géographique. L'essentiel de leur population se trouve de l'autre côté de la frontière, au Mali. Ils occupent la plus grande partie de la province du Sourou, autour de Tougan. Les Marka forment une petite communauté autour de la frontière Burkina-mali dans les provinces du Mouhoun, du Sourou et du Kossi. Musulmans de langue mandingue apparentés aux Soninké du Mali, ils sont intégrés à la grande famille malienne des Bambara. S'ils pratiquent l'agriculture, ils sont aussi très actifs dans le domaine du commerce. Peuple à hospitalité réputée dans l'ensemble, les Burkinabè cohabitent pacifiquement et amicalement avec des étrangers qu'il convient de mentionner à titre indicatif⁸⁸. »

5.12. Les Européens, les Asiatiques

En Afrique de façon générale et selon l'historien Joseph Ki-Zerbo (2008 :28), les termes de « frère », « sœur », « père » et « mère », sont si extensibles que les étrangers y sont inclus. Les questions d'un recensement moderne sont, à cet égard, embarrassantes, d'autant plus qu'une femme répugne à parler de ses enfants morts pour ne pas appeler d'autres malheurs.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

Dans ces conditions, le terme « *mort* » pour l'Africain, la vraie peine capitale, c'est l'excommunication sociale⁸⁹. »

Cette conception de l'autre n'est pas l'apanage de la culture Burkinabè, elle ne s'applique pas seulement à celui qui est né de mère et de père burkinabè. Les communautés vivant au Burkina Faso ne sont considérées comme étrangères que dans les actes administratifs. Dans le quotidien de la vie, ceux-ci sont aussi considérés comme Burkinabè. C'est pourquoi, nous leur réservons cette place dans le paysage cosmopolitique du pays. Ils travaillent pour des organisations internationales ou des administrations. On les rencontre surtout dans la capitale autour des zones huppées comme la « *Zone du Bois* », Ouaga 2000. Il n'est pas rare de les rencontrer aussi dans les zones rurales. Les Libanais, tout comme dans l'ensemble de l'Afrique, sont très présents au Burkina Faso, travaillant dans le secteur de la restauration et du commerce. Les Chinois, comme partout en Afrique, viennent de plus en plus nombreux au Burkina Faso. Toutefois, quelques hommes d'affaires ou coopérants qui se lancent dans le petit commerce.

Du « *divers* » à l'« *hétérogène* » à tous les niveaux, la forte hybridation ethnique, l'interculturalité, le multipartisme, la pluralité religieuse, la variété des activités économiques : agriculture, élevage, commerce, administration publique, etc. en passant par les différences et les spécificités, les communautés vivant sur la terre libre du Burkina se nourrissent d'un héritage socio-culturel qui, une fois de plus, justifie leur vivre-ensemble et leur destin. En notre sens, cet héritage socio-culturel sert de cohésion aux dispositifs, et pratiques durables qu'il convient de proposer au pays dans sa marche vers le développement car, dit-on, le Burkina Faso fait partie des pays « *en voie de développement* ». Proposons une carte d'illustration de l'ensemble de ces principales ethnies⁹⁰.

⁸⁹ J. Ki-Zerbo, *Regard sur la société africaine*, op. cit.

⁹⁰ *Les ethnies du Burkina : généralités*, <http://jeanpierrecaille.unblog.fr/2010/06/21/les-ethnies-du-burkina-generalites/>, art cit.



Figure 19. Carte illustrative de la répartition des principales ethnies vivant au Burkina Faso

6. Cas d'étude : les Mossé et leur implantation

6.1. Les Mossé et la conquête d'une terre d'existence

Notre immersion a particulièrement concerné les zones mossé. Dans ce chapitre, nous donnons un aperçu historique sur l'implantation de ces peuples au sein des territoires considérés « *abusivement* » par eux-mêmes comme les leurs. Pour ainsi saisir pleinement les problèmes que nous posons dans les limites de cette thèse, les hypothèses que nous formulons à ce sujet, les objectifs que nous poursuivons et les résultats auxquels nous aboutirons, nous souhaitons acquérir une connaissance nourrie du terrain de la recherche. C'est la raison d'être de ce parcours historique, les Mossé dans leurs milieux, un point de départ des transformations sémiotiques qui concerneront tout le pays.

À cet effet, les « *données* » que nous proposons ici proviennent essentiellement de la thèse de Albert Ouédraogo, « *Poétique des chants de funérailles en pays moaga*⁹² », qui retrace l'histoire de ces peuples à partir des sources orales. Plusieurs documents recueillent de diverses sources orales le mythe de l'implantation des peuples mossé avec très souvent de points de vue variés selon la sensibilité et la culture du conteur de l'histoire. Albert Ouédraogo est l'un de ces chercheurs qui a étudié la société maoga avec le plus de distance critique. Notre choix de rester au plus près de cette source tient également au souci de l'unicité de la chose racontée : en matière de mythe, les sources restent variables, les versions souvent quelque peu

⁹¹ Cette carte illustrative a été emprunté au site [planet-Burkina.com](http://planet-burkina.com)

⁹² Albert Ouédraogo, *Poétique des chants de funérailles de chefs en pays Moaga*, Limoges, U.E.R. des Lettres et Sciences humaines, 1986.

contradictaires. Pour pallier un tant soit peu ces aléas, nous choisissons de nous appuyer sur une source unique fiable sans battre en brèche les autres versions existantes valables pour d'autres circonstances.

6.2. Des origines à la conquête

Selon les sources de la tradition orale, rapportées dans la thèse d'Albert Ouédraogo, véhiculée par les yuuma (griots),

« les Moose seraient venus de l'actuel Ghana. Une origine commune les lie aux Mamproussi et aux Dagomba. L'histoire se situe entre le XIIe et le XIVe siècle et commence comme dans un conte de fées : Nedega, le roi des Dagomba et des Maproussi, avait une fille du nom de Yennega. La beauté et la bravoure de la princesse étaient telles que le roi tenait à la garder auprès de lui. Cependant la princesse, en dépit de sa vaillance, n'oubliait pas qu'elle était une femme avant tout, et voulait donc que son père lui trouve un époux. De guerre lasse, elle entreprit de semer sur son lopin de terre des gombos qu'elle ne récolta jamais lorsqu'ils arrivèrent à maturité. À la vue de ces beaux légumes qui risquaient de devenir impropres à la consommation s'ils n'étaient pas cueillis, le roi demanda à sa fille de récolter ses gombos. La princesse lui rétorqua qu'il en allait de même pour sa personne : elle risquait le célibat.

Le père, pris de court, ne releva pas la pertinente remarque. C'est sur ces entrefaites qu'au cours d'une bataille qu'elle livrait à cheval en compagnie des troupes de son père qu'elle ne put arrêter sa monture à la fin des hostilités et se laissa emporter par son cheval. Elle se retrouva loin des siens, en pleine brousse, où elle fit la rencontre de Riallé ou Riyaaré, prince évincé de l'empire du Mali qui s'était reconverti à la chasse aux éléphants. De leur liaison naquit Wedraoogo « étalon » en souvenir de la monture qui rendit possible la rencontre de la princesse et du chasseur⁹³. »

6.3. La fondation du royaume « fédéral »

« Lorsque Wedraoogo devint assez grand, sa mère l'envoya présenter ses hommages à son grand-père Nedega. Il reçut un accueil des plus chaleureux et pour son retour, Nedega mit à sa disposition une troupe de guerriers. Il lui fit don de chevaux, de bœufs et de nombreux autres présents. Quelques hommes se joignirent de leur plein gré au cortège (le royaume était confronté à un grave problème de surpopulation). Fort de son armée, Wedraoogo évita la localité de ses propres parents et se fraya par la lance et le sang un vaste territoire chez les Bissa et les Ninisi de Tenkodogo. De l'union des envahisseurs avec les populations locales naquit le peuple moaaga. Les conquérants constituent la branche des nobles (Nakomse) par opposition aux roturiers (Talse). Wedraoogo lui-même eut pour épouse une autochtone du nom de Puiyeketa « une part reste encore ». De nombreux Dagomba rejoignent par la suite la première vague de

⁹³ *Ibid.*

migrants. Ensemble, ils entament une vaste campagne de conquête des populations en place⁹⁴. »

6.4. La formation des royaumes vassaux

« Pour mener à bien son opération militaire, Wedraoogo envoyait ses fils à la tête de chaque expédition : son fils aîné Rawa combattit les populations ninisi du nord-ouest de Tenkodogo ; le cadet Diaba Lompo établit son règne parmi les Ninisi de Fada N’Gourma (5). Dans l’ensemble, les populations autochtones Ninisi, Kipirsi, Gurunsi acceptèrent le joug des nouveaux venus et certaines épousèrent la culture des conquérants sans un grand regret. Wedraoogo garda auprès de lui le benjamin de ses fils, Zungraana. La population ninisi de Gilingou qui était en butte aux incursions répétées des Gurunsi choisit de conclure un pacte d’allégeance à Wedraoogo à qui ils donnèrent en gage une de leur jeune fille du nom de Pogtoeenga « femme à la barbe ». Wedraoogo choisit d’en faire l’épouse de son dernier fils. Mais la laideur de celle-ci était telle qu’il fallut une circonstance fortuite pour que Zungraana se décidât à consommer le mariage : chassé une nuit par l’orage, il se retrouva à l’abri avec elle dans une bergerie. C’est ainsi que naquit Wubri « bergerie »⁹⁵. »

Lorsque Zungraana succéda à son père au trône de Tenkodogo, les populations ninisi, qui voulaient à leur tête un chef moaaga, lui demandèrent de leur envoyer un de ses fils. Leur dévolu se porta sur leur neveu Wubri qui n’était encore qu’un enfant. Lorsque celui-ci atteint la majorité, il quitta Tenkodogo suivi d’une forte troupe, s’installa dans la localité portant le nom d’Oubritenga « Terre de Wibri », et continua la guerre d’expansion :

« Il conquiert Gangado, Lumbila, Boulsa et Boussouma, au nord-est de Ouagadougou, avant de se retourner vers l’Ouest et de vaincre des groupes Ninisi et Kibisi à La et Yako et de chasser de nombreux Kibisi, dirigés par un chef appelé Waregounga, dans les falaises de Bandiagara. Il revint ensuite sur ses pas et conquiert la région de Ouagadougou elle-même après une lutte acharnée. Il finit par trouver la mort dans la région de Kipirsi après avoir conquis Koudougou et avoir chassé des groupes hostiles sur l’autre rive de la Volta Noire⁹⁶ ». (Skinner Percival Elliot, *Les Mossi de la Haute-Volta (The Mossi of the Upper Volta : The Political development of a Sudanese people)*, traduit par Tanneguy de Liffiac, Paris : éditions internationales, 1972, 452p.) cité par Albert Ouédraogo (1986 :16)

Jusqu’à cette époque, l’unité de l’empire était totale et Tenkodogo en était le cœur. Les choses vont cependant aller très vite, la distance et les querelles de succession vont remettre en

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

cause cette unité. Fada N’Gourma devient un royaume autochtone avec cependant un maintien des liens spirituels avec le Moogo comme le souligne P. Skinner (1972 :40) :

« Le royaume de Fada N’Gourma fondé par Diaba Lompo perdit progressivement le contact avec les autres groupes mossi et devint une entité distincte dont les populations sont connues sous le nom de Gourmantché ou Gourma. Bien que ces peuplades aient à l’occasion fait la guerre aux royaumes Mossi, elles conservèrent des liens rituels avec eux⁹⁷. »

Selon Albert Ouédraogo (1986), Zandoma qui, initialement, dépendait de Tenkodogo, va brusquement rentrer en rébellion sous l’instigation de Yadega, petit-fils de Wubri, qui jugea nulle l’élection de son frère Kom-m-ye sur le trône de Ouagadougou. Il prit les armes et dans sa tentative d’usurper le pouvoir, échoue. Il choisit alors de se tailler un royaume à sa mesure en s’emparant de Zandoma. Ayant eu en sa possession les amulettes de Riyaare, il se sacre Moo-naaba « empereur » avec Ouahigouya comme royaume. Cette querelle de palais faillit faire écrouler tout l’édifice dans la mesure où Komd-m-ye voulait reprendre à tout prix les fameuses amulettes ; il s’en suivit une guerre d’usure dont l’issue paraissait incertaine. Le conflit permit à certains chefs audacieux de se créer de petites entités autonomes à l’intérieur du Moogo. Il s’agit en l’occurrence des principautés de Boussouma, Yako, Mané, Téma, Boulsa, Conquistenga et Rissiam.

6.5. L’apogée et l’effritement du royaume « fédéral » de Tenkodogo

Toujours, selon le chercheur Ouédraogo (1986), pendant que s’affermissaient les royaumes de Ouagadougou, de Fada N’Gourma et de Ouahigouya, périlait celui de Tenkodogo dont l’autorité n’était plus que morale. Sous le règne de Komd-m-ye (1347-1962), Ouagadougou devint le véritable centre politique de tout l’empire⁹⁸. Tout au long de son histoire, l’empire Moaaga s’est illustré par ses hauts faits de guerre tel et si bien que même les plus intrépides conquérants que connut l’Afrique l’évitèrent : ce fut le cas de l’Almany Samory Touré. Le royaume de Yatenga fut cependant le plus belliqueux ; il s’attaqua vers 1329 à l’empire du Mali et ne laissa sur son passage que ruines et désolation dans les villes de Djenné, Sarafere, Tombouctou et Oualata. Es-Sa’di nous décrit la prise de la ville :

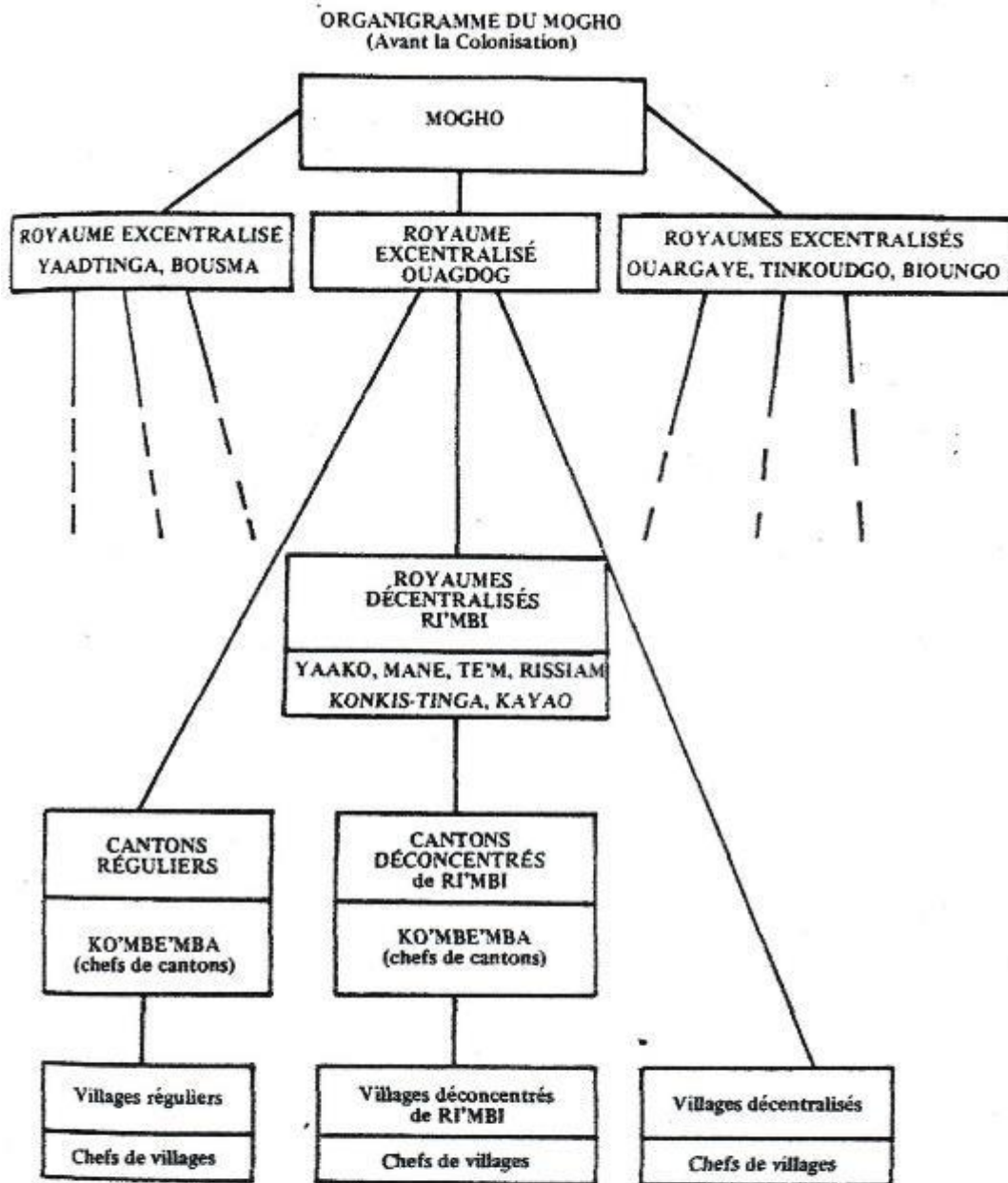
⁹⁷ Percival Elliott Skinner, *Les Mossi de la Haute Volta (The Mossi of the Upper Volta : the Political development of a Sudanese people)*, traduit par Tanneguy de Liffiac, Paris, France, Editions Internationales, 1972, 452 p.

⁹⁸ Le Yatenga s’est toujours posé en rival du royaume de Ouagadougou. Le souverain se proclamant empereur des Moose.

« Prise de peur, la population du Mali s'enfuit et abandonna la place aux assaillants. Le souverain Mossi pénétra dans la ville et, après avoir tué toute la population qu'il trouva et s'être emparé de toutes les marchandises sur lesquelles il put faire main basse, il brûla la cité puis s'en retourna dans son pays. Plus tard, les populations du Mali revinrent à Tombouctou et y restèrent au cours des siècles qui suivirent⁹⁹ ».

C'est à cette époque que le Moogo atteignit son apogée ; les limites géographiques resteront inchangées jusqu'à la pénétration coloniale. Les us et coutumes se figent et le Moogo va vivre de façon cyclique les événements. La colonisation va bouleverser ce bel édifice. Elle marqua une des étapes les plus sombres de la vie du Moogo, car les rois et les chefs vont se faire les complices de l'entreprise coloniale en acceptant de brimer et de spolier leur peuple. Ce parcours panoramique ne retrace pas dans le détail toute l'histoire des Mossé. Il ne décrit pas non plus la structure ethnique de ceux-ci. De même, il ne s'attarde pas sur la description géographique de leur territoire. Même si ces éléments ne sont pas un surplus, ils ne sont pas non plus indispensables à l'intelligibilité de notre propos. Par conséquent, ils n'entament en rien la perspective dans laquelle nous voulons faire travailler ces informations. Nous proposons dessous une carte permettant de visualiser schématiquement la description des royaumes mossé que nous venons de proposer.

⁹⁹ Es-Sa'di dans sa traduction du Tarikh es Soudan cité par Skinner, page 44



N.B. Tableau emprunté à l'ouvrage de Frédéric Titinga PACERE (p. 75.

Tableau 3. Tableau illustratif de l'organisation des royaume mossé (extrait de la thèse d'Albert Ouédraogo, p. 22)

7. Les mutations sociales et les enjeux civilisationnels

7.1. La mixité sociale comme germes des transformations sociologiques

Dans le processus d'implantation des peuples mossé du Burkina Faso, l'histoire retient que ceux-ci ont eu à s'imposer à des peuples autochtones : venus de l'autre côté de la frontière actuelle du pays, le Ghana. Ils ont envahi les ethnies existantes par des guerres et des alliances : l'histoire les lie dans un premier temps aux « Mamproussi et aux Dagomba », Yennega

« fit la rencontre de Riallé, prince évincé de l'empire du Mali...De leurs liaison naquit Wedraogo », et dans un second temps, « fort de son armée Wedraogo (...) se fraya par la lance et le sang un vaste territoire chez les Bissa et les Ninisi de Tenkodogo. De l'union des envahisseurs avec les populations locales naquit le peuple moaaga », « Wedraogo lui-même eu pour épouse une autochtone », « Diaba Lompo établit son règne parmi les Ninisi de Fada N'Gourma », « dans l'ensemble les populations autochtones Ninisi, kipirsi et Gurunsi acceptèrent le joug des nouveaux venus et certains épousèrent la culture des conquérants sans grand regret¹⁰⁰ ». (Albert Ouédraogo, 1986 : 14)

À travers ces quelques pans de l'histoire, on aperçoit le mélange qui a présidé à la composition du paysage ethnique du Burkina Faso d'aujourd'hui. Rappelons que de nos jours, on compte une soixantaine d'ethnies et une centaine de dialectes à travers le pays.

La déduction que nous faisons de ces rencontres entre les arrivants sur le territoire et les autochtones est le fait que tout mélange d'ethnies différentes engendre forcément un nouveau tissu social. Nous pouvons concevoir cet état de fait comme une aptitude à co-énoncer entre le soi et l'autre. L'avènement des dialectes en est une des conséquences directes. Et puisque toute culture s'enrichit en rencontrant une autre, les peuples venus du Dagomba ont certainement apporté leurs cultures à ceux qu'ils ont dominé et ont également épousé la leur. L'histoire précise que *« certains épousèrent la culture des conquérants sans grand regret »*. Cet interculturel est donc né à la faveur d'ajustements des manières de faire de chaque ethnie qui accepte d'établir des liens avec les autres et favorise ainsi une harmonisation des pratiques, des croyances, des savoirs et savoir-faire... pour que le vivre ensemble devienne une réalité.

Si à la tête de chaque royaume dominé, un *Moaaga* trônait en tant que chef, cela signifie que dans l'acte d'adhésion à la vision de la gouvernance, les populations à la base ont abandonné quelques aspects de leurs pratiques sociales pour adhérer à la vision du chef qui est

¹⁰⁰ A. Ouédraogo, *Poétique des chants de funérailles de chefs en pays Moaaga*, op. cit.

d'une autre culture. Inversement, ce chef a épousé les contours des entités culturelles de ses sujets pour que sa gouvernance soit possible. Ces aspects montrent bien que cette mixité sociale de départ a hébergé les germes des mutations socio-culturelles, politiques et économiques qui allaient s'accélérer avec la volonté de chaque royaume de créer les conditions de son émancipation et de son modèle de société propre.

7.2. L'autonomisation des royaumes satellites et l'émergence de nouveaux visages ethniques

La domination, la création, la vassalisation des royaumes, le brassage et l'imposition des modes de gouvernance n'ont pas été l'aboutissement du processus d'implantation des peuples mossé sur le territoire. Ce processus n'était peut-être que le début d'une nouvelle ère qui allait briller de toute sa force sur les nouveaux royaumes satellites. En effet, les Mossé ont réussi à s'imposer aux autres peuples en désignant à leurs têtes des rois et des chefs mossé pour assurer la gouvernance, poursuivre les conquêtes comme on le lit à travers l'histoire racontée. Ils n'ont cependant pas réussi à garder cette mainmise pour toujours :

« Jusqu'à cette époque l'unité de l'empire était totale et Tenkodogo en était le cœur. Les choses vont cependant aller très vite, la distance et les querelles de succession vont remettre en cause l'unité. Fada N'Gourma devient un royaume autochtone avec cependant un maintien de liens spirituels avec le Moogho... », « Zandoma qui, initialement, dépendait de Tenkodogo va brusquement rentrer en rébellion sur l'instigation de Yadega... », « le conflit permit à certains chefs audacieux de se créer de petites entités autonomes à l'intérieur du Moogho. Il s'agit en l'occurrence des principautés de Boussouma, Yako, Mané, Boulsa, Conquistenga et Rissiam¹⁰¹ » (Albert Ouedraogo, 1986 :16).

Ces moments de l'histoire montrent très clairement que les conquêtes et les règnes inauguraient d'autres périodes de bouleversements au sein du royaume. En effet, on ne doute pas que la volonté d'émancipation clairement manifestée dans les royaumes satellites va conduire à la réorganisation de la gouvernance et des modes de vie. Aujourd'hui, cela est visible à travers les différentes contrées qui ont connu ces moments. À titre illustratif, le royaume de Fada N'Gourma ne se réclame pas « royaume moaga » comme ce fut le cas au départ. Ce dernier émancipé a aujourd'hui un roi qui n'est pas Moaaga. La langue qui est la plus parlée dans le royaume est également différente de celle parlée dans les royaumes restés entre les mains des

¹⁰¹ *Ibid.*

Mossé à l'exemple de Tenkodogo, de Ouagadougou, de Boulsa où le Mooré est la langue dominante. Même au sein de royaumes mossé, ces mutations ont engendré des dialectes.

Dans la zone de Ouayougiya, les Yadsé sont considérés comme un sous-groupe ethnique dont le parler contraste quelque peu avec le mooré de souche. Somme toute, on peut dire que le processus d'émancipation des royaumes mossé a entraîné l'effritement de l'organisation des Mossé originels au profit de la mise en place d'autres organisations socio-politiques. À la lumière de ce descriptif, on note bien l'émergence de nouveaux visages ethniques dans les limites du royaume moaga originel. Le cas de Fada, de Yatenga en sont des exemples illustratifs. C'est finalement ce qui explique le fait que les mutations sociologiques que nous avons choisies d'explorer ne concernent pas seulement des Mossé même si elles prennent leurs sources à partir des configurations organisationnelles des royaumes mossé. Mieux, à travers ce processus d'émancipation et la reconfiguration du royaume, aujourd'hui, certaines ethnies ne se reconnaissent pas dans l'autorité des rois Mossé. C'est le cas, par exemple, des Bissa qui peuplent la zone de Tenkodogo, royaume moaga par excellence.

En revisitant l'histoire, nous réalisons que ce peuple a été aux premières heures de la domination moaga :

« Fort de son armée, Wedraogo évita la localité de ses propres parents et se fraya par la lance et le sang un vaste territoire chez les Bissa et les Ninisi de Tenkodogo¹⁰² ». (Albert Ouedraogo, 1986 :15)

Aujourd'hui encore, de très nombreuses ethnies, sinon la plupart, ne sont pas rattachées traditionnellement aux rois mossé. La plupart des ethnies de l'Ouest et du Sud-ouest conservent un mode d'organisation socio-politique et culturelle différent de celui des Mossé. Et, comme nous l'avons souligné dans le panorama des ethnies existant au Burkina actuel, certaines sociétés sont même matriarcales ou matrilineaires. À travers ces articulations, l'idée est de faire comprendre qu'au fil des transformations, la vie des hommes et de leur milieu ne reste pas en marge. Elle se transforme chaque fois que le royaume connaît un bouleversement : les perceptions évoluent, les cultures mutent, les formes de vie prennent d'autres proportions et le lien à l'autre ne sera plus jamais le même. Cela s'accentuera avec les facteurs externes qui ont lancé le territoire sur d'autres modes de transformations.

¹⁰² *Ibid.*

7.3. La conquête coloniale

Notre objectif sur ce point n'est certainement pas de réécrire l'histoire de la conquête coloniale au Burkina Faso. Nous souhaitons examiner les transformations qu'elle a engendrées et qui sont aujourd'hui le ferment des enjeux de développement du pays dont les racines peuvent être parcourues depuis cette époque. Et puisque le colonialisme est par essence la domination, donc l'influence d'un peuple sur un autre, elle a ainsi consisté à transformer les modes de vie des peuples dominés pour les conduire vers des manières de vivre et d'être qu'ils n'ont forcément pas choisies. Elle exhume ce concept cher à la sémiotique du récit (puisque la colonisation se raconte tel un récit épique) qu'est la manipulation. Du reste, toute manipulation entraîne un faire-faire et par conséquent une transformation, le passage d'un état à un autre. Il y a, pour ainsi dire, une période précoloniale, une période coloniale et une autre postcoloniale. Il faut dire qu'au début du XX^e siècle, le Burkina Faso (La Haute-Volta de l'époque), en septembre 1896, est passé sous la domination occidentale comme les autres pays d'Afrique. Œuvre de deux jeunes lieutenants Voulet et Chanoine, le pays mossi (actuel Burkina Faso) fut mis à feu et à sang et le 1^{er} septembre depuis la capitale Ouagadougou ; c'était le plus important royaume mossi de l'époque. Un traité est signé en 1897 marquant l'appartenance du territoire conquis à la France et la mise en place de l'administration militaire française dans le pays.

Cette colonisation, ayant pour l'essentiel consisté à la prise en main du destin des populations par le colon, elle a été le point de départ d'une nouvelle ère de bouleversements dont l'impact indélébile est attaché telle une étiquette au continent jusqu'à nos jours : du modèle de gouvernance traditionnelle avec les chefs et les rois (chez les Mossés notamment) à la tête des communautés au régime présidentiel occidental avec un mode de désignation basé sur une démocratie quantitative, avec son corolaire des transformations des liens communautaires, interpersonnels, éducationnels... Cet impérialisme a mis à sac les pratiques religieuses traditionnelles à travers lesquelles les Noirs manifestaient leurs attachements au surnaturel, leurs manières d'exprimer leurs liens existentiels aux autres composantes de leur milieu. Il a nié leur capacité à organiser eux-mêmes les structures socio-politiques de leurs cités et leur a imposé des manières de percevoir, d'interagir autrement avec leur milieu, et ce, à travers la force militaire, économique et spirituelle. Ces bouleversements sont la conséquence de la mission que les pays du Nord s'étaient assignée vis-à-vis du Sud, mission qualifiée à l'époque de « fardeau de l'homme blanc » : la mission des 3M (Les Missionnaires, Les Militaires et Les Marchands). En partant de ces trois concepts, on peut montrer comment l'impérialisme a engendré des transformations à tous les niveaux de la vie des populations au Burkina Faso.

7.4. De l'œuvre missionnaire : l'implantation du christianisme

C'est en 1900 que la ville de Koupéla (Centre-est du Burkina) a accueilli les premiers missionnaires blancs. Cette mission s'inscrivait très clairement dans l'objectif général de l'impérialisme : déraciner les populations de leurs fondements traditionnels en matière de croyance pour les enraciner dans la religion révélée venue de l'Occident. Ainsi, ces missionnaires étaient porteurs de l'Évangile de Jésus-Christ, la lumière qui éclairerait les ténèbres du monde noir. Accueillis et installés, les pères blancs ont répandu l'œuvre missionnaire à travers tout le pays. Parallèlement à l'annonce de l'Évangile, l'action missionnaire s'est portée sur des actions de terrain à travers la réalisation des écoles catholiques, premières pépinières de la chrétienté. Dans l'ensemble, l'action catholique a eu du succès. Les convertis à la religion chrétienne se comptent de nos jours par milliers à travers les régions du Burkina.

Cependant, ce succès justifie en partie le travail de conscience qui a été minutieusement entamé sur les croyances religieuses traditionnelles des populations locales. En effet, l'une des conditions d'un bon chrétien était l'abandon de toute autre forme de pratique religieuse que les hérauts de l'Évangile considéraient à la limite du « *satanisme* » : ainsi, tout ce qui se relevait de l'animisme, du culte des dieux et des ancêtres, des rites, des rituels et des sacrifices sur les lieux sacrés... devait donc être considéré comme du passé. Du reste, le christianisme de la première heure n'a pas « *marchandé* » avec les cultures existantes. L'inculturation ne pouvait avoir droit de cité dans ces sociétés nouvellement purifiées des croyances et des pratiques dites « *sataniques* » : les prières se récitaient en latin, les chants grégoriens se voulaient les références, les danses et les instruments traditionnels n'étaient pas autorisés dans l'Église. Même si l'action missionnaire n'a pas réussi à convertir toutes les mœurs, il ne manque pas de chrétiens catholiques qui font la navette entre leur église et leurs lieux de sacrifice ou chez leurs fétiches. Et, il faut reconnaître que l'essentiel a été fait en ce sens que le combat psychologique a été gagné.

Les croyances religieuses ont connu un recul du fait que les habitants qui les pratiquaient se sont vus stigmatisés et ont perdu confiance en leurs pratiques, coutumes et traditions. Originellement, l'Africain a tendance à entrer en contact avec l'Être par la médiation des ancêtres et les forces de la nature. Cette démarche taxée d'animisme et d'idolâtrie contrarie la catéchèse du christianisme qui veut que l'homme n'adore que Dieu seul. Les nouveaux convertis se sont ainsi vu soustraire leurs liens à leur milieu qui leur servait d'espace de

médiation entre eux et Dieu. Bien plus, cette médiation, considérée comme en déphasage avec les préceptes divins, est décrite comme une pratique ramant à contre-courant du bonheur de l'homme. La nature ainsi méprisée devient un élément qui s'oppose à l'homme, être de culture. Même si nous nous inscrivons en faux contre la conception de R. Zmuda, son idée éclaire quelque peu cette démarche chrétienne qui, au fond, oppose la nature à la culture, une opposition qui ne se conçoit pas originellement dans la manière d'être des Africains en général. Selon Zmuda, l'opposition nature/culture découle du

« mythe biblique de l'homme, être de culture, seul au sein de la création, parce que fait à l'image de Dieu, et ayant rompu toute attache avec la nature¹⁰³. »

Il ne s'agit là que d'un point de vue, car selon nous, cette opposition est du fait de l'homme lui-même et non guidée, éclairée par la parole divine, comme nous le verrons plus loin. Jusqu'à nos jours, ceux qui gardent encore un minimum de foi en leurs pratiques le font en cachette de manière à éviter que leur image de chrétien bienpensant ne se ternisse. Il y a ainsi une sorte de peur qui a gagné l'esprit des populations ayant effectué le déplacement vers l'Eglise chrétienne où les règles les obligent à couper le pont entre la croyance traditionnelle et la religion révélée.

Par ailleurs, notre objectif n'est pas de trancher sur la pertinence ou le bien-fondé, encore moins sur le « *salut* » qu'a apporté la religion chrétienne aux populations. Nous souhaitons cependant souligner l'évolution des esthésies qu'elle a produits dans les liens que ces populations entretenaient avec leur milieu de vie et mettre ainsi en lumière les transformations sémiotiques que nous décrivons. Aujourd'hui, on peut toujours constater que des formes de religions et croyances traditionnelles sont toujours à l'œuvre au Burkina Faso. Et, nous l'avons déjà relevé, certains adeptes de la religion chrétienne gardent toujours un « pied » dans leurs croyances traditionnelles. Une telle attitude révèle, sans doute, une sorte de résistance face à la religion chrétienne qui a coupé les liens naturels que ces populations entretenaient avec leur milieu, avec les autres espèces vivantes, animales ou végétales. Cette résistance démontre bien que le discours évangélique n'a pas réussi à convaincre sur toute la ligne. On comprendra cet aspect dans le fait qu'aujourd'hui cette église chrétienne intègre en son sein le concept « *d'inculturation* » pour désigner la rencontre du Christ avec les cultures de ces populations. Il est aujourd'hui permis à ces populations chrétiennes de pouvoir prier dans leur propre langue, de pouvoir introduire des instruments traditionnels de musique dans l'église et de pouvoir

¹⁰³ Renan Zmuda et Michel Arrivé, « Bases animales du signe humain: éléments pour une étho-sémiotique ».

continuer certaines pratiques culturelles et coutumières sans que cela n'entame leur foi en Christ. Nous pensons au mariage traditionnel, aux funérailles dites funérailles chrétiennes... toutes ces choses qui n'étaient pas acceptables dans les premières heures de la religion.

Toutefois, au sein des populations solidement enracinées dans la foi chrétienne, la différence des modes de vie tranche avec les populations qui gardent leur foi en leurs traditions, coutumes et pratiques religieuses. Celles-ci ont abandonné les pratiques traditionnelles impliquant des liens métaphysiques avec le cosmos. Cette situation renforce l'idée de la notion de diversité que nous avons caractérisée précédemment, une diversité qui a touché pratiquement tous les domaines de la vie au Burkina Faso. Nous soulignons qu'il est possible, au sein des communautés vivant au Burkina, de trouver au sein d'une même famille, élargie ou cellulaire, des adeptes des différentes formes de croyances existantes au sein du pays : croyance traditionnelle, religion chrétienne et religion musulmane. Si cette coexistence n'entame quasiment pas le vivre-ensemble (ce qui est en soi une richesse), il ne faudrait cependant pas passer outre le fait qu'elle est le résultat d'une transformation qui a sensiblement modifié, sinon coupé, les liens pratiques et existentiels que les populations entretenaient avec leur milieu avant l'arrivée du christianisme.

7.5. Les missions politico-militaires

Le XXe siècle consacre le passage d'un Burkina Faso traditionnel, originellement bâti sur des royaumes, à un Etat moderne et « *pour passer d'un stade archaïque à un stade moderne, il y a un prix à payer*¹⁰⁴ ». En effet, rappelons-le, dans le sang, le pays a été soumis aux colons français qui, après avoir signé un traité de protectorat, installèrent une nouvelle forme de gouvernance plus fondée sur les rois et les traditions, mais sur la vision de la société occidentale. Transformé dans un premier temps en colonie française, le pouvoir traditionnel n'est devenu jusqu'à nos jours qu'une autorité morale, elle-même soumise au pouvoir de l'Etat moderne. Toutefois, le passage de l'entité socio-politique traditionnelle à l'Etat moderne s'est opéré dans les faits, mais il reste qu'on assiste à une espèce « *d'hybridité* » ou « *d'hybridation* », une refonte faite de la fusion entre pouvoir traditionnel et pouvoir moderne.

Cette hybridité est le fait que le pays a épousé les modes de gouvernances dits démocratiques des pays occidentaux, mais les structures traditionnelles conservent leurs

¹⁰⁴ Extrait d'une interview de l'ancien président ivoirien Laurent Gbagbo sur la crise ivoirienne de 2002, disponible dans un documentaire intitulé « Il était une fois en Côte d'Ivoire » consultable sur https://youtu.be/5nzbis_d8mI

influences sur la vie des populations. Elles gardent quelques attaches avec le mode d'organisation sociale traditionnel que les avatars de la mondialisation ne cessent de torpiller. Pour preuve, les autorités politiques du pays sont appelées à solliciter par moment le concours des pouvoirs coutumiers et religieux bien que le pays soit gouverné sur la base de la laïcité. Somme toute, on comprendra également cette hybridation dans l'opposition entre vie urbaine et vie villageoise :

« En règle générale, la société précoloniale et la société africaine coloniale ou contemporaine seraient perceptibles, davantage qu'au niveau villageois, à celui du pouvoir, perdu par l'aristocratie autochtone à laquelle s'est substituée l'autorité administrative métropolitaine puis, après les indépendances, l'appareil d'un Etat moderne ; quant à la société paysanne, elle demeure intouchée dans nombre de ses structures sociales et idéologiques, alors que le fondement économiques et politique a, lui, disparu¹⁰⁵. » (Catherine Coquery-Vidrovitch, 1985 : 146)

7.6. Les missions marchandes ou économiques

La colonisation a beaucoup misé sur les enjeux économiques. On peut même dire qu'elle a été motivée par ces enjeux. Sous prétexte d'ouvrir les peuples aux échanges mondiaux, la colonisation a été axée sur le pillage organisé des ressources des pays colonisés en même temps qu'elle a instauré une société de consommation leur sein. Une telle société de consommation a entraîné, comme on le sait, une transformation des modes vie, des productions économiques. Ainsi, les nouvelles formes d'échanges commerciaux ainsi que les nouvelles formes de consommation ont bouleversé les modes de productions qui, au fil du temps, ont fait reculer les manières traditionnelles de se nourrir, de se loger et de se soigner. Ainsi, les repères dans ces domaines sont ceux importés d'Occident. Dans le cadre de notre recherche, nous montrerons l'ampleur des mutations dans la culture de la terre en tant que principale ressource économique des populations du Burkina Faso et parce qu'elle constitue le socle de notre recherche sur les innovations et le développement durable.

« Nous renvoyons à une abondante littérature anthropologique, souvent de qualité, qui s'est ingéniée à démontrer dans le détail, souvent micro-région par micro-région, le mécanisme de la vie paysanne, faite d'un rapport au temps – rythmé par le calendrier agricole – et d'une contraignante auto-régulation – imposée par les structures « lignagères » soucieuses de protéger la famille/unité rurale de production – ; mais l'ensemble a progressivement été perturbé, puis en grande partie bouleversé par l'intrusion « modernisante » de l'Occident, qui importa la monétarisation, l'économie de

¹⁰⁵ Catherine Coquery-Vidrovitch, *Afrique noire : permanences et ruptures*, Paris, Payot, 1985, 440 p.

*marché et la propriété privée... D'où l'incorporation progressive de la paysannerie dans un contexte d'exploitation mondiale*¹⁰⁶. (ibid : 145)

Avant d'y revenir dans les parties consacrées à des discussions sur ces points, notons que cette importation des cultures et technologies d'ailleurs était une mort programmée des cultures africaines à bien des égards.

7.7. De l'agriculture traditionnelle à l'agriculture moderne : ruptures et discontinuités avec la Terre/terre

Au Burkina Faso, avant les institutions publiques, religieuses... les communautés ont leur territoire en partage. Nous avons décrit précédemment la manière dont ces communautés perçoivent traditionnellement ce territoire en tant qu'espace de vie, source de nourriture pour tout vivant, entité transcendante et par-dessus tout, « entité vivante » dans la mémoire collective. Cette perception réglait, entre autres, tout comportement « malsain » qu'un individu pouvait avoir à l'égard de la Terre/terre. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il s'agit de la cultiver, de prélever les végétaux ou des bêtes sauvages pour des nécessités de consommation et pour des visées thérapeutiques. Nous rappelons que cette attention portée à la Terre/terre se traduisait également par la création d'espaces sacrés, des forêts classées... où vivait un certain nombre d'êtres vivants qui ne devaient pas faire l'objet d'abus. Leur code pénal est l'ensemble de leurs interdits, de leurs totems, de leur lien au sacré. Sans ériger artificiellement des droits pour la terre et l'environnement, les populations, en considérant la Terre comme une entité vivante, savaient la respecter, la préserver et la protéger quand il le fallait.

Cependant, les nouveaux modes de production économique qui ont vu le jour à la faveur de la conquête coloniale ont transformé cette perception à la Terre/terre avec l'avènement de l'ère moderne :

*« Qu'il veuille ou non, le paysan africain le plus « traditionnel » – c'est-à-dire le plus fidèle à ses idéaux et à ses rites ancestraux – est intégré à une économie mondiale par l'agriculture d'exportation (cash crops) et soumis à ce marché : pour survivre dans son village, il a dû depuis longtemps acquérir non seulement des biens de consommation courante (qui tue l'artisanat local) mais, de plus en plus, des produits vivriers dont il a négligé la production devenue moins rentable*¹⁰⁷ ». (Ibid : 153)

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid.

La Terre/terre n'est plus qu'un objet appelé à être dompté et dominé pour ne devenir qu'une source économique alors que faire de la Terre/terre une source de profit n'était pas d'actualité au sein des communautés africaines en général :

« La première garantie était l'absence de l'appropriation privée ; les droits sur le sol, propriété collective, étaient jalousement gardés par les institutions sous le contrôle du Chef de terre. Cela tient aussi au fait que le système économique ne pouvait se permettre de nourrir des non-productifs : le cycle vivrier traditionnel, ne produisant guère de surplus, suffisait tout juste à assurer la subsistance et la reproduction du corps social, et l'émergence d'une couche sociale oisive de « rentiers de la terre » n'aurait pu se faire qu'au détriment des possibilités de reproduction de l'ensemble¹⁰⁸. » (ibid : 149)

Elle n'est plus désormais qu'un objet de valeur qu'exalte effectivement le système économique. Cette forme d'anesthésie fondée sur le techno-symbolique a coupé le lien direct avec l'*oïkos*. Elle ignore les visées éthiques que suggère le non-abus qu'avaient mis en place les communautés

« parce qu'ils ont négligé ces deux grandes vérités : que le système agraire progressivement mis au point au cours des millénaires par des générations de paysans africains comporte une incontestable intelligence implicite mais qu'il est aussi en butte à une très grande fragilité, les techniciens occidentaux se sont heurtés à d'énormes difficultés, qui ont parfois engendré de véritables catastrophes agraires. Les solutions préconisées tentent de modifier le cycle ou la technique culturelle...¹⁰⁹ » (ibid : 147)

7.8. La transformation des modes de vie : des dessins sans desseins

Nous pouvons ainsi décrire et comprendre les problèmes qui minent aujourd'hui le milieu africain et burkinabè en particulier à travers une lecture fine des structures qu'a initié la modernité dans les modes de vie des communautés. Comment cette anesthésie s'est-elle incrustée dans les perceptions et a transformé les modes de vie des communautés qui avaient longtemps été réputées proches de la nature ? La ville a été perçue comme le prototype de la doxa de la culture occidentale, laquelle doxa postule une opposition irréductible entre la nature qu'elle qualifie de sauvage et culture qu'elle taxe de civilisé. Le village est perçu comme l'espace ouvert, non transformé où humains, animaux et végétaux se côtoient dans le quotidien. Il est l'expression visible de la nature sauvage. Les êtres qui y vivent sont ainsi réputés être proche de la nature, lieu de l'a-civilisation.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

La ville quant à elle est un endroit clos, structuré, organisé suivant des schémas préétablis. Elle apparaît comme l'espace dompté et codifié par l'esprit humain traduisant ainsi l'évolution de celui-ci. La ville est ainsi le lieu de la culture. Si cette structure spatiale ne dit en quoi, la ville serait irréductiblement opposée au village, la campagne, les visées qui lui sont rattachées le démontre clairement. En effet, la construction de la ville s'est accompagnée d'un impensé. Elle a manqué de questionner les choix et les modes vie préexistants. Et, en se fixant pour objectif de construire un monde dit de « culture », la ville a occasionné l'avènement de deux univers antagoniques : les communautés se reconnaissant dans les valeurs la nature et les « civilisés » nouvellement construits par la culture. C'est donc dans les modes vie que génèrent ces deux univers que naît l'opposition.

Fondé sur une visée éthique techno-symbolique coupée de l'*oïkos*, un tel design fait fi des conceptions du mieux-être individuel et collectif (N. Pignier, 2017 :165¹¹⁰) et engage le milieu dans un processus de transformations des modes de vie des communautés à la base. Ces aspects sont visibles dans le tableau ci-dessous à travers lequel notre objectif sera d'expliquer les schèmes perceptifs que ces transformations interrogent dans le *design* de la ville ; dans le schéma techno-symbolique, celle-ci conçue comme lieu de progrès et le village comme celui de non-progrès. Nous montrons ainsi en quoi ces transformations qui sont supposées introduire des innovations dans le vécu des communautés laissent entrevoir des impensés qui contribuent à la déstructuration des lieux de vie contraire à l'idée même de développement durable.

8. Reconsidérer les impensés pour repenser le « durable » dans les modes de vie des communautés : du village à la ville, une innovation « hors-sol »

8.1. Du hors-sol structuraliste

Reconsidérer les impensés pour repenser le « durable » dans les modes de vie des communautés notamment paysannes nous impose une description de la manière dont ces impensés, au fil du temps, ont été mise en place par la doxa du modernisme. Nous souhaitons ici, tant soit peu, utiliser la méthodologie de cette doxa, en l'occurrence le structuralisme sémiotique pour expliquer la construction de ces impensés à partir de l'opposition binaire entre « ville » et « village » avant d'envisager la reconsidération de ces impensés dans une démarche éco-sémiotique que nous concevons comme son dépassement. La démarche vise à montrer

¹¹⁰ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

comment l'intégration des populations à leur milieu est de nature existentielle. Au plan discursif, il s'agit de montrer que des valeurs importées (l'exemple du modèle moderne de construction architecturale occidentale) peuvent bien répondre aux aspirations des peuples occidentaux ; ce qui n'est nullement mauvais en soi. Cependant, ces mêmes options architecturales peuvent avoir des effets destructeurs sur un autre milieu lorsque qu'il n'y pas de co-énonciation entre les valeurs en présence mais que l'une s'impose à l'autre. Ainsi s'opère le passage de l'esthésie à l'anesthésie, de la construction, de l'expression des sensibilités collectives à la vision individualiste hors-sol, complètement déconnectée du vivant.

Expliquons le phénomène de désintégration et d'intégration des populations dans leur milieu dans une démarche sémiotique. Elle consiste à partir de l'expression et des effets concrets sur le plan du contenu d'une sous-catégorie (village) à l'autre (ville) et d'essayer de comprendre comment la trajectoire se construit. D'une part, figure l'opposition catégorielle de la catégorie spatiale subsumée sous ville vs village, centre vs périphérie, Sud vs Nord. Le jeu d'isomorphisme entre plan d'expression et plan de contenu de ces oppositions permettra une corrélation entre le contenu de l'expression et les effets concrets du contenu. Ainsi, dans la sous-catégorie village, nous aurons la mise en relation entre les schèmes de l'expression (concession par exemple) et les schèmes du contenu (communauté). En termes sémiotiques, le mode d'organisation de l'habitat au village reflète, dans la mémoire collective, la vie communautaire, les valeurs du vivre ensemble. Et, dans la sous-catégorie ville, le mode d'occupation de l'espace par le système des parcelles loties et immatriculées comme plan d'expression sera corrélé, sur le plan sémantique, par la mise en place des individualités qui installent paradoxalement le concept-miroir de la ville : l'individualisme. D'autre part, l'isomorphisme entre les plans d'expression et de contenu des deux sous-catégories (village vs ville) donneront respectivement concession/communauté vs parcellement/individualisme. Proposons-en une représentation schématique :

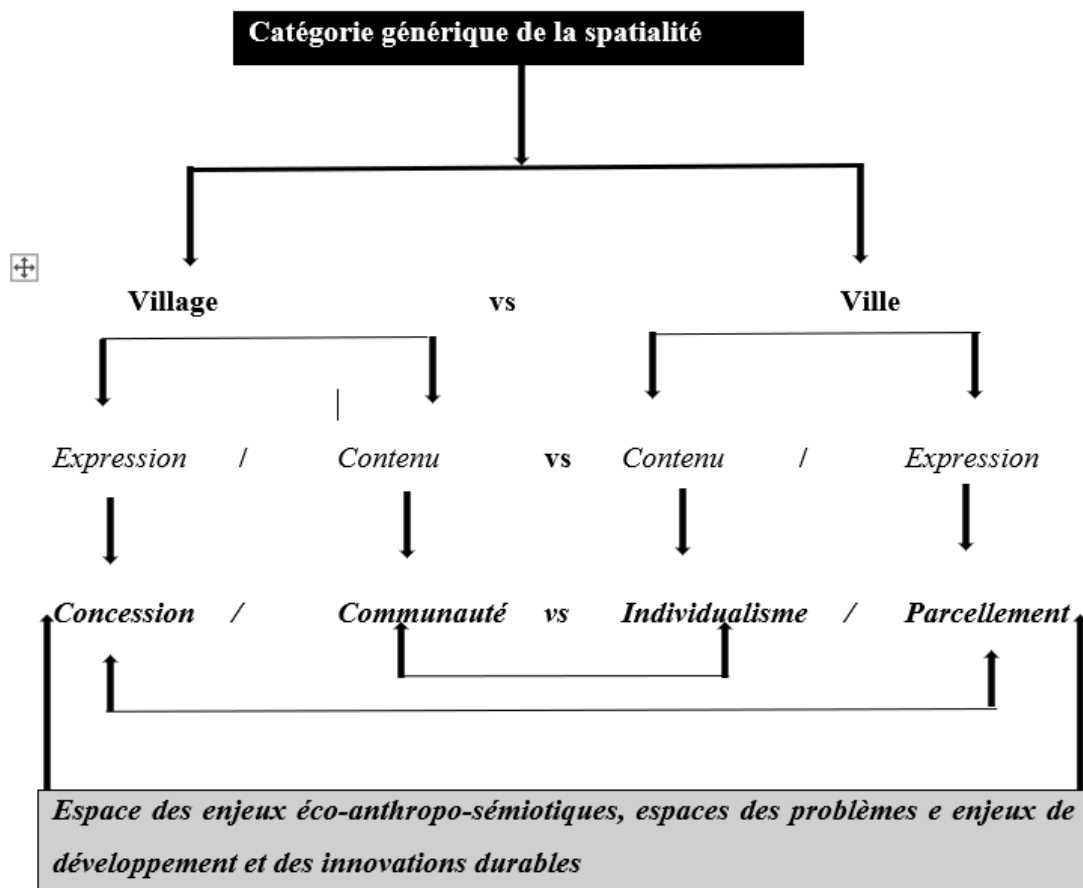


Figure 20. « Schéma illustratif de la désintégration d'un milieu¹¹¹ »

Cette représentation schématique, bien sûr structuraliste, inspirée de la théorie d'isomorphisme du linguiste danois Louis Hjelmslev, nous sert ici de grille de lecture, un modèle de construction théorique qui permet de lire le tableau que nous proposons ici. Pour le besoin de lisibilité, il faut considérer l'articulation spatiale (village vs ville) comme une catégorie générique, chaque couple du plan d'expression et du plan de contenu de chaque schème de la catégorie générale (concession/parcelle vs communauté/individu) comme une sous-catégorie qui reste toujours rattachée à la catégorie spatiale. Enfin, le lecteur essaiera de comprendre que c'est à partir du passage que la désintégration et l'intégration qui fondent les crises de ce sens en ce sens que ce passage induit une perversion de valeur originelle. Il est impossible de vivre en ville avec des valeurs importées du village et vice-versa.

¹¹¹ Bruno Guiatin, « Communautés humaines » et « espaces de vie » : contribution éco-sémiotique à l'aménagement des territoires et à la transition écologique » dans *Les nouvelles formes de l'innovation territoriale*, Labège, Berger Levrault, 2020, vol.Hors-série, p. 53-57.

8.2. Les formes structuralistes fondatrices des communautés

8.2.1. 1er axe d'opposition : village vs non-village (parcelles/individualisme)

A partir du modèle construit, la lecture des sous-articulations que nous proposons dans le tableau se comprend. Sur un plan sémiotique, on déduit ainsi les effets de sens actualisables dans le quotidien des peuples africains à partir du passage de la « richesse » à la « pauvreté », de « l'acceptation » au « repli », de la « connaissance » à « l'anonymat », de « la proximité » à « l'éloignement », qui sont caractéristiques de l'Afrique d'aujourd'hui. En outre, ces sous-articulations (richesse vs pauvreté, acceptation vs repli, connaissance vs anonymat, proximité vs éloignement...) peuvent être projetées sur le carré sémiotique initié par Greimas et Courtés, toujours à partir de la catégorie générale de la spatialité exhumée à travers l'articulation ville vs village. Proposons-en un exemple :

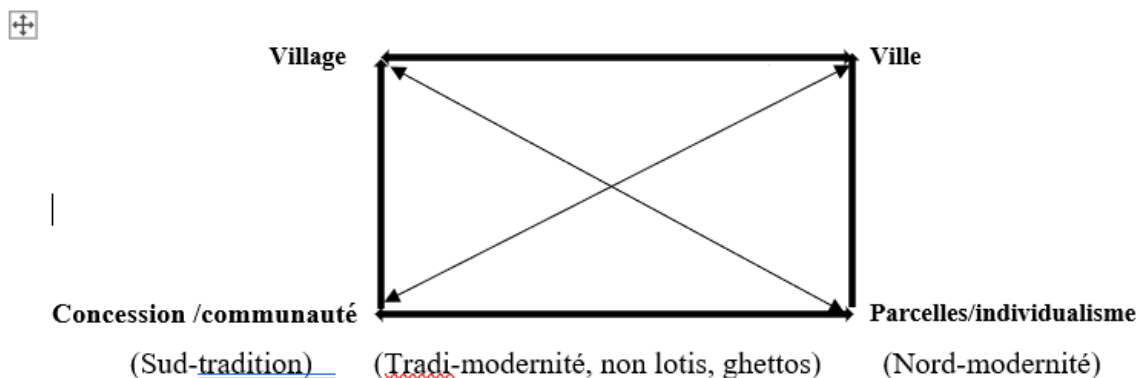


Figure 21. « Carré sémiotique inspiré du modèle greimassien »

Dans la conception sémiotique, le premier axe met en place les oppositions entre deux termes de la catégorie. Dans notre catégorie spatiale projetée sur le carré sémiotique, le terme « *village* » entre en opposition catégorielle avec le méta-terme « *ville* ». Elle se comprend dans la mesure où « *non-village* » exclut tout ce qui est perçu comme forme d'organisation reflétant les modes de vie villageoise. Sur le modèle spatiale, le plan d'expression du village étale cette organisation matérielle du village faite de groupement de concessions, donc de regroupe la famille élargie, de la communauté ; une seule concession comptant des dizaines de cases peut être le rassemblement d'une seule famille portant un seul nom. Ce cas est fréquent chez les Mossé du Burkina Faso. Cette forme d'organisation n'est pas immatriculée, c'est-à-dire que l'espace ne fait pas dans ce cas l'objet d'attribution, la notion de lotissement n'y figure pas.

Il y a cependant une forme de proximité entre les concessions mais non définie par une norme arbitraire quelconque. L'espace ne fait donc pas l'objet de « *mesure* », il s'oppose alors logiquement à tout ce qui est mesuré, cadré par une norme ne relevant pas de la perception que les populations elles-mêmes ont de leur milieu. Cette norme est de vigueur dans le système des lotissements que connaissent les centres urbains. C'est dans ce contexte que le terme « *village* » entre en opposition logique avec l'univers mesuré, les parcelles. C'est aussi ce qui est donné à voir sur le terrain au Burkina Faso. La description que nous venons de faire est la réalité qui est observée sur le terrain : la plupart des villes burkinabè sont en proie aux phénomènes de vente et de lotissement. Toute chose qui jusqu'à ce jour n'est pas connue de l'univers villageois où les terres se prêtent encore et se donnent quand il s'agit du besoin d'habiter.

8.2.2. 1er axe d'implication : parcelles (individualisme)/ville

Dans l'articulation du carré sémiotique, l'axe d'opposition appelle naturellement celui de son implication. Jacques Fontanille, dans sa sémiotique du discours, signifiait d'ailleurs le fait que pour passer d'un premier terme à son contraire, il faut nécessairement passer par le méta-terme correspondant au terme d'opposition. Ce qui nous enjoint à passer par les parcelles loties lorsque nous quittons le village pour nous rendre en ville. Autrement, les parcelles exhument comme terme d'implication de la ville : le trajet qui va des parcelles loties au cœur de la ville est ainsi l'axe d'implication.

N'est pas que les parcelles impliquent la ville, ou font nécessairement appel à l'idée de ville, dans le contexte du Burkina où nous indiquons que ce sont les villes qui sont concernées de nos jours par les questions des lotissements ? Sur le terrain, ce phénomène se confirme. Une fois qu'un sujet quitte la campagne, l'un des premiers indices de la ville est naturellement le découpage de l'espace, loti et immatriculé. Il se rend à l'évidence que le cœur de la ville n'est plus loin. C'est une fois en plein cœur de la ville qu'une réalité contraire s'offre à lui. L'opposition entre son point de départ et celui où il vient d'arriver : la ville contraire au village.

8.2.3. L'axe des contraires ou sémantique : village vs ville

En sémiotique, cet axe fonde le carré sémiotique. En suivant cette conception, on s'aperçoit sur notre modèle que toute première considération oppose naturellement le village à la ville à partir du moment où, géographiquement, ces réalités s'opposent par leur positionnement ainsi que par les réalités qui leur sont attachées. La contrariété s'installe dans la mesure où il s'agit d'un cas particulier qui s'oppose à un cas beaucoup plus général. En effet,

dans la perception de la ville et du village, on se rend compte que la ville se détache du village. Autrement, le village est considéré comme une sous-catégorie générale de laquelle se détache la ville. Dans ce sens, les deux réalités se méconnaissent ou s'ignorent complètement comme c'est le cas dans l'opposition village et non-village.

Dans ce cas, les deux réalités se nient mutuellement, chacune réfutant l'autre. C'est dans ce sens que l'habitant de la ville est possiblement considéré comme contraire à celui du village. En outre, ce qui caractérise ce type d'opposition est le fait que c'est du village que les sujets partent pour aller fonder la ville et chacun se réclame d'une origine qui est le village. L'on peut voir que le village est considéré comme la source, la mère d'une entité entrée en dissidence qui ne veut plus reconnaître ses origines : c'est le reflet typique de la ville. Dans le village, on reconnaît aisément ce qui vient de la ville, du reste cet élément fait souvent objet de rejet. Et ce qui vient du village se connaît aisément dans la ville. Le déni est le plus souvent réservé à cet élément venu du village.

Par ailleurs, cet état n'est pas seulement caricatural, il met en lumière l'une des problématiques réelles des sociétés africaines : la désintégration entre la ville et le village, la nature et la culture, le moderne et le traditionnel, de sorte que sur le terrain, on a l'impression d'être en face de deux mondes qui s'ignorent. Dans ce contexte, on peut bien imaginer ce qui peut se présenter comme enjeux de développement.

8.2.4. 2e axe d'opposition : ville vs concession (communauté)

Pour entrer en contrariété avec le village, le terme ville pose comme passage les concessions. C'est une réalité que la ville ne connaît pas, qu'elle rejeterait si elle avait la possibilité de choisir, ou l'a déjà rejetée, mais c'est parce qu'elle est tout simplement incompatible avec la réalité de la ville. Dès lors, les deux termes ne sont pas contraires puisqu'ils ne se nient pas réciproquement mais entrent en opposition par incompatibilité. Dans ce cas, les deux réalités reconnaissent et assument leurs différences. C'est ce même type de relation qui existe entre le village et les terrains lotis de la ville.

Dans la réalité du terrain, en ville, l'immatriculation des habitations scelle d'office l'individualisation en ce sens que les parcelles sont toujours attribuées individuellement alors qu'au village, les concessions regroupent logiquement une communauté dont les sujets sont unis par des liens naturels, de sang ou d'alliance. C'est donc deux réalités qui s'opposent au nom des valeurs que chacune porte. Et lorsqu'un sujet quitte la ville pour le village, la vue des

regroupements des concessions lui signifie qu'il a atteint ce village, mais pas encore totalement puisqu'il n'est pas encore en contact avec la communauté. Le sujet se trouve donc dans un espace non-ville et pas encore village.

8.2.5. 2e axe d'implication : concession (communauté)/village

À l'orée des concessions, ainsi que nous le décrivons plus haut, le sujet en provenance de la ville se sent au seuil du village. Cet axe correspond à non-ville, le chemin qui conduit au cœur du village. Cela paraît naturel et logique dans la mesure où les concessions sont les particules constitutives du village. Elles prêtent leur image au village et ce dernier se trouve dans l'ombre des concessions. Dans ce sens, on comprend que le chemin pour aller au village est celui des concessions. Le village devient le terme qu'implique l'idée de concession et la jonction entre les deux univers en est l'axe d'implication. Cela se vérifie également dans les rapports entre ville et village. C'est au sein des concessions que la communauté villageoise se réunit pour statuer sur les affaires relatives à la communauté. Les émigrés en ville reviennent dans le village à cet effet. Au final, le village devient le concept qu'incarnent ces concessions. Le village ne devient actualisable matériellement qu'à travers l'image de ces toits regroupés par dizaines au sein de cette surface perdue éloignée de la ville. Il faut y être pour se sentir au cœur du village.

8.2.6. Les méta-termes : non-ville ns non-village

Sur le carré, l'opposition entre non-ville et non-village met en place une opposition sémantique entre concession (communauté) et parcelles immatriculées. Elle correspond nettement à l'idée de « *ni...ni* ». C'est l'instance sémiotique la plus intéressante dans le cadre des enjeux de sens, de développement et d'innovation. En effet, ce qui n'est ni ville ni village aujourd'hui sont des zones qui cristallisent les attentions des habitants en termes de vie humaine et de projets de développements. Au Burkina Faso, comme ailleurs, les zones actualisent l'image et la réalité de l'Afrique d'aujourd'hui. Sur le plan de l'expression, ces zones se matérialisent par une disposition qui ne reflète effectivement ni la ville ni le village, une disposition à mi-chemin entre ville et village, qui ne respecte pas les règles de construction de la ville et dont le mode d'organisation n'est pas incarné par l'idée du village. On y construit en individuel mais en ne suivant aucun ordre. Les habitations sont bien regroupées mais dans l'anonymat presque total car il ne s'agit pas d'un regroupement communautaire comme au village. On les appelle des « *bidonvilles* », des « *non-lotis* », des « *quartiers non-aménagés* »,

ces sortes d'affixes qui montrent que la réalité vers laquelle on veut faire tendre ces « *objets* » ne l'est pas encore d'où, la plupart du temps, les politiques publiques d'électrification, de salubrité, des projets d'aménagement...

On peut bien, en outre, au plan sémiotique, relever l'instabilité des méta-termes. Ce qui n'est ni X ni Y est difficile à étiqueter, formaliser, et donc à stabiliser. On est dans une espèce de zone de déséquilibre marquée par des tensions. Dans la société réelle, cet aspect se vérifie pour les zones que nous évoquons. En effet, les « *non-lotis* » sont ces zones qui tentent de transposer vie villageoise et vie urbaine dans cette zone incolore. C'est le lieu où la culture traditionnelle tente vainement de se conjuguer avec ce qu'on appelle modernité. On y trouve aussi bien les plus démunis de la société que des cadres d'administration et des commerçants de grand calibre. C'est aussi dans ces zones sans marque d'identité, vouées au grand banditisme, que misère et opulence se côtoient.

Finalement, quand on tente une saisie du sens de cet environnement, on s'aperçoit que les mutations sociologiques s'offrent avec ampleur. Les habitants qui quittent le village restent près de la ville et font la navette entre village et ville. Une forme de vie s'installe et cela pose des enjeux de sens quant aux liens que ces populations développent avec cet environnement. Le phénomène de désintégration (quitter son milieu naturel, le village) pour s'intégrer dans son milieu de rêve (la ville) ne se fait pas sans impact. C'est ainsi que dans la conception courante, il n'est pas rare d'entendre que les peuples africains sont déracinés et contrebalancés entre deux mondes : déracinés de leur milieu éco-techno-symbolique, contrebalancés parce qu'à mi-chemin entre leur source et leur rêve ; ils ne sont plus traditionnels, ils n'arrivent pas à accéder au contenu de la modernité parce qu'ils n'en ont pas le prix. Il y a donc un enjeu existentiel pour l'avenir de leur culture mais également un enjeu de développement car ces zones restent le lot des populations « *taxées* » de pauvres.

L'enjeu sémiotique concret concerné par notre terrain est en effet de constater d'une part l'agencement syntagmatique des méta-termes actualisés par la catégorie générale (concession/communauté vs individualisme/parcellement) comme nous le lisons sur le modèle. D'autre part, la tâche est de décrire les effets de sens de ce constat : comment les paradigmes subissent des transformations, tout comme un sujet d'un milieu donné (concession/communauté) se désintègre de celui-ci pour intégrer un autre paradigme (individualisme/parcellement), ainsi que les effets concrets qui accompagnent ce jeu de d'intégration et de désintégration. Dans ce déplacement spatial, on voit bien la disparition des

paradigmes et l'apparition d'autres. Il se produit ainsi des vides (des manques) et des excès qui désorganisent l'ordre préétabli, d'où les problèmes liés au fait que les sujets ne se reconnaissent plus dans leur milieu ou du moins, ils ont besoin de s'adapter à l'environnement. Cette volonté d'adaptation s'actualise par la volonté de développement. On peut dès lors poser au plan sémiotique les enjeux de la recherche d'un modèle de développement qui soit en bonne intelligence avec le milieu concerné.

Ainsi, puisque la sémiotique pose la problématique du sens en termes de « *comment* », elle nous permet d'examiner ici, par exemple, les questions d'éthique du design architectural. Elle nous donne ainsi la possibilité d'examiner les modalités de manifestation de ce malaise à l'heure de la mondialisation. À titre d'hypothèse, la litanie des problèmes qui inquiètent l'avenir du continent peut être interprétée et traitée à partir des interactions entre les peuples et leur milieu. Ce milieu s'interprète, en notre sens, comme le lieu de vie que les êtres humains partagent avec les autres êtres vivants ainsi que les interactions que ces êtres cultivent entre eux et avec ce milieu. Aujourd'hui, dans un certain malaise profond où les cultures africaines peinent à exister et à s'affirmer, ce milieu est déstabilisé et, avec les problèmes climatiques et environnementaux, la demeure de l'humanité est en péril ; les effets concrets sont indéniables : le problème écologique, le phénomène migratoire, la faim, les foyers de conflit, etc.

Notre motivation n'est pas de proposer une taxinomie des phénomènes qui caractérisent cette société africaine d'aujourd'hui, ni de nous atteler à leur analyse ; l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, la littérature peuvent en offrir des descriptions plus fines. Notre but est, non seulement de faire participer notre champ disciplinaire, la sémiotique, à ce projet, à partir d'un dialogue avec les autres sciences humaines citées sur le sujet, en particulier l'anthropologie, mais surtout de choisir un angle précis et une entrée convenable à cette sémiotique pour traiter du problème. Rappelons que cet angle est l'attelage cultures culturelles et cultures culturelles comme esthésies dans le milieu paysager pour interpréter ce malaise, saisir sa portée, et évoluer vers des perspectives d'innovations durables au Burkina Faso en particulier. L'idée directrice à retenir est qu'à partir de la manière dont le milieu est « *designé* », les valeurs inhérentes se transforment.

8.3. Perspectives

Pour surmonter ces mutations ou les considérer, dans le cas échéant, comme « *normales* » afin d'en minimiser l'impact dans l'espace et dans le temps, d'aucuns se sont résignés en tentant, mais vainement, de concilier ces deux mondes distincts autour du concept commode de

« *tradi-moderne* », une tentative de conjuguer tradition et modernité fondée sur l’ancrage de la mondialisation dans les cultures locales. Ce faisant, les chantres de ce concept suggèrent implicitement que sans rejeter l’ancien, il ne faut pas non plus « *sauter pieds joints dans le nouveau* », l’inconnu. L’interculturalité qui s’intéresse de près à cette rencontre entre cultures différentes y trouvera sans doute une perspective sérieuse à explorer de près.

Cependant, l’interculturel, selon nous, serait plutôt un processus éco-techno-symbolique fondé sur le choix des cultures et non comme une volonté actualisée par des individus à rejeter une partie d’eux-mêmes pour accueillir du nouveau. Le processus naturel, quant à lui, est du ressort de la culture qui, à partir de son filtre frontalier, va retenir et intégrer le nouveau et rejeter ce qui n’est pas compatible. Le concept de « *tradi-modernité* » tel qu’il est vécu aujourd’hui en Afrique, et particulièrement au Burkina, fonctionne comme un ramassis maladroitement accommodé à un tissu social qui a du mal à le fondre en son sein. Ainsi, ce pseudo interculturel tel que perçu aujourd’hui est plutôt un « *effet de serre* » de la mondialisation, l’espace où les cultures des grandes puissances phagocytent celles des plus petites. L’imposition des modes de vie de l’Occident comme modèles de référence à ceux des pays, dits du Tiers Monde, en est un exemple illustratif.

Et, à termes et selon nous, ce concept n’exprime, dans les faits, qu’une impuissance avérée de ne pouvoir définir pour soi une identité et de l’assumer. Les conséquences d’un tel balbutiement se perçoivent dans le phénomène de « *dépigmentation* » ; certains Africains, notamment la jeunesse, sont dits déracinés et contrebalancés entre deux cultures, et « *le mal de peau*¹¹² » qui en résulte traduit ce mixage mal dosé : ils sont noirs d’origine, mais ils « *épluchent* » leur teint afin de se doter de la couleur blanche en retour. En tout état de cause, ce phénomène d’identité mal assumée manifeste un malaise beaucoup plus profond dans la société africaine de façon générale. Ce malaise civilisationnel et ces transformations posent aujourd’hui les immenses chantiers de développement qui commandent la mise en place des innovations

¹¹² Nous empruntons cette expression de Monique Ilboudo (écrivaine burkinabè) avec son roman, *Le Mal de peau*, dont le titre condense en lui-même toute la trame du récit romanesque. Katy, le personnage principal, est issue d’un viol perpétré par Lemercier, administrateur blanc, sur Sibila, la jeune fille noire. Katy, qui n’est donc ni blanche ni noire, sera rejetée par ses compatriotes de chaque côté de ses parents. C’est cet état de fait que Monique Ilboudo qualifie de mal de peau que nous empruntons pour caractériser les Africaines et les Africains qui tentent de se débarrasser de leur teint noir pour ressembler au Blanc ; ce qui n’aboutit presque jamais.

durables. Ces enjeux empruntent la voie des transformations occasionnées. Comment alors envisager une innovation en refondant les valeurs à l'origine de l'émergence des communautés dans une continuité territoriale avec leur lieu de vie ?

9. Le village comme territoire façonné par une diversité d'esthésies

Nous l'avons déjà mentionné : la structure spatiale à l'œuvre dans l'opposition village vs ville est calquée sur le modèle structural qui oppose la nature à la culture dans la pensée doxale de l'Occident. Cette dernière qui s'incruste dans les modes de vie des communautés du Sud ignore les esthésies de communautés. Nous l'appréhendons ainsi comme une forme d'innovation hors-sol très perceptible à travers le passage du *design* de la campagne à la ville et en termes sémiotiques, de la périphérie au centre. Quels sont alors les lieux de ruptures dans cette transformation ? Quels schèmes perceptifs permettent-ils de le montrer ?

Le village est d'abord un territoire. Nous l'appréhendons comme un lieu de vie réunissant sur un espace des communautés humaines et non humaines. Le lieu de vie renvoie, dans une première acception à la notion de milieu postulé par Nicole Pignier et Augustin Berque (N. Pignier, 2017 :26 ; 170¹¹³) qui précisent que « le milieu se distingue (alors) du donné « *environnemental brut* » (Pignier, 2017 : 26¹¹⁴). L'espace quant à elle fait allusion au milieu environnemental. Les deux notions ont en commun de souligner le caractère non brut de l'espace tel que nous le saisissons. On peut ainsi parler de l'espace de vie, lieu de vie, environnement. Le village, comme territoire, comme espace façonné relève plus du sensible, lieu de jeux des sensibilités.

Ce territoire est ainsi conçu comme une émanation de la communauté d'existence entre des humains et non humains, et non comme un espace clos situé dans quelque coin de l'univers. Il est en cela une construction, un façonnage par les communautés qui l'habitent. Il n'existe donc pas de fait, dans quel cas, il serait simplement espace en tant lieu visible sans peuplement. Une conséquence bénéfique peut donc être tirée : le village comme territoire n'est pas un fait sorti de la seule volonté des humains. Il est une convergence de sensibilités multiples et multiformes qui s'y ajustent pour lui donner forme et existence. En somme, le territoire résulte

¹¹³ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

¹¹⁴ *Ibid.*

d'un processus d'interactions, d'une convergence d'intentions à s'orienter vers un but : créer un lieu de vie.

Une telle saisie ancre le territoire dans une dimension sémiotique : des actions qui sont motivées vers des buts, des manières d'être. Il est alors le prototype abouti du design, et même du design « *intégré* ». En effet, Nicole Pignier (2017 :18-19,165) rappelle que

« le design, projet intentionnel, convoque les sensibilités culturelles, les processus motivant et façonnant les gestes qui lui sont associés. Des gestes tout à la fois pratiques, esthétiques et éthiques. Pratiques parce qu'ils sont associés à des buts, à des objectifs précis, à une praxis, à un savoir, une manipulation des choses concrètes comme des savoirs construits et à reconstruire. Sensibles, en ce qu'ils émanent de sensibilités individuelles que l'on nomme des esthésis et collectives que l'on nomme esthésies (Pignier, 2013 : 44-45)¹¹⁵ »

Ainsi assimilé à un « projet intentionnel » convoquant des « sensibilités », le village-territoire devient ce que Victor Papanek appelle le « *design intégré* ». Il

« désigne par cette dénomination le fait que tout geste de design doit prendre en compte les enjeux sociétaux, la possibilité de la vie sur Terre pour les générations à venir, et pas seulement celles des êtres humains¹¹⁶. »

Nous pouvons ainsi dire que le village en tant que territoire est un milieu vivant ; il se fonde sur une dynamique perceptive de l'ensemble de la diversité du vivant qui participe à un projet que chaque entité co-énonce avec les compétences qui lui sont dévolues. Les humains y participent avec leurs capacités à y mettre continuellement leurs sensibilités, leur vouloir, leurs intentions. Dans le même temps, les non-humains y prennent également part à travers des modalités énonciatives diverses et à certain degré. Dans « *Le Principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique¹¹⁷* », Jonas Hans parle d'appétition, pour signifier la capacité des êtres animaux et végétaux à manifester des intentionnalités, la capacité à tendre vers un but non précis. Finalement, le territoire se définit comme un processus de *co-énonciation*¹¹⁸ entre

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Hans Jonas et Jean Greisch, *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, s.l., les Éditions du Cerf, 1990.

¹¹⁸ « La co-énonciation désigne l'échange (...) de la part de celui qui perçoit des signes, du co-énonciateur, du partenaire. La co-énonciation note le processus global de l'échange entre partenaires ; instances énonciative et co-Sampawendé Bruno Guiatin | Thèse de doctorat | Université de Limoges | **Erreur ! Il n'y a pas de texte répondant à ce style dans ce document.**

humains et non-humains, motivé par des intentions, des buts mais aussi par des intentionnalités que précise Nicole Pignier :

*« Pour le linguiste John R. Searle, l'intentionnalité nomme cette capacité des états mentaux à renvoyer à un objet ou à un état du monde selon des dynamiques axiologiques, émotionnelles. L'intentionnalité, réalité biologique chez Searle, se veut indissociable de la notion d'arrière-plan global. Ce dernier ancre celle-là dans une mémoire transitionnelle, car il est commun à tous les êtres humains, reliant chacun à des connaissances présupposées, sans même les avoir expérimentées¹¹⁹ » (Nicole Pignier, *Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre* »*

Ce processus souligne le non-déterminisme qui suppose des choix et des non-choix et qui laisse un spectre de possibilités aux participants à l'activité de « co-énonciation ». Il y a ainsi dans l'idée de « territoire », donc de « village » un plan et un dessein ; il y a également une manière propre de parler et de désigner ce territoire. Dans cette configuration, le territoire est soutenu par des visées éthiques qui pose la question de savoir comment les communautés y vivraient si le souci d'existence n'habitait pas ses habitants. Ce plan, ce dessein et ces visées éthiques s'ancrent dans des forces de vie perceptibles dans la manière dont la vie des communautés est organisée.

10. Du schème individu/collectif force et forme de vie du village-territoire

Le village-territoire s'organise suivant un plan de regroupement de concessions éparées. Il s'agit de plusieurs familles cellulaires regroupées au sein d'une ou plusieurs concessions et s'étendant bien souvent sur plusieurs générations. Ce mode d'organisation laisse les autres espaces aux êtres vivants. Ces concessions regroupées laissent entrevoir des espaces occupés et des espaces non occupés, en d'autres termes du vide et du plein, qui révèlent quelque chose de leurs habitants, une sensibilité qui les caractérise. Ce « vide » comme ce « plein » sont l'un et l'autre nécessaires pour ces habitants qui ne se considèrent pas seuls occupants et seuls propriétaires de l'espace. Se regrouper, c'est se mettre ensemble. S'opère ainsi un choix des individus en tant qu'êtres de conscience mais aussi mus par une inclination naturelle (à aller) vers d'autres individus. Cette « tension vers » exprime un besoin de voir l'autre, de le sentir, de l'entendre. Les concessions viennent ainsi à exister sur la base des fondements synesthésiques.

énonciative. » (Nicole Pignier, *Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre* » in « Interfaces numériques, numéro 1, Volume 9, 2020 » disponible sur <https://www.unilim.fr/interfaces-numeriques/4144>

¹¹⁹ Nicole Pignier, « *Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre* », art cit.

Cette inclination naturelle à jeter des ponts les uns en direction des autres a l'avantage de souligner le lien existentiel tissé au sein du territoire. On peut y lire un sentiment de vivre les uns avec les autres qui conduit à l'émergence de la notion de communauté qui consiste à faire du collectif en faisant converger les individualités. Cette communauté se décrit comme étant la force de ces individus. Dans la mise en place d'une éco-sémiotique apte à questionner les liens existentiels qui relient les communautés humaines à la Terre/terre, Nicole Pignier a identifié le « collectif » comme pôle sémantique agissant en tension avec l'« individu » et le définit comme une force de vie qui articule le schème individu/collectif.

« Les pôles individu/collectif s'ancrent charnellement. En tant qu'entité vivante, l'individu ne peut être divisé sans mourir, il a son entité immunitaire clairement délimitée, singulière, différente des autres, il se caractérise par un génome spécifique ainsi que par sa faculté à s'éprouver dans une tension entre un soi et un non-soi. L'individu humain partage ces spécificités avec les animaux (Hallé, 1999 :116-118)¹²⁰ » (Nicole Pignier, 2020)¹²¹

Cette force de vie anime et structure la vie des communautés réputées proches de la nature. D'une part, il y a le besoin de vivre avec d'autres entités non-humaines d'où le sens des espaces vides ; et d'autre part, la nécessité d'éviter l'isolement conduisant les individus à partager leur existence avec leurs semblables d'où l'idée de regroupements par concession. Le sens de la vie est à saisir ainsi dans un ensemble plus vaste. L'idée de « communauté » ne se limite donc pas à des interactions entre humains. Au sein des familles paysannes, on retrouve presque toujours des animaux domestiques par exemple. Leur raison d'être ne se limite pas à des besoins de consommation.

Ces entités vivantes entrent dans une dimension pratique : les travaux champêtres, la garde des maisons, le compagnonnage, etc. Il en est de même pour les végétaux. Nous avons déjà montré en quoi les semences paysannes, par exemple, participent au façonnage du territoire. Certaines plantes sont cultivées, non pas dans un but de consommation uniquement, mais aussi pour leurs vertus thérapeutiques. Cela montre bien que la réalité territoriale ne se résume pas à l'existence et aux interactions entre humains au sein d'un espace donné. Elle est tissée dans des liens créatifs entre humains et non humains. Les interdits et les totems que se partageaient (et encore aujourd'hui dans certains milieux) les communautés traditionnelles

¹²⁰ Francis Hallé, *Éloge de la plante : pour une nouvelle biologie*, France, Éd. du Seuil, 2004.

¹²¹ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

entrent dans cette configuration. L'interdit ou le totem dans leur dimension pratique vise la protection d'une espèce ou la mise en garde de l'humain contre certains dangers ; ce qui tend à être remplacé par le code de l'environnement dont le but est justement de créer un dispositif pour préserver ou protéger. Ces interdits et totems spécifient en dernier ressort cette continuité existentielle entre les humains et les non-humains, les uns étant liés aux autres pour que la vie continue d'être possible.

L'axe sémantique individu/collectif est donc à l'œuvre dans cette forme de vie qu'on appelle communauté. Cette dernière est le milieu à travers lequel l'individu définit son rapport au monde. Il existe par rapport à ce collectif, non dans une opposition radicale mais dans une tension permanente et une complémentarité nécessaire. C'est dans ce sens que Joseph Ki-Zerbo (2008)¹²² relève la mort de l'individu n'est pas sa néantisation subit de son corps biologique mais son isolement, idée qui ressort également dans la conception éco-sémiotique de Nicole Pignier (2020) :

« Dans le même temps, l'individu n'existe qu'en interaction avec autrui ; un groupe, une communauté mais aussi les êtres végétaux, animaux, dans des lieux concrets, spécifiques. Il n'existe que dans la chaîne existentielle et biologique de ceux qui l'ont précédé¹²³. »

En définitive, la communauté en tant que continuité territoriale se façonne dans le faire collectif qui est son modèle de progrès social. Les travaux champêtres collectivement organisés, les champs familiaux, l'attachement des individus à leurs sources, généralement le village, sont motivés par cette force de vie. Au-delà d'un besoin de force (l'union fait la force, dit-on) la communauté vise l'insertion sociale et l'épanouissement de chaque individu de la communauté. Elle ne s'oppose pas aux droits, aux privilèges de celui-ci. Dans les efforts pour la mise en place des initiatives visant le progrès, nous avons réalisé, lors de notre séjour d'immersion que cette forme de vie s'invite dans la plupart des projets paysans. Des groupements associatifs aux projets écologiques, la question de l'épanouissement de l'individu au sein du collectif demeure essentielle.

11. La ville, une innovation de la rupture ?

Tout comme le village, la ville est un territoire, venue à l'existence par la volonté des communautés humaines. Cette dernière est profondément différente du village-territoire de par

¹²² J. Ki-Zerbo, *Regard sur la société africaine, op. cit.*

¹²³ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

sa structure matérielle que par les valeurs qui lui sont attachées. Si l'avènement du village-territoire suit un processus, souvent long, la ville, symbole de la « *modernité* » émane d'un découpage bien souvent administratif du ressort des pouvoirs publics. Elle est un lieu choisi à dessein à l'instar des capitales, des agglomérations, etc. ; son plan est pensé à l'avance et l'on parle de plan de ville, phénomène absent du village-territoire. L'ingénierie moderne est mise à contribution à cet effet : urbanistes, statisticiens, architectes, etc. sont mobilisées pour actualiser un tel projet.

Toute cette intelligence vise à maîtriser le processus, lequel relève de la planification, du calcul, du paramétrage. Les routes, les infrastructures administratives, les logements, etc. doivent être prévus dans une configuration précise. C'est la logique de la mesure. Le choix n'est pas laissé au non-usage comme dans le cas du village-territoire. Les espaces dits « verts », les parcs urbains, etc. sont tout aussi « *designés* » suivant la modulation du dessin de la ville. La ville ne se fonde pas, en cela, sur des dynamiques perceptives c'est-à-dire sur des liens créatifs entre les communautés issues de cet espace et le milieu en tant qu'environnement où cohabite une diversité de vivant. Même au sein d'une diversité de vivants, le tri est privilégié : des humains dans des bâtiments construits, les animaux dans des parcs artificiellement créés et les espaces dits « verts » tout aussi dans des endroits clos. La ville n'est pas un processus de co-construction, ni un espace ouvert ; elle n'ouvre pas sur du vide.

Si le plan de la ville répond à un certain idéal « *moderniste* », il faut relever la visée à laquelle elle se reporte : la culture dans son acception structuraliste, c'est-à-dire dans sa conception qui l'oppose irréductiblement à la nature. Ce lieu-dit de « *culture* » se veut le foyer de la civilisation, conçu dans une totale rupture d'avec l'état de nature, lieu de la barbarie, comme le suggère la doxa de la culture occidentale. La doxa rend ainsi le village contraire de la ville ainsi que les forces et formes de vie qui les organisent. N'est-elle pas en soi un déni de l'esthésie paysanne telle que nous l'avons décrit dans le cas du village territoire ? En quoi les forces et formes de vie qui motivent l'idée de « *ville* » nient-elles les pôles schémiques individu/collectif qui fonde le village-territoire ?

12. Dessin et dessein urbain : un déni des pôles schémiques individu/collectifs

En général, la structure matérielle des villes dites « *modernes* » ainsi que les modes de vie qui l'accompagnent se scellent dans une rupture totale d'avec les forces et formes de vie à l'œuvre dans le village-territoire suivant notre précédente description. En effet, les schémas de l'espace urbain reposent sur le découpage en mètre carré. Il s'agit d'un cloisonnement d'un

espace à priori ouvert. La ville, de nature, est un processus de fermeture de l'espace au sens sémiotique du terme. L'espace urbain a ainsi pour caractéristique propre des structures prédéfinies, immatriculées, le tout tendant vers la gestion rationalisée de l'espace. Dans une logique d'économie spéculative, l'on parle de l'optimisation de l'espace dont l'objectif est de le rendre rentable économiquement. Le *design* urbain est ainsi conçu comme un objet marchand, il est moins qu'un lieu de vie. L'idée de commerce, de marché, qui lui est attachée souligne sensiblement cette réalité. Il s'agit moins de créer un lieu de vie qu'une opportunité de spéculation. Par ailleurs, il convient de noter que la gratuité de l'espace en milieu urbain est un vocabulaire ignoré du « *dictionnaire de la ville* », contrairement au village-territoire où l'espace (pour habiter, pour cultiver) se donne ou se prête, généralement.

En déplaçant la valeur existentielle et pratique accordée à l'espace dans la ville, l'idéologie moderniste lui hôte le processus qui fonde son existence : les dynamiques perceptives qui concourent au façonnage d'un paysage. Les pôles schémiques individu/collectif n'entrent plus dans un processus de co-création, de « *co-énonciation* » tel que nous l'avons montré dans le cas du *design paysager*¹²⁴. En effet, le champ sémantique de la ville est riche de connotations : contrairement au village, les maisons urbaines sont individualisées et immatriculées alors qu'au village, elles sont regroupées en concessions et non immatriculées. En ville, les murs et les murailles séparent les concessions les unes des autres. Bien plus, les immeubles donnent encore la possibilité à certains individus d'élire logis en altitude, sans contact avec les sembles vivants sur terre. Une telle structuration impose des modes de vie. Les familles ont très peu de chance d'habiter les mêmes quartiers *a fortiori* d'être voisins.

Dans le quotidien, les individus ont peu de possibilités de retrouvailles n'ayant pratiquement pas d'activités collectives. Lieu de la bureaucratie et du commerce, la ville instaure un mode de vie centré sur l'individu. La promesse de la ville vise ainsi la construction de l'individu. En revanche, elle désagrège la vie en communauté. Il faut noter que c'est grâce à l'exode rurale, c'est-à-dire le déplacement des habitants des campagnes vers les villes que celles-ci se sont construites au fil du temps, notamment au Burkina Faso.

¹²⁴ Le *design paysager* auquel nous faisons appel ici fait échos au concept de « milieu paysager » proposé par Nicole Pignier (2017 : 171) : « A la différence du « paysage », la notion de « milieu paysager » n'est pas l'affaire d'un champ de présence visuel, d'un sujet observateur face à l'objet... »

Nous avons décrit le mode d'orchestration du design paysan qui s'intègre dans un processus de co-construction. Ce processus dont l'aboutissement est la forme de vie communautaire s'articule sur une visée éthique essentielle : la force d'une communauté de vie fondée sur le bien-être du collectif et le plein épanouissement de l'individu. Dans le cas de la ville, on assiste à une inversion des valeurs. La structure urbaine et le mode de vie qui l'impulse impose l'isolement des individus. Ils sont entre des murs, d'autres vivant dans les étages, et leur mode de communication privilégié reste les cultures numériques : le téléphone et le réseau internet. On en vient ainsi à opposer individu et collectif en construisant des chaînes de valeurs qui se nient réciproquement. Nous avons rendu compte de ce déni réciproque en récapitulant les valeurs qui les structure dans le tableau ci-dessous qui montre cette transformation du milieu paysan avec l'avènement de la ville dite « *moderne* ».

Le village		La ville	
Expression des schèmes	Contenu / Effets concrets de sens	Expression des schèmes	Contenu / Effets concrets de sens
Concession	<p>Groupe de maison sans dimensionnement préétablie, sans attribution individuelle</p> <p>Echange</p> <p>Absence de vente</p> <p>La terre est un bien communautaire, ne se vend pas.</p> <p>Reflet de la pluralité, la diversité, le vivre ensemble</p>	Parcelles lotis immatriculées avec attribution individuelle	<p>Vente possible à titre personnel,</p> <p>Spéculations</p>
Tradition	<p>Distille un ensemble de valeurs et manières d'être partagées par un groupe social</p> <p>Le village</p>	Modernité	<p>Désir d'émancipation, expression de la ville</p> <p>(Que l'homme devienne son propre messie, prophète et sauveur)</p>

Communauté	Groupe se retrouvant dans des valeurs communes Le rassemblement Centrifuge Evoluer ensemble – faire avec	L'individu	Solitude, dispersion Centripète Le développement personnel Le capital
Proximité	Le lien social à l'autre Le dialogue avec l'autre	L'éloignement	Narcissisme Monologue, soliloque
Connaissance mutuelle	Plus on se parle, plus on s'éloigne des antagonismes	L'anonymat	Chacun pour soi, Dieu pour tous !
Générosité	Ne rien garder pour soi	Égoïsme	Amasser autour de soi
Équité	Chacun en fonction de ses besoins	Égalité	Chacun en fonction de sa puissance de travail
Solidarité	Assistanat mutuel, penser le collectif	Division	Penser pour soi Décider pour soi
Respect	Relation intergénérationnelle sauvegardée	Irrespect	Lien intergénérationnel dégradé
Acceptation	L'autre tel qu'il est, un autre moi Composer avec la différence	Repli	Barrière entre soi et autrui
Richesse	Harmonie avec le milieu Lien continu avec la nature	Pauvreté	Peur de son milieu Crainte de l'autre Rupture continue avec un paradis perdu

Tableau 4. Tableau récapitulatif de la transformation du milieu

13. Refonder le schème nature/culture pour un design « intégré » ?

De l'esthésie paysanne à l'anesthésie urbaine, l'idéologie moderniste semble réussir le pari d'opposer structurellement nature et culture, tradition et modernité, communauté et

individu ainsi que les axiologies qui leur sont respectivement attachées. Les valeurs engendrées par chaque couple d'opposition manifestent une déstructuration du milieu paysan, comme nous le lisons sur le tableau. Si une telle déstructuration commande un processus d'innovation, on doit questionner la possibilité du mode d'orchestration d'un tel processus. Sur quelles forces et formes de vie, un possible « *design intégré* » réconciliant nature/culture pour refonder une forme de vie endogène serait tenable ?

Entre autres possibilités, on pense logiquement au possible rapprochement entre la ville et le village. Ce qui reviendrait à retisser les pôles schémiques nature/culture, individu/collectif dont les liens ont été coupés par l'anesthésie du hors-sol : la doxa de la modernité. Dans ce sens, les formes de vie paysannes peuvent être mises à contribution. En effet, lors de notre immersion, nous avons remarqué que dans la plupart des communautés paysannes, chaque village possède un marché, généralement appelé « marché du village ». Aussi banal que paraît un tel constat, cette réalité est tout de même révélatrice d'une forme de vie sur laquelle peut se fonder un processus d'une innovation dite « durable ». La réalité d'un marché au sein d'un village est « symptomatique » d'un mode d'organisation sociale qui consisterait à construire les villes, non à l'extérieur de la campagne mais au milieu du village. Mais que souligne une telle réalité ?

Si tant est que l'image de l'opposition nature/culture s'incarne dans le supposé déni réciproque entre village/culture, périphérie/centre telle que propulsée par la doxa moderniste, il faut souligner qu'elle rentre en contradiction avec la conception de l'idée de nature/culture au sein des milieux paysans. Cette réalité paysanne montre que la nature et la culture ne s'opposent pas. Au contraire, elle atteste la possibilité de tisser la culture au sein de la nature avec des modulations qui garantissent la cohérence de l'ensemble ; possibilité confirmée par la thèse de Nicole Pignier (2017 :41) :

« La dynamique réciproque qui fait de la culture une continuité, un prolongement de la nature, en permaculture versus la coupure, discontinuité entre la nature comme support et la culture comme apport, la nature comme donnée, objet à exploiter, à maîtriser, à dominer, et la culture comme processus de conquête en agriculture industrielle¹²⁵. »

En pensant une forme de vie prenant en compte les acteurs professionnels divers au sein d'un même territoire, les communautés font preuve de la dynamique de leurs sensibilités collectives. Commerçants, éleveurs, cultivateur, fonctionnaires, artisans, etc. réunis au sein d'un même territoire signifie avant tout qu'ils sont tous des acteurs territoriaux et participent au façonnage

¹²⁵ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

de ce territoire. Le lien commun qui les unit est leur sensibilité paysanne. Tous les acteurs territoriaux sont des paysans dans le sens où leurs actions créent des liens de continuité avec le territoire. En effet, au sein des villages, nous avons remarqué que la plupart des habitants sont avant tout des cultivateurs. Les activités de commerces, d'artisanat, etc. sur la place du marché sont secondaires.

Généralement, les marchés des villages connaissent une vitalité dans la soirée. Au cours de la journée, ce sont très souvent les commerces essentiels qui restent actifs. Cette temporalité n'est pas anodine. Elle vise à permettre aux habitants de se consacrer à leurs activités champêtres dans un premier temps. Dans un deuxième, ce choix de vie vise à créer des liens de complémentarité entre les différents acteurs territoriaux sans que les uns ne sentent soustraits du processus ou être en opposition les uns avec les autres. Les communautés paysannes mettent ainsi en avant les liens de solidarité entre ce qui relève de la nature et ce qui relève de la culture en gardant à l'esprit que c'est la nature qui génère la culture en tant que forme de vie, d'où le soin et la primauté portés aux travaux champêtres. Dans l'optique d'engager un processus de développement territorial à l'échelle des régions du Burkina Faso, les porteurs de projets pourraient s'inspirer de ce « *design intégré* » paysan qui pense le progrès en termes de soin porté à la terre et au vivre-ensemble. On briserait dans ce cas le mythe du centre et de la périphérie qui instaure une certaine verticalité dans la gestion des territoires en faisant en sorte que la diversité des formes de vie cohabitent. Plutôt que de bâtir des villes d'un côté et des villages de l'autre, un design les intégrant serait une voie possible qui reconsidérerait le progrès social en l'orientant vers la solidarité inter-communautaire et vers le soin que chaque acteur apporte au territoire.

14. Conclusion partielle

Nous ne nous contentons d'une présentation articulée essentiellement sur les Mossé. Leur processus d'installation s'est fait sur des territoires déjà occupés par des ethnies. On peut ainsi relever les guerres de conquêtes qui ont accompagné ce processus, la domination et la soumission par la force des ethnies autochtones, le brassage ethnique avec celles-ci par les liens des alliances et des mariages, et enfin la formation de nouvelles configurations ethniques. Cette vue synthétique permet d'entrevoir des perspectives des transformations qui vont naître à partir de ce territoire fraîchement formé. En nous fondant sur le terrain ainsi les témoignages des habitants à l'instar de ceux de Youtenga, nous relevons des facteurs internes qui enclenchent les transformations. Le mélange ethnique crée une sorte de mixité sociale. Cette mixité entraîne

l'émancipation de nouvelles communautés qui s'est traduite par la formation des royaumes satellites suivie de leur processus d'autonomisation puis l'émergence de nouveaux visages ethniques issus de la stabilisation après l'autonomisation relative de chaque royaume. Aujourd'hui, avec le phénomène de l'urbanisation, les villes du Burkina Faso sont devenues cosmopolites. Le vivre-ensemble dans ces milieux, soutenu par l'exigence de la cohabitation dans le travail, les loisirs..., se mute en moteur de transformation.

Il y a, en outre, les facteurs externes. Ils prennent source à partir de la conquête même du pays par d'autres conquérants, cette fois occidentaux : l'étape de la colonisation qui va redessiner un autre visage du pays à travers son apport aux plans institutionnel, social, culturel, économique. Suivra la dernière étape de la mutation s'inscrivant dans le cadre global de la mondialisation avec les transformations des modes vie à partir de l'ouverture du pays à d'autres cultures, des avatars de la globalisation et de l'ère des cultures numériques et technologiques. C'est dans ces grandes configurations que nous expliquerons les mutations sociologiques qui induisent par voie de conséquence des enjeux de développement. Enfin, nous concevons ces facteurs comme les sources de ces mutations successives. Pour ce faire, nous proposons de saisir ces transformations à partir de nos observations sur le terrain et des témoignages recueillis auprès des paysans pour éclairer au mieux le cas particulier du Burkina Faso.

L'approche éco-sémiotique dont nous nous servons permettra d'appréhender les différentes articulations problématiques que nous travaillerons tout au long de la recherche. A la fin de ce parcours, trois lignes de force peuvent être retenues et servir de matière pour les enjeux de développement qui commandent, sur un plan pratique, notre recherche. La première concerne les mutations à l'intérieur de la même aire culturelle. On retiendra que les différents peuples du Burkina Faso ont connu une mixité qui a fait leur richesse en termes de diversités, de cultures, de vivre-ensemble et de partage de savoir-faire. Cela est rendu possible par la capacité des populations d'apprécier leur milieu et à interagir avec ce dernier pour le faire évoluer.

La deuxième ligne concerne les transformations qui ont entraîné la rupture de la frontière et occasionné la rencontre avec les cultures occidentales. Ce fut l'œuvre de la colonisation. Et, si cette rencontre ne devrait rien présager de désastreux par le fait que « l'inculturation » doit être perçue comme une richesse, il faut cependant noter que le malheur d'un tel phénomène vient de la manière dont il été appelé à l'existence. En effet, la colonisation a plutôt occasionné une rupture dans la chaîne évolutive de l'histoire des peuples dominés. Elle a d'abord détruit

cette capacité qu'avaient les populations à interpréter leur milieu. Cette « *dénature* » est un facteur déclencheur de la déchéance sociétale des cultures qui n'ont jamais pu intégrer les cultures imposées à elles par les forces occidentales ; elle a détruit leur mode de production qui était pensé par rapport à leur lien vital, pratique et existentiel avec la nature, et a instauré une société de consommation prédatrice dont les effets concrets commandent aujourd'hui l'urgence d'un développement durable de ces sociétés. Quant à la troisième ligne de force, elle pose clairement les enjeux du devenir du continent. En effet, on peut se demander quel sera le socle du développement des pays qui ont été témoins de la destruction de leur culture, de leurs modes de vie et de production, quand on sait que « *culture* », « *milieu* » et « *développement* » restent les pierres angulaires de l'édifice du développement.

Chapitre 3. L'héritage socio-culturel commun aux communautés vivant au Burkina

1. Quelques aspects généraux

1.1. Les « invariants » communs aux communautés burkinabè : entre esthésies et singularités

Au Burkina Faso, l'on a coutume de dire que

« nous sommes tous les grains d'un seul et unique panier, condamnés à vivre ensemble, à réussir ou à échouer ensemble¹²⁶. »

Les grains renvoient naturellement aux spécificités et aux différences ethniques, religieuses, politiques, sociales... et le panier au foyer de toutes ces hétérogénéités, spécificités et différences, leur socle commun : « *la terre libre du Burkina* », avec tout ce qu'on y partage comme valeurs communes. Cette situation met en exergue le schème individu/collectif comme matrice de la construction du vivre-ensemble des communautés et rappelle que le progrès social s'inscrit dans ce processus de construction. Ce vivre-ensemble est une vision du monde, une manière d'être qui oriente le mode d'évolution d'une diversité évoluant vers un actant collectif. Innover, c'est aussi reconsidérer cette volonté, d'aspiration collective à orienter vers une direction. Il va sans dire qu'une telle mémoire collective est un gisement sémantique que nous exploiterons dans ce « *contexte* » où nous cherchons à fonder les bases des innovations durables prenant pleinement en compte justement des différentes sensibilités. Il y a des spécificités-différences qui s'installent sur la ligne d'une homogénéité, à l'image des discontinuités qui se reposent sur un fil continu.

Dans un sens sémiotique, c'est entre ces spécificités-différences sur un même territoire et entre les discontinuités et continuités qu'il nous faudra saisir les significations possibles qui serviront tantôt comme « *cohésion* », tantôt comme « *pierre angulaire* » de l'édifice des innovations durables. Et, ainsi que nous l'avons évoqué dès le départ, notre objectif n'est pas de nous attarder sur ces spécificités-différences (les discontinuités) mais d'en tenir compte dans la pratique du « *terrain* » commun aux communautés (le continu). Selon nous, le discontinu se

¹²⁶ Message du cardinal Philippe Ouédraogo dans le cadre des fêtes de Noël et du nouvel an : « *Tous les croyants doivent se mobiliser pour prier* » - *leFaso.net*, <http://lefaso.net/spip.php?article74854>, (consulté le 9 décembre 2020).

détache du continu et offre ainsi une saisie profonde du sens des sensibilités communes qui traversent la diversité des peuples.

Fondamentalement, il n'y a pas, par conséquent, *a priori* d'opposition catégorielle entre le continu et le discontinu, suivant la logique que nous développons. Nous sommes ainsi en quête des invariants dans un univers de variations, c'est-à-dire des fondements qui nous autorisent à proposer des approches d'innovations durables susceptibles d'être utiles à l'ensemble, au-delà des différences. Il faut dire que le maillage qu'offre le Burkina Faso n'instaure quasiment pas de foyers d'oppositions insurmontables quand il s'agit de réfléchir sur ce que les populations partagent en commun. Il s'agit plutôt des croisements, les lieux communs où elles se retrouvent. On peut ainsi aller plus loin pour y voir des relations de complémentarité et d'implication que nous avons évoquées d'une certaine façon à travers des notions de « *mixité sociale* » donc de l'acceptation de l'autre, du vivre-ensemble, du partage des valeurs communes (religieuses, politiques, économiques...).

Il faut commencer par rappeler que la richesse culturelle du Burkina Faso vient en grande partie de la diversité des communautés qui, au fil de l'histoire, se sont implantées à travers le pays. Les grands et puissants royaumes à travers leurs conquêtes et vassalisations ont forgé le paysage ethnique que connaît le Burkina Faso d'aujourd'hui, certaines ethnies s'étant soumises à d'autres. La répartition de certaines de ces communautés se réduit parfois à quelques villages alors que d'autres occupent plusieurs provinces du pays. Rappelons-le, chaque ethnie a son histoire, ses croyances, ses danses, sa langue, son architecture et ses traditions, comme nous venons de le voir. Les liens entre les communautés sont complexes et certaines se considèrent, faut-il le rappeler, comme cousines d'autres, comme maîtres et esclaves. Il n'est pas rare par exemple d'entendre, sur le ton de la plaisanterie, un Burkinabè dire d'un autre qu'il est son esclave en raison de l'ascendance séculaire de son ethnie sur celle de son interlocuteur ou plusieurs encore parce que les deux interlocuteurs sont liés par *la parenté ou l'alliance à plaisanterie* qui l'autorisent. Certaines communautés géographiquement et culturellement proches ont des langues et une histoire totalement différentes. C'est le cas, par exemple, des Lobi et des Birifor. D'autres sont géographiquement éloignées et ont des différences linguistiques notables tout en faisant partie du même groupe ethnique. C'est le cas par exemple des Kasséna et des Lyélé qui sont avant tout des Gourounsi.

Certaines communautés isolées ont pratiquement abandonné la langue de leurs ancêtres. Elles ont en revanche adopté la langue du groupe ethnique majoritaire voisin. Ainsi, les Dioula,

dont la population est presque inexistante au Burkina Faso, ont imposé leur langue à de multiples communautés du sud-ouest du pays du fait qu'elle est la langue du commerce en Afrique de l'Ouest. En résumé, on retiendra que les différents groupes ethniques présents au Burkina Faso partagent un héritage commun, entre autres : l'hospitalité, l'ouverture à l'autre, les croyances, les coutumes, le brassage ethnique, la vie communautaire, la fraternité interethnique, les célébrations rituelles, etc. C'est un peuple ouvert et hospitalier comme le témoignent le mariage interethnique, la cohabitation avec les étrangers d'autres pays, d'autres continents. Dans les points suivants, décrivons de plus près quelques traits de cet héritage socio-culturel commun qui amorce une approche éco-techno-symbolique et éco-sémiotique de la langue.

1.2. Approche éco-techno-symbolique et éco-sémiotique de la langue

D'une manière générale, la langue est perçue comme moyen de communication. Elle est un des moyens par lequel les humains entrent dans une certaine relation avec leur milieu et le *co-designent* avec les autres êtres vivants du milieu. (N. Pignier 2020¹²⁷). C'est dans et par elle que les humains nomment les choses, désignent les objets et caractérisent les phénomènes. Par la langue, les humains sont à même de donner tel ou tel sens aux choses, objets et phénomènes, ils se considèrent comme supérieurs aux autres êtres vivants auxquels ils refusent, le plus souvent, la faculté de signifier. Et c'est à travers la parole que ce discours se forge, que les intentions s'expriment, que la perception s'actualise. Toute la science de l'homme s'exhume à partir de la langue. Elle ne sert donc pas seulement de moyen de contact et de communication. La langue permet de dire la société et la société s'organise à partir de la langue, ouvrant la possibilité aux humains d'entrer en interaction. Nous verrons comment la langue participe à la mise en place des types d'interactions entre les humains et leur milieu à travers la notion de la « *terre* » chez les Mossé.

Selon nous, la langue est fondamentalement éco-techno-symbolique et éco-sémiotique au regard des considérations que nous venons de décrire. En effet, elle est ancrée dans l'*éco* par le fait de nommer la réalité issue de la terre/Terre. Mais elle va plus loin en portant des significations à chaque réalité nommée. Dès lors, une forme de symbolisation émerge du lien entre la terre/Terre et la réalité désignée. Par exemple, le terme « *Tenga* » en Mooré signifie d'abord Terre. Elle peut être ensuite le prénom donné à un humain ; enfin elle peut désigner

¹²⁷ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

une localité. Ainsi, de la Terre comme univers à la terre/tenga comme prénom et comme nom de localité émerge un lien de symbolisation. Cette capacité à lier la Terre à l'homme et au lieu est tout aussi sémiotique.

Dans le cas typique du Burkina Faso, la langue, au-delà d'autres caractéristiques dont elle peut faire l'objet, est un instrument d'unification au sein des communautés. Elle prend place à côté des idées et de la pensée dans la mesure où ces dernières s'actualisent, en autres possibilités, par elle. Il y a naturellement une relation étroite et concrète entre les choses du monde et la langue. Et, plus que cela, la langue lie une communauté à sa terre, à son milieu, de façon créative et sensible (Nicole Pignier, 2017¹²⁸). Elle fait ainsi remarquer, dans *Le Sens au cœur des dispositifs et des environnements*, sous la direction de E. Mitropoulou et N. Pignier (2018, PP. 12), que

« la langue ne peut donc se réduire à un 'outils' de communication ; elle émerge, évolue en interaction avec son milieu vivant, culturel, historique qu'elle participe à façonner en laissant s'exprimer certaines sensibilités plutôt que d'autres. Ainsi, comme l'explique Miguel Benasayag, la langue fait partie des macro-organiques non vivants qui se comportent de façon organique sans toutefois posséder les deux caractéristiques privatives du vivant : l'autopoïésis et la reproduction¹²⁹. »

Au Burkina Faso, la langue est avant tout ce qui manifeste et contribue à fonder le lien d'une communauté pluriethnique à la terre. Se comprendre et construire des projets communs, l'initiative prend place à partir de la communauté linguistique en acte. Ainsi, bien que les communautés puissent se comprendre par d'autres modalités, l'absence d'une langue africaine parlée par tous les Africains constitue quelque peu un frein au développement de projets communs de l'Afrique, comme le reconnaissent certains acteurs de développement. Le chercheur Albert Ouédraogo pense également qu'il est impossible de construire quelque chose de durable en empruntant l'outil langagier à une autre culture :

« Si on veut que le développement soit endogène, qu'il soit en phase avec les aspirations des populations, il faut que le développement se décline dans les attentes des populations, qu'elle émane des populations et que les populations l'expriment dans leurs langues d'abord (...). Il est bon que le développement ne soit pas comme une sorte de mirage

¹²⁸ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

¹²⁹ Eléni Mitropoulou et Nicole Pignier, *Le sens au cœur des dispositifs et des environnements*, Connaissances et Savoirs., Saint-Denis, France, 2018.

derrière lequel on court. Le développement doit se faire en rapport avec nos propres valeurs, nos propres attentes et nos propres canevas¹³⁰. »

Au-delà donc d'un outil de communication, la langue est un outil socio-culturel pour le vivre-ensemble et donc de co-énonciation car le vivre-ensemble dans la diversité ethnique support des emprunts de part et d'autre des ethnies sur le plan linguistique. Albert Ouédraogo estime que celle-ci se construit dès l'instant où on considère que l'autre n'est pas un étranger :

« Qui parle votre langue est considéré comme un parent. Savoir parler la langue de l'autre, c'est considérer l'autre comme un autre soi-même, c'est déjà un respect pour l'autre et ça évite les mauvaises compréhensions¹³¹. »

Par-dessus tout, nous nous accordons avec N. Pignier que la langue manifeste et fonde une esthésie. Elle ancre les perceptions et les sensibilités collectives dans des représentations. Cette réalité est attestée au sein de la communauté paysanne au Burkina Faso notamment au sein des Mossé. Le terme de « *semence* », par exemple, désigne « *les grains* » d'une espèce végétale ou animale. En mooré, la langue des Mossé, le même terme est utilisé pour désigner l'ethnie. Ainsi, « *Buudu* » désigne littéralement « *semence* ». Pour désigner l'ethnie des Mossé, on dira également « *Moss buudu* » qui se traduit littéralement « *la semence des Mossé* » et littéralement « *la communauté moaga* ». Au-delà donc d'une articulation sémantique, on perçoit le lien perceptif et créatif émergeant à travers la langue. La langue ne sert pas ainsi à seulement désigner ou nommer une réalité qu'on appelle « *semence* ». Elle est un lieu vivant qui permet aux communautés humaines d'entrer en relation avec cette réalité pour exprimer une sensibilité collective une esthésie (N. Pignier, 2017 :167).

L'on se demanderait ainsi comment une nation, patrie, pays et Etat pourraient se construire au Burkina Faso si les Burkinabè dans leur ensemble n'étaient en mesure de se comprendre *a minima*, ne serait-ce que par le biais des grandes configurations linguistiques comme la langue officielle, le français et les langues dites nationales : le Moré, le Djula, le Fulfuldés. Il est clair que la langue est un outil de cohésion entre les différentes communautés au Burkina Faso et quasiment tous les Burkinabè parlent au moins ou le Mooré, ou le Djula, ou le Français. Cet héritage peut servir comme tremplin au développement. Au sein des peuples

¹³⁰ *Langues maternelles : « On ne peut rien construire de durable en empruntant l'outil langagier à une autre culture », Pr Albert Ouédraogo - leFaso.net, <https://lefaso.net/spip.php?article88309>, (consulté le 25 février 2021).*

¹³¹ « Les langues autochtones, ça compte pour le développement, la construction de la paix et la réconciliation ». in <http://lefaso.net/spip.php?article88309>, consulté le 6 mars 2019 à 21h40

moosé sur lesquels se concentre notre étude, nous verrons comment, avec l’outil linguistique, les populations désignent leur milieu à travers la notion de « *terre* » perçue diversement dans l’articulation de la langue, et comment cette diversité dicte la manière dont les individus interagissent avec le milieu.

1.3. La conception générique de la terre et de l’espace

Pour Éric Landowski et Isabella Pezzini¹³², l’espace demeure une question centrale en sémiotique. Dans l’armature de la sémiotique narrative, les positions actantielles et le mouvement des acteurs s’incrument dans un espace donné, soit-il fictif, et on voit comment cet espace aspectualise les différentes actions, donc participe à la construction du récit. La place de l’espace dans l’articulation du sens est perceptible dans la scénographie. De là, l’espace devient une énonciation, une manifestation d’une esthésie. On voit comment, à travers le design de l’espace, un certain sens arrive à une structure scénique donnée ; entre le vide et le plein d’un tableau, des formes prennent place et ces formes, en nous renvoyant à des représentations dans le monde naturel, participent au sens que les humains donnent aux objets du monde autour d’eux.

Par ailleurs, dans son acception première, l’espace renvoie à la matérialité de la terre comme entité physique et visible. Il est d’abord un territoire jouant plusieurs fonctions : il sert d’habitat à tout être vivant, y compris à l’homme qui y érige son habitation. Il sert de grenier de nourriture également pour tous les êtres vivants. Dans ce cas, on cultive la terre et elle donne ses fruits. Comme nous le verrons, cette acception première permet d’aller au-delà de la dimension matérielle et objectale dans la mesure où, parce que la terre, bien qu’univers inanimé, est la source même de la vie. Nous le percevons même à travers les questions écologiques ou de protection de la nature qui sont d’ailleurs des grandes préoccupations de notre temps. Et puisque cette thèse vise à partir des pratiques culturelles d’établir les liens existentiels entre les communautés et leurs milieux en vue de faire émerger des dispositifs et pratiques garantissant le « *développement durable* », nous saisissons cette aubaine pour questionner ici les perceptions que les populations africaines, en général, ont de la terre.

En Afrique, les liens à la terre sont avant tout existentiels et concrets. En effet,

¹³² Cités dans Manar Hammad, « La sémiotisation de l’espace Esquisse d’une manière de faire », *Actes Sémiotiques*, -1, vol. 116, p. XX-XX.

« dans les sociétés traditionnelles africaines, la protection de l'environnement en général et des ressources naturelles en particulier résulte essentiellement de leur milieu de vie. Ces perceptions sont liées à l'ensemble de leurs croyances en rapport avec Dieu et le monde. Elles constituent le fondement de leurs relations avec la nature¹³³. »

Dans *Le Design et le vivant : cultures agricoles et milieux paysagers*, N. Pignier (2017) saisit cette nature au-delà de sa dimension matérielle, objectale, qui constitue le pivot de la pensée structuraliste. Dans son éco-sémiotique, la nature est un foyer vivant, et le vivant est considéré comme partenaire avec lequel les humains nourrissent un lien d'ajustement et non déterministe. Ce lien d'ajustement est ce qu'elle propose comme un « faire avec le vivant ». Comme nous le verrons plus tard, la communauté, dans laquelle tous les individus se reconnaissent, cultive une certaine relation vitale avec la nature. Cette relation vitale se traduit dans les interdits religieux ou coutumiers qui s'apparentent, dans certaines circonstances, à un code pénal visant à protéger cet environnement avec ce qu'il abrite : les êtres-vivants animaux et végétaux.

Dans d'autres circonstances, ces interdits s'offrent comme une manière de créer et de nourrir des liens précieux vis-à-vis de cette nature, de sorte que l'homme, par son activité, n'entrave gravement l'équilibre de l'écosystème. Au Burkina Faso notamment, de nombreux sites, des forêts, des sources d'eau, sont protégés non pas par des lois ou des décrets des pouvoirs publics ou par un instrument juridique quelconque, mais par les interdits. Dans ce travail, nous évoquerons quelques-uns de ces sites protégés que nous analyserons. L'environnement se retrouve ainsi dans ce que le sociologue Denis GOH et la géographe et écologue Martine Tahoux appellent « *l'alliance communauté/nature* » qui représente, selon ces chercheurs,

« les formes religieuses en vigueur dans les sociétés traditionnelles africaines. Selon ces religions, tous les êtres (minéraux, plantes, animaux, humains) sont dotés de substances universelles positives et éternelles. Dieu, être suprême, est insaisissable ; il ne peut être atteint que par l'intermédiaire des divinités, certes secondaires, mais plus puissantes¹³⁴. »

Les liens existentiels et pratiques entre les individus et leur espace de vie sont fondamentalement un enjeu sémiotique qui repose sur les processus de perception. Cet enjeu sémiotique, on le sait, s'appuie sur des piliers notionnels de l'éco-sémiotique: la co-énonciation, le lien au vivant, etc. (N. Pignier). A cet effet, la manière dont l'auteur appréhende l'« *objet*

¹³³ « Pour une gestion communautaire durable des ressources naturelles en Afrique », *Les Dossiers de Développement Agripromo*, art cit.

¹³⁴ *Ibid.*

sémiotique » à travers les rapports de « langue » et « langage », de « signifiant » et « signifié » offre des opportunités de saisie de la perception que ces populations ont de leur milieu.

1.4. La notion de « terre » en milieu moaga

On peut dire que c'est lorsque les êtres humains la sentent en péril qu'ils développent des initiatives pour sa protection. Les différents sommets sur l'environnement et sur la terre s'inscrivent clairement dans cette logique. Cette écologie qui engage la responsabilité de l'homme et des autres êtres vivants, Edgar Morin (2016 :17) la décrit comme

« une science d'un type nouveau, la science qui nous relie à la nature, la science qui nous fait prendre conscience que le développement techno-scientifico-économique dégrade la biosphère, nous menace et nous demande à transformer nos vies¹³⁵. »

Dans la conception moaga au Burkina Faso, cette perception de la terre est traditionnelle chez les populations et perceptible à travers les pratiques culturelles qui constituent la majeure partie de leurs activités économiques, les infrastructures pour se loger, pour travailler et pour traverser l'espace. Cependant, la manière dont les habitants instaurent leurs rapports à la terre dans les différentes activités que nous venons de citer crée une deuxième conception vis-à-vis de cette terre. Il s'agit d'une dimension existentielle. Pour comprendre la manière dont ces deux conceptions sont à l'œuvre au sein de ces populations et les différentes significations qu'elles en donnent, le point de vue le plus approprié reste la langue comme source des objets par des êtres vivants donnés. En effet, en fonction des différents usages et selon les types d'interactions que les sujets ont à l'égard de la terre, les manières de les actualiser dans leurs langues seront bien différentes. Et les contenus qui accompagnent ces formes d'expressions ne peuvent être identifiables qu'à travers les lexèmes qui les actualisent ; ces actualisations permettent de vérifier dans la description les différentes réalisations qui montrent effectivement les contenus sémantiques liés aux usages et aux interactions. Nous identifions ici cette hiérarchisation des plans d'expression, des plans du contenu, à ce que nous appelons les typologies linguistiques de « terre » dans la langue mooré.

En effet, en lisant N. Pignier (2018), on s'aperçoit que la relation entre la langue et le milieu de vie est vitale pour le sens. Elle note que « *les signes ne fonctionnent pas de façon*

¹³⁵ E. Morin et Emmanuel Préfacier, *Écologiser l'homme, op. cit.*

arbitraire, ils naissent de l'oïkos ». Pour mieux saisir cette conception, proposons cet extrait qui fait l'économie de son argumentation :

« Dans sa contribution, « Milieu et sens des choses », Augustin Berque situe le concept de 'milieu' à partir des travaux du naturaliste et biologiste allemand Jacob Von Uexküll ainsi que ceux du philosophe japonais Watsuji. Le « milieu » se distingue alors du donné environnemental brut. Le sens des choses relève d'une dynamique selon laquelle le donné environnemental est saisi par les sens, l'action, la pensée et le langage en tant que quelque chose. Jacob Von Unexkül (1864-1944) fut en effet le premier en biologie à appréhender le vivant comme constitué d'une infinité de mondes perceptifs, tous liés entre eux sur le mode de l'orchestration et non sur un ordre d'interdépendances hiérarchiques dictées par la nécessité. Augustin Berque démontre que les signes linguistiques émergeant de l'interaction entre les humains et leur milieu ne 'fonctionnent' pas, pas plus qu'ils ne constituent un 'système'. Ils naissent de notre relation concrète et existentielle à la terre/Terre tandis que cette dernière, en tant que milieu singulier pour les êtres humains émergent d'une relation à la Terre qui se veut concrète, située, incorporée dans un milieu 'éco-techno-symbolique'. Les signes linguistiques n'ont en sens rien d'arbitraire, contrairement à ce que prétend la thèse structuraliste¹³⁶ ». (N. Pignier, 2018 : 9)

Dès lors, il devient possible d'établir une conjonction entre l'expression linguistique et la réalité à laquelle elle renvoie dans les différentes manières dont les populations font usage de la langue pour interagir avec leur milieu, notamment dans le cas de la notion « terre ».

2. Perspectives sémiotiques

2.1. Les foyers sémantiques « sémiotisables »

2.1.1. L'histoire

Ce point tient lieu de conclusion partielle du parcours que nous venons d'effectuer. Son but est de tirer les conséquences sémiotiques dudit parcours pour nourrir la suite des articulations. Bien évidemment, tout ce qui se dit au sujet d'une culture a une densité sémantique dans un sens donné et c'est seulement dans cette perspective qu'il convient de la saisir. Il est important pour le sémioticien de porter ce regard particulier sur les foyers sémantiques à même de servir de matière d'analyse et d'interprétation dans la démarche sémiotique qui l'engage : ce regard consiste à ne pas rester à la surface des faits et des événements et à ne pas se contenter d'y établir de simples corrélations avec des faits et événements d'autres cultures mais de rester dans la logique de la spécificité de chaque culture.

¹³⁶ E. Mitropoulou et N. Pignier, *Le sens au coeur des dispositifs et des environnements*, op. cit.

En effet, à travers les différents points que nous avons abordés, ces foyers sémantiques méritent d'être précisés afin qu'ils servent de points de repère ou de boussole pour orienter constamment notre analyse, et de grille qui encadrera nos gestes d'interprétation. Nous retenons, sans prétendre à l'exhaustivité, quelques foyers sémantiques « *sémiotisables* » pouvant servir de piliers dans la suite de notre approche. Il s'agit de l'histoire que la démarche et la perception ne suffisent pas pour comprendre les manières de vivre. Pour comprendre les manières de vivre et de faire de ces peuples, leur mixité sociale, leurs rapports à l'autre, leur lien à la terre et leurs trésors culturels.

L'historien Joseph Ki-Zerbo écrivant sur les peuples africains les invitait à se recueillir sur le passé plutôt qu'à cueillir ce passé. Dans un certain sens, cet appel souligne bien la portée sémantique de l'histoire d'un peuple dans son évolution. Autrement, pour promouvoir toute évolution, il est nécessaire de savoir de quoi est fait le passé, et ce, par le truchement d'une description fine du sens de ce passé. En Afrique, aujourd'hui, où tous les regards sont tournés vers les problématiques de développement, nous proposons d'aller au-delà de la temporalité de l'urgence pour considérer ce passé pour comprendre comment les choses se faisaient pour assurer une stabilité tant sociale, économique que politique. Nous pouvons l'entendre dans ce que dit Catherine Coquery-Vidrovitch (1985),

« L'Afrique d'aujourd'hui ne doit rien au hasard. On ne peut comprendre son présent, on ne peut agir sur son avenir sans prendre la mesure de son passé, où s'entrecroisent de façon indissociable données internes et pressions mondiales¹³⁷. »

On peut donc comprendre que tout acte ou action pour le développement qui ignore cette histoire a des risques de ne pas reposer sur les bons piliers.

Dans le cas du Burkina Faso, il est vrai qu'on sait très peu comment ce multi-ethnisme est arrivé à existence à cause, justement, de manque de traces écrites. Cependant, on sait que depuis le XIII^e siècle où les uns (les Mossé notamment) sont arrivés et installé leur règne sur les autres, la cohabitation reste la preuve que ces peuples ont développé une histoire commune, un vivre-ensemble, donc une interaction relative qui a su maintenir l'existence de chaque entité ethnique jusqu'à ce jour. Cette histoire sous-entend clairement que ces peuples ont développé des lieux communs de leur vivre ensemble. Dans le cadre d'une sémiotique d'innovation telle

¹³⁷ C. Coquery-Vidrovitch, *Afrique noire, op. cit.*

que nous l'avons projetée, il devient essentiel de se garder de dénuder cette histoire de sens, ce que N. Pignier (2017)¹³⁸ appelle, « *designer avec* », « *co-énoncer avec* » ce lieu vivant.

Mieux, la tâche de tout porteur de projet sera d'identifier ces lieux communs, d'y installer le projet de sorte à éviter les clivages, la division. À titre illustratif, pour fonder une école au Burkina Faso, on ne pensera pas seulement au besoin des populations d'avoir une école pour leurs enfants. Le lieu d'implantation de l'infrastructure devra être pensé non seulement en fonction du rapport des populations à leur espace (il y a des lieux bien déserts et libres qui peuvent être évités. Si l'école est édiflée sur ce lieu, l'école peut ne pas être fréquentée), en fonction des groupes ethniques en vie sur le territoire (pour une école au profit de deux ou trois villages, il faut penser à l'installer au croisement de ces trois villages avec leur accord ainsi que le nom à donner à l'école. Une école qui porte le nom d'un village, pourtant prévue pour trois, risque de créer des divisions et des affrontements). Il en est de même des acteurs qui doivent assurer la gouvernance de cette école, des enseignants et même du contenu des enseignements.

Tous ces aspects ne sont pas à penser en fonction du système institutionnel de l'école mais en fonction de la réalité de l'histoire des bénéficiaires. Malheureusement, c'est le cas inverse qui se produit. Comme le langage, la société n'est pas un système. Ce qui est donné à voir dans ce descriptif, c'est le fait que l'histoire seule ne suffit à expliquer comment agir. Selon nous, l'histoire est muette, il faut l'interroger. Et pour l'interroger, il est important de considérer l'interaction espace-temps/faits, pratiques et symboles. Chaque communauté a son esthésie, ses façons de donner sens aux pratiques et aux symboles qui font que l'équilibre se maintient. Faire fi de cet univers dans les problématiques de développement, c'est risquer l'échec et l'histoire peut aider les chercheurs et les porteurs de projet à cet effet.

2.1.2. Le rapport à l'autre

En développant l'idée d'un vivre ensemble de ces peuples dans le fil de l'histoire, nous abordons en quelque sorte la nécessité d'établir des connexions sémantiques de la mixité sociale. En effet, nous avançons l'idée qu'un projet de développement, dans la majorité des cas, ne s'adresse pas seulement à une communauté mais à plusieurs. Et ce, d'autant plus que ces communautés ont toujours, peu importe la manière, vécu ensemble. Dans cette optique tout projet portant a priori des marques de la division ne saurait prospérer : nous parlons de la carte d'identité (le nom) de l'école par exemple, du contenu d'enseignement. Ce qui ressort de cette

¹³⁸ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

perception est que le sens donné à cette mixité sociale préside au projet de développement. Il ne faudrait donc pas voir dans le maillage communautaire et ethnique du pays une simple juxtaposition des groupes de population à rassembler autour d'une nécessité d'avoir un projet de développement. Les liens de sens à mettre d'abord en place ne relèvent pas seulement des études sociologiques ou historiques, mais sémiotiques car il s'agit là de comprendre la manière dont le sens advient à leur vivre-ensemble.

Le rapport à l'autre est un tournant essentiel dans la mixité sociale que nous venons de voir brièvement. Construire des projets qui tiennent compte de la manière dont les uns interagissent avec les autres nous semble de toute évidence un critère pertinent de « durabilité » de ce projet. Le sens à donner à ce lien à l'autre dans le cadre de la mise en place d'un projet permet d'éviter comme écueil évident l'injustice sociale. Chaque fois que cette dimension a été occultée, on a assisté à l'instauration d'une injustice sociale qui est une des sources de fracture sociale au Burkina. Nous pourrions étayer cette hypothèse en évoquant comment l'agro-business a détruit les liens avec les plus démunis en permettant aux plus fortunés d'acquérir plus de terres et de les mettre aisément en valeur pour faire fortune. Ce n'est donc pas le projet d'agro-business qui est mauvais en soi, mais la manière dont il a été mis en place.

2.1.3. Liens pratiques et existentiels à la terre

L'agro-business est peut-être l'une des entrées possibles pour comprendre les liens sémantiques à décrire dans les rapports des populations à la terre. A cet effet, nous considérons les différentes perceptions que les populations entretiennent vis-à-vis de la terre. Elles sont actualisées, entre autres, dans la langue. Et, on peut comprendre les enjeux de sens qui existent. Des espaces protégés, des forêts classées, ou encore des forages ou des barrages ont été artificiellement créés au profit des populations au Burkina Faso. En dépit des sommes colossales qui ont été mises dans ces projets, l'adhésion des populations n'a pas toujours été une réalité : des femmes ont laissé des forages à la porte de leurs maisons pour se rendre auprès des eaux douces, des barrages n'ont pas été entretenus par les bénéficiaires, les habitants ont ignoré des latrines creusées dans leurs maisons pour aller se soulager derrière des arbustes.

D'un coup d'œil, on s'aperçoit que l'échec de ces projets vient du fait qu'ils n'ont pas été pensés dans les rapports que les populations ont avec leurs espaces vitaux. Un barrage creusé dans un lieu-dit sacré pour les populations ne saurait revêtir d'intérêt. Un espace protégé créé dans un lieu habituellement dédié aux rencontres entre populations n'aura le soin de ses bénéficiaires. Ces quelques exemples montrent bien que tout projet d'innovation et de

développement est à penser préalablement dans la façon dont les populations *designent* leur milieu.

2.1.4. La richesse culturelle

« Savoir qui je suis détermine mon comportement, ma relation aux autres, parce que je me reconnais dans une identité ; et c'est cette reconnaissance, cette identité qui me permet d'exister avec les autres, à côté des autres, par rapport aux autres. Elle explique mon existence, mon-être-au-monde. Si la culture doit être ainsi comprise, alors, l'on peut saisir facilement son importance dans le processus de développement social¹³⁹. » (Salaka Sanou, 2020 :131)

Pluralité ethnique suppose richesse culturelle dans la mesure où chaque ethnie, chaque communauté, chaque village etc. dispose de ses esthésies en matière d'architecture, de vie en société, de son rapport à l'espace, à l'autre, dans les pratiques religieuses, dans les croyances, dans la gouvernance de la cité, des actions économiques, dans l'art, dans les célébrations rituelles, etc. De près, on peut considérer cet univers d'« objets » comme faisant sens dans la vie d'un milieu, d'une communauté humaine. L'erreur, peut-être, de la méthodologie du développement du Nord au profit de ces populations, a sans doute été le fait d'amener les populations à mettre de côté cette richesse éco-techno-symbolique qui exprime leur développement et de ne considérer que les modèles capitalistes. En notre sens, un développement, une innovation qui n'intègre pas la richesse culturelle du milieu est hors-sol. Il est plus qu'essentiel de prendre en compte tout ce qui est expression culturelle dans la vie des peuples.

Plus encore, dans l'interaction entre les différentes cultures, celles du Nord et celles du Sud, comment faire coopérer à nouveau les cultures ? Somme toute, la richesse culturelle pour ces populations est encore plus porteuse de vie et de sens que la disruption des technologies venues d'ailleurs.

¹³⁹ Jean-Michel Devésa, *Carnet africain* -, Limoges, PULIM, 2020.

2.2. S'appuyer sur les sensibilités culturelles pour projeter le progrès : une démarche innovante ?

2.2.1. Reterritorialiser l'idée du progrès

Les paysans sont tout aussi témoins des grandes transformations en cours : le climat, l'environnement, les modes de vie, les relations interpersonnelles. Si ces transformations suscitent des inquiétudes aux yeux de ceux-ci, ces appréhensions ne résident pas dans la nature des transformations en soi mais dans le sens que prennent celles-ci, dans une allure de dérives. En effet, aux yeux des paysans, elles remettent en cause un ordre ancien sans promesse d'un avenir meilleur. L'apparition de maux nouveaux, de maladies, de calamités et de la misère font penser que le vent de la modernité est moins le signe que l'humanité connaît le progrès. La notion d'être « *civilisé* », que l'idéologie moderniste érige comme « *centre* » crée quelque confusion pour ces paysans. Pour ces derniers, ils ont été invités à répondre favorablement aux idéaux et aux modes de vie de l'homme civilisé. Cette foi en la civilisation (par opposition à l'état de nature) acterait l'avènement d'une ère du bonheur dans les environnements des communautés encore tournées vers les traditions.

Les paysans relèvent le paradoxe entre les promesses d'une société dite « *civilisée* » dont les inquiétudes vont grandissantes et des sociétés dites « *conservatrices* », « *traditionnelles* » proches de l'embryonnaire mais porteuses d'une stabilité et d'une cohésion relative. Ils expliquent cet équilibre non par manque d'initiatives progressistes, bien au contraire, ils affirment que le milieu paysan dit « *traditionnel* » reste perméable à l'idée de l'évolution. Ce qui est en jeu, c'est le processus. À leurs yeux, les traditions et les coutumes ont pour but, de garantir l'équilibre de ce qui est appelé à évoluer en le faisant de concert avec le temps. Le chef du village de Youtenga témoigne en effet :

« Avant, nous avions des choses qui permettaient de créer un équilibre entre la nature et nous, et entre nous et les autres : ce sont nos traditions et nos coutumes. On n'expliquait pas tout, parce que chaque chose a son temps. Aujourd'hui nos enfants apprennent ce qu'ils devraient apprendre dans 20 ans. Aujourd'hui, l'un de nos grands défis, c'est l'éducation. Nous avons un processus pour que l'enfant devienne adulte dans le temps. Il y avait ce qu'il pouvait faire et il y avait ce qu'il ne devait pas. On l'éduquait de manière à ce qu'il ait un sens profond pour la vie avec la nature, avec les autres. C'est pourquoi il y avait les interdits, et il y en a encore, mais on ne les respecte plus. Ce n'était pas pour faire mal, mais c'est pour qu'il y ait un certain ordre. Nous disons par exemple qu'il est interdit aux enfants d'aller dans la forêt que ce soit le jour ou la nuit, seuls. Mais on ne leur dira pas pourquoi. L'idée est que la forêt est dangereuse pour l'enfant : un animal dangereux comme le serpent peut s'en prendre à lui, il y a des végétaux qui ont des

substances toxiques et sans savoir l'enfant peut mal les manipuler. Également, l'enfant peut être dangereux pour la forêt : il peut détruire des plantes médicinales sans le savoir. La nuit également, nous savons combien il est dangereux de traverser une forêt. Et comme on sait que dans tous les cas c'est dangereux, on dira simplement que c'est interdit pour qu'on n'essaie même pas afin que l'ordre soit respecté¹⁴⁰. »

Pour le moins, ce témoignage condense d'importants axes dans le processus du progrès social. Le développement ne doit pas seulement répondre à une temporalité de l'urgence. Il est d'abord ancré dans la nature des choses. Pour ces communautés paysannes, l'équilibre avec le lieu de vie, la nature doit être une quête permanente dans toute initiative dite « progressiste ». Il est ensuite tributaire du temps car la nature a son cycle auquel il est important de s'ajuster. A terme, le résultat escompté devra apporter un bonheur certain à l'ensemble : la nature, le milieu dans lequel l'action est ancrée et les communautés qui l'impulsent. Dans un certain sens, ces paysannes pointent la précipitation avec laquelle les actions sont bien souvent menées. Prendre le temps de penser les initiatives, les ajuster avec le temps de la nature semblent préciser les méthodes avec lesquelles les paysans façonnent leurs actions de concert avec le territoire.

En abondant dans le sens d'une prise en compte de la nature et les savoirs diffus « *sédimentés* » dans les mémoires collectives, les paysans proposent une manière d'envisager le développement. Ce que nous appelons « *une territorialisation* » de l'idée du progrès qui ne se renferme dans du traditionalisme mais reste ouverte à l'autre. Mieux, ces paysans l'encadrent avec une visée éthique avec ce souci de ne pas pervertir l'existant mais de faire avec cet existant. Ce que Nicole Pignier (2017)¹⁴¹ nomme par « *designer avec le vivant* ». On peut donc noter qu'innovation éco-techno-symbolique n'est pas qu'apport technologique. Si cette dernière se limite à l'usage de la technologie, elle coupe les sensibilités de leur milieu mais lorsqu'elle s'ajuste à ce milieu, elle porte. C'est en partie ce qui justifie les tracteurs abandonnés dans des champs, « *des latrines familiales et des abandonnées*¹⁴² » comme on peut le constater dans certains milieux ruraux au Burkina Faso. Par ailleurs, cette reterritorialisation du progrès est pensée par les paysans dans quelques secteurs de la vie sociale que nous souhaitons aborder.

¹⁴⁰ Nous recueillons ce témoignage du chef, paysan du village de Youtenga, lors de nos rencontres avec les communautés paysannes de cette localité.

¹⁴¹ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

¹⁴² J. Ouoro Toro, « Valeurs sémiotiques et changement social. De la défécation dans la nature à l'usage de latrine familiale en milieu rural : le cas du village de Toéni dans la province du Sourou au Burkina Faso », art cit.

2.2.2. Refonder les valeurs éducatives par l'intégration des savoirs diffus paysans

Les communautés paysannes font le constat de la désintégration des valeurs éducatives paysannes de l'instruction scolaire et académique apportée par le vent de la modernité. Si le besoin d'acquérir le savoir est indéniable dans un monde éclaté, les paysans constatent que ce besoin fait table rase sur les fondements de la connaissance endogène et conduit également à un hors-sol. L'instruction scolaire qui est devenu le rôle de l'Etat soustrait les enfants des fondamentaux de la vie communautaire qui est, selon eux, la boussole du progrès social dans leur culture. En effet, l'objet de l'éducation est de façonner l'individu pour préparer son intégration au sein de la collectivité afin qu'il s'y réalise. Les rites initiatiques que connaissaient la plupart des ethnies étaient promus dans ce sens. Refonder une innovation qui reterritorialise les valeurs éducatives comme fondements du progrès et du développement entendu dans son sens noble est un impératif. Pour se faire, les paysans partent de la conception de l'éducation dans la culture locale pour ouvrir la voie à un processus qui intègre les valeurs « *d'ici et d'ailleurs* ».

Comment ce processus local ancre-t-il les vertus du progrès dans l'individu ? Quelles sont les visées attachées à un tel processus ? Les témoignages que nous avons recueillis montrent les connexions que le processus paysan à travers l'éducation établit avec le milieu ; ce qui fonde en notre sens le développement endogène. Ce modèle de société, comme nous le constatons dans le témoignage est en soi une forme d'innovation qui intègre tous les savoirs. Il construit un univers sémantique où tout ce qui touche à la vie de l'individu l'interpelle, l'interroge et l'amène à une conscience vive et permanente vis-à-vis de l'un-même, de son action sur les autres, sur son lieu de vie. Ce témoignage paysan est éloquent sur cet aspect :

« Lorsque nous parlons d'éducation nous faisons référence à deux axes. Le processus qui consiste à aider le jeune esprit à grandir tout comme on le fait pour un arbre en l'arrosant, en lui apportant les soins nécessaires mais aussi en l'émondant pour qu'il ait une belle forme et apte à produire de bons fruits. C'est qui se passe avec l'éducation dans le sens d'« élever », faire grandir. Le deuxième axe concerne l'instruction. Et c'est comme les moyens qu'on donne à l'enfant, tout en l'éduquant, les moyens de son autonomie, les moyens de s'autodéterminer dans la vie. C'est par exemple ce qui se passe à l'école ou dans d'autres lieux du même genre.

Dans les deux cas, il y a intervention d'autres domaines : le savoir qu'on a de l'environnement intervient, le savoir qu'on a de la vie communautaire intervient, le savoir qu'on a en tant que paysan qui cultive la terre intervient, le savoir qu'on a en tant que « moderne » intervient, le savoir qu'on a de nos coutumes et les croyances qu'elles soient traditionnelles, chrétiennes ou islamiques interviennent. Il faut donc dire qu'il y a un lien être l'éducation et tout ça : l'environnement, la solidarité communautaire, l'agriculture,

la banque communautaire, les traditions, les croyances, la modernité, etc., c'est pourquoi une fois que l'éducation est faussée, la suite devient problématique, car c'est elle qui est le principal moyen pour tout individu de pouvoir se déterminer dans la vie ou décider de ce qu'il souhaite faire de sa vie.

La question qui se pose le plus souvent est celle de la diversité : comment élever aujourd'hui dans toute cette diversité : religieuse, ethnique, etc. ? Avant, nous avions une seule source : c'est la tradition, aujourd'hui la tradition ne fait plus de loi, la modernité semble impacter plus, les libertés de choisir sont multiples et cela est un enjeu pour nous. Mais pour résister à tout cela, nous choisissons de garder comme axe central nos traditions, nos façons de vivre, sans refuser le reste. Au contraire, nous tentons d'y prendre ce qui peut nous aider. Quand vous regardez de près, vous vous rendez bien compte que chaque axe propose une forme d'éducation : chaque religion a son modèle d'éducation, l'école moderne a son modèle, la tradition a son modèle, même la modernité a son modèle.

Dans tout cela, nous tentons de partir de ce que nos grands-parents nous ont légué : les valeurs traditionnelles. En suivant cela, notre rôle est de faire en sorte que l'enfant se sente d'abord dans une communauté. On lui apprendra à savoir ce que représentent ses géniteurs à ses yeux. Ensuite, nous lui faisons savoir qu'il appartient à tout une communauté, il est l'enfant de tout le monde. Au fur et à mesure qu'il grandit, on lui fera prendre conscience de ses devoirs vis-à-vis de la société. Mais la société moderne fait l'inverse et ça détruit souvent ce processus. Plus tard, on l'initie à certaines valeurs, malheureusement, l'initiation n'existe plus. Quand vient l'âge d'aller à l'école, il apprendra encore beaucoup d'autres valeurs et puis en matière de croyance il se sentira libre. Au cours de ce processus, nous apprendrons les valeurs de travail et au bout de compte nous avons un humain construit.

Face aux enjeux de la modernité, nous avons eu des idées, malheureusement, les porteurs de cette modernité semblent plus forts que nous. Nous savons qu'en envoyant les enfants à l'école moderne dès 7 ans, nous les privons de beaucoup de choses alors qu'à l'école on leur apprend autre chose que nos réalités. Nous nous en rendons compte après quelques années de fréquentation. Par exemple, à l'école, on ne leur parle que très peu d'oralité qui est la base du savoir de chez nous. Cela est certainement dû aux contraintes de programme ; on leur apprend plus les valeurs d'ailleurs que celles d'ici. Seulement on est étonné de voir aujourd'hui que beaucoup de nos enfants ont maintenant une obsession pour l'Occident. Cela peut être dû aussi au fait que l'enseignant lui-même ne connaît pas suffisamment notre culture. A l'école on n'apprendra pas des contes, des proverbes, des paroles sages de chez nous, de comment on doit vivre chez nous. Au retour à la maison, ils n'ont de temps que pour faire leurs exercices, ils ne peuvent pas en avoir pour apprendre auprès des parents et des aînés.

Pour sauver cette catastrophe, nous pensions qu'il était bon de choisir des personnes ressources pour aller enseigner ces valeurs aux enfants à l'école. Par exemple, ceux qui connaissent bien le monde végétal pourraient aller mener des exercices d'observation avec les enfants. Ils pourraient les guider dans des endroits où vivent certaines espèces particulières comme celles thérapeutiques. Ils pourraient leur enseigner les valeurs de ces espèces. Et, une fois dans la nature, ces enfants sauront prendre soin de ces espèces, ne pas les détruire et les protéger.

De même, celui qui maîtrise nos traditions, les aspects de notre culture, pourrait avoir des tranches d'heures avec les élèves pour leur enseigner les valeurs que portent ces traditions et cette culture. Cela reviendrait à rattraper un peu le manque d'initiation où on leur apprendrait tout cela. En plus, nous sommes plusieurs ethnies dont les enfants se retrouvent à l'école. Si chaque ethnie envoyait un représentant pour parler de valeurs culturelles, je pense que nous leur apprendrions à vivre ensemble. Aujourd'hui, beaucoup de nos enfants, à partir d'un certain niveau n'ont plus de valeur à accorder à notre façon d'être : ils ne veulent plus cultiver la terre, parce qu'on leur fait croire que c'est pour les pauvres. Ce ne serait pas tant le danger si on ne leur proposait pas le chemin de la misère à la place de ce qui les rendrait heureux sur place. Aujourd'hui, les jeunes qui arrivent à faire la part des choses restent auprès des parents dans les travaux champêtres et pendant la saison sèche, ils vont travailler en ville. Mais que dire de ceux qui sont totalement tournés vers l'extérieur et qui se martyrisent juste pour cela ?

On pourrait leur apprendre les vertus qui existent dans le fait de cultiver la terre. Ils n'ont plus de respect pour les aînés, ils n'ont plus envie de rester en famille, ils sont attirés par la ville. Cela, parce qu'ils ne voient pas leurs intérêts au village. Et, en coupant les liens avec le village, ils perdent tout repère. Pour parer à tout cela dans ce village, nous avons mis sur pied une entente entre les parents sur l'éducation de nos enfants ; lorsque que nous constatons qu'un enfant ou un adolescent développe un comportement de nature à le détruire, nous nous donnons le devoir d'en avertir ses parents et de procéder à son interpellation. Il est convoqué, et à cette occasion nous tendons de le raisonner.

Le plus grand défi que nous rencontrons dans cette démarche, c'est la possibilité de concilier notre façon d'éduquer nos enfants et l'instruction qu'ils reçoivent à l'école moderne. Bien souvent, nous avons l'impression qu'on leur enseigne tout le contraire de ce que nous leur inculquons à la maison. Dans ce qu'ils appellent démocratie, on sème de la confusion dans la tête de nos enfants. On leur fait croire qu'au nom de leurs droits, ils ne sont plus soumis à quoi que ce soit. Certains de nos enfants vont jusqu'à croire que leurs droits passent d'abord avant leurs devoirs. Ce qu'on n'a peut-être pas compris dans notre méthode, c'est que selon nous, c'est en faisant ses devoirs comme il le faut qu'on se crée des droits. Un proverbe dit que « quand un enfant a les mains propres, il peut manger avec les grandes personnes ». Et pour avoir les mains propres, il faut les laver, c'est du travail, mais une fois propre, le droit de manger avec les grandes personnes devient naturel.

Aujourd'hui, nous essayons d'être le plus proche possible de nos jeunes pour leur montrer que nous ne sommes pas contre leur développement. Nous les encourageons à prendre ce qui est bien ailleurs mais de ne jamais oser jeter par la fenêtre notre réalité. Pour autant, nous les impliquons dans les projets que nous faisons sortir de terre. Nous ne cessons de leur faire comprendre que s'ils perdent leur ancrage au sein de leur communauté, ils n'ont plus de repère. Certains l'ont compris et font les va-et-vient entre la ville et le village et finissent souvent par venir s'installer au village pour partager leurs expériences. »¹⁴³

¹⁴³ Témoignage retranscrit des habitants de Youtenga lors de notre immersion en 2018 dont l'intégralité est associée à ce document en pièce-jointe.

Aujourd'hui, le décalage entre les visées modernistes et celles traditionnelles pose plus de problèmes à ces communautés paysannes et déséquilibre la cohésion de l'ensemble. Comme le souligne ce témoignage. Le déséquilibre qu'occasionne le nouveau mode d'éducation que pointent les paysans ressort dans les objectifs poursuivis par ce dernier. En effet, si l'éducation paysanne orientait l'individu vers la construction de sa personne par l'appropriation des valeurs collectives, l'instruction scolaire centre son objectif vers la recherche du mieux-être individuel. Cet état correspond à la description que nous avons faite de la ville dans sa structure matérielle où le cloisonnement répond à une « politique » d'individuation, c'est-à-dire isolé l'individu du collectif avec les valeurs sous-jacentes qui accompagnent ce processus d'isolement : l'indifférence vis-à-vis de l'autre, le manque d'égards à l'endroit des semblables. Il décrit également ce que François Laplantine qualifie d'« *éducation managériale* »¹⁴⁴ où le but est de former l'individu à un métier, à un emploi plutôt que de le conduire à se réaliser en tant qu'humain appelé à bâtir un destin avec les autres.

Les paysans relèvent les limites d'un tel processus fondé sur du mimétisme, c'est-à-dire ce processus qui consiste à copier l'ombre des autres cultures sans une véritable réflexion en amont sur la manière dont il sera ancré dans le milieu d'accueil. Cette question de la reterritorialisation occultée expose la culture de la terre d'accueil et explique la fragilité du tissu du développement. On assiste, selon les paysans, à un isolement des individus de leur milieu de vie. Les paysans expriment le sentiment d'être immergés dans une société en perte de repères et souhaitent une refondation de l'école en établissant le lien entre l'éducation, les traditions et la vie communautaire.

2.3. Que retenir ?

Que retenir de ces récits qui mettent en lumière le processus de transformation des sociétés africaines, notamment celle du Burkina Faso ? D'une part, à travers le panorama socio-historique, de ses origines jusqu'à nos jours, des peuples vivant au Burkina Faso dont nous avons proposé un contenu succinct, il est évident que le pays a connu des transformations profondes dans plusieurs domaines. Les différents témoignages insistent sur des axes essentiels dont le climat, l'environnement, les modes de vie, les relations interpersonnelles, etc. Lorsque

¹⁴⁴ François Laplantine, *Quand le moi devient autre : connaître, partager, transformer*, Paris, France, CNRS éditions, 2012.

nous tentons une interprétation de ces éléments, nous pouvons dire qu'ils s'organisent autour des axes paradigmatiques prégnants qui caractérisent le quotidien des populations.

L'un des axes majeurs est la culture, aussi bien dans sa dimension existentielle (ensemble des manières d'être) que pratique (ensemble des pratiques orientant les desseins et dessins des communautés humaines). Sur cet axe, les témoignages font ressortir des impacts des mutations qui laissent apparaître leurs causes d'une certaine façon. En effet, les relations interpersonnelles, en ville comme en campagne, se caractérisent de plus en plus par la peur de l'autre, le refus de vivre ensemble, un refus qui se matérialise par la manière de disposer les logements dans la ville et progressivement dans la campagne. Ce phénomène se caractérise par la mise en place des « *cloisonnements* », c'est-à-dire des maisons individuelles, contrairement à ce qui existait *avant*¹⁴⁵, caractérisées par des hautes murailles, surmontées de fils barbelés, le tout fermé par de hauts portails. Ce refus de vivre ensemble est la conséquence de l'effritement des valeurs traditionnelles de l'éducation qui désagrège aujourd'hui la vie en communauté et conduit à l'individualisme. La cause profonde, peut-on lire entre les témoignages, c'est le conflit entre l'éducation traditionnelle (l'initiation) et l'école dite « *moderne* », « *coloniale* » ou « *classique* ». Il résulte de ce combat perdu *par* « *les structures* » traditionnelles une mauvaise appropriation des valeurs démocratiques « *importées* ».

Dans leur dimension pratique, ces mutations, comme le relèvent ces témoignages, se caractérisent par la rupture avec la Terre/terre, fondement des traditions. Il s'ensuit l'introduction des techniques dites « *modernes* » qui s'interposent entre les communautés à la base et la Terre/terre. Aujourd'hui, on peut bien constater que la Terre/terre est perçue autrement. Elle assure peu, aux yeux des générations naissantes, ce lien existentiel. Les machines, l'agro-business, les spéculations et les O.G.M. semblent définitivement étouffer l'espoir de voir « *le retour à la terre/Terre* ». En termes interprétatifs, on fait le constat, au XXI^e siècle, d'une société africaine profondément mutée ; c'est du moins ce qui ressort de la

¹⁴⁵ Avant les périodes coloniales, le Burkina Faso n'était pas un territoire constitué en Etat et administré par une structure étatique. La paysannerie caractérisait le mode d'organisation sociale des populations qui se regroupaient autour des structures claniques et ethniques. Sur un plan spatial, ce phénomène se caractérisait par des regroupements sous forme de concessions regroupant ces clans et ethnies. Depuis la modernisation du pays et la récupération de la Terre par l'Etat, la naissance des villes modernes a entraîné des formes de constructions basées sur le modèle occidental entraînant progressivement jusqu'à nos jours la dislocation des concessions au profit des constructions calquées sur le modèle de Le Corbusier.

diachronie de l'histoire : « *Les temps ont changé* », scande-t-on dans la rue. Plus pondérés, d'aucuns décrivent une société en pleine mutation quand les plus sceptiques peignent le portrait d'une Afrique bouleversée dans ses fondements, ses valeurs intrinsèques et ses pratiques qui définissent les manières d'être au monde de ses populations.

Toutes ces opinions convergent pour mettre en lumière un « *avant* » et un « *après* » d'un continent dans une crise de ses valeurs fondatrices de l'existence des populations. L'on ne peut pertinemment questionner la culture africaine « *d'hier à aujourd'hui* » qu'à partir de la base différentielle des articulations « *avant* » et « *après* » / « *passé* » et « *présent* », non dans une perspective structuraliste, mais dans un processus logique de transformation des phénomènes en interaction avec leur milieu, comme « schèmes perceptifs » à partir desquels le sens jalonne son histoire. Ce portrait rapide, ou discontinu/continu, à travers lequel l'Africain se reconnaîtra, ne serait-ce que partiellement, mérite d'être expliqué.

L'idée d'une Afrique profondément mutée, en pleine mutation ou bouleversée sinon déracinée, relève d'un constat évident de toutes les vicissitudes qui ont jalonné l'histoire du continent depuis son contact avec l'extérieur jusqu'aux phénomènes actuels¹⁴⁶ qui le traversent. Cette idée est ainsi imputable à une comparaison schématique ou mécaniquement élaborée à partir de l'ouverture de ce continent au reste du monde. Miguel Benasayag (2017 :19) nous invite à cette réalité déplorable :

« Notre petite humanité n'aura ainsi pas eu le temps de « faire son deuil » des promesses et des idéaux de la modernité qu'elle s'est retrouvée, sans solution de continuité, dans ce que Michel Foucault appela l'« hyper-modernité »¹⁴⁷. »

Des explorateurs décrivent des peuplades sans techniques, sans inventivité, sans connaissances scientifiques et sans histoire, ils peignent le portrait d'un continent « noir » sans âme, perdu dans les ténèbres auxquelles ils se donnent pour mission d'apporter de la lumière et une âme. En somme, le contact avec les autres peuples, cultures et civilisations, a naturellement déclenché ce phénomène de mutations, de changements et de bouleversements d'un ordre ancien qui en appelle, par voie de conséquence, un nouveau : celui de l'Afrique d'aujourd'hui et de demain, sans doute. Que ces mutations soient perçues par les uns comme bénéfiques,

¹⁴⁶ Les phénomènes actuels tiennent, entre autres, aux mutations sociologiques entraînant des modes de vie avec les enjeux sociétaux qui les accompagnent.

¹⁴⁷ M. Benasayag, J.-M. Besnier et G. Longo, *La singularité du vivant*, op. cit.

mélioratives, ou appréhendées par d'autres comme une décadence donc péjoratives, les sémioticiens des cultures, les sociologues, les anthropologues, les philosophes, les décriront comme un phénomène naturel à partir du postulat selon lequel la culture évolue naturellement au contact d'autres cultures ; ce qui ne les empêche pas de semer bien souvent au passage une confusion entre les évolutions « *esthétiques* » et les évolutions vers l'anesthésie (Nicole Pignier).

D'un point de vue historique, l'évolution de la société et de la civilisation africaine suit un processus spontané. Méconnaître cette Afrique mutée n'est donc pas en soi une catastrophe. Seuls les effets concrets induits par ses mutations sociologiques, politiques, culturelles et économiques à la faveur de l'ouverture du continent au reste du monde peuvent évidemment nourrir pertinemment les appétits des analyses scientifiques. Ces mutations, qu'on observe aujourd'hui, se traduisent par des effets visibles. Et, pour ne retenir que les plus emblématiques, parcourons ces effets suivant un axe spatio-temporel.

L'axe temporel condense les changements dans les modes de vie : ils sont perceptibles à partir des oppositions traditions/modernité, homologables au couple Sud/Nord. Ils s'expliquent par l'apparition d'un nouvel ordre dans la gestion de la cité. La démocratie classique, venue de l'Occident, contraste avec un modèle de gouvernance existant qui n'est ni la dictature, ni la tyrannie, ni l'autocratie comme tentent de le faire croire les thuriféraires du modèle de gouvernance occidentale. Soit dit en passant, cette taxinomie est une forme de résistance d'une démocratie qui n'a pas su épouser les contours du modèle de la gouvernance dans les cités traditionnelles africaines. Ce type de gouvernance suppose plutôt une démocratie non verticale mais horizontale, basée sur le consensus et non le nombre.

Sur un axe spatial, ces mutations s'opèrent clairement dans la manière dont les populations s'intègrent et interagissent avec leur milieu. À partir des bases différentielles développées en sémiotique, les articulations et désarticulations ville/village sont très illustratives de ces mutations avec les choix des valeurs et des pratiques qui les accompagnent. Elles décrivent les problèmes d'intégration et de désintégration que vivent les peuples, et sont saisissables à partir des oppositions d'univers sémantiques qu'elles induisent telles que nous les proposons dans le tableau ci-dessous à partir du croisement des deux axes spatial et temporel que nous venons de caractériser. Pour montrer comment l'homme africain s'est « *désintégré* » de son milieu, nous proposons de considérer le passage du village à la ville, passage qui a plus été synonyme de rupture que d'émergence de deux univers différents : rupture spatiale, rupture

dans les valeurs, rupture temporelle dans le sens que la ville et le village se présenteront comme des entités antagoniques. On le perçoit bien dans la littérature africaine à travers le permanent antagonisme entre le centre (la ville) et la périphérie (la campagne). La rupture dans les valeurs est le corollaire de l'éloignement entre la ville et le village : la ville épouse les valeurs de la modernité, donc de l'Occident, le village tente de s'ancrer dans ce que la ville essaie de lui faire perdre : les traditions, être proche de l'univers naturel. Cependant, il faut bien garder à l'esprit que ce passage des « *manières d'être africaines* » aux « *modes de vie hors-sol* » s'est fait en ignorant royalement l'Afrique elle-même avec ses spécificités.

Quant à la rupture temporelle, elle suit le même schéma : le rythme de la ville se fonde sur les expressions anglaises « *time is money* » (le temps se compte en argent) et « *there is no time to waist* » (il n'y a pas de temps à perdre). Le village possède en revanche le temps, naturellement régulé par le cycle des jours et des nuits, les saisons et les phénomènes naturels, la pluie, le soleil, etc.

PARTIE III. CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

Chapitre 1. La sémiotique et l'économie générale de sa théorie

1. Quelques théories sémiotiques fondamentales

Depuis sa naissance en Europe, aux États-Unis, la sémiotique est une discipline douée de flexibilité, son approche conceptuelle toujours discutée. Chaque courant la définit, la caractérise en fonction de son champ d'investigation, de son objet d'étude, à l'instar du courant structural, de celui éco-sémiotique. En explorant des tentatives de définition, on peut identifier deux courants clairement rattachés à ses fondateurs : un courant phénoménologique dans la « lignée » peircienne, un autre, structuraliste, d'inspiration saussurienne. Dans nos récits d'immersion, le sens est conçu phénoménologiquement à travers les formes de médiation, c'est-à-dire à travers l'interrelation entre les phénomènes donnant du sens à l'« être », au « faire » des humains : *le ciel et la terre, la vie et la mort, l'individu et le collectif, le continu et le discontinu, etc.* que l'éco-sémiotique articule en tant que matrices organisatrices de la signification. Ces médiations passent également par des filtres linguistiques à travers la manière de concevoir les choses, les phénomènes.

Qu'elle soit d'inspiration structurale ou d'obédience phénoménologique, la discipline s'assigne l'étude des signes, de leurs significations, comprenant une dimension sémantique (relation entre les signes et ce qu'ils signifient), une dimension syntaxique (relation entre les signes), une dimension pragmatique (relation entre les signes et les sujets de l'énonciation). Dans *La Sémiotique du langage*, Courtés (2007 : 67)¹⁴⁸ l'étend à tous les signes (de l'ordre de la perception) qui sont porteurs de sens. Nous pouvons ainsi concevoir la démarche sémiotique comme un processus de questionnement de tout ce qui peut être perçu, décrit. Dans cette perspective, Jacques Fontanille (2015) invite à voir en elle une science de questionnement, ancrée dans la vie des humains en société :

« Science du sens et du questionnement ? La sémiotique se reconnaît dans ce portrait rapide : elle propose un ou plusieurs corps de doctrines et des méthodes pour interroger d'abord le sens des pratiques, des textes et des objets propres aux cultures humaines. Elle a élaboré des procédures pour construire la signification des systèmes de signes et des ensembles signifiants que sont les textes, les images, les objets du quotidien ou les interactions sociales. Elle est donc en mesure d'en dire le sens en collaborant autant que possible avec toutes les autres sciences humaines et sociales qui ont aussi le sens en apanage, chacune sous un point de vue particulier : entre autres, l'histoire, la

¹⁴⁸ Joseph Courtés, *La sémiotique du langage*, France, A. Colin, 2007.

*philosophie, la psychologie, l'anthropologie, la psychanalyse ou la sociologie*¹⁴⁹. »
(Fontanille, 2015 :27)

« *Science du questionnement* », nous sommes tentés de dire que c'est ce qu'elle sait faire le mieux. Cependant, par le fait même qu'elle questionne, la sémiotique n'énonce pas. Ne doit-on pas plutôt reconnaître qu'elle ne dit pas le sens, comme le pense Fontanille ? Le questionnement qui se veut le propre de la sémiotique insinue plutôt que cette dernière, loin de dire le sens, formule des hypothèses sur ce qui entre en compte dans le processus d'interprétation, de la signification. Il faut préciser que ce sont les signes dans leur ancrage énonciatif qui entrent dans ce processus. Ainsi, que ce soit d'inspiration phénoménologique ou linguistique, ces signes restent les fondements de la signification : le courant linguistique pour la description des signes, le courant phénoménologique pour montrer le processus de leur production. On peut alors inférer qu'au commencement de la sémiotique était le signe, conçu dans la lignée saussurienne par la langue naturelle. Traditionnellement, ce signe est conceptuel, idéal. Dans le sens où nous le déployons, il est examiné dans sa relation avec la réalité.

Sur la base du signe, qu'il soit conceptuel ou notionnel, linguistique ou phénoménologique, un sujet percevant identifie « *quelque chose* » qui signifie « *quelque chose autre* » pour lui. Les notions de signifiant/signifié condensent cette conception mise en place par la linguistique saussurienne. En effet, tout langage, dont les langues naturelles, ne sont qu'une des formes possibles pouvant être reconnues comme « *ensemble signifiant* ». Selon cette hypothèse, est donc langage tout ce qui met en jeu le rapport signifiant/signifié (selon Saussure) ou équivalentement, expression/contenu (selon Hjelmslev) qui peut être actualisé à travers l'exemple hjelmslevien : vert, orange, rouge dans une position déterminée (bas, milieu, haut) et un ordre de succession (vert-orange-rouge : les signifiants auxquels correspondent des signifiés précis, stables : le vert, la voie est libre, l'orange, imminence de l'interdiction de passer, le rouge, l'interdiction absolue de passer).

On notera en outre que la relation signifiant/signifié est qualifiée de rapport de présupposition réciproque chez Saussure, de relation de solidarité chez Hjelmslev. Un même signifiant se trouve associé à des signifiés différents, le cas des homonymes où différents signifiants somatiques sont chargés d'exprimer un seul et même signifié, à l'exemple du geste accompagnant la parole pour dire « *d'accord* ». Hjelmslev modifie ainsi la dichotomie

¹⁴⁹ Jacques Fontanille, « La sémiotique face aux grands défis sociétaux du XXI e siècle », 2015, p. 27.

saussurienne signifiant/signifié par plan d'expression/plan de contenu avec un véritable apport qui a été de proposer pour chacune des deux composantes du langage, un déroulement selon le rapport *substance vs forme*, un rapport à l'exemple du bloc de granit à l'état brut (= la substance) dont le concepteur tire une statue (= la forme) la substance de l'expression, la forme de l'expression.

1.1. La phénoménologie peircienne et sa structure triadique

La conception peircienne de la sémiotique s'inscrit dans une perception logique, cognitive des phénomènes. Peirce conçoit en effet sa sémiotique comme cette science qui s'occupe du mode de production du signe de ses relations avec la réalité ; sa définition du signe condense l'essentiel de sa théorie. Dans ses *Ecrits sur le signe* (1978 :121), il écrit :

« Un signe, ou representamen, est quelque chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent ou peut-être un signe plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appelle l'interprétant du premier signe. Ce signe tient lieu de quelque chose : de son objet. Il tient lieu de cet objet, non sous tous les rapports, mais par référence à une sorte d'idée que j'ai appelée quelquefois le fondement du representamen¹⁵⁰. »

En commentant cette définition fondatrice de la théorie Peircienne, Bellair (2016 : 40) écrit :

« En d'autres termes, un signe/representamen, c'est une facette de quelque chose, sans être ce quelque chose. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire qu'il a une direction, un sens et cette mise en relation avec quelqu'un transforme le signe de base (le representamen), voire l'enrichit, puisque Peirce nous dit que le signe de base peut devenir plus développé. Ce representamen transformé devient l'interprétant. Cet interprétant n'est lui aussi qu'une facette de l'objet, appelé fondement. Donc un objet crée un signe, approprié par quelqu'un qui en fait quelque chose d'autre mais qui reste en rapport avec l'objet de base¹⁵¹. »

Dans cette configuration, le signe peircien semble être caractérisé largement par sa réalité d'être toujours le signe d'autre chose qui ne peut être autre qu'un signe. Il s'inscrit ainsi dans un processus continu contrairement au signe Saussurien qui tend vers une entité figée. En d'autres termes, la raison d'être du signe peircien est de **représenter** (le symbole), **évoquer** (l'icône) ou de **suggérer** (l'indice) une autre donnée que lui-même. Une expression, par

¹⁵⁰ Charles S. Peirce et Gerard Deledalle, *Ecrits sur le signe*, Paris, Éd. du Seuil, 2001, 262 p.

¹⁵¹ Anne-Sophie Bellair et al., *Approche sémiotique des formes de résistances liées aux usages des supports numériques dans l'éducation*, Limoges, 2016.

exemple sensorielle, peut renvoyer soit à des objets, soit à des états. Cette allusion ressort de la construction du signe phénoménologique que Peirce actualise lui-même comme « *réfèrent* ». Il s'agit de la réalité extra-linguistique ou extra-sémiotique à laquelle le discours, ou plus généralement le langage, peut éventuellement être rapporté sur un monde soit réel (une autobiographie, un film documentaire), soit fictif (roman, peinture).

Cette « *référentialisation* » ressort dans la construction triadique du signe proposée par Peirce lui-même. Pour Peirce, le signe se compose de trois éléments. **Un représentamen** (1^{er}) qui renvoie à **un objet** (2nd) par l'intermédiaire d'un **interprétant** (3^e). Pour ce sémioticien américain, un signe est toute chose qui signifie quelque chose pour quelqu'un. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent ou peut-être plus développé. Il est constitué chez Peirce par la relation de trois composantes que l'on peut rapprocher du modèle dyadique saussurien (*infra*). Relevons tout de même une incompatibilité entre les deux approches : on ne peut pas analyser une triade en dyade. La théorie sémiotique peircienne est une théorie générale qui :

- envisage à la fois la vie émotionnelle, pratique et intellectuelle,
- envisage toutes les composantes de la sémiotique,
- généralise le concept de signe.

Cette sémiotique est à la fois une sémiotique générale, triadique, pragmatique. Elle est aussi pragmatique parce qu'elle définit le signe par son action sur l'interprète, elle prend en considération le contexte de production, de réception des signes. Elle se veut ainsi phénoménologique. Ce faisant, Peirce développe quelques catégories de base de la sémiotique. Selon son entendement, trois catégories sont nécessaires, suffisantes pour rendre compte de toute l'expérience humaine.

- **Catégorie 1 : La priméité**

Chez Peirce, elle traduit la conception de l'être indépendamment de toute chose. Correspondant au premier niveau de formation du signe, la priméité se produit sans référence à un autre. Sa morphologie est loin d'être circonscrite. Elle correspond à la conception de l'être dans sa globalité, sa stabilité, sans cause, sans effet. Cette première possibilité du signe relève de l'ordre du possible ; elle est vécue dans une sorte d'instant intemporel, correspondant à la vie émotionnelle.

- **Catégorie 2. La secondéité**

Peirce la pose en tant que conception de l'être relatif à quelque chose d'autre. À ce niveau, le signe n'existe que par rapport à. Il relève de la catégorie de l'individuel, de l'expérience, du fait, de l'existence, de l'action-réaction. La secondéité s'inscrit dans le temps discontinu où s'impose la dimension du passé, correspond à la vie pratique. Ce deuxième niveau de la conception du signe correspond à celle qu'a élaboré Courtés (2007 :17) pour qui :

« Identifier un signe présuppose non seulement sa comparaison au moins implicite avec d'autres signes, tant au plan du signifiant ou de l'expression (le support sensible de nature auditive ou visuelle) qu'à celui du signifié ou contenu (ce qui est corrélativement compris dans un contexte donné), mais également sa mise en œuvre énonciative (dans cette praxis concrète qu'est l'énonciation)¹⁵². »

- **Catégorie 3. La tiercéité**

Elle est la médiation entre un « premier », un « second » (la priméité et la secondéité). C'est le régime de la règle, de la loi qui ne se manifeste qu'à travers des faits qui l'appliquent. Elle correspond à la catégorie de la pensée, du langage, de la représentation d'un processus sémiotique. C'est le lieu parfait de la vie intellectuelle.

1.2. La linguistique saussurienne et son système binaire

Source d'inspiration de la sémiotique européenne, Ferdinand De Saussure fonde la sémiologie dans son *Cours de Linguistique Générale*¹⁵³. Chez Saussure, la sémiotique ou sémiologie se conçoit en tant que « science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale » (Saussure, 1916 : 33), s'investit dans n'importe quel « système » de signification. De ce point de vue, elle s'applique à tout ce qui peut être décrit comme foyer producteur du sens dans une culture. La construction saussurienne du signe est dyadique, fondée sur le rapport de réciprocité, d'interdépendance nécessaire entre un signifiant et un signifié comme fondements du sens de son édifice sémiologique.

Quant aux rapports du signe lui-même (signifiant + signifié) avec la chose à laquelle il renvoie dans le monde réel, autrement dit son référent, ils sont régis par une relation arbitraire. Dans les pratiques culturelles que nous approchons, on peut dire que cette relation du signe au réel n'est pas arbitraire mais existentielle. En effet, « l'arbitraire » fait bien ressortir la

¹⁵² J. Courtés, *La sémiotique du langage*, op. cit.

¹⁵³ Ferdinand de Saussure, Charles Bally et Tullio De Mauro, *Cours de linguistique générale*, Éd. critique, [Nachdr. der Ausg. 1916]., Paris, Payot, 2005, 520 p.

possibilité pour le signifié d'être substitué par n'importe quel autre signifié. Dans le code routier, le vert pourrait bien signifier « *l'interdiction de passer* » en lieu et place de « *la permission de circuler* ». Dans les pratiques culturelles en lien avec la terre/Terre, l'interdiction par exemple de ne pas consommer telle ou telle espèce connote le lien continu entre les communautés concernées et l'espèce interdite. Cette connotation ne peut pas être remplacée par une autre dans l'esprit de cette même communauté. Les dimensions pratiques d'une telle relation résident dans la nécessité de conserver cette espèce ; elles ne sont donc qu'une conséquence de ce lien continu.

En outre, dans la linguistique saussurienne, rien ne dit que l'ensemble formé par le signifiant /t-a-b-l-e/ et le signifié « *table* » renvoie à ce support matériel fixé sur quatre pieds qu'on reconnaît comme servant au repas, au travail ou à la multiplication. Mieux, ce référent peut briller par son absence dans le monde réel. À ce sujet, l'exemple de Anne-Sophie Bellair (2016 :39) est très éloquent. Dans sa thèse, elle illustre cette illusion de référent substantiellement par la métaphore de la licorne :

« Ce qui n'est pas le cas pour la relation entre le signe et son référent, qui est dite arbitraire. Ils ne sont pas liés en raison d'une quelconque correspondance avec la réalité. Le mot licorne, par exemple, est un signe, formé d'un signifiant et d'un signifié mais une licorne n'existe pas dans le monde réel¹⁵⁴. »

Et, comme on peut le voir, dans la construction saussurienne du signe, le référent n'existe que sous forme d'idée. S'il devait y en avoir, il serait forcément situé en dehors de la langue, ne pourrait pas, par conséquent, prendre place au sein du dispositif linguistique. Tout de même, le père de la linguistique moderne posera comme principe de base dans le signe une image acoustique, sa matérialité qu'il faut entendre par signifiant, et un concept qui renvoie à l'idée, ce à quoi le signe renvoie. Il les développe en substance (1995 :18) :

« Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. Cette dernière n'est pas le son matériel, chose purement physique, mais l'empreinte psychique de ce son, la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens ; elle est sensorielle, et s'il nous arrive de l'appeler « matérielle », c'est

¹⁵⁴ A.-S. Bellair et al., *Approche sémiotique des formes de résistances liées aux usages des supports numériques dans l'éducation*, op. cit.

seulement dans ce sens et par opposition à l'autre terme de l'association, le concept, généralement plus abstrait¹⁵⁵. »

Chez Hjelmslev, ce rapport est qualifié de solidarité. Si chez son contemporain Peirce, le même signe se déploie sous forme phénoménologique, Saussure le décrit comme une entité biface. À ces caractéristiques fondatrices du signe saussurien, il faut associer la notion très importante de « *système de valeurs* ». En effet, d'un signe à l'autre, le linguiste propose d'y concevoir une relation d'opposition, c'est-à-dire ce qui fait leur différence. Sur cette base, le sens naît de la différence. Le point de départ des réflexions de Saussure est la conscience aigüe de l'individualité absolue, unique de chaque acte expressif, cet acte qu'il appelle « *parole* ». Parmi les autres systèmes sémiologiques, Saussure énumère « *les rites* », « *les coutumes* ». Ainsi, la sémiologie est la science des grandes unités signifiantes du discours.

En somme, selon Saussure, le signifiant correspond à l'image acoustique d'un mot, l'ensemble des sons, la chaîne des phonèmes qui le constituent. Il s'agit de ce que notre ouïe perçoit et qu'un appareil mécanique est à même d'enregistrer. Le signifié correspond alors au « *concept* », à l'idée véhiculée par les sons qui, comme telle, ne saurait être appréhendée directement par une quelconque machine enregistreuse (à moins qu'elle ne soit dotée au préalable, d'un système de décodage sémantique) car elle est d'un autre ordre, relevant, pour ainsi dire, de la face cachée du signe (Bellair2016 :18). À l'instar de l'expression, le contenu doit être appréhendé selon l'hypothèse hjelmslevienne soit comme « *substance* » soit comme « *forme* ».

Hjelmslev, comme Saussure, voit dans le signe une relation de présupposition réciproque entre le signifiant et le signifié selon laquelle le signifiant ne peut être que le signifiant d'un signifié, et le signifié d'un signifiant. Hjelmslev rappelle que l'expression (ou le signifiant), le contenu (ou le signifié) ne peuvent être appréhendés que comme forme, la substance paraissant bien relever d'autres disciplines : philosophie, sociologie, ethnologie, histoire, archéologie qui sont plutôt comme autant d'approches de la substance.

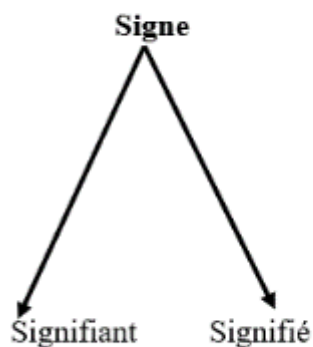
Pour finir, la distinction hjelmslevienne permet d'étudier séparément les deux plans du langage. L'hypothèse novatrice du linguiste danois est de postuler que nos connaissances sont transposables, « *mutatis mutandis* », au plan du contenu. Il s'agit donc de reconnaître un

¹⁵⁵ Ferdinand de Saussure, Charles Bally et Tullio De Mauro, *Cours de linguistique générale*, Éd. Critique, [Nachdr. der Ausg. 1916]., Paris, Payot, 2005, 520 p.

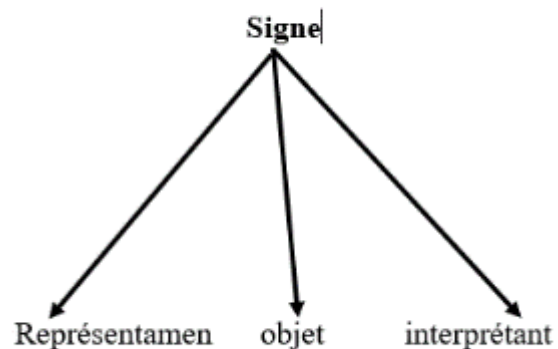
isomorphisme entre les deux plans du langage : aux traits distinctifs (= les phèmes, dans l'ordre linguistique) de la forme de l'expression, répondent d'autres traits de la forme du contenu, dits des « *sèmes* ». Cet isomorphisme entre plan de l'expression et plan de contenu est, de notre point de vue, le cœur de la notion de « *structure* ». Il permet de démontrer (chapitre sur les mutations sociologiques au Burkina Faso) les transformations au sein de ce que le structuralisme appelle « *système* ». Dans notre démarche, il nous servira de grille pour démontrer les transformations induites par la vision structuraliste au sein des sociétés et cultures africaines, notamment au Burkina Faso.

Le linguiste démontre l'opérationnalité de son outil à travers les possibilités de transformations au sein d'un même paradigme. Pour lui, deux membres d'un paradigme appartenant au plan de l'expression (ou du signifiant appartenant au plan de l'expression) sont dits commutables (ou invariants) si le remplacement de l'un de ces membres par l'autre peut entraîner un remplacement analogue dans le plan du contenu (ou dans le signifié) ; inversement, deux membres d'un paradigme du contenu sont commutables si le remplacement de l'un par l'autre peut entraîner un remplacement analogue dans l'expression (Hjelmslev, 1971 :112)¹⁵⁶

Système dyadique saussurien



Système triadique peircien



¹⁵⁶ Louis Hjelmslev, *Essais linguistiques*, Nouvelle édition., Paris, Éditions de Minuit, 1971, 284 p.

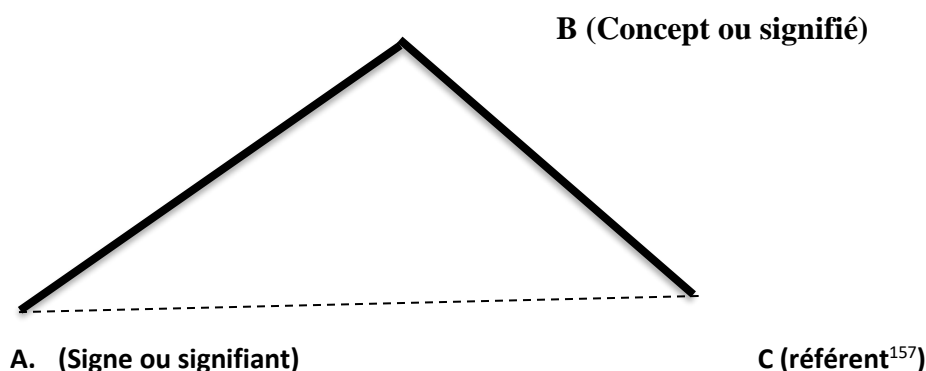


Figure 22. Les systèmes dyadique saussurien et triadique peircien

1.3. Fontanille et la sémiotique du discours

La *sémiotique du discours* fontanillien repose, notamment, sur la signification en acte, à côté de la signification comme produit (relation conventionnelle ou déjà établie), la signification vivante. Elle s'intéresse aux textes verbaux et non verbaux. Définissant le discours comme un ensemble dont la signification ne résulte pas de la seule combinaison de la signification de ses parties (Fontanille, 2003 : 85), le sémioticien le place au cœur de l'analyse sémiotique en décrivant la façon de le faire travailler :

« Le discours est l'une des unités d'analyse de la sémiotique. Il permet de saisir non seulement les produits figés ou conventionnels de l'activité sémiotique (les signes, par exemple), mais aussi et surtout les actes sémiotiques eux-mêmes. Car le discours est une énonciation en acte, et cet acte est d'abord un acte de présence : l'instance de discours n'est pas un automate qui exerce une capacité de langage, mais une présence humaine, un corps sensible qui s'exprime. En outre, lorsqu'on choisit comme point de départ le discours, on s'aperçoit très vite que les formes figées ou conventionnelles qu'on rencontre sont loin d'être uniquement des signes, car une des priorités les plus intéressantes du

¹⁵⁷ En linguistique, plus largement, en sciences du langage, le terme de « réfèrent » est employé pour désigner ce à quoi les signes linguistiques ou non renvoient. (Courtés : 46) Les deux peuvent être considérés comme synonymes dans la mesure où l'on conçoit communément que le langage a pour fonction principale de représenter la réalité. Le réfèrent désigne essentiellement les objets du monde « réel ». Mais il doit prendre en compte non seulement les entités, mais aussi leurs relations, le monde étant découpé, articulé ferait partie désormais, outre les objets (animés ou inanimés), leurs qualités, les procès ou actions dans lesquels ils étaient à même de prendre place. Il convient donc de faire entrer dans le réfèrent la fiction, le rêve et, plus largement, tous les discours de type onirique, ou politique. Si l'on accepte le principe d'immanence, si l'on reconnaît l'autonomie des systèmes de représentation par rapport au réel, l'on doit alors considérer le langage comme un univers clos, fermé en quelque sorte sur lui-même (Courtés :56). La notion de réfèrent fait difficulté car il y a des référents instables (déictiques, temps/espace/sujet).

discours est sa capacité à schématiser globalement nos représentations et nos expériences : aussi l'étude des schémas du discours prend-elle vite la place de celle des signes proprement dits¹⁵⁸. » (Fontanille, 2003 :81)

Lorsque nous examinons cette description, trois instances fondamentales aident à saisir les différents appuis dans le processus de la signification chez Fontanille : l'instance extéroceptive qui correspond au monde extérieur des signifiants au plan d'expression hjelmslevien, la face perceptible du signe saussurien, le signifiant, la priméité percienne. L'instance intéroceptive correspondant au monde intérieur des signifiés au plan du contenu hjelmslevien, au concept saussurien, à la secondéité percienne puis, l'instance proprioceptive, centrale et indispensable dans la production de la signification. Elle correspond au sujet de la perception que Saussure ne nomme pas, à la fonction sémiotique hjelmslevienne, à la tercité peircienne. La sémiotique du discours met également en avant la prééminence de l'interprétant, c'est-à-dire le point de vue qui oriente la visée sur le sens, l'importance du fondement qui impose les limites d'un domaine de pertinence à la saisie de la signification. Pour Jacques Fontanille, la perception la signification refont surface quand on remplace les unités minimales de la signification par les ensembles signifiants, des actes qui produisent le discours.

« À partir de nos perceptions, émergent des significations ; nos perceptions du monde « extérieur » de ses formes physiques et biologiques, procurent les signifiants ; à partir de nos perceptions du monde « intérieur », concepts, affects, sensations et impressions, se forment les signifiés¹⁵⁹. » (Courtés, 2007 :29)

De ce point de vue, contrairement à la démarche saussurienne, le processus de signification n'est pas arbitraire. Pendant que celui-ci « absente » la place du sujet percevant, Fontanille le réhabilite ; il est le cœur même du processus, car c'est à partir de ce que ce sujet perçoit qu'émergent « des significations ». Par cet acte, la *Sémiotique du discours* s'inscrit dans le jeu des significations qui se jouent dans le monde réel, notamment dans les pratiques culturelles, culturelles. Les liens que les communautés tissent avec leur milieu sont de l'ordre de la perception, les significations qu'elles font émerger de ce milieu sont tributaires de leurs perceptions. Il ne s'agit donc pas des contenus signifiants créés à partir des structures, d'un système linguistique, mais des contenus émergés à partir des interactions, de l'ajustement. Le signe s'inscrit ainsi dans un processus perceptif, phénoménologique à la manière percienne en

¹⁵⁸ Jacques Fontanille, *Sémiotique du discours*, 2e éd. remaniée, Augmentée et Actualisée., Limoges, France, PULIM, 2003.

¹⁵⁹ J. Courtés, *La sémiotique du langage*, op. cit.

ce sens que c'est le sujet percevant ou le « *corps sentant* » qui a l'apanage de le circonscrire, de le décrire. En suivant le raisonnement fontanillien, le signe se caractérise par :

- le partage, la coexistence de deux mondes sensibles : le monde extérieur et le monde intérieur,
- la corrélation entre les deux mondes par la médiation d'une sémiose interprétante, le corps. C'est le point de vue (visée) qui guide et dirige le flux d'attention, sous le contrôle d'une morphologie intentionnelle,
- la délimitation d'un domaine de pertinence pour le processus signifiant (la saisie),
- la formation d'un système de valeurs grâce à la réunion des deux mondes qui forment la sémosis. (Fontanille, 2003 : 33)¹⁶⁰

L'approche du signe, comme on le voit, s'ouvre sur des phénomènes plus vastes tels que les pratiques socio-culturelles où l'origine n'est pas vue comme un signe qui se construit, interagit avec un autre signe, un sujet interprétant, mais comme des signes entrant en corrélation avec leur environnement immédiat, le font évoluer. Dès lors, on quitte une perspective du signe comme « *entité figée*¹⁶¹ », pour une perspective des ensembles signifiants dynamiques par le biais des interactions en tant qu'instances organisatrices de la signification. Hjelmslev avait perçu cette réalité quand il avait proposé de remplacer le couple signifiant/signifié saussurien par les plans de l'expression, du contenu qui se présentent comme des sphères d'action plus vastes débordant du sens au singulier. Il déconstruit la rigidité de la conception biface du signe, élargit son horizon sémantique de sorte qu'un signifiant peut correspondre à plusieurs signifiés et inversement, plusieurs signifiés renvoyant à un même signifiant. Même si ce développement hjelmslevien ne nous satisfait pas dans la mesure où il admet la possibilité d'analyser séparément les deux plans, il a l'avantage de remettre en question l'« *arbitraire* » du signe chez Saussure. Dans un certain sens, Jacques Fontanille (2003 :21) considère que

¹⁶⁰ J. Fontanille, *Sémiotique du discours*, op. cit.

¹⁶¹ Nous faisons allusion à la définition saussurienne du signe conçu comme une entité biface, faite de signifiant et de signifié, arbitrairement liée par une relation de solidarité, sans place donnée au filtre par lequel le signe signifie. En revanche, le signe, saisi sous un angle phénoménologique, modifie cette conception et invite à l'implication d'une troisième entité, celle par laquelle et pour laquelle le signe signifie.

« le sens désigne [...] un effet de direction et de tension, plus ou moins reconnaissable, produit par un objet, une pratique ou une situation quelconque¹⁶². »

De là, on peut dire que le sens, c'est la matière qui informe, il est ce « *quelque chose* » qui nous dit à partir de notre expérience sur le monde, d'autres occurrences déjà possibles. Le signe établit donc son rapport en fonction de chaque expérience, donc de chaque situation d'énonciation. Dès lors l'arbitraire saussurien se dissout.

Toutefois, si pour Jacques Fontanille (2003),

« la signification est le produit organisé par l'analyse, (par exemple le contenu affecté à une expression, une fois cette expression indiquée (par segmentation) et qu'on a vérifié que ce contenu lui est spécifiquement attaché (par commutation))¹⁶³ »,

pour notre part, la signification n'est pas de l'ordre de la construction mentale ou intellectuelle du sujet interprétant. Elle est sédimentée dans la culture, la clef de son décodage à partir des éléments de l'expression qu'elle organise. Il ne faut alors pas découper l'expression de sa situation d'énonciation.

2. Sémiotique du discours : de l'abstrait au concret ?

Si l'effort de la sémiotique fontanillienne ne se limitait qu'à la précision de l'économie générale de la théorie sémiotique (ce qui est sans conteste un apport sans précédent jusque-là) on aurait du mal à percevoir en quoi elle constitue un acte fondateur de l'évolution de la sémiotique. Mais à suivre de près le déploiement méthodologique, historique et conceptualisant de la démarche, on s'aperçoit que l'un des acquis importants est le cheminement vers le concret. Fontanille reconstruit donc le projet saussurien avec une méthode qui le rapproche de la perception humaine. Ces concepts d'« extéroception », d'« intéroception », de « proprioception » pour remplacer la vacuité des concepts saussuriens d'images acoustiques, d'images conceptuelles, auxquelles se sont succédé les notions moins précises de plan d'expression, de plan de contenu du linguiste danois, la *sémiotique du discours* conduit le lecteur sur une pente descendante vers le monde naturel.

On peut dire qu'avec *Sémiotique du discours*, on va de l'abstrait au concret à travers une trajectoire retraçable en quelques traits :

¹⁶² J. Fontanille, *Sémiotique du discours*, op. cit.

¹⁶³ *Ibid.*

- de Saussure, *Sémiotique du discours* éclaircit la nébuleuse relation arbitraire du couple signifiant/signifié dont on ne sait véritablement quand, depuis quelle posture a lieu leur union. Fontanille (2003 :38¹⁶⁴) rappelle en effet que

« *l'arbitraire n'est en somme que l'effet de notre incapacité à nous repérer au sein d'une infinité de combinaisons possibles* » ;

- de Hjelmslev, Fontanille procède à la conversion des plans en instances *d'intéro-/proprio-/extéro-/ceptions*. En donnant plus de chair à ces postulats de base, substance, forme, système, procès, isomorphisme deviennent des démonstrations qui permettent d'édifier l'approche sémiotique en général dans un monde qui voue un culte au concret. Les sciences dures illustrent cet état de fait,
- de Greimas, son disciple critique, redresse son parcours génératif de la signification, en montrant que la logique voudrait bien, contrairement au postulat greimassien, qu'on allât du plus complexe au plus simple, car c'est cet ordre qui est généralement présenté dans les textes, (Fontanille, 2003 : 70, 4.2.4¹⁶⁵)
- quant à Peirce, sa définition est vaste, sa théorie de la sémiotique est ramenée par Fontanille à deux concepts clefs, « *la saisie* » et « *la visée* », proches de l'expérience humaine quotidienne. Fontanille (2003 : 66) précise à cet effet :

« *Il s'agit des trois moments fondamentaux de toute construction du sens, de toute expérience, et, en général, de la relation entre l'homme et son environnement*¹⁶⁶. »

Par ailleurs, dans le sens où nous comptons faire travailler ce projet sur la sémiotique des innovations durables, cette relation au concret nous permet d'aménager l'arsenal de la discipline pour prendre en charge des questions concrètes à la société qui interrogent directement la question de l'orchestration du sens au sein de tout ce que l'homme « *design* », sa relation avec le monde naturel, la face visible des signes au sein de la vie sociale (dont s'occupe une sémiotique discursive). Enfin, la question de l'énonciation, dont « *le corps propre* » est encore une référence incontournable, est au centre de cette démarche d'une sémiotique qui se veut concrète. Dans ce sens, le retour au concret opéré par *Sémiotique du discours* sonne comme un retour du refoulé dans le projet annoncé ; Saussure parlait de la

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ J. Fontanille, *Sémiotique du discours*, *op. cit.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

relation concrète au sens en évoquant « *la vie des signes au sein de la vie sociale* » (Saussure, 1916 : 33). Cela fait longtemps qu'on attendait peut-être qu'un sémioticien européen reconnût enfin qu'on ne saurait exclure de la sémiotique la notion de « *réfèrent* », emblème du monde réel, ainsi qu'affirme Fontanille (2003 : 43) :

« *Seul le discours pourra, ensuite ou parallèlement, grâce à l'acte de référence, évoquer telle ou telle occurrence du type pour la mettre en scène*¹⁶⁷. »

En nous fondant sur ce lien de la sémiotique au concret, notre sujet peut s'appuyer sur un cadre théorique qui assure son inscription au sein de sa famille disciplinaire pour dérouler sa démarche qui exploitera, réajustera par moment, la méthode, les concepts cadres pour l'adapter à son contexte, son objet d'une particularité évidente : le champ des pratiques, le champ des cultures, etc. Toutefois, même si cette synthèse, cette précision qu'apporte l'initiateur de la *Sémiotique du discours* a encore du chemin à parcourir pour véritablement élire logis dans la société, Jacques Fontanille (2003 : 69) laisse entendre :

« *La proposition que nous avons faite, et qui consiste à introduire dans la structure élémentaire un observateur, des visées, des propriétés phénoménales de la perception avec les structures de la signification à cet égard, un nouveau pas doit être franchi*¹⁶⁸. »

Ce besoin de la sémiotique est évidemment de « *sémiotiser* » le concret.

3. Une éco-sémiotique pour sortir de l'immanentisme sémio-linguistique

Sur la base des postulats qui viennent d'être exposés, trois articulations condensent, en notre sens, une saisie synthétique de la sémiotique, sa théorie de façon générale. Selon Courtès, dans sa *sémiotique du langage* (2007 : 10¹⁶⁹), parler d'un objet sémiotique, c'est l'identifier hypothétiquement à une totalité donnée, plus précisément à un ensemble signifiant *a priori* bien délimité (du moins arbitrairement), en tenant compte non seulement du signifié (ou plan du contenu), mais aussi du signifiant (à savoir le support auditif, visuel, tactile, olfactif ou gustatif en jeu), correspondant au plan de l'expression. De ce point de vue, on a des chances de se mouvoir alors vers une perspective plus « *objective* ». Les quelques théories fondamentales que nous venons de décrire succinctement s'inscrivent chacune dans une des perspectives au moins.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

De ces perspectives (Saussure, Peirce, Fontanille, etc.), la sémiotique peut se résumer en un processus d'analyse, d'interprétation, de conception, de communication dont l'horizon d'attente reste le sens. Elle est, en cela, un métalangage, le langage du sens, lui-même pouvant être formulé comme un langage. On comprendra alors avec Joseph Paré que

« tout objet sémiotique, avant de signifier quelque chose est d'abord l'avènement d'un évènement langagier¹⁷⁰. »

Ce constat rejoint quelque peu le point de vue de Courtés (2007 : 8) :

« L'un des buts affichés de la sémiotique (...) est de rendre compte du jeu de sens ou de la signification face à l'objet sémiotique qui lui est proposé : cet « objet » peut s'exprimer – au plan de la perception sensorielle – de manière verbale (orale ou écrite) ou non verbale (visuelle, olfactive, gustative). Il peut aussi relever des constructions mentales¹⁷¹. »

Pour lui (2007 :5),

« la sémiotique n'est pas seulement de l'ordre du savoir mais plutôt du savoir-faire au niveau de l'analyse : montrer par exemple la cohérence interne (en mettant à jour les règles sous-jacentes d'un discours, d'un tableau, d'un comportement gestuel, d'un repas, d'une publicité, d'une bande dessinée, etc.¹⁷² »

Par ailleurs, l'étude du monde, fictif ou réel, par le courant linguistique n'est seulement envisageable que par la langue qui du reste, est conçue par la linguistique elle-même comme un système virtuel : un système linguistique partagé par un groupe social et le concept même de système linguistique partagé. Ainsi, ce cadre théorique des études linguistiques a engendré « l'immanentisme » comme pilier sur lequel va reposer la linguistique structurale, son arsenal théorique, méthodologique. Même si par la suite, ces études furent contraintes de s'ouvrir aux relations entre langue, société, culture, pensée, etc. pour donner lieu à des ramifications comme la sociolinguistique, l'ethnolinguistique, la psycholinguistique, etc., l'immanence est ce qui a permis à la linguistique et, par la suite, au courant structuraliste de la sémiotique, de s'imposer jusqu'à une époque très récente. Cette théorie immanentiste a enfin permis à la linguistique, aux autres disciplines qu'elle a inspirées de faire reposer leur épistémologie, leur théorie, leur

¹⁷⁰ Joseph Paré, « Discursivisation et intentionnalité littéraire : pour une herméneutique de l'hybridité », 1995, n° 13, p. 55.

¹⁷¹ J. Courtés, *La sémiotique du langage*, op. cit.

¹⁷² *Ibid.*

méthode sur les notions canoniques de « *structure* » et de « *système* » : la langue est ainsi une « *structure* » et un « *système* ».

Ce cadre conceptuel est celui dont hérite la sémiotique d'obédience structurale qui, en s'inspirant de la définition saussurienne de la « *science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale*¹⁷³ », a ramené, réduit l'étude de « *la vie des signes au sein de la vie sociale* » et en partant du sens, à l'appareil linguistique. En conséquence, en dehors de la langue, la sémiotique serait en « *terrain* » non conquis ; en dehors d'elle, elle ne pourrait rien dire, et en tout, elle ne saurait interpréter le sens en dehors de la langue. Cette réduction peut bien être remise en cause car le sens au sein de la vie sociale existe en dehors de la langue qui est une modalité énonciative ; ou du moins, quitte à créer une autre discipline qui s'occuperait du sens en dehors de la langue, cette dernière n'est pas l'unique voie énonciative qui dirait la société, qui l'informerait. C'est, peut-être, la raison pour laquelle la science, bien que destinée à parler de façon empirique de la société, s'est très vite enfermée dans l'étude du sens à travers un appareil considéré comme virtuel, la langue. C'est ce qui fonde également ce que nous appelons le structuralisme sémiolinguistique.

Or, avant même d'examiner ce qui a été mis de côté ou laissé pour compte, ou « *laissé au bord du chemin* » selon Pignier (2018), dans la définition saussurienne, une question peut être posée, une hypothèse peut être émise : quelle fut la motivation du linguiste à envisager une science qui, au-delà de la langue, s'occuperait de la vie des signes au sein de la vie sociale ? N'est-ce pas que la langue serait limitée dans l'étude de la vie de ces signes dans la société ? De ce point de vue, le structuralisme, bien que Saussure lui-même soit l'inspirateur du courant, serait un recul dans l'étude de la signification au sein de cette vie sociale. Tout au moins, on formulerait l'hypothèse selon laquelle la langue serait un des instruments qui exploreraient, à partir d'un certain point de vue, le sens ou la signification. Dès lors, ceux qui verraient « *la science du sens* » retourner à ses fondements (« *la vie des signes au sein de la vie sociale* ») trouveraient une raison suffisante pour exploser les ailleurs du structuralisme, ce dernier ayant accumulé des impensés dans sa démarche, son épistémologie.

Ces impensés ont pesé sur les limites du structuralisme dont nous relevons quelques traits. Les limites d'une telle pensée structuraliste ont, en outre, naturellement fait appel à une écologie de cette pensée : l'éco-sémiotique. Elle envisage le sens en-deçà, dans et au-delà des

¹⁷³ F. de Saussure, C. Bally et T. De Mauro, *Cours de linguistique générale*, op. cit.

langues que les humains utilisent pour concevoir, parler du monde. La langue en éco-sémiotique est questionnée dans son lien créatif et imprévisible au lieu, à l'oïkos et aux gestes techniques. La perspective dans notre démarche est donc de dépasser l'approche structuraliste sans la renier.

4. Les limites du structuralisme sémiotique

4.1. Du cartésianisme au structuralisme : une « rupture esthétique »

Au cours de notre immersion, à Youtenga notamment, nous avons rencontré des paysans qui nous ont présenté un phénomène prégnant : l'éloignement, au fil du temps, des peuples de leurs origines. Ces dernières sont perçues à leurs yeux comme des sources d'impulsion de leur humanité, de leur histoire, de leur être. Mais de quel éloignement nous parlaient-ils ? Le témoignage que nous présentons ici décrit un apparent éloignement géographique des individus : l'aisance avec laquelle les individus, notamment les jeunes, se tournent vers d'autres horizons, tel un exil bon gré mal gré. Mais à y regarder de près, l'éloignement géographique ne constitue nullement une difficulté en soi pour ces communautés. Des membres de ces dernières se sont toujours déplacés d'une zone à une autre tantôt par choix de vie, tantôt motivés par des contingences socio-économiques. Toutefois, ce type d'éloignement géographique n'entraîne pas une rupture d'avec les origines. Il faut souligner que le nomadisme a toujours eu droit de cité en Afrique ; il toujours été une source de richesse car occasionnant des rencontres, d'acquisition de nouvelles expériences, etc. Dans ce sens, le déplacement vers la ville n'est qu'un éloignement géographique qui peut bien créer de la richesse. Les cultures s'enrichissent d'ailleurs par l'ouverture vers d'autres.

Celui dont il est question dans ce récit concerne l'éloignement « esthétique », la rupture d'avec l'esthésie collective. L'envie se couper de ses origines. C'est ainsi que l'éloignement géographique ressortant des propos du paysan n'est qu'une des conséquences logiques de la rupture esthétique. Il faut donc comprendre que ce qui constitue une peine pour l'énonciateur, c'est la négation esthétique et non l'éloignement géographique. Pour mieux l'interroger, donnons la parole au paysan-énonciateur :

« Ou encore, on n'a plus de peine à quitter et à vivre loin des siens. Avant, une fille quittait sa communauté pour cause de mariage avec des larmes, parce qu'elle se sentait attachée profondément à sa communauté à son lieu de vie. Aujourd'hui, elle part en disant, « arrivée, je vous appelle ». De même, un garçon, avant même de programmer son mariage a déjà une maison construite peut-être très loin de sa communauté et attend d'y aller dès le lendemain de son mariage. Tout cela n'est pas seulement dû à l'évolution. Cela s'explique, comme les gens ne le savent pas, du fait que nous ne nous sentons plus

attachés à notre terre. C'est la terre qui est une base commune pour nous, c'est elle qui nous rassemble. À partir du moment où nous n'avons plus appui sur elle, nous ne voyons plus le sens d'être avec les autres, et nous n'avons plus des égards pour les autres, nous ne trouvons plus que les autres valent pour nous.

En conséquence, on ne trouve plus de difficulté à nous éloigner d'eux. C'est malheureux de voir aujourd'hui que beaucoup de nos jeunes n'ont plus le goût de la communauté au village, ils vont en ville même quand ils y vivent misérablement. C'est aussi là que n'ayant plus de repère, ils deviennent facilement la proie de toute sortes de conduites déviées. Ils n'ont plus de considération pour la vie car ils ne se sentent plus attachés à quelque valeur, ils ne se sentent plus liés, ils sont comme déracinés. On peut les convaincre facilement à devenir autre chose. Quand des idéologues les rencontrent, ils font leur affaire.

Nous avons des jeunes que nous encourageons ici. Ils font notre fierté. En saison sèche, ils vont travailler en ville, apprendre d'autres choses auprès d'autres personnes, d'autres vont même dans les pays voisins, mais la saison hivernale les rappelle à la maison. Ils reviennent parmi nous, ils nous aident dans les travaux champêtres et apprennent encore nos valeurs. Quand ils arrivent nous sentons qu'ils ont appris beaucoup d'autres choses et c'est bien, mais ils n'oublient pas que leur source est aussi une richesse. Nous les encourageons dans ce sens. On peut aller chercher ailleurs, mais on ne doit pas oublier la maison, d'où on est parti, notre terre.

La terre en tant que grenier qui nourrit les habitants est d'abord pour nous un trésor vital. Nous sommes liés à elle par notre histoire. Nous tirons d'elle l'essentiel de l'existence. Nous recevons d'elle notre vie, notre existence. Notre existence pacifique est due à cette terre qui nous rassemble et nous nourrit. Grâce à elle, les habitants vivent avec une diversité de valeurs mais aussi des potentialités à même de nous permettre de continuer à vivre : les arbres qui donnent leurs fruits, ces arbres qui nous fournissent des ressources médicinales, ces arbres qui nourrissent notre bétail. La Terre/terre a une dimension plurielle¹⁷⁴. »

À travers le propos du paysan, il ressort un aspect saisissant. Celui-ci fait remarquer que lorsque les individus vont ailleurs, ils reviennent avec de la richesse ; ce qui n'est pas sans procurer de la satisfaction. Ce n'est donc pas « l'ailleurs » qui pose un problème mais la négation de la base dont on est issu. C'est ce type d'éloignement qui alarme notre énonciateur. Il ne s'agit d'une crise de valeurs dont laisserait penser une première lecture mais un déni d'esthésie, la manière d'être au monde, la sensibilité collective. En effet, nous avons déjà indiqué, lorsque nous prenions le cas des bidonvilles que la rencontre entre la ville et la campagne a engendré ce concept de « *tradi-modernité* » conduisant les communautés à créer de modes vies avec ses avantages mais aussi ses inconvénients. Ce n'est donc pas l'acquisition d'autres valeurs qui occasionne la crise dont parle le témoin mais plutôt le positionnement de ces valeurs, la manière dont ces valeurs sont perçues. Il s'agit d'une crise de perception, d'une

¹⁷⁴ Propos d'entretien réalisé auprès des paysans de Youtenga

crise de sens. Cette crise de sens provient de la manière dont les sujets de la culture ont été amenés à percevoir leur propre milieu par rapport à ce qui vient d'ailleurs. N'est-ce pas le façonnage des valeurs qui mérite d'être interrogé plutôt que les valeurs elles-mêmes ? Dans le cas concret, la négation de la base résulte de l'application d'une doxa sur laquelle le façonnage des villes au Burkina est mise en place. En érigeant la ville comme le lieu l'ascension sociale, on façonne celle-ci comme une négation la vie rurale. Les humains étant naturellement mus par le désir du mieux-être, ils sont au fil du temps aspirés par les esthésies urbaines créant ainsi une rupture « *esthésique* » avec la base : la communauté.

Somme toute, la doxa n'est pas en soi source de rupture « *esthésique* », mais son positionnement axiologique. Ce dernier consiste à faire émerger le sens par la négation d'une valeur par ce qui lui est différent, plutôt que par l'interrelation des différences. Cette conception, œuvre de la révolution cartésienne, a bouleversé les relations naturelles que les communautés humaines tissaient continuellement avec leurs lieux de vie. La révolution scientifique, industrielle, confortées par le mythe biblique (la primauté de l'homme sur la nature) s'inspire de cette conception cartésienne. Cette pensée reprise comme doxa et appliquée au Burkina appelle aujourd'hui une « *rupture esthésique* » dans le sens où les liens cosmo-esthésiques, concrets et existentiels entre les communautés africaines et la terre/Terre amènent l'esthésie, une manière d'être au monde, éco-techno-symbolique, c'est-à-dire la capacité de ces communautés à construire des liens de sens (symbolique) à travers les gestes, les filtres linguistiques, les *designs* cultureux, architecturaux, etc. (techno) avec l'*oikos* (l'éco), la maison, le lieu de vie qu'elles habitent et qui les habite (Pignier, 2020). Ainsi, en introduisant une perception qui crée une rupture d'avec l'éco dont parle le paysan, le modernisme comme conception idéologique a réduit la capacité d'action des communautés au techno-symbolique rompant tout lien existentiel au vivant. Les transformations sociales et sociétales que l'on peut observer aujourd'hui au Burkina ne sont que le prolongement de ces ruptures « *esthésiques* ».

4.2. Les transformations sociales et sociétales

Au 20^e siècle, le structuralisme, notamment linguistique pour ce qui nous concerne, conçoit le sens à partir du langage, en particulier de la langue pour ce qui est du langage humain qui, malheureusement, découpe arbitrairement les signes en signifiant/signifié. En s'inspirant de ce courant qui est l'émanation de la pensée cartésienne, la sémiotique greimassienne a construit les systèmes de signification à partir entre un sujet et un objet. Dans ces conditions, le monde n'est composé que des sujets (les humains) et des objets (le reste). Ainsi, la construction

d'un objet de sens repose sur l'opposition entre un sujet et un objet. Greimas, lui-même père de ce modèle structural, laissait entendre ceci (Greimas, 1983 :1) :

« *La transformation du monde, le faire-être des objets fait naturellement partie des préoccupations de la sémiotique. Les soucis premiers de l'homme : la nourriture, le vêtement, le logis (...) ont peuplé le monde naturel de matériaux manipulés et d'objets construits*¹⁷⁵. »

Concevoir ou ramener les soucis premiers de l'homme à la nourriture, au vêtement, au logis déstructure les modes de perception, d'existence que les communautés ont toujours tissés continument avec leur milieu. Ce qui diffère en éco-sémiotique avec les interrelations entre l'*oïkos* et les gestes techniques, les langues et autres modalités énonciatives. Il va sans dire que le structuralisme a ignoré ce fait que l'homme a aussi besoin de s'interrelier à l'éco, au vivant avec il co-énonce. Les limites imposées à cette conception de la signification ont déjà été abordées par J.-F. Bordron et A. Moutat. Cette dernière parle d'ailleurs du « *harcèlement des objets par les sujets* », pendant que le premier évoque l'existence de la signification en dehors de toute intention des sujets percevant.

Dans le monde naturel, le monde éco-techno-symbolique constitutif de la vie sociale, du moins clairement identifié dans certaines cultures comme partie intégrante, ne dépasse-t-il l'entendement du structuralisme sémiotique ? Le fameux « *ineffable* » de Greimas, pour indiquer ce dont la sémiotique ne s'occupe pas, le suggère bien. Même, en installant fébrilement le sujet dans son pouvoir d'énonciateur, la sémiotique rencontre des difficultés face à ses propres supposés objets et concepts opératoires. Ainsi, de ces limites apparaissent de nouveaux centres d'intérêt souvent très polémiques dans le champ de la discipline : les questions d'énonciation, de vivant, de continu, etc. vont faire leur apparition, relancer le débat. D'ailleurs, l'éco-sémiotique travaillera, comme on le verra, pour préciser ces concepts en montrant leur opérationnalité lorsqu'ils investissent le champ du réel.

Jacques Geninasca s'interroge sur le modèle général d'analyse que Greimas a mis en place comme « *une théorie achevée* » supposée condenser l'économie générale de l'analyse sémiotique, les instruments exhaustifs pour l'entreprise. Déjà, cette conception de « *théorie achevée* » sonne comme une contradiction à l'image même de ce que Greimas donnait à sa discipline en tant que projet appelé à dialoguer avec les autres disciplines des sciences humaines

¹⁷⁵ Algirdas Julien Greimas et Joseph Courtés, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Nouv. éd., Paris, Hachette Supérieur, 1993, 454 p.

et sociales. Et si le sémioticien suisse ne remet pas en cause ce projet greimassien dans sa totalité, il entend souligner

« les contradictions internes, les changements de caps et les révisions inévitables qui ont marqué l'itinéraire de la recherche ; critiquant l'idée d'une théorie achevée, il entend faire apparaître le bricolage conceptuel greimassien comme un dispositif toujours ouvert à la création dont les résultats auraient été réordonnés après-coup pour présenter soudain la sémiotique en une science constituée dans le Dictionnaire raisonné de la théorie du langage » (Geninasca, cité par Bertrand dans Précis de sémiotique littéraire, 2000: 33)¹⁷⁶. »

Cette critique fait apparaître des points de polémiques comme « *l'économie générale de l'analyse et les rapports qu'entretiennent les modèles discursifs avec l'activité énonciative elle-même* ». Nous discuterons particulièrement ce point dans une autre perspective, celle de la co-énonciation. Si dans le texte littéraire le « *mutisme* » du papier permet à Greimas de justifier ses choix, dans le monde naturel, ses sujets et objets de papier résistent moins à l'esprit de sa théorie. Sa méthodologie qui donne des privilèges certains à l'invariance, la relation, la différence, ne nous éloigne que provisoirement de la réalité concrète de la vie individuelle et sociale. Hjelmslev, tout comme Greimas après lui, est conscient que cette mise entre parenthèses du concret ne peut être que méthodologique : il faut revenir au concret, pour l'analyser, le comprendre, avec une « *grille* » axiomatique, avec ce métalangage puissant, auto-consistant, et déterminer avec précision ce qui est « *scientifiquement* » « *réel*¹⁷⁷ ». Cette explosion du cadre structuraliste conduit à fonder ici ce que nous pourrions appeler une « *sémiotique du monde réel* » qui, même si elle inclut dans sa démarche, son épistémologie la langue en tant que faculté de signification, de communication, parmi tant d'autres, dépasse largement les aillours du structuralisme, ses fondements sont bien inscrits dans la définition même de cette sémiotique.

¹⁷⁶ Denis Bertrand, *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Nathan, 2000, 272 p.

¹⁷⁷ Définissons ici le réel tel qu'il est saisi dans la perspective éco-sémiotique. « Selon la phénoménologie et la mésologie, on peut définir le réel non comme donné brutes, objectives mais comme milieu qui nous habite et que nous habitons en fonctions de nos facultés perceptives. Le réel n'est accessible à tout être vivant et à tout espèce que dans les limites, mesures des interrelations perceptives et concrètes que les organismes individuels et collectifs tissent avec lui. La réalité n'est ainsi ni un donné objectif, ni une projection subjective, elle est une dynamique d'interrelations réciproques entre les choses et les êtres vivants. (N. Pignier, *Le Design et le vivant. Cultures, agricultures et milieux paysagers, Connaissances et Savoirs*, 2017, p.172)

5. Evaluation critique d'un projet inachevé

5.1. Des impensés pour des perspectives nouvelles en sémiotique

Le structuralisme, en Europe, est avant tout le nom donné aux théories de la signification reposant sur les principes évoqués par Ferdinand de Saussure. D'un point de vue épistémologique, le structuralisme se détermine, d'une part, par la découverte de structures immanentes du texte (la syntaxe) et, d'autre part, par la construction de modèles tels que la grammaire générative et distributionnelle. Dans un cas comme dans l'autre, ce qui est recherché dans l'objet de connaissance, sur lequel porte l'analyse, c'est la présentation des relations existant dans cet objet de connaissance. Et, c'est en cela que la sémiotique, telle que présentée par Greimas, correspond véritablement à ce type d'étude.

À 1^{re} vue, il semblerait relever, d'emblée, d'une appréhension sémantique globale, de l'ordre donc du signifié ; ce qui est compris par le lecteur, le spectateur, le destinataire, mieux de l'énonciataire du message. (Courtés, 2007 : 8¹⁷⁸). De ces principes, plusieurs courants, écoles font écho chacun et chacune avec son point de vue, souvent convergent, souvent nuancé. En quelques traits, on retient que :

- pour l'Ecole de Bloomfield, le sens n'intervient nullement dans la syntaxe de phrase ; l'analyse structurale est dépourvue de toute assise sémantique,
- pour l'Ecole de Prague, de Copenhague, le structuralisme ne distingue pas une syntaxe de la phrase mais deux plans propres à la phrase. Pour elles, la phrase se structure donc selon les plans de l'expression et du contenu. C'est sans surprise dans ce sens que Justin Toro Ouoro (2010 :2) souligne que l'une des spécificités majeures de la sémiotique structurale est le principe du découpage en plans d'analyse : celui de l'expression, celui du contenu. Il dit en substance :

« Ainsi, les recherches sémiotiques se sont davantage portées sur l'organisation interne du récit, la mise en évidence des structures élémentaires de la signification, leur organisation narrative et la distribution sémantique qui assurent leur manifestation textuelle. On a oublié, à un moment donné, que l'existence de tout discours et /ou récit,

¹⁷⁸ J. Courtés, *La sémiotique du langage*, op. cit.

*en tant qu'énoncé rapporté, est d'abord consubstantielle à celle d'une instance racontante*¹⁷⁹. »

Il est classiquement admis que la sémiotique s'est fortement inspirée des postulats saussuriens du signe. Faire de la sémiotique en se fondant sur lesdits postulats, c'est partir, *a minima*, du signe pour atteindre l'univers du sens. Ce signe saussurien est arbitraire, relatif et oppositif. La construction de ce signe a occulté le lien éco-techno-symbolique des sociétés que développe Nicole Pignier, notamment, dans un article dont le titre se veut évocateur : « *Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la terre* », qui définit ce lien éco-techno-symbolique. Avec ce dernier, les saussuriens ont également fait table rase sur « *la co-énonciation* » avec le vivant pour ne parler que de l'énonciation. Nicole Pignier rappelle dans « *Fondements vie du sens, sens du vivant ?* » (Pignier, 2021) attire notre attention sur cette réalité :

*« L'oïkos en tant que monde nous habite autant que nous l'habitons. En effet, depuis que les êtres humains sont sur Terre, ils coénoncent avec celle-ci ; selon le sens avec lequel ils perçoivent le lieu où ils passent, où ils vivent, ils créent des mots, des modalités énonciatives artistiques, des techniques. Ainsi, ils façonnent leurs lieux de vie dans un lien créatif et non déterministe. Leurs gestes, alliés aux langues, aux arts et aux techniques sont des façons d'énoncer sur l'oïkos, certes mais aussi de coénoncer avec la Terre, de manifester des mondes qui en retour énoncent, manifestent quelque chose aux êtres qui y vivent*¹⁸⁰. »

Par ailleurs, tout comme l'éco-sémiotique qui envisage désormais ce monde naturel comme champs de prédilection, des sémioticiens n'ont plus de complexe à parler de « *la sémiotique du monde naturel* ». Quand ils ont pu surgir par moment sans surprise, puisque la sémiotique, au fil du temps, a été « *sommée de justifier son utilité sociale* » avec Jean-Marie Kligenberg (2012)¹⁸¹, d'autres ont pu parler de « *retour de refoulé* » (Fontanille), d'autres les déversent pour le compte des nouvelles perspectives ou de nouveaux champs de la recherche en sémiotique. Le cas le plus emblématique est le colloque international de sémiotique organisé par l'Université Norbert Zongo de Koudougou au Burkina Faso dont le thème, intitulé « *Construire le sens, bâtir les sociétés* », est révélateur. C'est aussi le cas de l'ouvrage éco-

¹⁷⁹ Justin Ouoro Toro, « Enonciation et cinéma en Afrique Noire francophone », *Presses universitaires de Ouagadougou*, 2010, vol. 11, Série A, p. 459.

¹⁸⁰ Pignier Nicole, « Fondements d'une éco-sémiotique. Vie de sens, sens du vivant ? » dans *Construire le sens, bâtir les sociétés*, Ests Connaissance et Savoirs., Paris, Ests Connaissance et Savoirs, 2021, p. 41-58.

¹⁸¹ Jean-Marie Klinkenberg, « Ce que la sémiotique fait à la société, et inversement », *Signata. Annales des sémiotiques / Annals of Semiotics*, 31 décembre 2012, n° 3, p. 13-25.

sémiotique de N. Pignier (2017¹⁸²) qui explose toutes les limites du carcan structuraliste, fondée à tous égards une sémiotique du réel, du vécu qui dépasse le monde tel que décrit, interprété via les filtres linguistiques. S'inscrivent dans ce prolongement, ses articles dont celui portant sur le « *Design et éco-sémiotique. Quand le design coénonce avec le vivant*¹⁸³ »

Dans un sens comme dans l'autre, le lieu commun reste la même. L'avancée de la recherche, de la pratique en sémiotique demeurent un nouveau défi une fois que des sémioticiens se dotent des moyens de leur prise en charge. Nous pouvons dès lors esquisser, à notre tour, quelques pans de ces impensés, à partir du cap fixé par le linguiste genevois pour fonder notre démarche éco-anthropo-sémiotique, une démarche parmi tant d'autres. Cette démarche se trouve au croisement de deux axes : des fondamentaux saussuriens et du concret du réel fondé sur notre propre immersion lors de nos recherches.

5.2. De « la science de la vie des signes au sein de la vie sociale » (Saussure)

Saussure a projeté sa sémiologie, aujourd'hui sémiotique, comme science qui étudierait la vie des signes au sein de la vie sociale. De ce projet qui a requis nombre de redéfinitions, souvent simplifiées, comme science du sens, de la signification, des conditions de la signification, de la formation des signes (Peirce), de la communication par les signes, etc., le spectacle des polémiques, des discussions, a tourné à l'avantage (provisoirement) des structuralistes. Ces derniers, dans les diverses tendances (sémiotique de la communication, sémiologie de la communication), se sont polarisés autour du sens, de la signification, parfois sur les signes sans, ne serait-ce qu'accessoirement, s'attarder sur l'environnement des signes. Ils ont donc épuisé la substance de la vocation saussurienne, la vie sociale des signes, l'environnement d'où ils émergent pour que la construction du sens ou de la signification puisse être envisagée. Or, selon l'éco-sémiotique et par la suite, selon nous, l'environnement des signes de la signification est indissociable du processus même de la signification. Il faut un environnement, un milieu, pour que les signes puissent avoir une substance physique avant que le sens puisse être envisagé à partir de ces derniers. L'expérience du monde réel dans lequel des sociétés, des cultures construisent leurs interrelations, leurs liens concrets au sens le démontre à souhait. Augustin Berque, dans sa préface à l'ouvrage de Pignier (2017 :7) dira :

¹⁸² Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

¹⁸³ Nicole Pignier, « Chapitre II. Design et éco-sémiotique. Quand le design coénonce avec le vivant », p. 23.

« Voilà longtemps que je soupçonnais les signes de mener à tout, mais la preuve est ici faite, archifaite : les signes mènent à la Terre, pour la bonne raison qu'ils en sont eux-mêmes issus. »¹⁸⁴

En effet, en parcourant des localités où des communautés humaines présentant des formes, des styles de vie et diverses façons de se représenter au monde (puisqu'autant il existe des communautés différentes, autant il existe de nombreuses manières de se représenter au monde), nous nous sommes rendu compte que leur milieu de vie donne de la substance au sens à travers la manière dont elles construisent les signes. À Youtenga, une des localités de notre immersion, le sens de la vie des paysans en communauté, les modes de création, d'animation de leurs relations à l'autre, etc. sont intrinsèquement liés à leur milieu, à leur Terre/terre. Aussi disent-ils *« nous n'avons de vie en dehors de notre terre, nous devons d'être là »*. Ainsi, selon ce milieu, les liens sémantiques que ces communautés tissent sont de tout autre nature lorsque nous changeons de milieu. Cela s'entend dans la mesure où le lien au lieu est créatif, non déterministe. C'est ainsi qu'en Occident, on n'aurait peut-être pas la même posture. Plus loin, la manière dont ce milieu influe inexorablement s'observe dans la manière dont le milieu physique est structuré dans l'environnement général de ces communautés au Burkina Faso. Nous l'avons illustré dans l'opposition mécanique de la ville et du village induit par la pensée structuraliste qui, aujourd'hui, change complètement la vision, donc le sens donné, de ces communautés à l'égard de leur propre environnement.

Enfin, la terre ou le milieu comme fondement dans l'avènement des contenus signifiants se perçoit dans la façon dont ces communautés *designent* leur milieu, c'est-à-dire y font émerger les projets de société. La terre n'étant pas, à tous égards, considérée comme un objet auquel on opposerait la culture, comme c'est le cas dans la pensée cartésienne. Les liens de sens ne sont pas l'apanage des humains pensant seuls. Cet aspect est bien présent dans la manière de cultiver la terre. Il ressort une continuité énonciative, une co-énonciation entre les communautés et leurs lieux de vie. Ce que Pignier appelle la co-énonciation avec le vivant permettant de mettre en lumière la capacité de ses communautés à tisser le lien éco-techno-symbolique. À titre illustratif, examinons cette conception d'É. Tondé dans la pratique de l'agroécologie conçue comme lien de coopération entre sujets humains et non-humains :

« Pour moi, l'agroécologie c'est travailler en étroite collaboration avec la nature, ne pas encombrer la nature, ne pas lui ajouter des choses, mais coopérer avec elle pour qu'elle nous apporte ce dont nous avons besoin et c'est ce que les communautés africaines ont

¹⁸⁴ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

toujours su faire avant la rencontre avec les autres civilisations. Elles ne forçaient pas la nature à produire, à leur fournir ce dont elles avaient besoin pour se nourrir, pour assurer leurs économies, donc pour se développer. Et je constate que c'est pratiquement le crédo de l'agroécologie. D'un point de vue idéologique, l'agroécologie est le retour sur le modèle de développement africain, c'est le retour en Afrique, l'agroécologie s'inspire de la culture africaine¹⁸⁵. »

Depuis la naissance de la sémiotique, ses différents courants ont profondément fixé, décrit les conditions d'émergence des contenus sémantiques orientés vers la communication, la signification dans la mesure où les signes servent à produire de la signification en vue de la communication entre les humains. Le milieu, la Terre/terre, l'environnement de ces signes n'ont été associés à ce processus qu'à partir de l'ère éco-sémiotique. Les sémioticiens de la culture de l'espace européen, notamment Lotman dans sa *sémiosphère*, ont tant soit peu effleuré la question en associant la notion de « culture », que nous discuterons, dans l'interprétation des phénomènes sociaux tout en conservant une certaine prudence.

Lotman (1999) décrit sa *sémiosphère* comme « *l'espace nécessaire au dialogue entre les cultures* » sans toutefois dire en quoi ces cultures elles-mêmes sont parties prenantes de ce dialogue et, par conséquent, de la production ou de la description du sens véhiculé entre ces cultures, leurs produits et objets. Pourrait-on parler de la vie des signes sans attention portée sur la Terre/terre d'où ils émanent ? Et c'est le cas dans les notions de « système », de « structure » dont la méthode consiste à couper les signes de leur environnement pour ensuite examiner la manière dont ils produisent artificiellement de la signification. La métaphore du type de sol, du type de semence, chez les paysans, suffit à éclairer une telle insuffisance. En effet, de même que la qualité ou de la survie d'une semence dépend de la qualité, du type de sol, de même les signes ne sauront produire des significations véritablement intelligibles sans être associés au lien créatif, concret et existentiel avec le milieu dont ils sont issus.

La Terre/terre d'où nous viennent les signes, perçue selon nous comme un macro-signe a-t-elle semblé si immense pour les courants structuralistes au point d'être dissociée du processus de la signification par les relations entre les signes ? Peu importe les répliques qui pourraient s'ensuivre, les conséquences de cette mise à l'écart posent question. En déconnectant les signes de leur « milieu », les classiques forcent un passage vers le sens par la caricature bien souvent inscrite dans la démarche hypothético-déductive, sans fondements contextuel et référentiel des signes.

¹⁸⁵ Extrait d'entretien réalisé auprès d'Éric Tondé

À la place des signes, ils construisent eux-mêmes le sens en prétextant s'appuyer sur les signes. Cependant, si les sujets pensants ne peuvent pas produire le sens à partir de rien, (rien ne se crée ex nihilo), cela signifie que le sens ne saurait être du seul pouvoir de l'imagination mais réside dans les rapports « *concrets et existentiel* » que les signes entretiennent avec leur environnement. En d'autres termes, on ne saurait construire le sens à partir de la mécanique projection ou par la fameuse démarche hypothético-déductive théorique, abstraite mais à partir de l'expérience propre à un milieu.

5.3. « *L'empire des signes* » (U. Eco) : le monde réel

Dans le dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Greimas et Courtés (1993 : 233) fixent le cap de la saisie du monde réel en ces termes :

« Nous entendons par monde naturel le paraître selon lequel l'univers se présente à l'homme comme un ensemble de qualités sensibles, doté d'une certaine organisation qui le fait parfois désigner comme « le monde du sens commun ». Par rapport à la structure « profonde » de l'univers, qui est d'ordre physique, chimique, biologique, etc., le monde naturel correspond, pour ainsi dire, à sa structure de « surface » ; c'est, d'autre part, une structure « discursive » car il se présente dans le cadre de la relation sujet/objet, il est « l'énoncé » construit par le sujet humain et déchiffrable par lui. On voit ainsi que le concept de monde naturel, que nous proposons, ne vise rien d'autre si ce n'est de donner une interprétation sémiotique plus générale aux notions de référent ou de contexte extralinguistique, apparues dans les théories linguistiques au sens strict¹⁸⁶. »

De cette appréhension, la vie sociale est décrite comme une composante clef de la linguistique en ce qu'elle étudie la langue comme produit d'une société, d'une culture humaine. La sociolinguistique dans l'établissement des liens génétiques entre « *société* » et « *langue* » confirme cette réalité. Ainsi, Saussure, en situant sa science dans cette vie sociale laisse clairement poindre l'intérêt pour cette dernière de s'en occuper, ainsi que le relève Jean-François Bordron dans sa préface à l'ouvrage d'Audrey Moutat (2015 : 11) :

« La rencontre entre notre sensibilité et le monde est essentiellement génératrice de signifiants et non d'objets. C'est pourquoi la dimension sémiotique de notre expérience ne résulte pas d'un surplus de sens miraculeusement manifesté mais elle prend sa source dans la phénoménologie elle-même¹⁸⁷. »

¹⁸⁶ Algirdas Julien Greimas et Joseph Courtés, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Nouv. éd., Paris, Hachette Supérieur, 1993, 454 p.

¹⁸⁷ Audrey Moutat et Jean-François Bordron, *Du sensible à l'intelligible : pour une sémiotique de la perception*, Limoges, Lambert-Lucas, 2015, 256 p.

À sa suite, l'auteure de l'ouvrage fera remarquer que :

« S'il y a un fait que nous ne pouvons nier, c'est évidemment la connexion étroite entre le monde naturel et les langues naturelles ; c'est d'ailleurs sur la nature de ces liens que reposera l'essentiel de cette réflexion. Ce que nous constatons en revanche, c'est le primat accordé aux catégories sémantiques dans la catégorisation du monde naturel. Les rapports entre organisations sémiotiques et catégories sémantiques ne peuvent être définis par un quelconque lien de subordination des premières aux secondes dans la mesure où, comme nous le verrons par la suite, l'organicité du monde naturel est déjà déterminée par des catégories sensibles¹⁸⁸. » (Audrey Moutat, 2015 : 22-23)

S'il est à noter que nos relations en tant qu'humains au réel ne se fondent pas que sur des catégories, l'idée, en sémiotique d'une connexion au monde naturel est un bond. En effet, au-delà des catégories qui peuvent servir d'accès au monde réel, un autre pas doit être franchi, celui d'accéder au réel par ce que Pignier appelle « *les signes ambiants* » par lesquels les êtres vivants non-humains accèdent au monde naturel. Elle dit en substance :

« Les êtres vivants énoncent eux-aussi ; certains animaux manifestent des signes symboliques, tous ainsi que des végétaux manifestent des « signes ambiants, sans intentions mais avec intentionnalité » (2018a) c'est-à-dire avec une tension appréciative singulière »¹⁸⁹. »

La chercheuse conclut ainsi à « *une coénonciation ambiante qui motive des échanges entre êtres vivants dans un milieu concret, situé.* » (Pignier, 2019)

Nous proposons ici une synthèse de parcours d'ensemble de cette sémiotique en faisant ressortir les enjeux, les perspectives qui nous conduisent vers le champ de l'éco-sémiotique dans lequel nous envisageons le déploiement de la discipline.

6. Synthèse de parcours, enjeux et perspectives : de l'état de l'art

6.1. Des généralités aux applications sémiotiques

L'utilité de la sémiotique, si l'on suit les modalités de sa mise en œuvre, s'est traduite suivant trois grandes tendances. La première génération, qui découle des fondements de la discipline en tant que projet scientifique, s'est traduite par la mise en place de son cadre

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Pignier Nicole, « Le sens présuppose-t-il le vivant? », Sorbonne Université, 2019.

théorique, épistémologique dont les noms comme A. J. Greimas¹⁹⁰, puis E. Landowski¹⁹¹, J. Fontanille¹⁹², L. Hjelmslev¹⁹³, J.-M. Floch¹⁹⁴, J. Courtés¹⁹⁵, Ch. S. Peirce¹⁹⁶, Y. Lotman¹⁹⁷, U. Eco¹⁹⁸... Les outils et méthodes, construits par ces acteurs de la première heure, ont prouvé que la sémiotique peut prendre en charge n'importe quel objet, ensemble signifiant avec plus ou moins de réussite, même si ces sémioticiens se sont heurtés à quelques difficultés non résolues dont la question du « vivant », « le réel », etc.

Les œuvres de cette génération, qui ouvrent la voie aux suivantes, ont investi diversement des objets, des phénomènes (littérature, culture, politique, quelques questions de société), avec des succès tangibles, en montrant combien avec les méthodologies mises en place, la sémiotique pouvait décrire la narrativité de la « vie » de ces objets et phénomènes qu'elle s'est donnée à étudier. On voit très bien que cette sémiotique était apte à s'occuper du métalangage du développement qu'il soit dit « durable » ou « général. » Si l'on consent à dire que les objets, les phénomènes, les champs d'investissement spécifiques de la sémiotique sont des formes de langage en soit. Cependant, comme si le projet greimassien (en Europe) n'était pas encore consolidé, ces auteurs sont restés plus théoriciens que praticiens, selon le point de vue de chaque lecteur, tout en laissant le soin de l'appréciation au temps et aux poursuivants. La technicité de cette sémiotique étant jugée pertinente, les méthodes et outils qui ont vu le jour à cette époque restent des références canoniques pour toute approche sémiotique.

¹⁹⁰ Algirdas Julien Greimas et Guy de Maupassant, *Maupassant : la sémiotique du texte, exercices pratiques*, France, Éditions du Seuil, 1976.

¹⁹¹ Éric Landowski, *La société réfléchie*, France, Éditions du Seuil, 1989.

¹⁹² Jacques Fontanille, *Sémiotique et littérature : essais de méthode*, France, Presses universitaires de France, 1999.

¹⁹³ L. Hjelmslev, *Essais linguistiques, op. cit.*

¹⁹⁴ Jean-Marie Floch, *Sémiotique, marketing et communication : sous les signes, les stratégies*, 2. éd., Paris, Presses universitaires de France, 1995, 233 p.

¹⁹⁵ J. Courtés, *La sémiotique du langage, op. cit.*

¹⁹⁶ C.S. Peirce et G. Deledalle, *Écrits sur le signe, op. cit.*

¹⁹⁷ Ūrij Mihajlovič Lotman, Inna Merkoulova et Jacques Fontanille, *L'explosion et la culture*, France, PULIM, 2004.

¹⁹⁸ Umberto Eco et Myriem Bouzaher, *Lector in fabula : le rôle du lecteur ou La coopération interprétative dans les textes narratifs*, France, Librairie générale française, 1985.

Des théoriciens comme des praticiens les utilisent comme des formules consacrées. La *Sémiotique du discours*¹⁹⁹ de J. Fontanille et ses *Formes de vie*²⁰⁰ condensent l'essentiel de cet outillage théorique, méthodologique émanant de la plupart des théoriciens. Toutefois, il faut souligner l'impertinence de cette opposition théorie/pratique ; aujourd'hui on peut dire que chacun.e sémioticien.ne contribue de façon dynamique même si d'aucuns se réclament de la théorie, et d'autres prennent l'angle du terrain. Quant à la démarche éco-sémiotique est la nôtre dans le champ des innovations durables ne se situe ni dans la théorie, ni dans la pratique mais essaie de créer une dynamique qui tisse un va et vient entre terrain et théorie.

6.2. Des sémiotiques appliquées aux sémiotiques concrètes

C'est ainsi qu'entre cette génération et la 3^e (d'aucuns de la première se retrouvent dans la deuxième, comme Fontanille, Landowski, Floch...) émerge une 2^e tendance que nous avons pu voir comme étant des praticiens. Ceux-ci ont bien consolidé, non les bases théoriques de la sémiotique, mais plutôt ses applications concrètes. Cette tendance, en accentuant l'investissement des méthodes et méthodologies dans les objets concrets du monde, a fini par être étiquetée, non sans jugement péjoratif parfois, comme une espèce de sémiotique « appliquée », comme pour prendre ses distances avec les rigueurs théoriques, un peu brouillées dans l'abstraction, des pères fondateurs. Les domaines de prédilection de cette tendance sont, entre autres, la communication, le marketing, le consulting, la publicité, la robotique, la technologie... On prendra le soin de spécifier que la sémiotique de la communication développée par cette vague n'est pas à confondre avec la sémiotique de la communication en tant que théorie. L'un des tenants d'une possibilité de la sémiotique à rivaliser avec les domaines traditionnels comme la communication est Yves Jeanneret avec son article célèbre, « *La Prétention sémiotique dans la communication*²⁰¹. » Il y montre comment, sous prétexte d'être les entrailles par où sort la sémiotique, la communication est titillée par la sémiotique qui s'arroge la primauté sur la prise en charge des phénomènes de la communication, donc apte à s'occuper des objets fondateurs des SIC²⁰².

¹⁹⁹ J. Fontanille, *Sémiotique du discours*, op. cit.

²⁰⁰ J. Fontanille, *Formes de vie*, op. cit.

²⁰¹ Yves Jeanneret, « La prétention sémiotique dans la communication », *Semen*, 1 avril 2007.

²⁰² Sciences de l'Information et de la Communication

On peut parler d'une évolution de la sémiotique en SIC qui est l'oeuvre de figures importantes dont : Eleni Mitropoulou à partir de ses recherches sur la sémiotique de la communication, des médias, Gérard Chandès à partir de ses recherches sur le son. De leurs contributions récentes à cette évolution, nous vous retenir de :

✓ **Eleni Mitropoulou,**

« *Design et fonction communication – rencontre et esquisses paradigmatiques autour de la relation au public*²⁰³ »

« *La valeur d'information et la valeur du durable : quel sens pour quel milieu ?*²⁰⁴ »,

« *Communication et Exposition*²⁰⁵ »,

« *Le sens de l'échange*²⁰⁶ »,

✓ **Gérard Chandès,**

"*Aide à la conception de descripteurs non-acoustiques pour une sonothèque : quels outils sémiologiques ?*²⁰⁷ »,

« *Réplicateurs sonores et visuels du monde néomédiéval*²⁰⁸ »,

« *La sonification de l'environnement : icônes sonores de Windows*²⁰⁹ »,

« *Stations de radio confessionnelles : leur présence sonore*²¹⁰ »

²⁰³ Fabien Bonnet, Eleni Mitropoulou et Carsten Wilhelm, « Présentation », *Interfaces numériques*, 20 septembre 2019, vol. 8, n° 1.

²⁰⁴ E. Mitropoulou et N. Pignier, *Le sens au coeur des dispositifs et des environnements*, op. cit.

²⁰⁵ Eleni Mitropoulou et Nanta Novello Paglianti, *Exposition et communication*, s.l., 2018.

²⁰⁶ Eleni Mitropoulou, « Le sens de l'échange », 2017, vol. 2017, Numéro spécial, p. 307-329.

²⁰⁷ Gérard Chandès, « Aide à la conception de descripteurs non-acoustiques pour une sonothèque : quels outils sémiologiques ? », *Actes Sémiotiques*, -1, vol. 113, p. XX-XX.

²⁰⁸ Gérard Chandès, « Réplicateurs sonores et visuels du monde néomédiéval » dans *Médiévalisme, modernité du Moyen Âge*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 167-175.

²⁰⁹ Gérard Chandès, « La sonification de l'environnement : icônes sonores de Windows », *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, 6 juillet 2012, n° 1.

²¹⁰ Gérard Chandès, « Stations de radio confessionnelles. Leur champ de présence sonore », *Communication. Information médias théories pratiques*, 29 avril 2013, Vol. 31/1.

Ainsi, le marché d'emploi de ces domaines a pu faire l'expérience de l'efficacité de la sémiotique à proposer de nouvelles approches en matière d'analyse de marché, de construction de discours de marketing et de communication, de l'image de l'entreprise, de conception de modèles économiques, etc. Cette tendance s'est beaucoup développée aux Etats Unis d'Amérique avec notamment la création des associations de praticiens de la sémiotique qui, en réalité, sont les plus vivantes au monde car réunissant chaque année « *les chefs d'orchestre* » tels que les chefs d'entreprise, les chefs de projets, ou encore les communicants-marketeurs utilisant essentiellement la sémiotique comme méthode d'approche dans leurs domaines d'activité, dans leurs entreprises. En Europe, en France notamment, les diplômés de ce type de formation ne chôment pas non plus : sur le marché actuel, les consultants séniors sont des exemples parlants de cette vague. Des œuvres qui condensent les techniques et les approches employées par cette tendance :

- la plus emblématique est celle de Jean-Marie Floch, *Sémiotique, Marketing et Communication. Sous les signes, les stratégies*²¹¹, éditée plusieurs fois depuis les années 90. Cette œuvre a consacré la pertinence de la méthode sémiotique à s'occuper des questions concrètes de développement et à développer des stratégies innovantes. On peut y voir la manière dont les approches sémiotiques peuvent concourir à l'augmentation des chiffres d'affaires d'une entreprise ou même sauver une entreprise lacérée par la concurrence ou en faillite par son approche innovante,
- *Solutions sémiotiques*²¹², paru dans les éditions Lambert Lucas à Limoges, de Nicolas Couégnas, Erik Bertin et alii, s'inscrit dans cette configuration à travers l'analyse concrète des objets du monde du marketing et de la communication. L'ouvrage qui se veut une application sémiotique, une sémiotique concrète développe la manière dont les objets sensoriels (logos, marques, packagings, enseignes en général, stratégies, etc.) peuvent être pris en charge par les approches sémiotiques dans le cadre des études marketing et de communication en entreprise,

²¹¹ Jean-Marie Floch, *Sémiotique, marketing et communication : sous les signes, les stratégies*, 2. éd., Paris, Presses universitaires de France, 1995, 233 p.

²¹² Nicolas Couégnas et Erik Bertin, *Solutions sémiotiques*, Limoges, France, Lambert-Lucas, 2005.

- *Les stratégies doxales dans les signatures publicitaires de marques* dans « *Sémiotique mode d'emploi* »²¹³ (2015) de Nicolas Couégnas, Erik Bertin et alii,
- *Les Objets au quotidien*²¹⁴, sous la direction A. Zinna et J. Fontanille se veut une démonstration de cette sémiotique sur la capacité de celle-ci à s'occuper des questions d'innovation dans les objets de *design*. La méthode sémiotique servira de tremplin dans la construction des produits en tentant de montrer comment on peut innover par la sémiotique,
- *La sémiotique du design*²¹⁵ de Anne Beyaert-Geslin, dans laquelle l'idée est de montrer comment la sémiotique peut contribuer à la construction de la perception, à l'interprétation, à la construction des objets de *design*. On sait en plus, aujourd'hui, la part que tiennent les *designs* dans un monde de mode, de grande concurrence,
- *La sémiotique des interactions*, de F. Bordron et Didier Tsala Effa, se déploie dans le monde de la technologie, de la robotique en particulier. Cette forme de sémiotique peut être taxée de « sémiotique des machines » et consacre une nouvelle dynamique de la sémiotique en matière de développement industriel et capitaliste. Son outil de base est l'interaction homme-machine dans le but d'instaurer cette machine comme un adjuvant humain dans l'accomplissement des tâches aussi bien dans la vie ordinaire que dans celle des personnes âgées (comment celles-ci peuvent être assistées par des robots), que dans le marché de l'emploi surtout dans les grandes entreprises où l'objectif est de développer des facultés humaines dans des machines pour servir comme agents dans des magasins de vente, notamment dans les grands standings, dans les banques, les assurances, etc.

Toutefois, ce déploiement de la sémiotique à s'occuper des questions de développement reste spécifique et interroge des objets particuliers. À ce stade, si l'on s'accorde à dire qu'il y a une sémiotique du développement, il faut préciser qu'il ne s'agit pas de la notion de développement en tant qu'hyperonyme mais de ses déploiements isotopiques. Ce qui revient au même, et c'est notre posture, la sémiotique, qui à ce stade ne s'est pas intéressée au

²¹³ Karine Berthelot-Guiet et Jean-Jacques Boutaud (eds.), *Sémiotique : mode d'emploi*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2014, 410 p.

« *développement* » en tant que concept ou paradigme, mais qui s'est attelée à développer des objets du monde réel, des objets qui sont au cœur des problématiques du développement : les machines, le *design*, les stratégies de communication, de marketing, etc. comme nous les avons succinctement parcourus. Ce qui n'entame en rien, bien entendu, la capacité de cette sémiotique à prendre en charge les questions de développement, ainsi que nous l'avons montré.

Cela est d'autant plus commode pour la sémiotique systémique quand on sait que la notion même de « *développement* » est un concept « *fourre-tout* » qui oblige la sémiotique à garder sa posture d'analyse des objets concrets. Une posture tout aussi compréhensible que toutes les sciences qui prétendent tenir le discours du développement optent pour des postures spécifiques. Il n'y a pas une science spécifique du développement, la sémiotique n'aura certainement pas la prétention d'en initier. Ses tenants se positionnent sous un angle précis de développement dont l'éco-sémiotique. Les travaux de Nicole Pignier²¹⁶ en sont une illustration aboutie bien que n'étant pas désignés comme sémiotique du développement par la chercheuse. On y retrouve également la socio-sémiotique²¹⁷ de Landowski, l'ethno-sémiotique²¹⁸ développée en Italie sous la houlette de Francesco Marsciani, la zoosémiotique avec pour figure phare Astrid Guillaume, l'anthropo-sémiotique²¹⁹ en émergence avec Jacques Fontanille, Nicolas Couégnas, Angelo Di Catherino²²⁰, la « *sémiotique du développement durable* » dans laquelle se reconnaissent les approches que nous venons de citer. On peut relever, ce faisant, quelques traits caractéristiques de cette sémiotique.

7. De l'éco-sémiotique à la « *sémiotique du développement durable* » : la 3^e génération

La troisième génération est celle qui s'appuie sur la synthèse des deux premières pour développer ce que nous pouvons subsumer sous « *la sémiotique de la culture du développement* ». La ligne droite dans laquelle s'inscrit notre projet de thèse est justement « *l'approche sémiotique de la culture du développement et des innovations durables* » à partir

²¹⁶ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

²¹⁷ É. Landowski, *La société réfléchie*, op. cit.

²¹⁸ Francesco Marsciani, Rovena Trope et Jacques Fontanille, *Les arcanes du quotidien : essais d'ethnosémiotique*, Limoges, Pulim, 2017.

²¹⁹ Jacques Fontanille et Nicolas Couégnas, *Terres de sens : essai d'anthroposémiotique*, Limoges, Pulim, 2018.

²²⁰ Angelo Di Caterino et al., *La culture et le sens : la rencontre entre anthropologie et sémiotique*, Limoges, 2017.

des interrelations entre « *cultures culturales* » (pratiques culturelles, cultures de la terre comme forme d'expression de développement endo-centré, les formes de lutte contre la dégradation environnementale, de préservation du milieu humain, les changements climatiques...), « *cultures culturelles* » (en tant qu'esthesis, ensemble des sensibilités individuelles et esthésies, ensemble des sensibilités collectives, manières d'être et de se représenter au monde dans la perspective du bien-être individuel et collectif) et « *milieu paysager* » (en tant qu'espace que les humains partagent avec les autres êtres vivants dans une perspective de co-énonciation).

L'éco-sémiotique va s'intéresser, non seulement à la manière dont le milieu humain fait fondamentalement sens, mais aussi au comment, dans l'interaction avec les autres êtres vivants vivant dans un milieu et dans une culture précise, les humains peuvent penser la question de développement qui fonctionne suivant les modes de vie de leurs cultures. C'est l'objet que nous nous donnons en prenant appui sur l'éco-sémiotique. Nous avons appelé le « *développement endo-centré* » ou « *endogène* » est propre à chaque milieu, donc à chaque culture et société (dans le dialogue interculturel). Il s'agit de penser les possibilités de de développement qui ne s'inscrit pas forcément dans la logique de la disruption technologique, d'une mondialisation fondée sur le paradigme dominant du progrès social.

Les travaux de l'éco-sémioticienne, dans leur tendance actuelle, partent des interrelations de sens entre les communautés humaines et leur milieu. Dit autrement, ils reposent sur les connexions entre les humains et leur milieu, dans leurs manières d'exprimer leurs relations pratiques et existentielles à l'environnement à travers leurs sensibilités culturelles. Cette méthode sémiotique postule que le développement qui fait sens est celui qui passe par celui du milieu humain ; et ce, dans l'expression des manières d'être, prises en charge par la sémiotique des cultures dans une perspective anthropo-sémiotique.

Les grands travaux actuels, comme ceux de notre projet de thèse, articulent ce type d'approche sémiotique à partir des cultures paysannes comme lieu d'investissement et d'ancrage du développement endogène. Le « *durable* » qui est le cœur de la sémiotique du développement actuel va donc interroger la place du « *vivant* » dans la narrativité des objets et des projets de développement. Dans la perspective de la mondialisation, ce projet met en dialogue la sémiotique des cultures, les cultures des technologies et les cultures numériques pour examiner la manière dont les populations peuvent intégrer les cultures d'ici et d'ailleurs pour promouvoir le développement sans détruire leur milieu. Dans sa démarche éco-sémiotique, Pignier propose un cadre épistémologique, basé sur les axes sémantiques de la perception

comme matrices organisatrices du sens à partir desquelles elle explique les interrelations sémantiques entre les humains et leur milieu dans l'avènement du sens et sur lesquelles peuvent reposer les projets du développement dit « durable ». Elle propose également un cadre théorique expliquant la méthodologie de construction des projets de développement en quatre temporalités.

Des œuvres qui font écho à cette forme de sémiotique de développement, on peut retenir, sans prétendre à l'exhaustivité :

- Pignier, N. (2018). *Design et éco-sémiotique. Quand le design coénonce avec le vivant*, in Nicole P. et Mitropoulou « *Le sens au cœur des dispositifs et des environnements* », Paris : Editions Connaissances et Savoirs, p.57-78

Dans ce chapitre d'ouvrage, l'éco-sémioticienne interroge le processus de la coénonciation dans les gestes du design. Elle y situe le design la pensée organiciste, l'épistémologie structuraliste et démontre les limites de l'épistémologie organiciste. Ce cheminement lui permet d'aboutir à l'idée de la coénonciation des mondes perceptifs comme base du design éco-sémiotique.

- Pignier, N. (2017). *Le design et le vivant. Cultures, agricultures et milieux paysagers*, Paris : Connaissances et savoir, collection « Communication et Design ».

En croisant le design et le vivant à partir des cultures, des formes d'agriculture les milieux paysagers, Nicole Pignier y pose de réfléchir sur la manière dont le geste de design « intégré » permet générer du sens avec le vivant et non contre ce dernier.

- Nicole Pignier (2020), *Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique »* in « *Vers un numérique convivialiste ?* », Lormont, Le Bord de l'eau, 2020, p. 45-61

À partir d'une critique évaluative du Convivialisme porté par les auteurs du Manifeste convivialiste, l'auteure propose sa méthodologie de recherche en éco-sémiotique que nous empruntons pour interroger notre terrain dans cette thèse. On peut dire que l'« *Approche éco-sémiotique du convivialisme à l'ère du numérique* » est constituée le cadre générale de la recherche éco-sémiotique telle que proposée par son inspiratrice.

- Pignier, N. (2020). « *Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre* » in Interfaces numériques, 9 (1). <http://dx.doi.org/10.25965/interfaces-numeriques.4144>

L'article développe la méthodologie d'analyse en éco-sémiotique. Cette dernière se fonde sur les schèmes perceptifs ou axes sémantiques de base que la chercheuse définit comme « matrices organisatrices de la perception ». Nos analyses dans cette recherche se sont nourries de ces schèmes perceptifs.

- Gilbert Simondon, (2001), *Du mode d'existence des objets techniques*²²¹, Paris : Le livre de Poche, Editions Aubier.

Dans cet ouvrage, Gilbert Simondon appelle à une prise de conscience du sens des objets techniques. Il part de la genèse et de l'évolution des objets techniques et propose sa vision des rapports entre l'homme et l'objet technique avant d'examiner en dernier ressort l'essence de la technicité.

Ces travaux, entre autres, dont se nourrit une sémiotique du développement, s'inscrivent dans la perspective que nous venons d'évoquer : l'émergence des projets de développement à partir du milieu où ils s'implantent, la prise en compte de « *l'oikos* » (maison commune aux êtres vivants humains et non humains) dans la construction des objets de développement, l'intégration des cultures locales dans la promotion du développement aux prises avec les cultures numériques et technologiques. Dans la même configuration, retenons :

- Mahamadou Lamine Ouédraogo, « *Quelle sémiotique pour le développement durable ?*²²²», in Revue de Langues, Lettres, Arts, Sciences humaines et sociales, éd. Presses universitaires de Ouagadougou, Novembre 2017,
- Justin Toro Ouoro, *Valeurs sémiotiques et changement social : de la défécation dans la nature à l'usage de latrine familiale en milieu rural : le cas du village de Toéni dans la province de Sourou au Burkina Faso*, in « *Cahiers du Cerlesh nuemro special, fevrier 2014* », pp. 251-264.

Par ailleurs, pour prouver l'efficacité de la sémiotique à s'occuper des questions du développement durable, ces derniers cités partent des questionnements sémiotiques sur le lien

²²² Mahamadou Lamine Ouédraogo, « *Quelle sémiotique pour un développement durable?* », *Presses universitaires de Ouagadougou*, 2017, n° 5, p. 397.

entre le sens et le développement pour traduire l'utilité et l'aptitude de la sémiotique en tant qu'outil et méthode, à même de bâtir le développement, à partir du noyau même de la sémiotique : le sens. L'un comme l'autre puisera dans les méthodologies proposées par la sémiotique « *systémique* », de Greimas à Fontanille, les grilles d'analyse suffisantes pour proposer la sémiotique du durable, donc du développement durable, celui qui fait sens pour les destinataires plutôt que celui qui l'est, en tout et pour tout, pour le destinataire, comme c'est le cas avec le modèle du développement actuel qui n'est autre que la culture de l'Occident en matière de progrès social.

Ainsi, comme nous le postulons, la perspective d'une sémiotique du développement est à traiter au-delà d'une discipline, puisque le développement comme tel, et comme nous l'avons souligné n'est certainement pas l'apanage seul d'une discipline soit-elle celle qui produit la plus-value économique. Cette sémiotique est théoriquement, avant tout, le dialogue entre les sciences du sens, soucieuses du bien-être des cultures, et des milieux humains. Ainsi, en croisant la mésologie, la sociologie, l'anthropologie, la philosophie, la psychologie, la géographie, l'histoire, les sciences économiques et de gestion, les SIC, etc., la sémiotique du développement s'occupe des questions du développement des cultures.

Nombre de travaux scientifiques ont balisé le terrain dans ce sens. On peut citer, entre autres, ceux de :

- E. Arnaud et alii, *Le développement durable* (2014)²²³. Les auteurs de cet ouvrage proposent des « *repères pratiques* » pour cerner la problématique du développement durable. Ils posent ses « *fondements* » et décrivent l'interrelation entre « *l'écologique, l'économique, le social, les pouvoirs publics, la citoyenneté* ».
- Frank Burbage, *Philosophie du développement durable*, (2013)²²⁴. Frank Burbage questionne dans son écrit la manière « d'orienter la critique du développement durable ou soutenable ». Il soutient l'idée que le développement durable déborde largement la sphère technique « appelant des solutions ingénieuses pour garantir le sort des générations futures. » Pour autant, la question du développement durable est d'abord d'ordre philosophique.

²²³ A. Berger, C. de Perthuis et N. Perin, *Le développement durable*, *op. cit.*

²²⁴ F. Burbage, *Philosophie du développement durable [Texte imprimé]*, *op. cit.*

- Anne Dalsuet, *Philosophie et écologie* (2010)²²⁵. Partant de « la nature en crise », Anne Dalsuet décrit dans cette œuvre « *l'industrialisation massive du XIXe siècle et ses conséquences* » qui ont fragiliser la nature. Elle appelle à refonder « *une nouvelle éthique, concevoir de nouveaux idéaux politiques* » pour éviter la menace qui pèse sur l'humanité.
- Edgar Morin, *Ecologiser l'homme*, (2016)²²⁶. Critiquant l'écologie politique française, réfléchir, « *ajuster, chercher à convaincre d'une nécessaire « écologisation* » » de celle-ci. Appelant à un dépassement « *développement techno-scientifico-économique qui dégrade la biosphère et nous menace* », il considère la transformation de nos « *vies et nos modes d'organisation* » comme voie de sortie de crise en donnant à voir que « *l'Homme a besoin de la Terre qui a besoin de l'Homme.* »
- J. Baird Callicot, *Ethique de la terre*, (2010)²²⁷. La philosophe américaine propose à l'humanité l'ère d'un nouveau rapport à la nature en dépassant le binarisme sémantique qui l'a toujours caractérisé. Ce rapport jugé conflictuel par l'auteur l'amène à postuler un « *besoin d'une nouvelle éthique chargée de définir la relation de l'homme à la terre (land), aux animaux et aux plantes qui vivent dessus* » en proposant aux philosophes d'en exposer les grandes lignes.
- Miguel Benasayag, *La Singularité du vivant*, (2017)²²⁸,

²²⁵ A. Dalsuet, *Philosophie et écologie*, *op. cit.*

²²⁶ E. Morin et Emmanuel Préfacier, *Écologiser l'homme*, *op. cit.*

²²⁷ J. Baird Callicott et al., *Éthique de la terre*, France, 2010.

²²⁸ M. Benasayag, J.-M. Besnier et G. Longo, *La singularité du vivant*, *op. cit.*

- Augustin Berque, *La Mésologie pourquoi et pour quoi faire*, (2014)²²⁹. À travers l'étude des milieux qui définit classiquement la mésologie, Augustin Berque préconise l'urgence que l'humanité a « à réembrayer rationnellement l'existence humaine à l'environnement ». Cela passe, selon lui, par la mise en question du dualisme qui régit les relations entre les humains et cet environnement. Il attire surtout l'attention de l'humanité sur le danger qui risque de « supprimer » ce qu'il appelle « le sujet-moderne » en le rappelant à la raison : « Sans mésologie, notre glorieuse anthropocène pourrait bien être brève. »
- Yvon Presqueux et alii, *Le Vivant : histoires* (2016)²³⁰. Dans une perspective trans- et pluridisciplinaire, l'ouvrage collectif propose d'explorer l'histoire du vivant et sa relation avec les sociétés humaines, propose « la question d'une refondation de l'ingénierie du vivant »

L'intérêt de citer ces quelques ouvrages, dont la résonance n'est pas, *a priori*, sémiotique, a fortiori, sémiotique dite de « développement » *a priori*. Dans le fond, leurs contenus sont des véritables œuvres sémiotiques dans la perspective du développement. Tout en se servant de ces textes pour faire émerger des théories, des concepts et des méthodes, la sémiotique peut bien s'en inspirer dans la démarche de dialogue disciplinaire que nous proposons. Par-dessus tout, il lui revient de se servir de ces discours scientifiques sur le développement pour nourrir la sémiotique du développement que nous souhaitons mettre en place.

En définitive, ce parcours permet de situer, de préciser le point de vue à partir duquel l'approche éco-sémiotique peut, entre autres points de vue, pour être initiée. Cette précision qui tient surtout lieu de notre volonté de dépasser le cadre structuraliste commande, à son tour, une description plus fine du cadre auquel notre démarche s'applique : les pratiques culturelles et culturelles au Burkina Faso.

²²⁹ Augustin Berque, *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, France, Presses universitaires de Paris Ouest, 2014.

²³⁰ Yvon Pesqueux et Georges Bertin docteur en sciences sociales, *Le vivant : histoires : colloque*, s.l., éditions du Cosmogone, 2016.

Chapitre 2. Des innovations paysannes : quelle approche ?

1. Un plan d'immanence pour penser « *l'oikos* »

Notre démarche interroge le processus d'émergence de la signification dans son rapport avec la terre/Terre que les communautés humaines habitent (Pignier, 2020²³¹). Dans sa « *Phénoménologie de la perception* », Maurice Merleau-Ponty, 340 ; 475 ; 251²³²) montre comment le « *corps propre* » est relié à « *l'espace naturel* ». Dans ce sens, le lieu de vie n'est reconnu comme tel que parce qu'il « *héberge* » du vivant. Les humains sont ainsi biologiquement liés à la terre/Terre en tant que « *monde* » qui habite en eux en tant que lieu de vie, territoire qu'ils peuplent. Tout humain garde en permanence cette conscience d'être « *quelque part* » sur terre. Un territoire ne se dit « *territoire* » que lorsqu'il est défini en référence à un peuplement.

Toutefois, le fait de s'habiter réciproquement (humains et terre/Terre) ne confère aux deux entités une spécificité, une singularité que dans la mesure où ce lien informe leur relation. La signification que lorsque ces « *actants* » par leurs rôles permettent de les saisir comme monde, comme ensemble. Ces rôles qui se concrétisent dans la notion d'« *action* » ou de « *faire* » ne sont pas appelés à désagréger l'ensemble. L'un impacte l'autre et vis-versa. Le faire humain exprimera ainsi toujours quelque chose en lien avec la terre/Terre. S'inscrivent dans cette logique toutes les formes du langage, y compris la langue/parole/discours. Que reste-t-il des humains qui serait alors saisissable ou analysable indépendamment de ce lien ?

Selon nous, tout élément en tant que forme pour être interprétable sans référence à la « *réalité déjà interprétée* » (Pignier, 2020) procède par découpage, par rupture d'avec ce lien. Tel est le procédé structuraliste. En revanche, le « *faire* » humain (agir, geste, parole, discours, etc.) l'« *être* » ne sont saisissables, ne permettent l'émergence d'une signification que lorsqu'ils sont mis en situation de co-énonciation avec cette terre/Terre, ce territoire, ce lieu de vie. Le sens n'est donc pas un donné isolé, une construction mentale individuelle. Il émerge d'un processus mettant en relation concrètes et existentielles les communautés et leur lieu de vie. Dans cette configuration, l'action, l'être ne se s'interprètent qu'en situation, c'est-à-dire le lieu à partir duquel on les perçoit.

²³¹ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

²³² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, s.l., Gallimard, 1945.

Dès lors, ce lieu devient partie intégrante de la signification. Nous l'appréhendons comme une instance « énonçante », un « milieu » c'est-à-dire le lieu d'un ensemble de possibilités. Dans « *Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la terre* », Nicole Pignier définit, rappelons-le, cette notion de « milieu » en ces termes :

« Le terme de « milieu » entendu ici au sens écologique nomme ce avec quoi les êtres vivants sont en contact. Il se prolonge et se transforme avec l'acception de « réalité interprétée » qu'en donne le géographe et mésologue Augustin Berque, à partir des travaux du biologiste Von Uexküll²³³ (1934) ainsi que ceux du philosophe japonais Tetsurô Watsuji (2011[1935]). Von Uexküll fut en effet le premier en biologie à appréhender le vivant comme constitué d'une infinité de mondes perceptifs, tous liés entre eux sur le mode de l'orchestration et non selon un ordre d'interdépendances hiérarchiques dictées par la nécessité. Pour Tetsurô Watsuji²³⁴ et Augustin Berque, le milieu se distingue du donné environnemental brut (Berque, 2018 :30-31²³⁵)²³⁶. »

Une telle définition circonscrit les limites entre lesquelles, nous définissons notre notion de « plan d'immanence ». « L'immanence » du latin « *in manere* » signifie « ce qui demeure », « ce qui reste », « l'essence » du latin « *esse* » signifiant « rester ». Le lieu où le sens se manifeste demeure intrinsèquement lié au sujet qui perçoit. Saisir l'action, ici l'innovation du paysan, l'analyser, l'interpréter revient à ne pas dissocier ce qu'est l'actant « paysan », c'est-à-dire sa sensibilité, son *esthesis* selon Pignier, ce qu'il fait (son action dans son milieu) et ce milieu lui-même. Au contraire, il y a nécessité de les interrelier. Par voie de conséquence, un geste, un langage, un discours, une image, un artefact, etc. expriment quelque chose de ce milieu. Il est alors impossible de les découper, de les isoler pour les analyser, les interpréter. Par contre, la force de la méthodologie structuraliste procède par découpage des éléments à analyser. Elle pose comme préalable un sujet qui perçoit et un objet qui est perçu. D'où la notion de « corpus », d'« observable » définies comme « donné » (Joseph Courtès) de laboratoire qu'on isole dans un endroit qui lui serait étranger pour l'observer et décrire son mode de fonctionnement.

²³³ Jakob von Uexküll, Charles Martin-Fréville et Dominique Lestel, *Milieu animal et milieu humain*, France, Éditions Payot et Rivages, 2010.

²³⁴ crjehess, *Fûdo, Le milieu humain de Watsuji Tetsurô commenté et traduit par Augustin Berque*, France, Carnets du Centre Japon, 2011.

²³⁵ Augustin Berque, « Milieu et sens des choses. Mésologie et sémiotique » dans *Le sens au cœur des dispositifs et des environnements*, Paris, Connaissances et savoirs, 2018, p. 19-55.

²³⁶ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

Dans la perspective éco-sémiotique, ce procédé trahit la définition de la « *signification* » qui n'est pas dissociable de son lieu de manifestation ; en revanche, on interroge le lien éco-techno-symbolique qui s'y tisse. Nous préférons ainsi « *plans d'immanence* » à « *corpus* » dans la mesure où nos énoncés ne sont analysables que depuis leur situation d'énonciation. Nous les énonçons dans leur rapport avec ce lieu, la terre, le territoire. Ces plans d'immanence s'expriment aussi bien dans l'être des communautés (discours, langues, etc.) que dans leur « *faire* » (gestes, interactions, etc.) Or, ces manières d'être, de faire font l'objet de nos analyses chaque fois qu'ils rendent possible l'émergence de la signification ou de sens. Dès lors, la notion de « *terrain* » devient nécessaire pour renvoyer à ce sur quoi portent nos analyses.

Le « *terrain* » est, selon nous, protéiforme. Le discours, la langue, le geste, etc., qui peuvent être décrits comme des objets même au sens structuraliste, constituent de vastes ensembles interreliés. Nous avons déjà illustré cet état de fait à travers la manière dont les différentes acceptions de « *terre* » sont rendues possibles grâce à la langue au sein de la communauté moaga au Burkina Faso. Nous pouvons également exprimer cette notion de « *protéiforme* » à travers des définitions déjà proposées par des linguistes dits de « *terrain* », par l'éco-sémioticienne Nicole Pignier.

Dachet (1985 : 191) propose d'appréhender le « *terrain* » comme le lieu « *où poussent les faits*²³⁷. » Sa conception a l'avantage d'indiquer que « *faits* » et « *lieu* » sont liées. Quant à Achard (1981 : 22), il l'oppose à un « *artificiel du laboratoire*²³⁸ », mettant ainsi en question la démarche systémique qui procède par structure. Soudière (de la), M., (1988 : Terrain, n°11, p. 94-105) dans « *L'inconfort du terrain*²³⁹ », dira que « *le terrain permettrait (enfin) d'atteindre la vie sociale dans sa vérité, la culture dans son épaisseur* ». « *Les terrains* » ne sont pas des lieux objectifs et extérieurs au chercheur », conclut Boutet (2002²⁴⁰). À travers ces définitions et conceptions, l'attelage « *terrain* » / « *faits* » impose au chercheur une démarche, une méthode de saisie éco-sémio-anthropologique. Rappelons que dans son « *Approche éco-sémiotique du convivialisme à l'ère du numérique* », Nicole Pignier, la résume en deux principales étapes :

²³⁷ François Dachet, « Écrire ou rendre compte » dans *Décrire, un impératif ?* CEMS-EHESS., Paris, 1985, vol. tome 2, p.

²³⁸ Pierre Achard, « De l'écrit comme terrain », *Langage et société*, 1 janvier 1981, vol. 17, n° 1, p. 20-25.

²³⁹ Martin La Soudière (de), « L'inconfort du terrain », *Terrain*, 1 novembre 1988.

²⁴⁰ J. BOUTET, « Terrain » dans *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, France, Ed. du Seuil, 2002, p. 569-570.

« Premièrement, nous considérons que le « terrain » (...) n'est pas tant un espace où l'on peut constater/observer/formuler des faits et les traduire en « données » qu'un milieu dans lequel des forces de vie, des dynamiques s'énoncent, se manifestent via des gestes, des discours, des productions, des designs culturels et culturels. Par conséquent, nous faisons l'hypothèse que le « terrain » est une situation d'énonciation en devenir et même de co-énonciation où s'échangent, s'appellent, se confrontent, se renouvellent des manières d'être au monde. Le « terrain » ne peut donc ni se réduire à des « observables » ni se penser sémiotiquement parlant comme un seul plan de l'expression auquel correspondrait un plan du contenu ; il est un milieu énonciatif où s'interrelient des esthèsis, sensibilités individuelles (Pignier, 2017 :169) et des esthésies, sensibilités collectives ; elles s'y manifestent, y évoluent.

Deuxièmement, si notre « terrain » est un milieu vécu/façonné par des êtres humains dont les manières d'être au monde, fondées sur des forces de vie co-énoncent, il n'a pas besoin du chercheur pour trouver son sens, pour faire sens aux yeux des gens qui le vivent ; il a sa propre intelligibilité. Plutôt que de se donner la mission d'extraire des faits pour les formaliser et les rendre parlant, le chercheur en éco-sémiotique tente, plus modestement, de s'imprégner du « terrain », de le sentir, de s'ouvrir aux énonciations diverses qui y adviennent, d'écouter leurs résonances. Cela afin d'apprécier les processus perceptifs dans leur complexité, leur épaisseur corporelle et mentale, les forces de vie perceptives qui y évoluent en tension les unes avec les autres²⁴¹. »

Au regard de ces considérations, nous posons le « terrain » comme le lieu d'ajustements, d'émergence de plusieurs niveaux d'analyse insécables. L'analyse des pratiques culturelles et culturelles que nous entreprenons s'inscrivent dans cette configuration. Les innovations paysannes notamment ne peuvent être comprises que lorsqu'elles restent ancrées dans ce milieu paysan, le « terrain » où elles prennent naissance et au façonnage duquel elles participent. Comment concevons-nous alors ces pratiques culturelles et culturelles, comment les approchons-nous dans le cadre de notre recherche ?

²⁴¹ N. Pignier, « Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique ». », art cit.

2. Les pratiques culturelles et culturelles

2.1. Définition et caractérisation

Les pratiques culturelles et culturelles tirent leur substance de la culture en tant que « *manière d'être et de faire* » (Pignier, 2020) d'un corps social (les communautés humaines). La définition que donne Alain Kiyindou (2015 : 121) qui ne nous satisfait que très partiellement, entre dans cette configuration :

« Pour ce qui est de la culture, elle puise ses origines du mot latin cultura qui désignait le soin apporté aux champs et aux bétails. À partir du XVI^e siècle, elle signifiera l'action de cultiver, c'est-à-dire former, acception dont découle le sens qu'on lui donne aujourd'hui, à savoir ce qui forme et façonne l'esprit. La culture devient donc cet ensemble de significations, de valeurs et de croyances qui détermine notre façon de faire et structure nos modes de pensée²⁴². »

Il faut noter que nous partageons avec Kiyindou les origines étymologiques de la culture. Cependant celui-ci fait d'elle une œuvre d'esprit la déconnectant ainsi de son ancrage terrestre, faisant de la culture quelque peu un hors-sol.

Nicole Pignier (2020), dans le prolongement d'Edgar Morin (2016 :46²⁴³) souligne ce lien qui lie la culture à la nature comme le relève Alain Kiyindou à partir de la définition étymologique. Selon l'éco-sémioticienne,

« par " culture ", nous n'entendons pas un terme opposé à " nature " mais une dynamique entre une " organisation sociale " et un être biologique, toutes nos pratiques culturelles relavant " d'actes bioculturels " ainsi que le propose Edgar Morin²⁴⁴. »

Jean-François Dortier corrobore cette idée en mentionnant notamment que

« l'idée de « culture » renvoie à cette diversité de mœurs, de comportements et croyances forgés au sein d'une société. Mais derrière cette définition de la culture, qui nous est devenue si familière, se profilent en fait des significations et des modèles différents²⁴⁵. »

²⁴² D. Frau-Meigs, A. Kiyindou et J. Musitelli, *Diversité culturelle à l'ère du numérique*, op. cit.

²⁴³ E. Morin et Emmanuel Préfacier, *Écologiser l'homme*, op. cit.

²⁴⁴ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

²⁴⁵ Jean-François Dortier (ed.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Auxerre, Sciences Humaines Éd, 2008, 829 p.

Sous l'angle de ces conceptions, les pratiques culturelles et culturelles condensent des manières d'être, un ensemble de savoirs et savoir-faire de façon créative, éco-techno-symbolique les communautés humaines et leurs lieux de vie. En cela, une pratique culturelle ou culturelle est une organisation sémiotique mettant en relation des acteurs (des communautés humaines) un espace-temps, des gestes. Cette interrelation exprime une sensibilité, une esthésie.

Ainsi, la façon de cultiver la terre, de *designer* ou de façonner le lieu de vie relève d'une pratique culturelle et culturelle. Selon nous, la pratique, qu'elle soit culturelle ou culturelle, émerge d'un milieu, une situation d'énonciation qu'elle contribue à façonner, s'ajuste avec cette dernière. Le sens qui émerge de ce processus souligne la singularité de la pratique en lien avec la sensibilité de la communauté. Les pratiques culturelles et culturelles peuvent ainsi s'exprimer à peu près de la même façon dans diverses sociétés sans toutefois renvoyer aux mêmes sens. De fait, les sensibilités dans lesquelles elles sont tissées restent différentes d'une culture à l'autre. Les pratiques culturelles et culturelles ne se comprennent donc qu'en rapport avec un lieu singulier, une vision singulière d'une communauté donnée. L'action de cultiver exprime ce rapport à la terre et à cette sensibilité culturelle. La culture devient le lieu vivant de l'actualisation de l'être et du faire paysans. Elle englobe toutes les formes du savoir humain. Elle est une manière d'être au monde, une forme de vie fondée sur des forces de vie telles que l'interrelation nature/culture, individu/collectif, etc.

Les pratiques culturelles et culturelles rythment la vie des communautés, la modulent, lui garantissent l'économie de l'avènement du lien éco-techno-symbolique qui fait émerger dans la continuité évolutive, des configurations linguistiques, lexicales. Ces dernières expriment des manières d'être au monde et travaillent les gestes avec lesquels les communautés habitent leur milieu et s'en sentent habités. Ces formes d'esthésies presque ritualisées, solidement sédimentées dans les mémoires collectives, avec souvent des complexités inextricables, se présentent généralement comme l'« *âme* » (terme utilisé par les paysan.ne.s) de la communauté. On agit dans l'esprit de la communauté, en tant que corps, en se référant à la manière d'être, de faire de cette communauté sans s'enfermer dans leurs usages car leur dynamisme commande la nécessité d'un dialogue permanent, d'une ouverture vers l'autre.

2.2. Les innovations « classiques » et les cultures paysannes

« Nous avons fait venir des plantes de Belgique, de Floride, etc. pour montrer que nous sommes aussi dans une démarche d'ouverture, de rencontre, d'intégration aussi d'expériences venues d'ailleurs et qui peuvent s'avérer enrichissantes pour nous²⁴⁶. »

Cette citation de l'agroécologiste É. Tondé circonscrit la manière dont la notion d'« innovation » est perçue, décrite. En effet, elle est perçue ordinairement soit comme une manière d'introduire du nouveau dans ce qui existe, soit comme une manière de faire à tout prix du nouveau en prétextant un ordre ancien obsolète. Elle est totale dans ce cas, consiste en un remplacement du maillon ancien par du nouveau. C'est le cas lorsqu'on considère qu'une pratique n'est plus adaptée à un temps et qu'il faille la remplacer par un ordre nouveau. Le remplacement des méthodes culturelles paysannes par celles de l'agro-business est aujourd'hui, au Burkina Faso, un cas illustrant la conception de ce genre d'innovations. Considérer par exemple que les méthodes culturelles traditionnelles comme le fait de cultiver avec la daba sur un petit lopin de terre, avec des semences traditionnelles ne sont plus en mesure de produire suffisamment pour nourrir une population ; pour autant, innover dans ce cas consiste à les remplacer simplement par les méthodes dites modernes comme le fait d'emblaver de grandes superficies à l'aide de tracteurs, y introduire des semences améliorées, généralement des organismes génétiquement modifiés, pour résorber les problèmes des caprices saisonniers. Elles visent également à faciliter le travail du paysan en le suppléant par la machine.

L'innovation peut être aussi partielle ; dans ce cas, la main-d'œuvre du paysan est conservée, mais des nouvelles techniques culturelles et des semences testées en laboratoire y sont introduites. Elle peut consister en la conservation des semences locales mais des machines sont proposées pour remplacer la main-d'œuvre humaine avec introduction de pesticides, d'herbicides pour aider à la maîtrise du champ devenu vaste. À y voir de près, qu'elles soient partielles ou totales, ces innovations entraînent des effets de sens : le premier, c'est la modification de la nature du lien du pays avec son champ. Il est devenu un objet extérieur à la vie du paysan. Avec ces modifications, le champ ne devient qu'une source de nourriture qu'il faut obliger avec la force mécanique pour en extraire la substance. Pour le paysan, ce champ n'est plus cette source d'informations qui le renseigne sur les saisons, sur la qualité de sa vie, sur celle des autres êtres vivants.

²⁴⁶ Extrait d'entretien avec Éric Tondé (cf. chapitre 1, Partie I.)

En effet, pour en savoir davantage sur la qualité de vie de la saison en cours, le paysan s'informait à travers la manière dont son champ se portait quand il s'y rendait le matin : la couleur du sol, le comportement des insectes en présence, le parfum des plantes... Cette relation ne peut plus être maintenue dans une culture de contre-saison où le paysan voit son sol contraint de produire à un moment indu des cycles des saisons, avec des méthodes artificielles. Elle ne peut non plus être maintenue à partir du moment où en lieu et place de la relation paysan/champ, on instaure une relation machine/champ. Ainsi, d'une relation naturelle, on se situe à présent dans une interrelation artificiellement conçue. Cette forme d'innovation est une négation de la co-énonciation avec le vivant qui opère un passage au techno-symbolique.

Le second enjeu est la modification du fonctionnement naturel du milieu perçu comme autorégulateur. Cette modification est d'ordre biologique. Elle se justifie par le fait que le champ est d'abord un réseau de corrélations, d'interconnexions entre les différentes espèces de ce milieu, animaux comme végétaux. Il s'agit d'une co-énonciation esthésiques. Ce faisant, un sol, une espèce végétale ou animale qui voit son cycle de vie modifié, ne peut encore posséder les capacités d'expression naturelle en dehors de sa saison. On tombe en ce moment-là dans l'anesthésie. En tout état de cause, les conséquences de ces formes d'innovations, qu'elles soient conçues dans une visée pratique, la rentabilité, ou dans une visée fonctionnelle, l'adaptabilité de l'activité paysanne aux contraintes climatiques, démographiques laissent sur le bord du chemin des conséquences souvent irréversibles : la perturbation d'un « écosystème », de la biosphère en général.

Bien souvent, « *la connaissance rationnelle des interactions qui existent entre les différents éléments de la nature* » est mise de côté au profit d'une rentabilité, remarque l'Enseignant-chercheur Jérôme Ebagnerin Tondoh qui illustre son propos avec un cas d'école :

« en Namibie une ancienne colonie de l'Afrique du Sud, l'État a pris des mesures très sévères pour contrôler et protéger la faune sauvage et les forêts des zones communautaires : les populations riveraines n'y ont presque pas accès. Malgré ces mesures, on remarque que le bon nombre des animaux sauvages diminue à un rythme inquiétant dans ces zones. Dans les régions du Nord-Ouest par contre, où les programmes de conservation sont menés à long terme avec la participation des populations locales, les ressources sont mieux gérées²⁴⁷. »

²⁴⁷ « Pour une gestion communautaire durable des ressources naturelles en Afrique », *Les Dossiers de Développement Agripromo*, art cit.

Pour le chercheur, ce résultat prouve que le succès d'une approche de « *gestion des ressources naturelles* » dépend en grande partie de l'adhésion des populations concernées. Nous irons plus loin en relevant que ce succès, au-delà d'une gestion participative, montre que les interrelations entre les populations locales et ces espèces ont assuré leur épanouissement. Les barrières artificielles mises ne sont aucunement une innovation en soi. Au contraire, elles entament la préservation de ces espèces.

En revanche, en entretenant des liens naturels et culturels avec ces espèces, les populations savent les méthodes dont elles font usage pour qu'elles continuent d'exister, de prospérer. Les relations que les paysans ont notamment à l'égard de la nature justifie l'existence des interdits qui couvrent leurs forêts, aujourd'hui appelées des « *espaces verts* » « *artificiellement créés* » pour satisfaire le lobbying d'une écologie politique. À la base en revanche, les populations savent l'utilité des espèces végétales et animales existant dans les domaines de leurs pratiques cliniques, et l'impact que ces espèces ont sur leurs productions culturelles.

L'innovation, en ne co-énonçant pas avec le vivant, crée une discontinuité spirituelle entre l'homme et les autres espèces existantes. Nul doute des liens de parenté qui lient des populations africaines à certaines espèces végétales et animales, souvent motivés simplement par une stratégie de protection, de conservation de ces espèces. Au Burkina Faso, certains individus portent des noms d'animaux ; la symbolique qui leur est attachée porte sur ce lien vivant entre l'être animal et l'être humain. Dans la mythologie des Mossé relatée, il ressort que le supposé fondateur du peuple moaga se nomme Ouédraogo (cheval mâle, littéralement), du nom de cet animal qui lui a permis d'aller fonder son royaume. Dès lors, le processus de préservation mis en place au profit de cette espèce n'est plus d'interdire de tuer ou de consommer sa race, mais de symboliser ce lien vivant. Les Ouédraogo sont ainsi appelés à garder naturellement des égards de bienveillance à son endroit.

Il ne s'agit pas non plus de créer des parcs ou des forêts classées pour l'emmurer, mais plutôt de la laisser dans le domaine humain pour qu'ils en prennent soin, la fassent croître. C'est en cela que nous pouvons dire que la préservation de la biodiversité ne consiste pas seulement en la protection, en la non-consommation des espèces vivantes.

Cette sagesse s'observe également du côté des liens humain-végétaux. Des individus, toujours au sein du peuple moaga, portent le nom « *arbre* », « *tiiga* », dans la langue locale mooré, toujours pour dénoter le lien de vie entre ces humains et ces végétaux de sorte que ceux-

ci fassent désormais partie prenante de l'existence humaine, bénéficient ainsi de sa bienveillance. L'effet concret d'une telle pratique est le fait que dans la société traditionnelle, avant de couper une branche ou de cueillir les feuilles de certaines espèces végétales, l'impétrant est tenu de s'excuser par une formule codifiée auprès de l'espèce qu'il agresse pour justifier le bien-fondé de son acte. Dans les dossiers de l'Institut africain de Développement économique et social (INADES-Formations), les chercheurs décrivent cette perception :

« Dans les sociétés traditionnelles africaines, les systèmes de gestion des ressources naturelles sont en général très respectueux de l'environnement. Ils sont souvent construits autour des croyances et d'interdits religieux ou coutumiers qui contribuent, de façon efficace à la protection de ces ressources. Par exemple, les bois et les forêts sacrés font partie intégrante de la vie d'un grand nombre de sociétés africaines. Elles l'ordonnent, la structurent et la reproduisent. La sacralisation de ces espaces et espèces végétales et animales qui y vivent, participe au maintien d'un équilibre permanent entre l'homme et son milieu²⁴⁸. »

3. L'approche culturelle dans les pratiques paysannes

3.1. Quelques éléments de situation d'émergence

Le devenir des ressources naturelles est au cœur du développement de l'Afrique ; elle commande, par voie de conséquence, des approches en termes d'innovations dans leur mise en œuvre. Pour ce faire, nous proposons de partir des paradigmes qui s'offrent comme des fondements de ces sociétés. Si ailleurs, la technologie se présente comme le moyen de sauver un monde en déperdition des valeurs, des ressources, en Afrique, la culture, entendue au sens de la relation éco-techno-symbolique entre les humains et leur milieu, est une esthésie incontournable. Au Burkina Faso notamment, la diversité ethnique, culturelle convainc que le premier levier de développement est la valorisation de son patrimoine culturel.

À l'ère des enjeux de développement, tout converge à donner la preuve que le Burkina Faso dit « *pays de culture et de diversité* » devrait prospecter de près cette possibilité d'exploiter ce gisement. Le pays pourrait commencer par le pilier central qu'est la vie en communauté. Elle se présente en tout premier plan comme levier de résistance au diktat de la mondialisation. Cette dernière s'attaque en premier à la culture locale. Nous avons également pu vérifier cette réalité à travers les mutations sociologiques que nous avons décrites dans le deuxième chapitre de la partie deux.

²⁴⁸ *Ibid.*

En effet, la communauté est le pilier de la vie, du développement des populations. Ainsi, le devenir des ressources naturelles passe nécessairement par la communauté : agir en collectif, faire-ensemble. Autrement, les techniques et technologies qui n'intègrent pas cet « *actant collectif* », aussi efficaces qu'elles soient, entraînent une désintégration de ces populations de leur milieu. Cet aspect incite à travailler en amont à l'adhésion, à la participation des populations locales, à l'élaboration, à la mise en œuvre de politiques efficaces de gestion ainsi que le soulignent les chercheurs de l'INADES-Formations. Dans la plupart des régions que nous avons parcourues, les initiatives sont discutées, menées par des groupements villageois sous la coordination soit des chefs de village, soit des délégués villageois désignés par les groupements eux-mêmes.

On peut y lire aisément l'abstraction des égos au profit de la force collective. À Youtenga, la préservation de l'environnement comme richesse à partir de laquelle les populations ont entrepris de bâtir d'autres projets endogènes illustre cette force collective. Par-dessus-tout, dans la mémoire collective des populations africaines en général, comme nous l'observons au Burkina Faso, les aspects culturels sont ceux qui apportent une connaissance réelle sur la façon dont les communautés interagissent avec leur environnement. Cette culture collective devient dès lors le premier moyen efficace pour engager les initiatives de développement.

En somme, il y a nécessité de considérer cet univers des relations que les populations entretiennent collectivement, comme une pratique innovante dans la recherche d'un développement durable de leur milieu. Cet univers de relations relève de leurs sensibilités culturelles. Les liens entre pratiques culturelles et culturelles sont éloquentes dans le processus du progrès social. Deux univers sémantiques sont donc des leviers de développement durable pour ces populations. Dans la pratique culturelle, on observe le déploiement de la sensibilité culturelle qui permet à l'individu en tant que produit d'une communauté de prendre conscience du bien-fondé de son milieu, de la nécessité de le préserver. À cet effet, Maurice Oudet, dans *Le Design et le vivant : cultures, agricultures et milieux paysagers* de Pignier, la souligne en ces termes :

« Le lien existentiel au vivant, le respect du vivant est véritablement ancré dans les cultures paysannes en Afrique. Autrefois et encore aujourd'hui, le paysan demandait pardon à la terre avant de commencer à cultiver, à blesser la terre²⁴⁹. »

La terre, le végétal, l'animal deviennent des acteurs de développement à prendre en compte dans la gestion d'un milieu. Pour finir, il est important de noter ce que nous rappellent les chercheurs de l'INADES-Formations :

« Des experts soutiennent que les savoirs locaux sont les seuls aptes à assurer une bonne gestion de l'environnement. Ils pensent que ces savoirs permettent d'éviter les crises de mauvaise gestion en créant une harmonie primordiale entre l'homme et son milieu, ce qui est souhaitable dans la situation actuelle de l'environnement. Cette tendance, que l'on peut définir comme éco-populiste, est soutenue par un grand nombre d'anthropologues. Ils voient dans le développement une illusion et souhaitent un futur étroitement lié au passé.²⁵⁰ »

3.2. L'approche socio-culturelle et économique des pratiques culturelles ritualisées

Dans les recherches de *l'Institut africain de Développement économique et social*, l'action des sociétés africaines sur l'environnement est fondée sur :

- le souci de gérer les risques climatiques et/ou économique,
- la disponibilité des ressources dont ils ont besoin,
- les modes d'exploitation et de cession de la terre en vigueur dans leur milieu,
- les modalités d'affectation des ressources au sein de la communauté villageoise et les circuits de décision correspondants,
- leur appartenance ou non au terroir villageois et /ou à des groupes socio-professionnels plus ou moins organisés,
- une sensibilité plus ou moins grande à la nécessité de conserver les ressources de leur terroir.

Ces aspects sont tous vérifiables dans les diverses coopératives ou groupements villageois que nous avons pu observer à travers le pays. Ils sont une dynamique en pleine progression même si toutefois ils se trouvent à l'étroit avec la spectaculaire vague des systèmes d'agro-business au détriment des pratiques d'agroécologie locale. L'intégration des processus

²⁴⁹ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

²⁵⁰ « Pour une gestion communautaire durable des ressources naturelles en Afrique », *Les Dossiers de Développement Agripromo*, art cit.

socio-culturels et économiques des populations locales est dès lors un enjeu vital à prendre dans les initiatives de développement, d'innovations durables pour les peuples africains. De ce fait, dans la recherche des ressources économiques, les peuples africains, comme ailleurs dans le monde, développent des techniques, des pratiques. Ces pratiques sont le plus souvent enracinées dans leur culture, mais ont aussi souvent des conséquences néfastes directes sur leur milieu. L'exemple type est l'agriculture sur brûlis que des agronomes appellent souvent le « *bulldozer du pauvre* ».

La pratique consiste formellement à mettre du feu, à l'orée de la saison pluvieuse, sur une surface cultivable afin d'éliminer les restes des végétaux vieux, de couvrir, par la suite, cette surface de fumier organique comme la cendre. Le sens qui accompagne cette pratique n'est pas, *a priori*, de brûler ces végétaux jugés improductifs donc inutiles. Il entre dans un processus presque rituel qui est la purification, une purification visant la création du nouveau qui correspond à l'entrée d'une nouvelle saison. Ce n'est donc pas une pratique brutale à priori ; on y reconnaît tout de même une action néfaste du feu sur les êtres vivants.

En effet, le paysan part de l'idée que le cycle saisonnier s'accompagne d'un perpétuel renouvellement. C'est un lien de sens qui lie ce paysan à son environnement, tout comme c'est le cas de la pratique de rites de purification tels que la circoncision qui traduit, pour certaines communautés, l'idée de purification, de passage d'un état ancien à un état nouveau, la pratique de la culture sur brûlis vise à passer d'un ordre ancien à un ordre nouveau dans la culture de la terre. Elle n'intervient donc pas à n'importe quel moment de la saison ni sur n'importe quel espace : elle n'est pas pratiquée par n'importe quel individu : c'est le propriétaire du champ ou celui qu'il délègue qui procède à cette technique. De façon pratique, le paysan est conscient qu'en mettant le feu il détruit, mais il est mû par l'idée du bien qu'il fera à sa terre ; ce qu'éclaire les recherches de l'INADES-Formations :

« Par l'apport de cendres et d'éléments nutritifs nouveaux, le brûlis assure une meilleure productivité agricole et la repousse rapide de la végétation²⁵¹ ».

Il ressort de cette pratique une corrélation de sens entre les pratiques culturelles, les rites de purification par exemple, et les pratiques culturelles, les pratiques de rénovation de la terre cultivable sont une manière pour le paysan de recréer du nouveau à partir d'un ordre ancien.

²⁵¹ *Ibid.*

Dans une approche sémiotique (classique), on peut analyser cette pratique comme une forme de vie dont l'expression, le brûlis, se corréle à un contenu, la purification.

Une autre pratique culturelle qui traduit cette approche socio-culturelle et économique que le paysan entretient avec la terre est la jachère. Elle consiste à cesser toute activité agricole sur une surface cultivable pendant une ou plusieurs années. De façon visible, cette pause permet l'enrichissement de la terre en nutriments. Le paysan se fonde sur l'idée que cette surface cultivable, après plusieurs années d'activités, est suffisamment lessivée, s'est appauvrie au fil des ans. Si, au plan de la surface, ce comportement du paysan relève d'une technique culturelle dans le fond, il exprime une interrelation entre la terre et son propriétaire. Il faut rappeler que dans la vision traditionnelle africaine, la terre est considérée comme un organisme vivant. Pour le paysan,

« laisser la terre en jachère est aussi un moyen de reconstitution de la végétation à partir uniquement du phénomène naturel d'autorégulation, sans intervention de l'homme²⁵² »,

Chapitre 3. Ancrage théorique et méthodologique des innovations paysannes

1. La Sémiosphère comme modèle d'analyse des pratiques culturelles

La réflexion d'une approche sémiotique des innovations durables dans une culture locale s'inscrit dans le champ de la sémiotique des cultures, des pratiques sociales. À cet effet, notre recherche puise ses éléments théoriques, méthodologiques dans deux sources, principalement : les travaux théoriques sur la « *sémosphère* » de Youri Lotman, les méthodes éco-sémiotiques de Nicole Pignier. Nous initions une sémiotique des innovations durables dans sa filiation naturelle avec la sémiotique des cultures à partir des définitions classiques rattachées à la notion d'innovation.

Si pour d'aucuns, le processus d'innovation est « *à la fois rupture et continuité* », pour d'autres ce processus s'ouvre sur les gestes du passé et ceux du présent au lieu de s'en couper. Dans un cas comme dans l'autre, ce processus interroge la manière dont les sujets travaillent, font évoluer une culture donnée. Ce « faire-évoluer » s'appuie sur les ressources culturelles à savoir la vision de la société, les pratiques, les savoirs et savoir-faire d'ici et d'ailleurs. Dès lors, « innovation et culture » partagent un lieu commun, se nourrissent mutuellement. La culture met à la disposition du processus d'innovation des ressources pour son avènement, l'innovation,

²⁵² *Ibid.*

par son « *faire* » sur la culture la rend dynamique. Ce « *faire-évoluer* » se fonde sur l'ouverture à une co-énonciation entre les esthésies diverses qui surviennent dans un espace-temps au sein d'un milieu.

1.1. Dynamiques interculturelles

En initiant la *sémiosphère* comme condition d'existence des différentes cultures dans le champ des études sémiotiques, Youri Lotman analyse un certain nombre d'aspects de la culture russe ; il pose clairement les jalons d'une sémiotique appliquée aux études culturelles. Cette sémiotique, articulant les enjeux des études des langages ou formes d'expression symboliques au sein de la *sémiosphère*, balise également le « *terrain* » épistémologique, théorique d'une possible approche des innovations durables. En nous situant sur ce vaste ensemble de la *sémiosphère*, nous montrons en quoi notre approche y prend place, en l'articulant avec les notions théoriques mises en place par le sémioticien russe. Entre autres notions théoriques de la *sémiosphère* permettant une saisie de la place des innovations durables, de leurs enjeux au sein de l'espace culturel burkinabè, nous retenons *l'espace sémiotique, la frontière, l'hétérogénéité, le dialogue et les espaces symboliques*. Décrivons ces notions dans le cadre du champ d'application de notre sujet en montrant la manière dont nous pouvons les faire travailler.

1.2. Espace culturel, espace sémiotique

Les mutations sociologiques qui ont jalonné l'espace-temps du continent africain en général ont fait de celui-ci une *sémiosphère*²⁵³. Cette dernière pose les enjeux de progrès, d'innovations évoqués plus haut. Ces enjeux prennent place au sein d'un espace culturel que le sémioticien russe appelle « *espace sémiotique* » ; En effet, il faut dire qu'au fil des années, les différentes esthésies et esthésis se sont ouvertes les unes aux autres fondant ainsi de nouvelles formes de vie. Les savoir, les savoir-faire ont co-énoncé façonnant ainsi un territoire, une culture, un espace de sens.

²⁵³ En initiant la *sémiosphère* comme condition d'existence des différentes cultures dans le champ des études sémiotiques, Youri Lotman, en analysant un certain nombre d'aspects de la culture russe, a clairement posé les jalons d'une sémiotique appliquée aux études culturelles. Cette sémiotique, appliquée aux enjeux des études des langages ou formes d'expression symboliques au sein de la *sémiosphère*, balise également le terrain épistémologique et théorique de cette approche du développement et des innovations durables.

En effet, le panorama socio-culturel, politique, économique du Burkina Faso que nous dressons dans cette recherche a l'avantage de révéler sa pluralité ethnique, linguistique, son hétérogénéité, sa diversité ethnique, culturelle dans les domaines constitutifs de sa nation. Nous questionnons cet espace sémiotique en tant que marqueur social caractéristique de cette culture. À la lumière de la définition lotmanienne, ce panorama constitue l'espace culturel que nous articulons ici en termes sémiotiques. En circonscrivant l'espace culturel russe comme un espace sémiotique, le sémioticien russe donne ainsi des outils permettant d'interroger, à notre tour, l'espace culturel burkinabè en tant qu'espace sémiotique où se jouent des enjeux de sens. Par conséquent, la connaissance de cet espace est nécessaire dans la description du sens des actions que posent les acteurs de ce milieu.

1.3. Hétérogénéité et interculturalité de l'espace sémiotique

L'une des principales figures thématiques de la sémiosphère lotmanienne en tant qu'espace sémiotique et, par conséquent en tant que lieu de la culture est l'hétérogénéité. Proposons en substance la description qu'en fait Lotman (1999 :13) afin d'en tirer la conséquence sémiotique :

« La sémiosphère est marquée par l'hétérogénéité. Les langages qui emplissent l'espace sémiotique sont variés, et reliés les uns aux autres le long d'un spectre qui va d'une possibilité complète aux autres et mutuelle de traduction à une impossibilité tout aussi complète et mutuelle de traduction. L'hétérogénéité est définie à la fois par la diversité des éléments qui constituent la sémiosphère et par les différentes fonctions de ces derniers. C'est ainsi que si nous faisons l'expérience mentale d'imaginer un modèle d'espace sémiotique où tous les langages auraient vu le jour à un seul et même instant, et sous l'influence des mêmes impulsions, nous n'obtiendrions toujours pas une structure de code unique mais un ensemble de systèmes reliés et différents²⁵⁴. »

Nous tirons de ce descriptif l'idée que l'hétérogénéité se définit comme la complexification de l'espace sémiotique. Elle ne fait qu'entériner la nature même de la culture en tant que complexité, appelle un processus souvent long impliquant des étapes de degrés divers dans un maillage de paramètres tout aussi complexes.

La sémiosphère en tant que « *condition d'existence des différents langages* » (Lotman, 1999) pose ainsi l'enjeu de l'interculturalité au sein d'un espace culturel. Nous avons par ailleurs décrit le milieu culturel burkinabè comme étant le reflet de cette complexité allant de la diversité des « *objets* » à la diversité des esthésies communautaires : les langues, la pluralité

²⁵⁴ Ju M. Lotman et Anka Ledenko, *La sémiosphère*, Limoges, Pulim, 1999, 149 p.

ethnique, des classes sociales, des pratiques religieuses, des lieux d'habitation, etc. présentent une complexité inextricable rendant le dialogue difficile mais nécessaire pour la vie de chaque sensibilité culturelle. Nous avons également précisé que le principal enjeu qui en découle est la rencontre entre les cultures locales et celles venues d'ailleurs. L'interpénétration de ces deux univers différents n'est pas sans poser les problèmes. L'espace culturel des innovations durables comme lieu du « *faire* » n'échappe pas à cette réalité.

L'opposition arbitraire entre le centre (l'élite, la ville, l'administration comme foyer de la civilisation, de la culture, de pouvoir et de savoir), la périphérie (lieu sans existence propre) est un enjeu voire un obstacle dans l'interprétation du « *faire* ». La difficulté du dialogue se trouve également à ce niveau. La rencontre des savoirs en tant que produits des cultures préfigure cette difficulté bien qu'étant tout aussi un espace riche. Nous avons souligné cet aspect en notant que la rencontre entre deux cultures enrichit ces dernières. Aussi bien dans le faire que dans l'être, la rencontre entre esthésies et esthesis est le lieu commun de l'innovation. N'est-ce que les savoir-faire peuvent co-énoncer pour faire progresser ville et village sans nier les esthésies et esthesis propres à chaque milieu ?

Lotman (1999 :15) décrit également l'enjeu du dialogue en précisant :

« De plus, à toutes les étapes du développement d'une culture, des contacts ont lieu avec des textes émanant de cultures qui auparavant se trouvaient en dehors des frontières d'une sémiosphère donnée. Ces invasions se produisent parfois par l'intermédiaire de textes isolés ou de couches culturelles entières, et affectent de différentes manières la structure de « l'image du monde » propre à la culture en question. Ainsi, à travers chaque coupe synchronique de la sémiosphère, différents langages à différents stades de leur développement respectif se trouvent en conflit, et certains textes se trouvent immergés dans des langages qui ne sont pas les leurs, tandis que les codes permettant de les déchiffrer font totalement défaut²⁵⁵. »

La problématique du sens que nous posons dans l'appropriation des projets de développement tient à cette diversité de langages qui, malheureusement, sont « *asymétriques* » selon Lotman. En effet, dans le processus de mise en place des projets de développement, l'on assiste, le plus souvent, à une pluralité d'acteurs hétérogènes, provenant généralement de structures déconcentrées de l'O.N.U., de l'Union Européenne, d'autres amis étrangers au Burkina. Au-delà des barrières linguistiques, la vision du développement autour de ces projets met à nu le problème d'ancrage culturel de ces projets. Ce dernier n'est possible qu'à travers

²⁵⁵ *Ibid.*

une prise en compte des esthésies paysannes. C'est la raison pour laquelle nous postulons que la négation de ces « *sensibilités individuelles et collectives* » (Pignier, 2017) justifie, dans bien de cas, l'échec des projets de développement constaté, observable sur le terrain.

Il y a alors lieu de comprendre, avec Lotman mais aussi avec Pignier²⁵⁶, que le sens n'est pas l'apanage des seuls sujets classiques de la communication. L'espace culturel, le milieu, tel que « *perçu et façonné* » (Pignier, 2017) par les populations à la base est le fond d'où émerge la signification des choses, des phénomènes. Dans ce sens, Lotman postule une prise en compte de la biosphère qui déborde largement la sphère, des domaines d'action des sujets anthropologiques ainsi que le fait remarquer Vernadsky cité par Lotman (1999 :12)

« La biosphère a une structure très bien définie qui détermine sans exception tout ce qui se produit en son sein... Un être humain que l'on observe dans la nature, comme tout organisme vivant, comme chaque être vivant, est une « fonction » définie de la biosphère, dans le cadre de l'espace- temps spécifique de cette dernière²⁵⁷. »

L'insuffisance de l'espace sémiotique comme domaine des êtres humains est également relevée par Lotman (1999 : 9-10) qui préconise sa prise en compte comme un actant dans le processus. L'espace culturel, le milieu, tel que perçu et *designé* par les populations à la base est préalable à tout acte de signification.

« Un schéma se composant d'un Destinateur, d'un Destinataire et du canal qui les relie ne constitue pas encore un système opératoire. Pour fonctionner, il doit être immergé dans un espace sémiotique. Tous les participants à l'acte de communication doivent en avoir quelque expérience, être familiarisés avec la sémiosis. C'est ainsi que paradoxalement, l'expérience sémiotique précède l'acte sémiotique. Par analogie avec la notion de « biosphère » (Vernadsky) nous pouvons parler de « sémiosphère », que nous définissons en tant qu'espace sémiotique nécessaire à l'existence et au « fonctionnement » des différents langages, et non en tant que somme des langages existants ; en un sens la sémiosphère a une existence antérieure à ces langages et se trouve en constante interaction avec eux²⁵⁸. »

²⁵⁶ L'éco-sémioticienne développe cet aspect notamment dans son écrit sur l'« *Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique* ». Elle y précise que « si notre terrain est un milieu vécu/façonné par des êtres humains dont les manières d'être au monde, fondées sur des forces de vie co-énoncent, il n'a pas besoin du chercheur pour trouver son sens, pour faire sens aux yeux des gens qui le vivent... »

²⁵⁷ J.M. Lotman et A. Ledenko, *La sémiosphère*, op. cit.

²⁵⁸ *Ibid.*

Dans cette articulation, le sémioticien de la culture commence par poser les fondements de l'activité culturelle constituée d'instances anthropologiques, leurs outils d'interaction, le tout tissé dans un milieu qu'il nomme « *espace sémiotique* », sans lequel la cohérence de tout procès sémiotique ne peut être garantie. En proposant ainsi la prise en compte de l'espace sémiotique dans le cadre de la communication entre parties prenantes (les acteurs de la communication), Lotman pose cet espace comme lieu d'esthésies et esthesis dans une dynamique de co-énonciation. C'est faisant coopérer les sensibilités individuelles et collectives, en se nourrissant des différences par des rencontres que les projets de développement se mettent en place. Les schémas préconçus éloignent les communautés de cette possibilité de co-énoncer.

Cette remarque dessine les limites des schémas, des méthodes d'actions inspirés de la sémiotique classique. Elle montre que dans l'espace culturel spécifique à un milieu donné, le schéma mettant en place un système d'interactions bâti autour de la langue, généralement le français au détriment de la langue locale, entre un destinataire et un destinataire ne suffit pas à créer un consensus autour d'un « *objet de valeur* ». Au contraire, elle offre l'opportunité d'observer des conflits de perception dans sa saisie. Une banque dans la culture française renfermerait-elle réellement le même contenu pour un paysan ? Lotman (1999 :10) écrit :

« De ce point de vue une langue est une fonction, un ensemble d'espaces sémiotiques dotés de leurs frontières respectives qui, aussi clairement définies soient-elles à travers l'auto-description grammaticale de la langue concernée, sont dans la réalité de la sémiosis érodées et envahies de formes transitionnelles (...) Le simple fait qu'il existe dans la culture humaine universelle des signes conventionnels et figuratifs (ou plutôt que des signes existants soient à des degrés divers, à la fois conventionnels et figuratifs) suffit à montrer que le dualisme sémiotique est la forme minimale de l'organisation d'un système sémiotique actif²⁵⁹. »

Concrètement, autour d'un même projet, les destinataires et les destinataires n'ont pas toujours la même saisie de « *l'objet de valeur* ». Dans son article intitulé « *Valeurs sémiotiques et changement social. De la défécation dans la nature à l'usage de latrine familiale en milieu rural : le cas du village de Toéni dans la province du Sourou au Burkina Faso*²⁶⁰ », Justin Toro Ouoro analyse un projet porté par des politiques publiques en faveur des populations en milieu rural au Burkina Faso, portant sur la construction des latrines familiales, des fontaines. Elles

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ J. Ouoro Toro, « Valeurs sémiotiques et changement social. De la défécation dans la nature à l'usage de latrine familiale en milieu rural : le cas du village de Toéni dans la province du Sourou au Burkina Faso », art cit.

contribueraient à « *la réduction de la pauvreté (...) à l'horizon 2015*²⁶¹ ». (Ouoro, 2014 : p. 254). Il s'agit de la modernisation des pratiques hygiéniques de ces populations en remplaçant les dispositifs locaux en matière d'hygiène par des latrines modernes implantées au sein de chaque famille. Ces latrines sont ainsi conçues comme un dispositif innovant permettant d'éradiquer ce problème de salubrité. Contre toute attente, elles sont très peu fréquentées. En conséquence, l'innovation portée par les pouvoirs publics est un échec et le chercheur tente d'en saisir, sous un angle sémiotique, les causes.

À cet effet, les éléments qui cristallisent l'attention du sémioticien sont en autres :

« L'opposition culturelle entre l'espace d'habitation et le lieu de défécation (selon les représentations culturelles de l'espace, seuls les malades, handicapés (physique et mental), défèquent là où ils habitent) ;

Les considérations totémiques. (Il est interdit à la femme d'enterrer ses excréta car cela pourrait réduire ses chances de fécondité)²⁶². » (Ouoro, 2014 : 257)

Il se pose alors le problème de la hiérarchie des plans d'immanence, problème que Lotman propose de résoudre par la prise en compte d'un troisième actant, l'expérience sémiotique qui se traduit par la familiarité avec la *sémiosis*, c'est-à-dire la manière dont le sens se crée, se communique, qui est propre à l'« *espace sémiotique* ».

L'auteur de la *sémiosphère* mise sur la prise en compte de cet « *espace sémiotique* » comme premier plan d'immanence de la perception dans le processus de tout « *Faire* », de toute création donc de tout *design*. Il le caractérise d'ailleurs comme un impératif de premier ordre, la condition sans laquelle la compréhension entre les actants ou participants à l'activité sémiotique reste caduque ou inopérante, donc inintelligible. En étendant cette vision à toutes les formes d'expression au sein de la *sémiosphère*, l'on se rend bien compte que les pratiques qui signifient pour un milieu culturel donné sont à intégrer dans la mise en place des projets. Le choix de l'implantation, par exemple, d'une latrine, d'une « *banque* » de semences communautaires pour des habitants d'un milieu paysan n'est pas uniquement adossé à la démarche sociologique mise en avant dans la plupart des cas d'école. Le besoin d'aller au-delà de la nécessité d'implanter le projet, le bénéfice que ce dernier peut produire pour les

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*

bénéficiaires s'imposent. Ainsi, s'interroger en amont sur le sens que les bénéficiaires finaux porteront pour ces projets est une condition nécessaire.

En étendant cette vision à toutes les formes d'expression au sein de la sémiosphère, l'on se rend bien compte que les pratiques qui signifient pour un milieu culturel donné sont à intégrer dans la mise en place des projets. Dans les projets que nous venons d'évoquer, ces étapes ont été occultées. Le choix de l'implantation, par exemple, d'une latrine, d'une « *banque de céréales* », de semences communautaires, d'une fontaine pour des habitants d'un milieu paysan ne tient pas uniquement à la démarche sociologique mise en avant dans la plupart des cas d'école. Le besoin d'aller au-delà de la nécessité d'implanter le projet, le bénéfice que ce dernier peut produire pour les bénéficiaires s'imposent. Ainsi, s'interroger en amont sur le sens que les bénéficiaires finaux porteront pour ces projets est une condition nécessaire. Quel est le sens donné par les paysans à une latrine dans la vision que ceux-ci ont de leur milieu ? À une fontaine ? À une « *banque* » de céréales, de semences communautaires ? En cela, l'articulation de la valeur sémiotique de ces questionnements imposera sans doute une méthode différente de ce qui est habituellement donné de constater. Cela conduit à une construction inversée du schéma greimassien. Le destinataire, généralement étranger de l'espace sémiotique dans ce cas d'espèce, doit d'abord être un sujet observateur de l'espace sémiotique, puis participant de la construction de la valeur sémiotique de l'objet de valeur et, enfin donneur des moyens de sa mise en œuvre.

1.4. Les frontières dans l'espace culturel

L'espace culturel comme monde façonné par les sujets de la culture est fait d'hétérogénéités. Cette dernière implique aussi bien la multiplicité d'être, de faire, allant de la diversité des acteurs composant cet espace jusqu'à leur activité sémiotique en interaction les uns avec les autres. Les sensibilités ethniques, linguistiques, politiques, religieuses, etc. font partie de cette hétérogénéité. Elle suppose des différences, lesquelles constituent les limites entre les différents acteurs de l'espace. La frontière est alors le filtre qui s'épare les différents acteurs dans leur « *être* » et dans leur « *faire* ». Elle est la condition de possibilité de l'hétérogénéité de l'espace sémiotique, comme espace d'enjeux de sens. Autrement, la frontière possède sa propre signification, dispose sa propre poétique de sa sémiotisation c'est-à-dire le processus par lequel toute activité interprétative donne accès aux significations des objets et phénomènes qui existent en son sein.

En cela, l'espace culturel définit des spécificités, des singularités, des différences qui s'entremêlent au sein de l'espace sémiotique. Ces spécificités, singularités, différences correspondent à ce que Lotman entend par « *frontière* », qui est essentielle dans le processus interprétatif du « *faire* », de « *l'être* » d'un milieu culturel donné, c'est-à-dire les esthésies (ensemble des sensibilités collectives), les esthésis (ensemble des sensibilités individuelles) qui jalonnent l'espace-temps de la culture. D'une manière générale, la difficulté que pose l'hétérogénéité au sein de la sémiosphère chez le sémioticien russe s'explique par la présence de « *rideaux* » plus ou moins épais, quelquefois infranchissables.

La notion de « *frontière* », à travers un déploiement orienté dans ce sens, devient une notion théorique fondamentale de l'éco-sémiotique dans la mesure où toute la tâche de cette dernière consiste à relier le sens à un milieu donné et non à l'envisager comme modèle de construction à travers des « *structures* », « *des systèmes* » comme outillage théorique, méthodologique. En éco-sémiotique, la « *frontière* », en notre sens, se trouve à l'intersection de chaque couple schémique (nature/culture, individu/collectif, haut/bas, etc.²⁶³) que chaque entité culturelle déploie dans le processus d'interprétation de la signification. Elle participe notamment à l'interprétation des esthésies et esthésis au sein d'une culture. Chez Lotman, la « *frontière* » se situe, selon nous, sur deux échelles. Celle qui régit les rapports entre parties à l'intérieur d'une culture (individu/collectif par exemple), ne concernant que les membres de cette culture. En ce moment, la « *frontière* » définit les différents points de vue possibles, l'interrelation entre elles. Par exemple, comment la frontière régit la relation entre une sensibilité collectives (esthésie) et une sensibilité individuelle (esthésis) que ce soit dans les rapports linguistiques, que ce soit dans le « *faire* », etc.

La deuxième échelle de la frontière régit les rapports entre deux espaces sémiotiques, deux espaces culturels ou encore entre deux sémiosphères. Elle incarne la manière dont deux cultures s'interpénètrent. En éco-sémiotique, on peut mettre en évidence la manière dont chaque culture définit les schèmes perceptifs, par exemple. D'une culture à l'autre, les couples schémiques nature/culture, individu/collectif, etc. auront-ils la même interprétation ? Ainsi, Lotman parle en termes « *d'espace interne* » qui renvoie à la première échelle de notre description, « *l'espace externe* » qui fait allusion à la deuxième ainsi qu'il déclare :

²⁶³ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

« La notion de frontière, qui sépare l'espace interne de la sémiosphère de l'espace externe, est brute et primaire. L'espace entier de la sémiosphère est en fait traversé par des frontières de différents niveaux, appartenant à différents langages et même à différents textes : l'espace interne de chacune de ces sous-sémiosphères possède son propre « Je » sémiotique, matérialisé sous la forme d'un lien entre une langue donnée, ou un groupe de textes, ou un texte séparé, et un espace métastructurel qui décrit ces entités²⁶⁴ ». (Lotman, 1999 :32)

Au regard de ce qui précède, la « frontière » comme espace culturel peut être, par définition, ce qui sépare deux cultures que ce soit à l'intérieur d'une sémiosphère ou dans l'interrelation entre deux sémiosphères. À l'intérieur d'une culture, elle définit les rapports entre le « je » et le « nous », à l'extérieur de celle-ci, elle saisit les interrelations entre le « nous » et le « eux ». À l'intérieur et à l'extérieur de la culture, la « frontière » sépare ou interrelie deux cultures, pointe ce qui les distingue, les différencie, les singularise. Plus ces différentes limites sont rigides, plus l'intercompréhension ou le dialogue se rendent difficiles. L'interaction qui justifie la raison d'être de la frontière au sein de l'espace sémiotique fait de celle-ci une richesse mais elle ne pose pas moins de problèmes lorsqu'il s'agit d'interpréter le sens entre les parties prenantes de la communication.

« Paradoxalement, l'espace interne de la sémiosphère est à la fois inégal, asymétrique et unifié, homogène. Bien qu'il se compose de structures en conflit, il n'en possède pas moins une véritable individualité. L'autodescription de la sémiosphère implique l'emploi d'un pronom personnel à la première personne. L'un des premiers mécanismes de l'individualisation sémiotique est celui de la frontière, et la frontière peut être définie comme la limite extérieure d'une forme à la première personne. Cet espace est « le nôtre », « le mien », il est « cultivé », « sain », « harmonieusement organisé », etc. par contraste avec « leur espace » qui est « autre », « hostile », « dangereux », « chaotique ». Toute culture commence par diviser le monde en « mon » espace interne et « leur » espace externe²⁶⁵ ». (Lotman, 1999 :21)

Ces problèmes que soulèvent le sémioticien conduit à une réflexion sur la notion du « dialogue » au sein de la sémiosphère. Quel lien, par exemple, peut-on tisser entre les matrices organisatrices de la signification selon les cultures au sein d'une sémiosphère donnée. On pourrait convoquer, pour l'illustrer, les liens de sens entre le « général » et le « particulier », le « moi » et le « nous », le « nous » et le « eux », la « nature » et la « culture », etc. car selon Lotman (1999 :36-38),

²⁶⁴ J.M. Lotman et A. Ledenko, *La sémiosphère*, op. cit.

²⁶⁵ *Ibid.*

« si le monde intérieur reproduit le cosmos, alors ce qui est de l'autre côté représente le chaos, l'anti-monde, un espace chthonien amorphe, habité par des monstres, des puissances infernales ou leurs assistants humains. (...) La frontière est en outre le domaine du bilinguisme, qui trouve son expression directe dans la pratique langagière des habitants des zones frontalières, entre deux aires culturelles. Puisque la frontière fait nécessairement partie de la sémiosphère et qu'il ne peut y avoir de « nous » si « eux » n'existent pas, une culture ne crée pas seulement son propre type d'organisation interne, mais aussi son propre mode « désorganisation » externe. En ce sens nous pouvons dire que le « barbare » est créé par la civilisation, et qu'il a besoin autant que celle-ci a besoin de lui²⁶⁶. »

1.5. Le dialogue

La nécessité d'une interrelation entre parties prenantes au sein de l'espace d'enjeux de sens que nous soulignons précédemment entre dans la logique d'un nécessaire dialogue que suggère Lotman. La sémiosphère n'est opératoire que lorsque ce dialogue existe et, surtout lorsqu'il est possible (comme le relève Lotman (1999 :41), « il est une autre condition nécessaire au dialogue : l'implication réciproque des deux participants à la communication, et leur capacité à surmonter les barrières sémiotiques qui surgissent inévitablement²⁶⁷. ») Pour ce faire, les différentes parties prenantes s'interprètent mutuellement, à l'intérieur comme à l'extérieur de la sémiosphère. C'est ce que mentionne Lotman (1999 :41) :

« Nous avons déjà mentionné le fait que l'acte de pensée élémentaire est la traduction. Nous pouvons maintenant aller plus loin et dire que le mécanisme élémentaire de la traduction est le dialogue. Le dialogue présuppose l'asymétrie, asymétrie qui doit être tout d'abord perçue à travers les différences inhérentes aux structures sémiotiques (les langages) qu'emploient les participants au dialogue, et ensuite, à travers les directions alternatives empruntées par le flux des messages. Ce dernier point implique que les participants à un dialogue passent de rôle d'une position de « transmission » à une position de « réception », et que par-là l'information circule par portions discontinues séparées par des intervalles²⁶⁸. »

En effet, le mode opératoire des schèmes perceptifs repose sur cette nécessité de dialogue, de traduction, d'interrelation au sein d'un espace culturel. À l'intérieur, comme à l'extérieur de la culture,

« ce processus peut être décrit comme un transfert du centre à la périphérie. Un phénomène important se produit, sous la forme d'un accroissement énergétique : le

²⁶⁶ Ibid.

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Ibid.

« système désormais parvenu à un état d'activité génère plus d'énergie que le système qui l'a sollicité, et étend son influence à une zone plus étendue. Ce qui explique la tendance à l'universalisme des systèmes culturels ». (Lotman :1999 :44²⁶⁹)

Le processus d'innovation prend tout son sens dans ce mécanisme de dialogue. De fait, le développement au sein d'une culture puise ses ressources aussi bien à l'intérieur d'une culture qu'à l'extérieur de celle-ci. À l'intérieur,

« un seul et même centre de la sémiosphère peut être à la fois actif et « réceptif », un seul et même espace de sémiosphère peut être à la fois un centre et une périphérie ; les attractions provoquent des rejets et les emprunts engendrent l'originalité de la sémiosphère. La sémiosphère, l'espace culturel, ne se comporte pas suivant des plans pré-dessinés et pré-calculés. Elle irradie tel un soleil, des centres d'activité bouillonnent sur des plans différents en profondeur et à la surface, irradiant des zones relativement tranquilles de son immense énergie. Mais cette énergie propre à la sémiosphère est celle de l'information, c'est l'énergie de la Pensée²⁷⁰ ». (Lotman, 1999 :52-53)

À l'intérieur,

« les textes importés sont totalement dissous dans la culture réceptrice ; cette culture elle-même évolue vers un état d'activité et commence à produire à vive allure de nouveaux textes. Ces textes sont fondés sur des codes culturels qui dans un passé lointain ont été stimulés par les invasions de l'extérieur, mais qui se sont depuis totalement transformés au travers de nombreuses évolutions asymétriques, en un nouveau modèle original. La culture réceptrice qui maintenant constitue le centre général de la sémiosphère, devient transmettrice d'information, et produit un flot de textes dirigés vers d'autres secteurs, périphériques, de la sémiosphère²⁷¹ ». (Lotman : 1999 :48)

Ce processus d'innovation se fonde sur la co-énonciation entre les esthésis et les esthésies. Le « je » et le « nous », « l'individu » et « le collectif », la « nature » et la « culture » s'y interrelient afin qu'émerge une forme de vie garantissant l'équilibre du milieu. Ce constat va dans le même sens que ce que décrit le sémioticien à propos de la culture russe :

« L'opposition fondamentale pour les Lumières de la « Nature » versus la « superstition », le « naturel » versus l'« artificiel », en vint ainsi à être interprétée de façon spécifique. Le naturel en vient à être identifié avec ce qui est national. On devait voir dans le paysan russe, le « moujik », un « homme de la Nature », et dans la langue russe un exemple de langue naturelle conçue par la Nature elle-même ». (Lotman :1999 : 52²⁷²)

²⁷⁰ J.M. Lotman et A. Ledenko, *La sémiosphère*, op. cit.

²⁷¹ *Ibid.*

À l'extérieur, la culture, par le biais des rencontres avec d'autres cultures, innove, non pas en niant les axiologies portées par les autres cultures rencontrées, mais en exploitant les lieux communs à toutes les cultures. Cet aspect remet fondamentalement en question les théories de la construction du sens par des oppositions binaires, systémiques, irréductibles comme on peut le constater dans les visées structuralistes. Les cultures du monde conservent des différences, certes, mais peuvent se retrouver dans des lieux communs qui leur permettent de s'innover, de s'enrichir. S'il est vrai que les grandes civilisations considérées comme dominantes ont tendance à s'imposer à celles taxées de locales, il faut relever que le mécanisme de dialogue impose des spécificités à chaque culture. Les « *espaces symboliques* » qui s'interrelient aux esthésies de chaque espace culturel entrent dans cette configuration.

1.6. Les espaces symboliques des innovations

L'éco-sémiotique d'après Nicole Pignier articule la signification dans ses rapports à la terre en tant que monde que les humains habitent et qui les habite. Ce postulat a convaincu Augustin Berque, géographe et philosophe, que l'espace est essentiel dans le processus d'émergence de la signification à partir des signes. Aussi déclare-t-il en préfaçant l'œuvre de Nicole Pignier :

« Ce livre me repays. Or ne provient-il pas du clavier d'une sémioticienne ? Voilà longtemps que je soupçonnais les signes de mener à tout, mais la preuve est ici faite, archifaite : les signes mènent à la Terre, pour la bonne raison qu'ils en sont eux-mêmes issus ²⁷³ ». (A. Berque in Nicole Pignier, 2017 :7)

Quant à Lotman (1999 :53), il estime que

« la sémiotique de l'espace a une importance exceptionnelle, peut-être suprême dans « une représentation » du monde propre à une culture donnée. Et ce tableau du monde est relié aux spécificités de l'espace réel. Pour qu'une culture ait prise sur la vie, elle doit concevoir une représentation fondamentale du monde, « un modèle » spatial de l'univers. La modélisation spatiale reconstruit la forme spatiale du monde réel²⁷⁴. »

Au Burkina Faso, la terre reçoit plusieurs conceptions selon les esthésies que les communautés développent à son égard. Chaque conception condense un contenu sémantique en fonction des situations d'énonciation auxquelles les communautés font face. Il est ainsi évident que les signes coupés de la terre, de leur situation d'émergence produisent des contenus

²⁷³ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

hors-sols qui ne sauraient participer au développement de la culture. À cet effet, l'article du sémioticien burkinabè que nous citons plus haut décrit avec force détails la nécessité de la prise en compte de l'espace dans le processus de la signification au sein d'un espace culturel donné. En prenant le cas du Burkina Faso à témoin, il relève l'insuccès du faire sémiotique lorsqu'il occulte le sens qui émerge entre les populations et leur espace de vie. Ainsi, chaque culture construit ses propres perceptions esthétiques de l'espace au sein duquel émerge les contenus. Par exemple,

« dans le « système » de pensée médiéval la vie terrestre elle-même était une classe de valeurs opposée à la vie céleste. Ainsi la Terre en tant que concept géographique était-elle également perçue comme le lieu de la vie terrestre (c'est-à-dire qu'elle était un membre de l'opposition « terre/ciel ») et par conséquent revêtait une signification religieuse et morale inconnue de la géographie moderne²⁷⁵ ». (Lotman, 1999 :87)

L'espace est ainsi un symbole au sein de toute sémiosphère. Pour saisir les fondements de la culture russe, Lotman pose les « *espaces symboliques* » comme préalables au processus d'interprétation. Comment interpréter une ville, par exemple, si l'on ne tient compte des possibles significations de celles-ci pour la culture de laquelle elle émane ? Lotman (1999 :147) souligne :

« L'humanité, immergée dans son espace culturel, crée toujours autour d'elle-même une sphère spatiale organisée. Cette sphère comporte d'une part des représentations idéologiques et des modèles sémiotiques, et d'autre part l'activité créative humaine, puisque le monde créé artificiellement par l'homme (agricole, architectural et technologique) est conforme à ses modèles sémiotiques. La connexion est bidirectionnelle : d'un côté, les édifices architecturaux copient l'image spatiale de l'univers, et inversement cette image de l'univers est construite sur une analogie avec le monde de constructions culturelles créées par l'homme²⁷⁶. »

De tout ce qui précède, le sens qu'entretiennent les communautés d'une culture avec les différents espaces de leurs environnements s'inscrit dans un processus sémiotique. Tout « *faire* » sémiotique s'ancre dans le processus. L'éco-sémiotique que postule Nicole Pignier propose des fondements théoriques, méthodologiques permettant la prise en compte de la terre/Terre. Partant de cela, l'espace comme actant indispensable dans l'interprétation du faire sémiotique.

²⁷⁵ J.M. Lotman et A. Ledenko, *La sémiosphère, op. cit.*

²⁷⁶ *Ibid.*

2. Sémiosphère et éco-sémiotique : quels liens ?

Il y a lieu de lever tout équivoque sur les connexions que nous établissons entre la sémiosphère lotmanienne, profondément structurale et l'éco-sémiotique qui récuse pourtant la perspective structuraliste dans sa démarche. Premièrement, nous retenons de la sémiosphère ses lieux d'investissement dans l'étude de la culture : le dynamisme culturel et interculturel, l'espace culturel, l'hétérogénéité dans/de l'espace culturel, le dialogue, les espaces symboliques qui sont tout aussi des lieux d'investissement de l'éco-sémiotique. Cependant, les deux perspectives (sémiosphère et éco-sémiotique) se divergent à partir de leurs démarches respectives. Lotman appréhende la notion de culture un vocabulaire très structuraliste où le sens advient à travers des jeux d'oppositions. En revanche, l'éco-sémiotique reconstruit la sémiosphère lotmanienne en donnant des éléments qui permettent de la redéfinir comme une co-énonciation entre esthésies ancrée dans le réel. L'avantage de la sémiosphère est ainsi d'avoir circonscrit un cadre général au sein duquel s'installe l'éco-sémiotique à travers un effort de déconstruction de son vocabulaire structural.

Deuxièmement, le lien qui s'établit entre la sémiosphère et l'éco-sémiotique est le même que celui entre la sémiotique dite « classique » et l'éco-sémiotique. Cette dernière écologise la sémiotique, sa démarche structurale. En cela, l'éco-sémiotique ne se rapproche de la sémiosphère que pour l'écologiser. C'est la raison pour laquelle, bien qu'axant notre cadre théorique sur des concepts, notions de la sémiosphère, la description que nous proposons garde sa spécificité. En somme, il y a des différences, des convergences par endroit ; nous soulignons des convergences pour montrer comment nous passons de la sémiosphère à l'éco-sémiotique tout comme nous passons de la sémiotique « classique » à l'éco-sémiotique.

3. Éco-sémiotique et communication : une filiation naturelle ?

Dans son article bien connu du monde de la communication, de la sémiotique, « *La prétention sémiotique dans la communication* », Yves Jeanneret décrit ce que nous appelons le procès de la sémiotique, ce que lui-même nomme « prétention ». Ainsi, en lui octroyant « *la place auxiliaire au service d'une problématique qui lui est étrangère* » (Jeanneret, 2007 :6) les SIC reproche à la Sémiotique son « abstraction idéaliste », « sa projection subjective invérifiable », « son travail en chambre », sa prétention élitiste à imposer ses interprétations... » (Jeanneret, 2007 :8). Et, si les spécialistes des SIC considèrent la sémiotique comme un « *moment structuraliste des théories de la communication* » (Jeanneret, 2007 :4), l'auteur de l'article craint que celle-ci ne soit considérée que comme « *la pièce d'un assemblage* ». Pour

Sampawendé Bruno Guiatin | Thèse de doctorat | Université de Limoges | Erreur ! Il n'y a pas de texte répondant à ce style dans ce

ce dernier cité, en lieu et place de querelles « *intestines* », il évite à s'élever au-dessus des divergences en se demandant si Sémiotique et Communication ne se rencontreraient pas dans certaines conditions. Sans prétention aucune, nous pouvons dire que notre recherche est l'un des « *terrains* » où Sémiotique et Communication se tiennent par la main.

D'abord, la démarche éco-sémiotique dans la recherche est avant toute chose une pratique de la communication. S'immerger, sentir, co-énoncer avec les acteurs, se laisser imprégner par le terrain, coopérer, interagir, etc. constituent des grandes lignes de la démarche. Ne sont-elles pas des pratiques courantes en SIC ? Les quatre temporalités d'immersion que nous avons empruntées à Nicole Pignier (Cf. Schéma dans l'introduction) dessinent un parcours communicationnel dans la démarche éco-sémiotique. Ce faisant, la démarche éco-sémiotique appelle de tous ses vœux le processus communicationnel dans la sémiotique.

Ensuite, tout le parcours exploratoire, disons tout notre « *terrain* » condense également cette pratique de la communication : la collaboration avec les paysans, avec les acteurs de la « *Radio Vénégré* » qui a abouti à la mise en place de l'émission radiophonique « *Yam-Pouiré* », le processus d'immersion dans la ferme agroécologique de Koulgorin sont entre autres des aspects prégnants de cet ancrage de la communication dans la recherche éco-sémiotique. Le chercheur en éco-sémiotique est ainsi sans cesse en communication avec son « *terrain* ». Faire de la recherche éco-sémiotique contient ainsi sa part du processus de la communication.

Enfin, il faut dire que les modèles d'analyse que nous avons utilisés dans cette recherche viennent rendre évidente l'interrelation entre Sémiotique et Communication. En effet, la sémiosphère, même si nous ne partageons pas son vocabulaire structural, est un lieu d'investissement de la communication tel que le démontre Lotman. En posant la Sémiosphère comme « *condition d'existence des différents langages* », Lotman l'articule en tant que modèle applicable au processus de la communication en décrivant l'interaction entre les acteurs participant à la communication en son sein. Dans le déploiement que nous faisons de ce modèle, nous savons montre en quoi l'espace sémiotique, la frontière, les espaces symboliques se posent en termes d'interactions entre différents pôles actantiels, soit des actants sujets entre eux, soit des actants sujets humains et actants non-sujets non humains.

Quant à notre modèle d'analyse fondé sur les « *schèmes perceptifs* », il met toujours en tension des couples : nature/culture, individu/collectif, etc. Cette mise en relation est également envisagée dans une perspective d'interrelation donc de communication. En posant comme projet, l'approche éco-sémiotique des innovations durable entre cultures culturelles et cultures

culturelles, nous nous investissons dans cette perspective. C'est dans le jeu de communication entre les communautés et leur milieu que les schèmes émergent. Par ailleurs, dans « *Du signe au sens* » : *Genèse d'une écosémiotique* », Nicole Pignier (2021) scelle cette filiation naturelle qui unit la sémiotique et la communication. Pour ce faire, elle démontre en quoi l'œuvre de Jean-Jacques Boutaud, « *Sémiotique et communication : Du signe au sens*²⁷⁷ » constitue la genèse d'une éco-sémiotique. L'éco-sémioticienne part d'un fait presque banal, une

*« histoire bien réelle (qui) nous interpelle tant elle concentre en sa concrétude les temps forts de Sémiotique et communication : Du signe au sens*²⁷⁸. » (Pignier, 2021)

Nicole Pignier raconte l'histoire du « téléphone à vent », implanté dans un jardin au Japon, après les séismes et les tsunamis qui avaient dévasté le pays. Ce téléphone virtuel, symbolique servait de moyen de communication entre les survivants et leurs parents emportés par les événements malheureux. En analysant ce phénomène sémiotique, Nicole Pignier relève que cette histoire « *raconte d'abord la liberté créative du sujet sémiotique* ». C'est aussi dans cette configuration qu'elle situe l'œuvre de Jean-Jacques Boutaud. Elle y montre en quoi

*« Du signe au sens offre bien plus qu'une trace d'une sémiotique du sensible » et « esquisse (...) un tracé à partir duquel peut se déployer dans la nuance une sémiotique apte à questionner le lien entre les signes, le sens et l'oïkos, terme grec signifiant la maison, et qui a donné le préfixe « éco », désignant l'habitat mais aussi le milieu naturel*²⁷⁹. » (Pignier, 2021)

On peut ainsi dire qu'au-delà de la sémiotique, la filiation de cette dernière avec la communication se prolonge ainsi avec l'éco-sémiotique. C'est aussi dans ce sens que notre thèse inscrit sa démarche en explorant les liens vitaux et existentiels qui lient les communautés paysannes et leur lieu de vie à travers leur « être » et leur « faire », d'où son inscription dans le champ des Sciences du langage, de la sémiotique et de la communication.

²⁷⁷ Jean-Jacques Boutaud, *Sémiotique et communication : du signe au sens*, Paris, France, l'Harmattan, 1998.

²⁷⁸ Nicole Pignier (2021), *Du signe au sens* » : *Genèse d'une écosémiotique* (en cours de parution)

²⁷⁹ Nicole Pignier (2021), *Du signe au sens* » : *Genèse d'une écosémiotique* (en cours de parution)

4. Eco-sémiotique : épistémologie, théorie, méthode

4.1. Bases épistémologiques : sortir le sens des « structures » et des « systèmes »

Classiquement, les sémioticiens défissent le sens comme un effet de direction (Fontanille, 2003), une « *tension vers*²⁸⁰ » un objet ou un phénomène perçus. Pour l'avènement du sens, le structuralisme dont s'inspire le « *classicisme sémiotique* » a mis en place un dispositif : deux pôles actantiels structurés en « *sujet* » et en « *objet* ». Ce dispositif prévoit une relation sujet/objet. La direction prise par la tension entre les deux pôles actantiels est également unidirectionnelle. Le sujet garde toujours une emprise sur l'objet. Même si cette conception a été nuancée dans des travaux comme ceux de Jean-François Bordron²⁸¹, Audrey Moutat²⁸², etc., il reste que le dispositif classique de la sémiotique greimassienne laisse la prééminence d'un sujet pensant sur un objet. Dans une approche phénoménologique, le sens émane de la perception du sujet, l'instance consciente ; autrement, il en est l'instigateur.

Ce faisant, l'objet ou le phénomène perçus, dans ce dispositif, deviennent des artefacts, c'est-à-dire des objets conçus, manipulables, découpés de leur environnement immédiat pour servir à la capacité de nommer des sujets conscients. Dans ce sens, tout processus de signification s'inscrit dans cette « *structure* », un « *système* » dont les éléments en corrélation s'inscrivent dans une interdépendance interne, sans lien directe avec le milieu duquel ces éléments sont issus. Nous avons expliqué ce statut de la sémiotique dans ses filiations avec la linguistique structurale. Le sens, dans ces conditions, se saisit dans une structure immanente, dans un univers clos, d'ailleurs promu par la sémiolinguistique. Tout acte de signification pose ainsi en premier la responsabilité du sujet pensant, qu'il soit manipulé par une instance extérieure ou directement introduit dans le processus par une modalité boulestinique qui engagerait *de facto* son « *vouloir* ». Cet aspect est particulièrement présent à travers le schéma de la grammaire du récit. Il n'y a alors, dans la conception structuraliste du récit du sens, que des sujets qui courent derrière des objets.

²⁸⁰ J. Fontanille, *Sémiotique du discours*, op. cit.

²⁸¹ Jean-François Bordron, « Les objets en parties (esquisse d'ontologie matérielle) », *Langages*, 1991, vol. 25, n° 103, p. 51-65.

²⁸² A. Moutat et J.-F. Bordron, *Du sensible à l'intelligible*, op. cit.

Cependant, en concevant le sens à travers la polarisation sujet-objet, le dispositif sémiotique le découpe de sa situation d'émergence. Or, l'objet perçu, le sujet énonçant émanent d'un milieu qui est indissociable de l'intelligibilité du sens ou de la signification. Sorti de cette situation, la signification devient objet de polémiques, et toutes les formes d'interprétations deviennent possibles. Ce qui biaiserait, en apparence, le fondement scientifique de la signification. De même que dans les sciences de la nature, une expérience X ne produit ses effets que dans des conditions normales de pression et de température définies, la signification ne peut véritablement tendre vers la visée que lorsque la situation d'énonciation est clairement associée au processus. Un objet culturel, une danse par exemple, une pratique sociale, le fait de manger en gardant le silence dans la culture traditionnelle africaine par exemple ne peuvent se comprendre que depuis le milieu duquel elles prennent forme.

Nous illustrons également cet état de fait à travers la démarche de l'anthropologie « classique » dans l'approche des communautés dites primitives. Nous avons souligné le fait que l'étude de ces peuples étaient dénuée de leur contexte socio-culturel, les « esthésies », l'ensemble des sensibilités collectives et « esthesis », l'ensemble des sensibilités individuelles qui fondent la manière d'être de ces peuples. Ce faisant, cette démarche coupe le sens de ses sources car ces sensibilités non prises en compte reflètent leurs perceptions avec le milieu dans lequel leurs pratiques restent ancrées. En notre sens, il y a ainsi un problème de territorialisation dans la démarche classique de la sémiotique qui fait du sens la compétence d'un sujet omniscient. Nicole Pignier (2020) démontre les limites d'une telle démarche en posant comme hypothèse de sa contribution éco-sémiotique que le sens est présent chez les vivants (Homo, animaux, et parfois plantes). Elle observe en effet la capacité des êtres vivants non humains à

- « s'orienter », c'est-à-dire à « se diriger dans leur milieu » ;
- « signifier », c'est-à-dire à « apprécier un élément comme SIGNIFIANT un autre élément » ;
- « symboliser », c'est-à-dire à « signifier l'absent et le désigner dans la distanciation » ;
- « énoncer », c'est-à-dire à « faire signe », et donc « signifier » ;
- « co-énoncer », c'est-à-dire à « présupposer l'échange en retour de la part de celui qui perçoit des signes ²⁸³.»

²⁸³ Nicole Pignier, « Le sens présuppose-t-il le vivant ? », p. 24.

Par ailleurs, ces hypothèses conduisent à relever une autre difficulté dans la démarche structurale de la sémiotique qui commande de la sortir des structures, des systèmes. Il s'agit de la chosification de l'actant-objet. Ainsi que vous l'avons déjà relevé, l'appareillage sémiotique prévoit la compétence du sujet conscient à inoculer le sens dans les objets sans une possible réversibilité. Et, de son côté, l'éco-sémiotique de Pignier, en s'appuyant sur les travaux des éthologues, biologistes et autres éco-sémioticiens, apporte un ajustement majeur dans la conception du sens en postulant la prise en compte de la compétence des entités vivantes non humaines à « énoncer », à « co-énoncer ». Cette démonstration désarticule les structures conçues par le classicisme sémiotique pour promouvoir l'industrie de la production du sens.

La réversibilité du sens devient dès lors une réalité dans la manière d'approcher les objets, les phénomènes. Face à ces impensés, l'éco-sémiotique propose des ajustements permettant de revisiter l'appareil épistémologique de la sémiotique du sens depuis sa définition jusqu'à sa production en passant par le processus qui permet son avènement. Nicole Pignier (2019), notamment, remet le sens dans sa source d'impulsion, la « Terre », il est ainsi questionné en tant que tension continue entre la nature à savoir *l'oïkos*, la Terre-biosphère accueillant la vie, la culture qui fait émerger des liens créatifs, perceptifs entre des communautés humaines et des lieux vivants. En reconnectant le sens à la source d'où jaillit « *l'impulsion sémiotique* », l'éco-sémiotique propose ainsi de la sortir du carcan de la structure, de son immanentisme, de sa surdité face à « *la voix* » de la nature, la nature qui fait signe au sujet pensant.

Nous entendons ainsi que le sens préexiste à la structure, au dispositif systémique qui l'enferme. Nous proposons à la sémiotique la primauté du sens sur la démarche, c'est-à-dire partir du sens dans sa manifestation depuis le milieu pour étudier la démarche qu'il impose et non l'inverse ; c'est-à-dire partir de la rigueur méthodologique pour découper le sens. En effet, le jeu de la perception du sujet n'est qu'une réappropriation du mouvement du sens à travers les signes. Ce sujet interprète l'effet d'un « *déjà là* », cette réappropriation s'inscrit dans une co-énonciation, co-participation entre l'actant-sujet (les communautés humaines), la source (les lieux vivants). Cela s'entend dans la mesure où le sujet du structuralisme est un sujet humain alors que pour l'éco-sémiotique, cet actant-sujet « *ambient*²⁸⁴ » (Pignier, 2019 :15) peut être

²⁸⁴ Pignier Nicole, « Le sens présuppose-t-il le vivant? », art cit.

incarné par tout être-vivant, humain ou non humain. C'est la raison pour laquelle, l'éco-sémiotique

« considère les aptitudes de tous les êtres vivants à co-énoncer, à apprécier leur milieu dans une interrelation continue, concrète et située, rappelant que le sens est inhérent à la vie biologique et perceptive » (N. Pignier, 2019)²⁸⁵.

En outre, notre conception s'entend dans la mesure où depuis la linguistique moderne, seul le langage humain est susceptible de produire du sens, à côté du langage des abeilles, des fleurs... alors que l'éco-sémiotique revisite ce postulat, étend la production du sens à l'ensemble du vivant. Nicole Pignier (2019) parle d'« *aptitudes sémiotiques du vivant*²⁸⁶ » en proposant un dépassement de la thèse de Benveniste (1966). La chercheuse fait ainsi remarquer en critiquant la thèse d'Henri Van Lier²⁸⁷, partisan d'une énonciation exclusivement humaine :

« Un sujet de perception humain établit par segmentation un lien entre un segment d'Univers et une idée d'un autre segment d'Univers. Les animaux, y compris « supérieurs » comme les singes n'accèderaient donc ni à la distanciation, ni à l'indexation, aptitudes sémiotiques qui font des modes d'expression des « langages ». La thèse d'Henri Van Lier rejoint finalement celle d'Emile Benveniste (...) dans Problème de linguistique générale. » [...] Or, dans une publication questionnant l'énonciation animale, nous avons pu préciser en quoi de telles thèses ne prenaient pas suffisamment en compte les aptitudes de nombreux animaux à symboliser c'est-à-dire à signifier l'absent et à le désigner dans la distanciation, sans proximité ou continuité spatio-temporelle (Pignier, 2018a²⁸⁸)²⁸⁹ » (Pignier, 2019 :6-7)

Ainsi, les modalités énonciatives par lesquelles des êtres-vivants « font signe » dans leur milieu ne sont pas que symboliques ; elles peuvent s'ancrer en tout ou partie dans des facultés sensorielles, synesthésiques par lesquelles se manifestent, se génèrent des « intentionnalités » à savoir des tensions appréciatives, des forces de vie donnant lieu à des formes de vie, des ambiances qui travaillent les lieux où coénoncent les êtres vivants. (Pignier, 2019)

²⁸⁵ Nicole Pignier, Mai 2019 : Burkina Faso, " Entre sens du vivant et vie du Sens ". Colloque international « Construire le sens, Bâtir les sociétés », Université Norbert Zongo, 3-4 juin 2019. Conférence invitée.

²⁸⁶ Pignier Nicole, « Le sens présuppose-t-il le vivant? », art cit.

²⁸⁷ Henri Van Lier, *Anthropogénie*, Liège, Impressions nouvelles, 2010.

²⁸⁸ Nicole Pignier, « L'énonciation animale : une praxis énonciative en lien avec le vivant ? », *Fabula Colloques*, 6 avril 2018.

²⁸⁹ Pignier Nicole, « Le sens présuppose-t-il le vivant? », art cit.

L'éco-sémiotique que propose Nicole Pignier, que nous déployons pour questionner les interrelations entre les communautés humaines et leurs milieux de vie a comme point de départ les travaux éco-sémiotiques de Kalevi Kull²⁹⁰. Ce dernier met en avant « *l'idée d'une altérité relative au vivant et à la nature* » (Pignier, 2017). Appliquée à l'activité humaine dans le cadre de notre recherche, cette proposition éco-sémiotique invite les sciences du sens à passer de la théorie de l'énonciation humaine à celle de la co-énonciation étendue à l'ensemble du vivant. Ce que nous proposons d'appeler « *l'éco-énonciation* ». L'énonciation est, dans la théorie linguistique, l'apanage d'un sujet percevant à produire des discours sur un signe perçu. L'éco-énonciation que nous proposons souhaite considérer le processus d'énonciation comme une interrelation entre les parties prenantes du processus d'émergence de sens.

4.2. Les schèmes perceptifs : essai de définition et articulation

À l'instar de l'historien Joseph Ki-Zerbo (2008 :18), nous postulons que l'étude, la saisie du milieu africain dans son ensemble ne peuvent être fructueuses, refléter ce qu'est concrètement ce milieu sans une prise en compte de ses spécificités. Selon l'historien,

« la spécificité est une notion centrale pour l'analyse et pour l'action dans l'Afrique d'aujourd'hui. Comme un puissant défoliant culturel, la technique des pays industriels dominants risque d'exercer un effet désertifiant sur les cultures de serre africaines si fragiles et déjà si éprouvées par l'histoire²⁹¹. »

Il y a ainsi lieu de trouver les clés d'accès à ces spécificités. Autrement, l'approche du milieu africain, toute l'action de ces communautés relèveraient d'une « *science tropicalisée* » mais ouverte en notre sens, axée sur la vision, la manière d'être des communautés de ce continent, dans leur rapport existentiel, vital et pratique à leur propre terre. Ces clés peuvent être considérées comme des universaux à partir desquels cette science devient possible. Ils doivent également être, à leur tour, définis comme des repères universels communs aux peuples issus notamment de ce terroir. Ils sont des lieux communs de leur mémoire collective.

Les schèmes perceptifs tels qu'articulés par Nicole Pignier rendent possible la co-énonciation entre esthésies et esthesis et avec le vivant : entre autres *la nature et la culture, l'individu et le collectif, l'exclusion et la participation* ainsi que le *discontinu et le continu* sont des schèmes régissant l'être et le faire de ces communautés. Ils sont directement mobilisés dans

²⁹⁰ Kalevi Kull, « Semiotic ecology », 1998, n° 26, p. 344-371.

²⁹¹ J. Ki-Zerbo, *Regard sur la société africaine, op. cit.*

les analyses que nous proposons pour comprendre, saisir la portée des forces et formes de vie. Nous présentons ces formes et forces de vies comme des méthodes de construction des innovations dans le monde paysan que nous avons exploré en vue de cette thèse. Ainsi, qu'appelle-t-on « *schèmes perceptifs* », de quelle manière sont-ils à l'œuvre dans la vision du milieu des communautés socio-culturelles paysannes au Burkina Faso ?

4.3. En quoi les « *schèmes perceptifs* » sont-ils des foyers pourvoyeurs du sens ?

En sémiotique greimassienne, le sens naît de la décision d'un sujet pensant, cartésien, dictée par un certain nombre de modalités allant du « *devoir* » au « *savoir* » en passant par le « *vouloir* ». Cette décision tient également compte des compétences interprétatives dudit sujet. En cela, seuls les êtres humains, normaux, par leurs langages énoncent c'est-à-dire produisent des significations à travers un dispositif structural ; lequel dispositif se décrit comme condition d'avènement du sens, de la signification. Nous avons déjà démontré les limites d'une telle conception qui fait du sens une compétence de la raison humaine, sans toutefois aller en profondeur pour explorer la source. En effet, même après avoir conçu le sens dans le domaine de définition des humains, la sémiotique « *systémique* » n'a pas réussi à démontrer les forces de vie qui motivent la genèse du sens dans la raison. D'où ces humains acquièrent-ils la compétence pour construire, pour communiquer le sens ? Nicole Pignier démontre que c'est dans leurs relations concrètes, situées au milieu, à la Terre /terre que les êtres vivants en général, à des degrés divers produisent des énoncés (Pignier, 2019). Le mutisme du structuralisme sémiotique semble total devant une telle question, tant il se limite à la perception motivée du sujet pensant, d'où la formule consacrée par Greimas : « *le sens naît de la différence.* »

Ces questionnements ont sans doute conduit nombre de chercheurs à pousser les limites du structuralisme, à explorer les fondements du sens au-delà de la raison « *pure* », à le sortir du carcan des structures. Ainsi, dans ses recherches éco-sémiotiques, Nicole Pignier découvre le réductionnisme dans lequel le structuralisme tente d'enfermer le processus d'émergence du sens. Ce que la chercheuse appelle le « *hors-sol* » la conduit à démontrer que l'ensemble des phénomènes signifiants s'ancrent dans la Terre/terre à partir de laquelle ils émergent sous plusieurs régimes sémiotiques. Cette profondeur ouvrira la perspective d'un élargissement du sens au-delà du techno-symbolisme auquel se limite jusque-là l'analyse sémiotique.

Le sens s'étend désormais à l'ensemble du vivant duquel émergent les schèmes perceptifs comme universaux²⁹² de la signification ainsi que nous le proposons. Les schèmes perceptifs mis en place par l'éco-sémioticienne trouvent leur source dans les travaux de chercheurs comme Maurice Merleau-Ponty²⁹³, Gilbert Durand²⁹⁴, Kurt Goldstein²⁹⁵, Gaston Bachelard²⁹⁶, entre autres. Dans l'analyse critique menée sur ces travaux, Nicole Pignier remarque que l'ancrage de la perception par laquelle les humains perçoivent le monde et leur environnement immédiat, n'est ni la raison cartésienne, ni « *la perception en tant que fonctionnement électrochimique, système de neurones et de nerfs*²⁹⁷ » dans la logique des neurosciences mais le « corps propre » en tant que « *matrice de toute perception* » ; ce « *corps propre* » est ce qui nous relie à « *l'espace naturel et primordial* » selon la conception merleau-pontienne²⁹⁸. Ce cheminement, à travers la manière dont différents auteurs de tous les temps, dans des disciplines et civilisations diverses ont travaillé cette réalité, permet à la sémioticienne de montrer en quoi, dans son article fondateur des schèmes perceptifs, à travers le « *corps propre* » le sens des phénomènes perçus émerge de la Terre. Aussi affirme-t-elle :

« Ces dernières constituent les forces éco-bio-psychiques qui nous relient à la Terre. C'est en ce sens que nous définissons les schèmes. Cependant, nous appréhendons la Terre en tant qu'oïkos, et donc pas dans la réduction aristotélicienne que Bachelard

²⁹² Bien que nous fassions usage de ce terme dans nos travaux non pas dans une logique de généralisation mais dans une perspective référentielle. Nous faisons notamment allusion aux universaux du langage pour décrire les schèmes perceptifs comme un cadre référentiel à partir duquel le sens qui émerge des choses, des phénomènes et de nos actions s'appuie. Autrement, nous sommes dans la même veine que Nicole Pignier qui déclare : « En effet, nous ne prétendons pas dire le sens des schèmes universels car il se vit dans l'expérience perceptive plutôt qu'il ne se décrète par un tiers mais nous souhaitons proposer des hypothèses sur la manière éco-bio-sémiotique dont les schèmes nous relient à l'oïkos » (N. Pignier, 2020 : 9)

²⁹³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit.

²⁹⁴ Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, France, PUF, 1984, 132 p.

²⁹⁵ Goldstein Kurt, *La structure de l'organisme*, Paris, Gallimard, 1951.

²⁹⁶ Gaston Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris, France, Presses Universitaires de France, 1974, 183 p.

²⁹⁷ Nicole Pignier explicite cet état de fait en indiquant : « Les neurosciences sourdes au travail de Merleau-Ponty, appréhendent la perception en tant que fonctionnement électrochimique, système de neurones et de nerfs et font totalement impasse sur le processus de sens qui sous-entend, accompagne la perception via laquelle Homo se relie concrètement et existentiellement à son milieu.

²⁹⁸ Nous reprenons ici l'idée de Nicole Pignier qui cite Merleau-Ponty (340 ;475 ;251)

sollicite avec les éléments matériels du feu, de l'eau, de l'air et de la terre. Notre approche des schèmes, intentionnalités constitutives de l'arrière-plan global de la perception, prouve qu'ils ne sont pas réservés à la rêverie ou à l'imagination. Au lieu d'opposer perception et imagination, ils travaillent l'une et l'autre, ils intègrent la deuxième à la première et réciproquement, dans la mesure où être présent aux choses va de pair avec la capacité à s'en abstraire et à y revenir par un travail de mémoire tout autant que de rêverie²⁹⁹ ». (N. Pignier, 2020)

Une telle remarque lui permet de poser plus clairement le cadre définitionnel des schèmes en scellant leur différence d'avec ce qui est communément accepté dans la sémiotique classique d'obédience greimassienne :

« Nous appréhendons ces schèmes en tant que qu'ancrages sémantiques dans le corps propre, c'est-à-dire dans le corps biologique vécu dans l'expérience commune à tous les humains. Ils donnent lieu à des tensions appréciables, à des sensibilités individuelles – esthesis, et à des sensibilités collectives – esthésies- (Pignier, 2017 : 169-170). Ils constituent des axes sémantiques fondamentaux non pas abstraits comme envisageait A. J. Greimas mais très concrets en ce qu'ils habitent notre chair tout en habitant nos langues. Ces forces de vie duales sont des axes constitués de pôles en tension. Elles s'apprécient et se déploient dans la relation créative et imprévisible que les communautés humaines et les individus entretiennent avec leur milieu. Si les catégories sémantiques greimassiennes supposent que la parole est conceptuelle, les axes sémantiques de base tels que nous les appréhendons rappelle que « la parole ou les mots portent une première couche de signification qui leur est adhérente et qui donne la pensée comme style, comme valeur affective, comme mimique existentielle, plutôt que comme énoncé conceptuel ». Nous découvrons ici sous la signification existentielle des paroles une signification existentielle, qui n'est pas seulement traduite par elles, mais qui les habite et en est inséparable³⁰⁰ » (N. Pignier, 2020)

De cette exploration définitionnelle, de cet effort de conceptualisation des schèmes comme fondements de tout ensemble signifiant, il faut retenir que l'articulation des schèmes présente le processus du sens comme un va-et-vient entre un « *arrière-plan global* ³⁰¹ » développé par Searle, c'est-à-dire une source disponible d'éléments, une visée, dont le sujet vivant ne serait qu'un metteur en scène, une médiation. L'arrière-plan global dont parle Searle peut se concevoir comme une source vivifiante dans laquelle les éléments concourant à la mise en scène de toute signification sont en réalité déjà disponibles. La visée dont nous parlons

²⁹⁹ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ John Rogers Searle et Claude Pichevin, *L'intentionnalité : essai de philosophie des états mentaux*, Paris, France, les Éditions de Minuit, 1985, 340 p.

renvoie aux horizons d'attente des sujets mus, qui tantôt par *l'intentionnalité*³⁰² en tant que doxa à l'ensemble de la diversité du vivant, qui tantôt par *l'intention* « pure » en tant qu'apanage des humains seuls. En notre sens, l'intention qui oriente la « visée » ou encore son « *penchant vers* » n'est plus le moment d'avènement du sens mais son usage car le sens préexiste à l'intention.

Dès lors, le sens n'est pas une fabrique de l'intention du sujet humain *a priori*, ce qui le liait naturellement à son milieu. En notre sens, ce lien éco-techno-symbolique au milieu traduit l'essence même de la notion de « culture » qui condense en son sein l'idée de « relation », relation à la terre, du latin *colere*, cultiver la terre. Par-delà, cette mise en scène de la signification par le processus d'énonciation révèle au fond l'interrelation vitale entre le vivant et le milieu. Dans ce sens, examinons la manière dont Nicole Pignier décrit ces tensions continue entre les schèmes en tant que « *matrices organisatrices de la perception* ». Dans son article fondateur *des schèmes perceptifs*, Nicole Pignier (2020), sans se vouloir exhaustive, propose à l'étape actuelle de ses recherches, dix (10) schèmes perceptifs ou axes sémantiques de base : celui *Vie/mort, nature/culture, féminin/masculin, haut/bas, local/global, dedans/dehors, ouverture/fermeture, individu /collectif, exclusion participation, continu/discontinu*³⁰³. Dans le cadre d'une éco-sémiotique des innovations durables, nombre de ces bases sémantiques de la perception interrogent de près des axes socio-culturels qui fondent le processus de ces innovations durables. Nous proposons ici de montrer comment elles permettent une saisie de nos propositions éco-sémiotiques dans le cadre de notre sujet. Pour chaque schème convoqué, nous indiquerons sa place dans l'exploration de notre sujet.

³⁰² C'est le cas où le faire-sens s'exécute comme un réflexe, naturellement sans qu'on ait véritablement prêté attention au geste. Les humains et les vivants non humains s'y retrouvent. Nicole Pignier parle en effet de la capacité d'*appréciation*, une sorte de compétence qui serait innée *aux* êtres vivants et qui leur permet de s'interrelier naturellement à leur milieu. Cette capacité suppose un lien naturel et existentiel entre le vivant et le milieu dans lequel les éléments signifiants seraient préalablement disponibles et dont la langue et la parole en deviennent des supports. Dans la même configuration Jonas Hans parle d'*appétition* pour décrire cette même réalité des liens biologico-sémiotiques qui nourrissent la vie de tout être vivant dans un milieu.

³⁰³ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

Nature	↔	Culture
Individu	↔	Collectif
Exclusion	↔	Participation
Féminin	↔	Masculin
Local	↔	Global
Vie	↔	Mort
Haut	↔	Bas
Continu	↔	Discontinu
Ouverture	↔	Fermeture
Dehors	↔	Dedans

Tableau 5. Tableau récapitulatif des schèmes perceptifs ou axes sémantiques de base

4.4. Les schèmes et les formes de vie paysannes

4.4.1. L'axe sémantique de base vie/mort

En général, la vie a de spécifique en ce qu'elle distingue les vivants et les non vivants. Les êtres mûs par le souffle vivent et meurent, les objets existent et disparaissent. Ainsi, les humains se savent pris entre ces deux pôles, celui du commencement, la naissance, la vie et celui de la fin, la mort, la néantisation. Les êtres vivants définissent leur existence, peut-on dire, comme une vocation à la vie, puis à l'action et enfin à la mort. Sur une base lexicale, l'on croirait que la vie et la mort sont des contraires en ce qu'elles s'excluent mutuellement. La sémiotique greimassienne, notamment Jacques Fontanille dans sa *Sémiotique du discours* les a ainsi décrites à travers l'explicitation de son carré sémiotique qui, en réalité, se fonde sur une logique mathématique, quelque fois proche du syllogisme.

En formalisant les pôles du carré sémiotique, les rôles actantiels, les programmes narratifs, « *le classicisme sémiotique* » met en place un dispositif rigide dans lequel il tente d'expliquer le fonctionnement du monde et l'action des êtres vivants, comme s'ils n'étaient que comme des objets manipulables à l'instar des données de laboratoire. Cette sémiotique fonde ainsi son épistémologie sur les outils méthodologiques plus que sur les situations d'énonciation. Or, la manière dont les humains conçoivent et perçoivent la vie et la mort, les accueillent et les intègrent dans leur vision du monde relève aussi bien du sensible que de l'intelligible. Ces entités qui dépassent l'entendement humain, sont si complexes et plurielles et ne sauraient se plier à une saisie exhaustive par l'esprit humain. L'opposition mécanique mise en place entre

la vie et la mort n'est qu'une des possibles qui permettent de les comprendre tant soit peu, mais cette saisie reste complètement détachée de *l'oïkos*.

Dans une telle configuration, l'attelage vie/mort ne laisse voir qu'une opposition de surface. L'agir des humains montre bien que la tension continue entre la vie et la mort ne saurait se limiter à une opposition lexicale. Puisque la vie rappelle nécessairement la mort et cette dernière suppose sans conteste la vie, il est plus logique de les penser en termes d'implication qu'en termes de contrariété. Martin Heidegger ne disait-il pas que lorsqu'un homme est né, il est assez vieux pour mourir ? Et que l'homme est fondamentalement un « *être-pour-la-mort*³⁰⁴ » ? Les humains se savent limités dans le temps ; le sens de leur vie et de leurs actions se servent de ce repère temporel pour s'orienter. Cette réalité démontre que la vie et la mort constituent des épisodes des plus solennels de l'existence humaine.

Jean-Paul Sartre définira d'ailleurs la vie humaine en exploitant le contenu de l'idée de la fin ; au moment où l'on « *est* », on ne peut véritablement dire qui on « *est* ». Pour lui, on ne peut se définir qu'après avoir vécu. C'est à croire que le sens de la vie se saisit véritablement dans son étroite relation avec la mort. Et, la tension entre les deux pôles (la vie et la mort) se caractérise pour les humains par la quête de l'immortalité à travers l'agir : l'œuvre d'art, la peinture, l'écriture, etc. actualisent cette quête quotidienne de continuer de vivre ou de « *persister* »³⁰⁵ pour exister après la mort. Repris par Nicole Pignier (2020), Jean-Michel Besnier³⁰⁶, dans une réplique au posthumaniste Laurent Alexandre fait remarquer :

« On oublie que c'est à la mort que nous devons toutes les manifestations de la vie symbolique qui font la culture (quelles œuvres d'art – peintures, musiques, littératures...si la mort n'existait plus ?) et la vie collective (quels besoins d'être ensemble

³⁰⁴ *Phénoménologie de la mort. Note sur Heidegger*, - Marc Alpozzo (*Ouvroir de réflexions potentielles*), <http://marcalpozzo.blogspot.com/archive/2018/01/25/phenomenologie-de-la-mort-note-sur-heidegger-3101489.html>, (consulté le 27 décembre 2020).

³⁰⁵ Nous empruntons ce terme à Jacques Fontanille qui dans *Formes de vie* définit l'existence humaine comme une manière de continuer à persister.

³⁰⁶ Jean-Michel Préfacier Besnier, *Les robots font-ils l'amour ? Le transhumanisme en 12 questions*, Paris, France, Dunod, 2016.

si nous devenions auto-suffisants en tant qu'être immortels ?). [...] Il n'y a de désir que parce qu'il y a le temps qui l'exacerbe (Besnier, 2016 : 68³⁰⁷) »³⁰⁸.

Dans *Formes de vie*, Jacques Fontanille parle de « *persister* ». Autrement, les mourants potentiels que sont les vivants, avant l'état de mort, seraient hantés par l'idée de demeurer parmi les vivants après leur néantisation physique. Ils actualisent cette volonté dans leurs créations, leurs actions, en cherchant à rester dans les mémoires, qui par les hauts faits, qui à travers la postérité ou la progéniture, qui à travers les œuvres d'art... La mort et la vie s'interpellent mutuellement et ne s'excluent donc pas. Lorsque l'on est né, la prochaine étape de même ordre que la naissance est la mort. Ne peut-on pas alors présumer que le sens de l'action ou de l'agir ou encore le « *faire* » des humains prend sens en fonction de ces deux limites ? Par ailleurs, l'on se nourrit pour vivre, donc pour ne pas mourir ; c'est à croire que l'idée de la mort, de la néantisation future motivent le fait de se nourrir. En revanche, on s'immortalise après la disparition à travers ce qu'on crée, ce qu'on engendre, ce qu'on possède en y laissant son nom.

Il faut dire donc que les pôles schémiques ne sont pas des catégories sémantiques du carré sémiotique greimassien car, ainsi que le précise Nicole Pignier,

« les schèmes sont (...) des forces de vie duales et sémantiques au sens étymologique du grec « sémantikos » : « qui signifie, indique, fait connaître ». Ils nous habitent, nous traversent et fondent à ce titre toute création symbolique c'est-à-dire permettant de se représentant l'absent³⁰⁹. » (Pignier, 2020)

Au Burkina Faso, par exemple, les noms patronymiques de la plupart des communautés mossé sont ceux des premiers descendants de celles-ci. Nous avons fait ressortir cet aspect dans le panorama historique des ethnies mossé, dans notre partie introductive. N'est-ce pas à croire que la « *rage de continuer à vivre* » donne du sens à la mort ? De tout ce qui précède, nous pouvons affirmer que c'est « *l'entre-vie-et-mort* » qui fonde la culture.

« Justement, la peinture, la musique, la littérature manifestent, célèbrent le travail de la vie sur fond de mort et vice-versa dans les appréciations diverses où celle-ci renvoie à celle-là réciproquement³¹⁰ »,

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*

souligne l'éco-sémioticienne N. Pignier (2020). Ce postulat fonde l'articulation des schèmes chez la chercheuse qui déclare :

« Le schème ou axe sémantique de base vie/mort participe activement à l'émergence de la culture. Les innombrables manifestations symboliques de la vie et de la mort rendent présents les tensions appréciatives avec lesquelles les êtres humains accueillent ce schème, le perçoivent³¹¹. »

Cela s'entend dans la mesure où, comme nous venons de le dire, l'interrelation entre la mort et la vie donne du sens à l'agir des humains. Or, il est de toute évidence que l'agir constitue le socle de la culture³¹² humaine entendue au sens classique du terme. Et, si la culture détermine la volonté des êtres humains à évoluer, à aller de l'avant, elle est alors la base du développement qui se manifeste bien souvent par la volonté d'innover durablement. De ce point de vue, la vie et la mort s'impliquent fortement dans la culture humaine et donc dans le processus de développement³¹³. Nous illustrons cet état de fait dans les lignes qui suivent dans une mise en lumière des actions des communautés paysannes. En articulant ainsi la base schémique vie/mort, Nicole Pignier scelle son implication dans le processus aussi bien dans la perception humaine que dans son agir. Notre corps est marqué du sceau de la vie et vouée à la mort. Comme l'allégorie de la terre, de la semence et de la pluie, la vie émane de la terre par la naissance, et retourne à la terre par la mort.

En définitive, la terre devient le soubassement de la vie et donc de notre corps. Pour Nicole Pignier (2020)

³¹¹ *Ibid.*

³¹² Prise dans son acception classique, la culture est définie à tort ou à raison dans ce qu'elle a de spécifique par rapport à la nature. La nature étant l'état initial de l'existant et, dès lors qu'elle porte les traces humaines, elle relève du domaine de définition de la culture.

³¹³ Dans la partie consacrée aux enjeux d'innovations en matière de développement, nous avons établi des passerelles entre le sens, la culture et le développement. Et, notre objectif a été de démontrer qu'il s'agit des foyers isotopiques qui s'imbriquent. Nous rappelons cet état de fait ici afin le lien entre la vie, la mort et la culture dans le processus du développement en ce sens que les actions humaines de développement qu'elles soient sociales ou économiques contiennent les germes de la vie et de la mort : la vie en ce qu'elles procurent un bonheur éphémère et la mort en ce qu'elles sont limitées dans le temps et dans l'espace, marquées par la finitude et toutes périssables. Des civilisations naissent et meurent, les économies s'érigent et connaissent des déclin.

« La dynamique vie/mort habite notre corps, elle nous relie à la terre/Terre : pas de vie ni sur Terre, ni dans la terre sans mort, sans décomposition³¹⁴. »

Une telle conception fait naturellement écho à la conception biblique de la terre et de la semence. Il va sans dire que la finitude de l'être tout comme sa splendeur proviennent de la terre et tout son parcours sur terre en tant que corps se termine encore en elle comme poussière. N'est-ce pas que la vie prise dans les limites du temps et de l'espace scrutera tout son sens par rapport à cette terre ? Le sens donné au faire (dans la relation à l'autre, dans le fait de se nourrir, de se loger, etc.) n'est-il pas défini dans la pleine conscience de notre appartenance à la terre ?

Il convient de rappeler la mise en évidence, dans notre partie introductive, des liens pratiques, vitaux et existentiels que les communautés humaines vivant au Burkina Faso nourrissent vis-à-vis de celle-ci ; lesquels liens sont actifs dans la manière dont ces communautés conçoivent le monde et, de façon spécifique, leur environnement immédiat. Nous avons pu mettre en lumière le fait que ces liens existentiels exprimant des façons d'être au monde se concrétisait dans les différentes manières de nommer la terre suivant des comportements nourris vis-à-vis de la terre. Le fait d'être intimement rattachés à leur terre, de lui offrir saisonnièrement des sacrifices à l'entrée de la saison des pluies, lorsqu'on souhaite implanter une nouvelle demeure, etc. révèlent toute la solennité sémantique que les paysans entretiennent durablement avec la terre et qui fonde leur culture.

4.4.2. Le schème perceptif nature/culture

Comment se fonder sur le pôle schémique nature/culture pour une approche du développement et des innovations paysannes ? L'articulation de ce schème met, de prime à bord, en cause l'opposition systématique nature vs culture, appelle à un nouvel ordre épistémologique, méthodologique dans l'articulation du sens.

« Comprise en tant que tension duale et complémentaire avec l'oïkos, la culture ne peut se réduire à « l'ombre portée sur la nature, notamment à travers les transformations que la technique y induit. » (Descola, 2011 :103³¹⁵) Pôle schémique de l'axe nature/culture,

³¹⁴ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

³¹⁵ Philippe Descola, Raphaël Préfacier Larrère et Groupe Sciences en question, *L'écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, France, Éditions Quae, 2011, 110 p.

*la culture désigne le rapport à la Terre, au lieu où l'on vit, l'attention qu'on lui porte*³¹⁶. » (Pignier, 2020)

Cette conception se vit au sein des communautés paysannes dont l'attachement à la terre, au territoire, au lieu de vie révèle la manière dont elles ont tissé leurs liens avec ces derniers. On peut dire que l'interrelation nature/culture participe non seulement à une manière d'être au monde (esthésie/esthesis) mais également au façonnage des gestes de *design* de sorte que l'action humaine porte, exprime quelque chose de ce schème. Nous convenons ainsi avec Nicole Pignier (2017) lorsqu'elle dit :

*« En interrogeant le design de nos activités selon les axes sémantiques de base, en l'occurrence le couple nature/culture, on propose de questionner ce que le progrès technique et scientifique exprime de notre lien à ce mouvement de subjectivité, d'appétition de notre présence au milieu existentiel, à la « base de notre existence » et ce qu'il génère comme lien*³¹⁷. » (Pignier, 2017 :75)

Dans les cas que nous étudions, les modes d'organisation communautaires au Burkina Faso épousent ce processus. Nous comprenons ainsi pourquoi, dans les témoignages que nous avons proposés, les paysans décrivent leur vivre-ensemble comme naturellement lié à leur terre, à son histoire, pour justifier les raisons qui motivent leur aspiration commune à la façonner.

D'abord, du point de nos observations, nous avons analysé, montré que l'opposition catégorielle ville/village entraînée par la conception structuraliste se prolonge sur l'idéologie consumériste de la mondialisation. Elle a entraîné des ruptures esthésiques dans les rapports des populations à leurs lieux de vie. Bien que coupés de leurs bases (les villages), les communautés urbaines gardent désespérément des liens intimes avec leurs sources. C'est dans ce que Nicole Pignier (2020) souligne que

*« Les pôles schémiques nature et culture, dans leur dualité tensive ne sont pas liés à une idéologie : Homo est travaillé par ce qui le relie biologiquement à l'oïkos, la Terre-accueil de la vie tout autant que par ce qui le dépasse dans le cours de la Terre, de l'univers. L'oïkos habite Homo dans une intimité/altérité qui motivent des prolongement techno-symboliques, culturels*³¹⁸. » (Pignier, 2020)

³¹⁶ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

³¹⁷ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

³¹⁸ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

Ensuite, dans le « faire » paysan, les résistances aux O.G.M., la mécanisation à outrance de l'activité agricole est le reflet d'un non-adhésion à la doxa de la culture occidentale. C'est dans ce sens que la remarque de Nicole Pignier (2020) est saisissante :

« Dans le cas des O.G.M. et des biotechnologies, il s'agit de modéliser le vivant, de le programmer, non pas de faire avec lui en honorant/respectant son altérité en même temps que sa provenance commune. Designer le vivant consiste en un geste directif ; ordonner/réordonner le principe vital des êtres végétaux, animaux alors appréhendés en tant qu'objets fonctionnels³¹⁹. »

L'interrelation nature/culture qui se veut une esthésie dans les cultures paysannes ne semble pas autoriser une coupure entre la nature en tant que partenaire et la culture comme capacité à s'interrelier à elle. Les techniques de conservation des semences paysannes, de la restauration des sols, de la préservation de la biodiversité à travers des techniques propres aux cultures locales convainquent que les ruptures esthétiques ne sont pas les nouveaux modèles de sociétés voulues par les cultures paysannes.

Enfin, dans les formes d'organisations coopératives, ce schème nature/culture s'invite comme méthode de saisie des visées qui orientent l'action des participants au projet. En effet, les coopératives villageoises sont pensées en lien au territoire. Ce qui est mis en avant n'est pas toujours les individus mais le devenir du village. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'élan renvoie à l'attachement des populations à leur territoire et montre la capacité de ces communautés à interrelier leur savoir à leur territoire, l'idée étant que le résultat de ce savoir (la coopérative) ne vienne pas à rompre ce lien avec le territoire. Il y a ainsi une forme de vie qui vise à garantir la durabilité du territoire tout en offrant le bonheur recherché aux communautés. Dès lors, l'interrelation nature/culture entre en résonance avec les autres schèmes perceptifs dont celui individu/collectif.

4.4.3. L'axe sémantique de base individu/collectif

✓ Du mode d'organisation sociale à l'émergence du schème individu/collectif

Traditionnellement, les peuples africains à majorité paysanne vivent en communauté. Au Burkina, ces communautés sont à 80% paysans. Elles vivent dans les campagnes, regroupées autour des concessions, formant des familles élargies allant, bien souvent, des grands-parents aux petits enfants. Chaque regroupement familial dispose d'un champ collectif

³¹⁹ *Ibid.*

et dans la majeure partie des cas, les activités pour le compte de la famille se mènent collectivement. Les temps de repas le sont également. Les cousins et les cousines sont des frères et des sœurs, comme le sont les oncles et les tantes ainsi que les belles-sœurs. Bien que chaque père et mère de famille ayant leur progéniture, il est couramment admis que les enfants appartiennent à toute la famille. À l'échelle du village, cette forme d'organisation se répercute. À tour de rôle, chaque famille a le droit de solliciter les autres familles pour l'aider à semer, à labourer ou à récolter.

Il en est de même pour les événements festifs, tout comme dans des moments de douleur. Chaque individu, à moins d'être exclu du village, chaque famille bénéficie de la solidarité et de l'assistance des autres familles. Toutefois, l'urbanisation avec son lot de lotissement et la mécanisation de plus en plus accrue de l'agriculture tentent de disloquer ce modèle de société en dépit des formes de résistances que nous avons décrites dans le point précédent. Nous l'avons décrit et précisé à travers la manière dont l'espace est découpé en milieu urbain accentuant les clivages, l'individuation avec les formes de vie qui les accompagnent. Quelles sont les lignes de forces qui traversent ce mode d'organisation sociale et les visées qui le sous-tendent ?

D'une part, l'on note l'esprit collectif qui anime ces communautés ; lequel ne semble pas céder à l'expression des individualités. Le vivre-ensemble et le faire-collectif prennent le dessus. Ceux-ci se traduisent dans l'élan de la solidarité entre les membres de la collectivité. Cette solidarité vise, à son tour, à porter chaque individu de la société en l'évitant le drame de l'isolement. Cela revient à dire que cette forme de vie vise non seulement le bien-être du collectif mais également l'épanouissement de chaque membre. Elle s'offre ainsi comme une sensibilité, une manière d'être au monde. Elle fait échos à l'histoire de la ville de Sienne qu'analyse Nicole Pignier dans son « *Approche éco-sémiotique du convivialisme à l'ère du Numérique* ». La chercheuse fait remarquer qu'

« au moyen-âge, la ville de Sienne en Italie a développé le convivialisme avec des gestes culturels forts de leur capacité à être inventifs et transmis comme en atteste la fresque allégorique d'Ambrogio Lorenzetti intitulée Du bon et du mauvais gouvernement³²⁰. »

que

³²⁰ N. Pignier, « Approche éco-sémiotique du convivialisme à l'ère du numérique », art cit.

« sur le principe d'égalité et d'implication coopérative de tous, la ville est devenue prospère en créant une interaction importante entre les gestes paysans, artisanaux, artistiques³²¹. »

que

« solidarité, coopération, participation et implication de tous, soin porté à l'Autre ainsi qu'à la Terre en tant qu'éco, oïkos en grec c'est-à-dire la maison, la biosphère qui accueille la vie, vont de pair avec le soin porté à la terre, au sol qui nous porte, nous supporte, nous nourrit³²². »

D'autre part, on peut noter que cette forme d'organisation sociale reflète le rapport de ces communautés à leur lieu de vie, leur territoire. En effet, les liens chaleureux qui se tissent entre membres de famille, entre familles et même souvent entre villages créent durablement un attachement à leur territoire qui devient finalement une partie d'eux-mêmes. Nous avons développé l'idée que les individus, au fil du temps, finissaient par se définir par rapport à leur territoire. Les noms de certaines localités portent les noms des ancêtres qui les ont fondées. Au-delà d'une conservation de la mémoire collective, ce lien existentiel lie ces communautés à leur territoire devenu comme participant à l'existence. Ainsi, la notion de « communauté » se voit s'étendre à la terre comme « actant » non anthropologique. Les rituels et les sacrifices saisonniers dans certaines localités tiennent lieu de manifester ce lien existentiel.

De ce qui précède, on peut noter l'interrelation tripartite qui se manifeste entre l'individu, le collectif et le territoire. Le caractère oppositif y est presque inexistant. Cette interrelation individu/collectif comme force et forme de vie fait échos à la notion de schème (individu/collectif) développé par Nicole Pignier (2020) qui le définit comme suit :

« Les pôles individu/collectif s'ancrent charnellement. En tant qu'entité, l'individu ne peut être divisé sans mourir, il a son entité immunitaire clairement délimitée, singulière, différente des autres il se caractérise par un génome spécifique ainsi que par sa faculté à s'éprouver dans une tension entre un soi et un non-soi. L'individu humain partage ces spécificités avec les animaux (Hallé, 1999 : 116-118³²³). Dans le même temps, l'individu n'existe qu'en interaction avec autrui, une communauté mais aussi les êtres végétaux,

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*

³²³ F. Hallé, *Éloge de la plante, op. cit.*

animaux, dans des lieux concrets, spécifiques. Il n'existe que dans la chaîne existentielle et biologique de ceux qui l'on précédé³²⁴. »

Ainsi, à l'instar des couples schémiques vie/mort, nature/culture, le schème individu/collectif est l'image de la société africaine dans ses fondements traditionnels. De leurs rapports au territoire, de l'organisation de l'espace de vie aux formes d'organisation communautaire en passant par la cellule familiale, l'individu et le collectif d'interrelie dans une tension permanente. Ils constituent le « schème » du corps social de sorte que l'individu se définit dans ses rapports à la communauté et cette dernière, sans être un simple agrégat d'individus unis par des origines communes, constitue le milieu à travers lequel les individus donnent sens à leur existence et à leurs actions. Dans le champ de notre recherche, l'on se poserait la question de savoir comment le schème individu/collectif constitue une force et forme de vie dans les innovations paysannes et en quoi il servirait de repère dans la mise en place des projets de développement.

✓ **Le schème individu/collectif dans la vision paysanne du progrès social : le cas des « maisons de semences paysannes »**

Le témoignage des paysans concernant leur « maison de semences communautaires » nous renseigne sur le fondement des pôles schémiques individu/collectif. Ce fondement, c'est la Terre. Les paysans laissent entendre que cette « maison » est le symbole de leur unité et pour cette raison, ils le placent au cœur de leur territoire, le milieu du village. Le territoire est ainsi la condition de possibilité du « Faire » paysan. Un « Faire » paysan dans un espace paysan, une singularité irréductible de la perception paysanne. On imagine, en toile de fond, qu'un « faire » coupé de cette terre réduit sensiblement le spectre sémantique de celui-ci aux yeux des habitants. L'espace sémiotique que décrit Lotman retrouve ainsi tout son sens. L'espace paysan n'est simplement pas un objet mais un actant non anthropologique qui « fait signe » (N. Pignier) : il est le cœur de la communauté paysanne, son symbole d'unité. Le succès de la « maison de semences » met en évidence cette *sémiotique* perceptive, c'est-à-dire ce lien créatif entre les sensibilités collectives (esthésies) paysannes et le territoire. L'interaction entre le « nous » et le « chacun », (propos paysans) qui servent de références pour justifier le caractère collectif du projet, met en exergue le schème individu/collectif, fonde cette forme de vie communautaire. Dans l'immédiat, ce projet vise les paysans initiateurs, dans le futur, les

³²⁴ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

générations à venir et, dans la durée, le bien-être individuel et collectif, la sauvegarde de la mémoire collective à travers les semences locales mais aussi la résilience de l'activité paysanne. Le lien à l'autre, au territoire est en cela la force de vie qui garantit le « durable » dans l'innovation paysanne.

Cette inclination naturelle à jeter des ponts les uns en direction des autres a l'avantage de souligner le lien existentiel tissé au sein du territoire. On peut y lire un sentiment, un vœu exprimé de vivre les uns avec les autres qui conduit à l'émergence de la notion de communauté. Cette dernière consiste à faire du collectif en faisant converger les individualités. Dans la mise en place d'une éco-sémiotique apte à questionner les liens existentiels qui relient les communautés humaines à la Terre/terre, Nicole Pignier (2020) a identifié le « collectif » comme pôle schémique agissant en tension avec l'« individu ». Elle le définit comme une force de vie qui articule le schème individu/collectif. Cette force de vie anime et structure la vie des communautés réputées proches de la nature. On y perçoit la nécessité d'éviter l'isolement conduisant les individus à partager leur existence avec leurs semblables, d'où l'idée de regroupements par concessions, une manière de façonner le territoire.

Dans notre thèse, nous montrons en quoi les semences paysannes, par exemple, participent du façonnage du territoire. Cela montre bien que la réalité territoriale ne se résume pas à l'existence et aux interactions entre humains au sein d'un espace donné. Elle est tissée dans des liens créatifs entre humains et non humains. Les interdits et les totems que se partageaient (et encore aujourd'hui dans certains milieux) les communautés traditionnelles entrent dans cette configuration. L'interdit et le totem dans leur dimension pratique visent la protection d'une espèce ou la mise en garde de l'humain contre certains dangers ; ce qui tend à être remplacé par le code de l'environnement dont le but est justement de créer un dispositif pour préserver ou protéger. Ces interdits et totems spécifient en dernier ressort cette continuité existentielle entre les humains et les non-humains, les uns étant liés aux autres pour que la vie continue d'être possible.

Le schème individu/collectif est donc à l'œuvre dans cette forme de vie qu'on appelle communauté. Cette dernière est « *le milieu à travers lequel*³²⁵ » l'individu définit son rapport

³²⁵ Nous empruntons cette expression de Bruno Bachimont dans « Le numérique comme milieu : enjeux épistémologiques et phénoménologiques. », Interfaces numériques, 2015, vol. 4, n°3, p. 385-402. Ce dernier, en décrivant les rapports entre la société et les technologies numériques, décrit ces dernières comme étant le milieu à travers lequel nous percevons le monde ; le réel, les autres, les productions, nous-mêmes. Dans le milieu paysan, Sampawendé Bruno Guiatin | Thèse de doctorat | Université de Limoges | Erreur ! Il n'y a pas de texte répondant à ce style dans ce document.

au monde. Il existe par rapport à ce collectif, non dans une opposition radicale mais dans une tension permanente et une complémentarité nécessaire. C'est dans ce sens que Joseph Ki-Zerbo (2008) relève que la mort de l'individu, en Afrique notamment, n'est pas sa néantisation subite de son corps biologique mais son isolement, idée qui ressort également dans la conception éco-sémiotique de Nicole Pignier (2020) :

« Dans le même temps, l'individu n'existe qu'en interaction avec autrui ; un groupe, une communauté mais aussi les êtres végétaux, animaux, dans des lieux concrets, spécifiques. Il n'existe que dans la chaîne existentielle et biologique de ceux qui l'ont précédé³²⁶. »

En définitive, la communauté en tant que continuité territoriale se façonne dans le « faire » collectif qui est son modèle de progrès social. Les travaux champêtres collectivement organisés, les champs familiaux, l'attachement des individus à leurs sources, généralement le village, sont motivés par cette force de vie. Au-delà d'un besoin de force (l'union fait la force, dit-on) la communauté vise l'insertion sociale et l'épanouissement de chaque individu de la communauté. Elle ne s'oppose pas aux droits, aux privilèges de celui-ci. Dans les efforts pour la mise en place des initiatives visant le progrès, nous avons réalisé, lors de notre séjour d'immersion, que cette forme de vie s'invite dans la plupart des projets paysans. Des groupements associatifs aux projets écologiques, la question de l'épanouissement de l'individu au sein du collectif demeure essentielle.

Dès lors, l'on pourrait se fonder sur cette interrelation individu/collectif pour interroger et analyser les projets de développement mis en place notamment dans le milieu paysan. Font-ils écho à cette forme de vie qui garantit la durabilité des communautés et leurs terres ? L'on pourrait également s'en inspirer pour impulser les initiatives allant dans le sens de la lutte contre la pauvreté, la destruction de la biodiversité et les formes de sensibilités individuelles et collectives qui définissent et donnent sens à l'existence de ces communautés. Enfin, un modèle de développement qui nierait cette force et forme de vie des communautés paysannes peut-il vraiment concourir au développement de ces communautés ?

la Terre est justement ce « milieu » à travers lequel ces paysans façonnent leurs sensibilités individuelles et collectives (esthésies).

³²⁶ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

PARTIE IV. L'ECO-ANTHROPO-SEMIOTIQUE POUR DES INNOVATIONS DURABLES EN AFRIQUE

Chapitre 1. Les enjeux problématiques

1. Les enjeux

1.1. Définition et mise en situation

L'enjeu est, par définition, ce qui est mis en jeu, ce qu'on risque de perdre dans une partie, une initiative ou une entreprise. On lui associe classiquement, dans sa définition, ce qu'on peut aussi gagner dans la partie, l'initiative ou l'entreprise. Mais puisque l'enjeu est par nature un risque, donc aléatoire, la perte est l'aspect qui le caractérise avec netteté. On peut ainsi, sous cet éclairage, dire que le passage des pratiques culturelles traditionnelles aux initiatives d'innovations durables ou, *a minima*, à l'association entre traditions et innovations, constitue un enjeu. Cela revient à reconnaître que l'entreprise est risquée. Se questionner alors préalablement sur les motivations de l'entreprise, mesurer les enjeux qu'elles entraînent et évaluer la pertinence de l'initiative relève de la sagesse.

Le premier enjeu est le bouleversement d'un ordre préétabli. Si aujourd'hui on évolue vers des pratiques innovantes, on est pleinement conscient des limites des modes de vie traditionnels ou de l'ordre ancien. Cependant, les pratiques innovantes classiques, non au sens de notre entendement, mais au sens de faire du nouveau, visent une dimension fonctionnelle comme la rentabilité de la production. Elles occultent dans ce cas la nature existentielle du lien entre le paysan et son milieu. Comment veut-on qu'un paysan accepte l'introduction d'un tracteur dans son champ qu'il considère, au moins, comme une « *entité vivante* » ? La brutalité de la machine est perçue par lui comme une maltraitance, donc dénudée de toute dimension éthique. Elle modifie et même altère la nature de la relation entre le paysan et son champ. Souvent, il s'ensuit une résistance.

Au Burkina Faso, il n'est pas rare de constater des tracteurs abandonnés sur des surfaces agricoles et, cet état de fait dénote bien cette résistance, ce manque d'intérêt de la part du paysan. On peut ainsi convenir que les innovations peu pensées dans les cultures locales brisent l'équilibre de ces cultures. Elles « *déséminent* » les liens existentiels que les populations entretiennent avec leurs lieux vivants. Ce risque de déséquilibre a comme corolaire logique la désintégration des populations à leur milieu. Cet aspect est visible dans les axes sémantiques de base que nous questionnons dans notre approche théorique et épistémologique.

Un autre enjeu est celui de la perversion de ces cultures qui serait un effet de la désintégration. En effet, en coupant le lien que le paysan entretient avec son milieu, la pratique

dite « *innovante* » peut amener ce paysan dans un autre mode de relation avec son milieu. Il pourrait alors s'approprier de l'innovation à lui proposée tout en abandonnant complètement sa propre culture. C'est le cas de l'agriculture et de l'élevage intensifs. Ce lien coupé entraîne une perversion du milieu. On peut également faire ce constat au Burkina Faso dans un autre domaine. Des villes modernes et des agro-business ont dénaturé le lien que les populations ont toujours tissés avec leur milieu. Ce qui reste, c'est la manière dont il faut concevoir ces projets d'innovation en amenant les populations à s'intégrer sans se désintégrer, à faire en sorte que l'innovation ne soit pas une rupture mais un enrichissement. Appréhendons de près cette notion d'innovation dans le milieu des cultures paysannes.

Lorsqu'on s'engage à mener une réflexion et une recherche sur les enjeux qui engagent l'avenir de l'humanité en général, on ne peut faire table rase sur les enjeux de développement qui font la « *une* » des plateaux de débats, bien souvent politiques ou politisés. Ces enjeux motivent les sommets internationaux³²⁷, commandent les grands investissements. Ils sont définis par rapport aux agendas politico-économiques des pays dits « *développés* », fortement industrialisés, lesdites « *superpuissances* ». Aussi les axe-t-on généralement sur les éventuelles « *crises énergétiques* », « *l'économie de marché* », la conquête des ressources de sous-sols, les stratégies de conquête des zones en conflit. On accorde cependant beaucoup moins de place au devenir de l'homme en société face à ces enjeux.

Ainsi, ne constitue un enjeu dans ce sens que ce qui risque de compromettre la suprématie des pays dits « *développés* ». À travers une conception qui tend à devenir la norme dans les mémoires collectives de la génération naissante, le développement se mesure par rapport au niveau de vie, au confort technologique de ces magmas économiques. Dans le capital humain, par exemple, une épidémie ou une pandémie ne constitue un enjeu que dans la mesure où elle a une forte probabilité de faire perdre des points à l'économie de ces pays ou, au contraire, dans la mesure où elle peut être une opportunité de profit. Cela ne fait pas perdre la valeur accordée à la vie humaine dans ces pays dits « *capitalistes* », mais cette valeur est éclipsée par l'ampleur et la place accordées au « *capital* » dans le quotidien des citoyens.

³²⁷ Depuis Stockholm en 1972, la tenue décennale des sommets sur la Terre, l'Environnement, le Climat et le Développement durable apparaît comme un rendez-vous politique des grandes puissances pour affirmer leurs suprématies et leurs stratégies diplomatiques. Les décisions prises lors de ces sommets servent plus à alimenter les discours politiques et les relations diplomatiques, qu'à effectuer des actions concrètes sur le terrain. Depuis 1972 donc, les mêmes problèmes se posent avec beaucoup plus d'acuité

Au cours de notre immersion, les enjeux de développement dont parlent les communautés paysannes s'intègrent dans d'autres dimensions plus vastes et plus transversales qui offrent une vision claire de l'approche du concept. Même si un tel rapprochement peut avoir un relent de jugement, il vise néanmoins à circonscrire la perception de la notion d'enjeu. En effet, « *l'enjeu* » se définit par rapport à un point de vue, il est lui-même un point de vue et se perçoit comme tel selon chaque contexte sociologique, culturel. Certes, des enjeux mondiaux existent, mais les manières de les appréhender sont toujours fonction du milieu d'où ils émergent.

Le « *développement* » est devenu une doxa universelle, il n'a cependant pas le même contenu sémantique partout quand bien même une certaine idéologie « *capitaliste* » tend à imposer une perception commune du phénomène partout où son enjeu existe. Dans le discours capitaliste en effet, les enjeux de développement se construisent autour de l'« *économique* » comme axe central auquel se greffent le « *social* » et l'« *environnemental* ». Il s'agit plutôt d'un lien purement techno-symbolique qu'éco-techno-symbolique. Par exemple, perdre beaucoup d'argent ne peut pas être un enjeu dans une culture où l'argent ne fait pas le roi. Il est cependant impossible qu'il ne le soit pas dans un monde capitaliste.

Dès lors, nous pouvons comprendre que, bien que fondés sur le triptyque social, environnemental et économique, les enjeux sur le développement dit « *durable* » reçoivent des acceptions spécifiques à chaque environnement socio-culturel. La remarque de Justin Ouoro (2020 :698) est très éclairante sur le sujet. Pour le chercheur,

« la trajectoire qui mène au développement durable ne passe pas forcément par le développement au sens occidental du terme. Si le développement était la condition sine qua non pour accéder au développement durable, ce concept n'aurait guère de pertinence dans les pays « sous-développés » comme le Burkina Faso, le Mali ou le Niger. Il faut être d'abord développé avant de prétendre au développement durable. Le développement et le développement durable ne sont pas dans une logique linéaire. Le développement durable est plutôt une réaction au modèle occidental du développement. Il invite à réinventer un autre possible fondé sur l'articulation équitable des sphères de l'environnement (ou écologie), de l'économie et de la société, en vue de la satisfaction des besoins des générations présentes, sans pour autant compromettre celle des générations futures. Ce type de développement n'est pas nouveau en Afrique³²⁸. »

³²⁸ Justin Ouoro Toro, « Paradigme sémiotique du développement durable en Afrique francophone : du mimétisme à la réinvention d'un sujet diégétique au moyen du cinéma et de l'audiovisuel », 2020, Tome XXXXI, n° 66, p. 697-717.

Ainsi, quel contenu reçoit la notion du « *développement* » dans les cultures paysannes notamment au Burkina Faso ?

Au plan figuratif, une observation nourrie donne accès à des populations qui, dans leur majorité, sont prises dans les tourments de la pauvreté matérielle et la précarité accrue de leurs conditions d'existence. Des conditions dignes de la description de l'historien Joseph Ki-Zerbo (2008 :35) :

« À dix kilomètres des frigidaires et des climatiseurs, ces hommes vivent à même le sol, dans les relents de bouse de vache, sous une petite hutte de chaume et sur une légère natte de paille sans aucun des écrans mécanisés dont nous sommes tellement familiers que nous finissons par les trouver naturels. Les boissons de ces gens, y compris le lait qu'ils m'ont si spontanément offert, sont conservés dans des peaux de bêtes et des Calebasses³²⁹. »

Cette précarité est visible, entre autres, dans leur manière de se nourrir, marquée par une sobriété totale, n'ayant pas la culture des menus classiques occidentaux « *apéritif – entrée – plat de résistance – dessert – café – pousse-café, etc.* » ou n'ayant pas la culture de la variation très régulière du menu du fait que le paysan consomme majoritairement ce qu'il produit. Au Burkina Faso en général, la population, notamment paysanne, vit sous le seuil de l'autosuffisance alimentaire. Cette réalité l'est encore plus dans les villages, symboles aboutis de cette précarité matérielle. Dans ce milieu paysan, comme le témoignent les paysans rencontrés, c'est la nature « *environnement* » qui, autrefois, était le « *grenier* » des communautés paysannes et même des communautés non-humaines, domestiques et sauvages. Ironie du sort, aujourd'hui, cette nature est aussi en souffrance à cause du dérèglement climatique, de la déperdition accélérée des ressources naturelles et de la biodiversité, mais aussi à cause de l'action anthropique qui attend beaucoup de ces communautés pour reprendre vie. Les changements climatiques suffisent-ils pour expliquer ce passage d'« *un paradis perdu* » à cette descente graduelle vers ce que l'on peut appeler « *l'enfer de la condition humaine* » ?

Tout changement, s'il n'est pas naturel, provient nécessairement d'une initiative, d'une action transformatrice. Les Africains en général vivaient tout près/au sein et avec la nature. L'empreinte de leur présence dans cet environnement était très mesurée, ce qui nous fait dire qu'ils coénonçaient avec elle, d'où le respect voué à son égard et l'effet non altéré. Ce qui offrait une possibilité continuelle à la nature de se renouveler pour faire face aux nécessités humaines.

³²⁹ J. Ki-Zerbo, *Regard sur la société africaine, op. cit.*

L'action minimale de ces communautés africaines ne relevait en rien d'un manque de science. En effet, l'Afrique a été le berceau de la science depuis l'Égypte. Avec du recul, on peut dire que le mystère de leur non-action sur cette nature relève plus de leur vision et de leurs rapports avec celle-ci que de leur manque d'initiative. En somme, cette vision oscillait entre des choix, des non-choix que les populations opéraient dans l'élan de se nourrir, de se loger et de se soigner à partir des ressources. Elle était sous-tendue par ce que Nicole Pignier (2017 :16) appelle « *des visées éthiques* » qu'elle explique :

« la visée éthique d'un projet de design, mise en rapport avec d'autres visées éthiques permettait pourtant de ne pas instaurer d'impensé. Car ce dernier, faisant d'une conception du mieux-être individuel et collectif quelque chose de non questionnable, risque l'instauration d'une croyance normative. Une quelque chose que l'on ne saurait soumettre à la critique. Or les visées éthiques des épistémologies qui animent la recherche ne sont pas neutres, elles portent en elles des enjeux sociétaux, elles touchent le « réel », les êtres vivants, la vie en société et la vie tout court³³⁰. »

Par analogie à la vie des cultures en intelligence avec les modes de fonctionnement du milieu naturel brut, on peut reconnaître dans ce propos que les visées se trouvent au cœur de la vie de ces communautés que nous avons rencontrées. En effet, le fait de composer avec la nature de manière qu'elle soit en mesure de continuer de refaire ses stocks de ressources nourricières, les paysans construisent ce « *design intégré* » dont parle Victor Papanek ; le projet de se nourrir, de se loger et de se soigner à partir des ressources de la biodiversité ne se limite pas à la satisfaction des besoins primaires et secondaires. Il s'inscrit aussi dans l'idée que les humains ne vivent pas seuls. La meilleure façon de le traduire était d'instaurer des zones non franchissables par l'action humaine au risque de s'auto-détruire. La non prise en compte de cette « *sagesse* » par les idéologues d'autres cultures qui ont imposé leur perception a contribué aux défis sociétaux.

Aujourd'hui, il ne fait plus de doute que ces visées éthiques étaient bien la boussole qui orientait l'action des communautés se sentant proches de la nature. Elles étaient matérialisées par des interdits, des totems, des mythes, des coutumes (combattues par les hérauts de la culture occidentale) qui correspondaient à cet espace de non-usage qui fait partie de la volonté humaine de vivre et d'avancer ; ce que Pignier appelle « *les restes non modélisables* » (Pignier, 2020). C'est dans une volonté de modéliser ces « *restes non modélisables* » que l'emprise des communautés humaines sur la nature a entraîné, en grande partie, cette précarité.

³³⁰ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

Ainsi, on arrive à une telle situation à partir d'un mode de pensée rationaliste, notamment cartésienne qui, en opposant l'homme à la nature, a conduit le premier à dompter la deuxième la réduisant à un rôle fonctionnaliste qui exclut toute idée de partenariat pour faire place à la prédation. Cette conception va de l'idée qu'en domptant la nature, les humains se donneraient des moyens de créer un milieu qui leur offrirait le meilleur de leur quête de bonheur, « *l'anthropocène* » dont parle Bernard Stiegler (2017 :13) dans « *La toile que nous voulons* » et sur laquelle nous³³¹ avons proposé une note de lecture. Selon Stiegler,

« non seulement tout n'est pas soluble dans l'Anthropocène, mais l'Anthropocène est une impasse dans laquelle aucune solution ne peut être trouvée et dont il faut donc sortir. (...) Il faut ouvrir une alternative à l'Anthropocène dans l'Anthropocène, de toute urgence, tant à l'échelle planétaire qu'aux niveaux les plus locaux...³³² »

Aujourd'hui, en dépit de la modernisation de l'agriculture par l'apport des technologies modernes, et malgré l'implication des programmes gouvernementaux et non gouvernementaux, la production agricole reste à la traîne. On aurait pu croire, comme la science moderne tout entière, que les technologies agricoles, en modifiant les rapports entre les communautés paysannes et leurs modes de productions, apporteraient plus de bonheur au mieux-être individuel et collectif. Contre toute attente, l'intensification des moyens modernes de production a au contraire exacerbé cette précarité. Les conséquences d'une telle situation sont aussi palpables : les disettes et la malnutrition font partie du lot des malheurs au quotidien des populations africaines. Au plan local, à travers les regroupements villageois, et au plan national, à travers les institutions publiques et leurs démembrements, les actions entreprises, que ce soit pour innover et moderniser les « *systèmes* » de production ou que ce soit pour autonomiser les communautés, visent à pallier cette précarité.

Cette pauvreté matérielle est également rendue visible dans la façon de s'abriter des citoyens, qu'ils soient de la ville ou du village. Dans presque tous les villages que nous avons parcourus, la différence entre les mieux nantis et les indigents se scelle dans l'écart entre les *designs* des habitations. Les quelques constructions en ciment imitant le modèle de *Le Corbusier* contrastent avec l'immensité des taudis et les cases rondes coiffées de toits en chaume. Dans ces logements sommaires, certains individus élisent logis à même le sol,

³³¹ Bruno Guiatin, « Bernard Stiegler, Julian Assange ; Dominique Cardon ; Paul Jorion, *La toile que nous voulons*, Fyp Editions, 2017 », *Interfaces numériques*, 9 juillet 2018, vol. 7, n° 1, p. 196-196.

³³² Paul Jorion et al., *La toile que nous voulons : le web néguentropique*, s.l., FYP éditions, 2017.

s'habillant sobrement du mieux qu'ils peuvent. Comme on peut le voir, la création des structures opposant deux conditions de vie (nantis vs indigents), comme c'est le propre du structuralisme, a créé une fracture sociale qui se caractérise par cette distinction entre les « *mieux* » et les « *mal-logés* ». Dans les centres urbains, à Ouagadougou notamment, nous avons caractérisé cette fracture sociale par une « *sémantisation* » du *design spatial*, à travers la manière dont les citoyens composent avec l'espace de vie et les effets concrets que cette composition entraîne dans les relations interpersonnelles et dans le vivre-ensemble.

Même si nous ne rappelons pas ici le sens que la disparité du *design urbain* induit, nous soulignons cependant qu'elle a aussi entraîné une fracture sociale en brisant les relations interpersonnelles. Les dits « *riches* » d'un côté, cultivant un mode de vie différent de celui des « *pauvres* » de l'autre. Là encore, l'ombre de l'idéologie moderniste est bien présente. En effet, la visée première du capitalisme, selon nous, est l'instauration d'une société consumériste dont l'objectif est le confort personnel faisant le bonheur du système qui l'a mise en place. Cette consommation ne peut être rentable que lorsque chaque individu consomme de son côté. En morcelant ces communautés qui, jadis, trouvaient le sens de la vie dans la communauté, le capitalisme crée une nouvelle perception de l'environnement immédiat : la disparition du besoin de l'autre, chacun pouvant se suffire dans sa propre « *cloison* » et chacun pouvant communiquer sans avoir besoin d'être en contact avec l'autre grâce aux TIC³³³. Le défi d'une telle situation est également de trouver des formes de vie qui rendent possible la reconnexion de ces liens sociaux à partir de la culture propre du milieu et des nouveaux modes de vie introduits par le modernisme en vue de redonner du sens au vivre-ensemble.

Enfin, dans les efforts pour se procurer des soins adéquats, cette précarité est tout aussi figurativisée par le niveau élevé du taux de mortalité que par la baisse de l'espérance de vie des populations, toutes les couches sociales confondues. Elle est imputable à l'incapacité des populations de traiter les maladies dont elles souffrent, des pouvoirs publics de mettre en place une couverture sanitaire pour tous les citoyens. Nombre de maladies que connaissaient d'autres cultures sont aujourd'hui du lot des pays africains. Certaines d'entre elles sont dues aux habitudes de consommation et au rythme de vie. On arrive à une telle situation par le truchement de l'idéologie moderniste. Avant l'avènement de la pharmacie moderne, les cultures paysannes, à travers leur science sur la nature, savaient se procurer des ressources naturelles pour leur santé.

³³³ Techniques de l'Information et de la Communication

Cette médecine traditionnelle en grande difficulté avec la médecine moderne semble être l'un des premiers adversaires du modernisme. En conséquence, certaines maladies qui étaient soignées par la médecine traditionnelle endeuillent des familles car elles ne trouvent plus de remède. Le défi aujourd'hui pour les communautés paysannes est la restauration de cette vision de leur santé à travers le système de la « *pharmacopée* » qui vise à conduire les spécialistes de la médecine à associer médecine traditionnelle et médecine moderne dans un format qui puisse faire sens pour les citoyens.

Comment ces défis sont-ils exprimés par les populations elles-mêmes au-delà du constat que nous avons fait ? Nous avons eu des entretiens avec des paysans. Ces entretiens ont mis en exergue ces défis que nous avons décrits à partir de l'observation. Ils nous permettent, dans les parties qui suivent, de décrire les différentes bases à partir desquelles les défis du progrès social s'imposent. Nous concevons ces bases de la reconstruction des voies du progrès social comme des paradigmes qui fondent les alternatives paysannes en matière d'innovation et de développement durables. À partir de ces entretiens, nous organisons ces paradigmes qui vont du « *social* » à l'« *économique* » en prenant tous source dans l'« *environnemental* ». Nous verrons comment les esthésies et esthésis de ces communautés paysannes fondent le progrès social à travers l'imbrication de ces trois macro-paradigmes.

Par ailleurs, le terme de « *développement* », quel que soit le contenu qu'on lui affecte, renvoie à une forme de vie marquée par la volonté, l'action et la « *persistance* » d'une communauté humaine de promouvoir son épanouissement. Il prend forme en fonction des visées poursuivies par chaque communauté. Il s'édifie et est fonction de chaque milieu culturel. Dans le cas des cultures paysannes au Burkina Faso telles que notre compte-rendu d'observation le démontre, ce développement n'est possible que lorsque les conditions nécessaires sont réunies. Ces conditions pour que les initiatives prennent sens font l'objet d'enjeux que nous décrivons dans les points qui suivent.

1.2. La nécessaire reconstruction du tissu social

En parcourant les mutations sociologiques qui ont jalonné l'histoire du Burkina Faso, nous avons pu mettre en lumière les liens historiques et existentiels qui unissaient les communautés burkinabè. Ces liens historiques sont marqués par des notions « *sémiotisantes* » de « *diversité* », et d'« *hétérogénéité* ». La diversité s'est caractérisée par la coexistence dans la sphère spatio-temporelle d'une soixantaine d'ethnies et d'une centaine de dialectes générant un vivre-ensemble marqué par le dialogue, l'intercompréhension, l'acceptation mutuelle, etc.

Cette diversité, par des liens de parenté et de dialogue, a permis l'émergence d'un corps social homogène, une communauté, un peuple et une nation incarnés par l'État. Ce corps social ne dissout toutefois pas l'affirmation des « *hétérogénéités* » sous-jacentes à cette diversité. Sur le même territoire, le pluralisme linguistique, les pratiques sociales, politiques et religieuses bien différentes participent à l'animation du corps social. Ce pluralisme n'est pas sans poser de question sur « *le comment faire-ensemble* » avec des manières de « *faire-différent* ». Aujourd'hui, rassembler ces sensibilités différentes autour des projets communs de développement pose véritablement un problème et met en lumière des enjeux de développement au triple plan social, environnemental et économique. Nous les examinons à travers quelques cas d'école de notre séjour de recherche.

En outre, face au risque de basculement dans un siècle déjà « *assombri* » par des mutations sociologiques à l'échelle planétaire, face à la déperdition accélérée des ressources de la biodiversité et face à la montée spectaculaire de la précarité des conditions de vie, les communautés rurales s'organisent pour mener des réflexions, de façon formelle (autour des secteurs structurés) et informelle (autour des communautés villageoises). Ces réflexions portent des défis vitaux nécessitant, comme conditions préalables, de restaurer l'ordre social. Ce défi de la restauration de l'ordre social repose sur les ruptures et les divisions opérées sur un certain nombre de schèmes perceptifs comme « *matrices organisatrices de la signification* ». Il s'agit de la nécessité de refonder une société tissée sur le « *vivre-ensemble* » comme pilier de sa durabilité par l'action collective. Comme nous le verrons, ce « *vivre-ensemble* » vise à recentrer l'« *individu* » isolé par le mode de vie individualiste au sein du « *collectif* ».

L'objectif est de redonner du sens à la vie en société qui ne peut avoir lieu en dehors de la communauté. Il s'agit d'amener les communautés humaines à renouer avec les liens de continuité entre nature et culture pour recréer un lieu commun à la diversité du vivant. Cette vision part du constat que l'idéologie consumériste a occasionné une scission au sein de la diversité du vivant rompant les liens de continuité qui interreliaient les communautés humaines et le reste de la biodiversité. Il s'agit de reconstruire et de réunir au sein d'un tissu commun les hétérogénéités occasionnées par la rencontre des cultures. Entre tradition et modernité, se crée une société marquée par des formes d'exclusion. Faut-il alors récuser l'idéologie moderniste et poste-moderniste.

1.3. La récusation de l'idéologie moderniste

« Sans verser dans un volontarisme qui nierait la pesée des facteurs objectifs, il faut dire que nous ne pouvons vivre, ni le capitalisme, ni le socialisme exactement comme ceux qui ont passé par les étapes européennes de l'évolution, ce qui se passe aujourd'hui en Afrique le démontre amplement.³³⁴ »

La culture, en tant qu'« esthésies » et « esthesis » tissées dans le vivant, est la porte qui s'ouvre sur le sens, les significations des manières de faire des communautés dans un espace-temps. Ces manières de donner sens à son environnement immédiat et de se projeter dans l'espace-temps se fondent sur des pratiques définies comme des formes de vie. La mise « à mort » de ces formes de vie déstructure le sens que ces communautés humaines donnent à leur espace de vie et aux sens de leurs actions. Nous qualifions cet état de fait d'« idéologie moderniste » qui, en prônant l'évolution, « le développement » sans tenir compte du processus d'émergence du sens pour chaque culture, la déstabilise davantage. Aujourd'hui on peut dire avec Nicole Pignier que les crises que connaissent certaines sociétés et cultures sont d'abord et avant tout des crises de sens. Et, dans le discours des communautés paysannes, cette idéologie moderniste se conçoit comme l'une des causes :

« Tout ce que nous faisons aujourd'hui s'inspire de la tradition. Mais comme on ne l'explique pas assez, on a tendance à croire que nous nous fondons plus sur la modernité. Mais ce n'est pas le cas, c'est la tradition qui nous éclaire sur un certain nombre de sujets. Le vivre-ensemble qui crée ce nous appelons la solidarité communautaire est un fruit et un effet concret de ces traditions. La modernité, elle nous éloigne de cette réalité³³⁵. »

De ce témoignage, on s'aperçoit que l'enjeu n'est pas le refus ou l'acceptation de l'idéologie du développement en soi. Le véritable enjeu réside dans le choix des paradigmes qui doivent fonder cette idée d'aller de l'avant. Il commande le mécanisme par lequel il doit être durable pour les bénéficiaires. Pour que ce développement soit durable, les cultures paysannes misent sur la vie en communauté quand le post-modernisme mise sur une société qui croit au pouvoir-technologique des humains. En éloignant ainsi ces cultures paysannes de leur « âme », des traditions qui leur font sens, l'idéologie moderniste les prive des capacités de saisir le sens de leur vie. Par ailleurs, dans le ressenti des communautés paysannes, cette mise à mort par l'intrusion de l'idéologie post-moderniste comme paradigme idéal de savoir-vivre, de

³³⁴ J. Ki-Zerbo, *Regard sur la société africaine, op. cit.*

³³⁵ Propos de paysan

savoir-être a comme conséquences palpables l'incapacité des communautés à donner du sens au vivre-ensemble. Nous observons, comme nous l'indiquons dans d'autres chapitres, que la matérialisation de cette incapacité se traduit dans la manière d'occuper l'espace pour se loger. Des concessions, on est passé, en milieu urbain notamment, au morcellement des parcelles immatriculées. L'impact de ce phénomène est sans appel dans les relations interpersonnelles.

Dans ce sens, la corrélation entre les coutumes, les traditions, la solidarité communautaire est l'une des grilles possibles pour comprendre et refonder une société qui donne du sens à sa vision du monde. Ces coutumes et traditions, loin des cosmogonies mythiques des temps antiques, décrivent et délimitent l'action humaine au sein de la nature. Dans *Regard sur la société africaine*, Ki-Zerbo (2008 :20) souligne cette réalité en ces termes :

« L'homme, par la religion traditionnelle, est immergé, mais non noyé dans le cosmos considéré comme un champ de forces, l'homme traditionnel est donc éminemment religieux si l'on en croit l'étymologie de ce mot (religare). Il est en effet véritablement relié aux autres forces (le soleil, le vent, l'eau, la pluie, les esprits, les monts mais aussi la beauté, la chance, la maladie, la mort, l'amour...) parmi lesquelles il navigue, et vis-à-vis desquelles il bénéficie d'un statut privilégié³³⁶. »

Dans chaque action, elles mettent en lumière une éthique qui permet aux individus d'éviter de toucher les limites de leurs dérives. En somme, coutumes et traditions définissent les droits, les devoirs des individus dans la société pour rendre possible le vivre-ensemble. C'est dans ce vivre-ensemble comme forme de vie que les actes de développements sont porteurs de sens.

1.4. Valeurs d'ici, valeurs d'ailleurs : innover par co-énonciation

À l'échelle mondiale, continentale et sous-régionale, la mise en place des organismes, des institutions fédératrices traduit la volonté des humains à vivre, à progresser ensemble. Si cette réussite, dans la plupart des cas cités, reste relative, elle révèle cependant le manque de fondement d'une telle initiative. En effet, en lieu et place d'une construction horizontale de ces institutions, il est donné de voir des mises en place d'institutions verticales sans appui sur les communautés à la base. On dicte aux communautés ce qu'elles doivent faire, on s'inspire moins de leurs capacités à proposer des approches qui tiennent compte de leurs réalités, on refuse de co-énoncer. Dès lors, le cap fixé par ces institutions dans la quête du développement ne semble faire aucun sens pour ces destinataires. En revanche, le constat dans la manière de faire des communautés paysannes montre que l'appel au vivre-et-faire-ensemble doit être une émanation

³³⁶ J. Ki-Zerbo, *Regard sur la société africaine*, op. cit.

de la conscience de chaque citoyen, fondée sur les sensibilités individuelles et collectives. L'appel au développement dans cette culture n'est donc pas la mise en place d'institutions par une élite qui réfléchirait pour des communautés entières, mais l'aspiration profonde de ces communautés à mettre en place ensemble des pratiques traduisant leur volonté de vivre-ensemble et faire-ensemble :

« Dans les projets de développement du village, c'est pareil : les femmes ont leur part à jouer. La banque de gènes et de semences est un exemple. Femmes comme hommes ont chacun, tant qu'ils le veulent, un espace pour y déposer leurs céréales et leurs semences car il s'agit d'une banque communautaire, d'un bien commun. Cette maison a vu même le jour grâce à la contribution aussi bien des femmes que des hommes du village. Nous y déposons, que soit individuellement ou collectivement les produits de notre village, pour que les espèces menacées par exemple de disparition puissent continuer à exister. Nous appelons cette façon de faire du « Warentage », c'est-à-dire une forme d'économie solidaire.

Elle consiste à conserver dans la banque communautaire, une partie de ses récoltes pour les récupérer en fin de saison sèche soit pour vendre à ceux du village qui seraient dans le besoin, soit pour en faire don selon les cas. L'idée est aussi de permettre à chacun et surtout à ceux qui ont besoin d'argent de disposer de ces récoltes sous forme de gage. Un autre habitant pourra alors lui emprunter cet argent contre cette garantie qu'il récupérera après remboursement. Cette pratique permet également à d'autres de récupérer leurs récoltes en période de disettes. C'est donc une forme d'économie qui s'inscrit dans l'esprit de la solidarité.

Lorsqu'on considère également la gestion de cette banque de céréales, on se rend bien compte que l'implication de tous est nécessaire : elle est gérée par un comité restreint de quatre membres dont deux femmes et deux hommes, chargés de veiller à la bonne préservation de la banque. Bien évidemment, les femmes comme les hommes, à côté du conseil du village qui regroupe à la fois les femmes et les hommes, ont des associations de femmes et des associations d'hommes. Et au sein de chaque association, il y a toujours une personne qui s'occupe des relations de cette association avec les autres associations pour permettre de toujours mettre ensemble nos forces et de partager nos expériences.

Cependant, nous pouvons bien imaginer que d'un moment à l'autre il peut arriver qu'il y ait des incompréhensions ou des malentendus. Et comme ces associations ne s'occupent des intérêts individuels mais collectifs, le village tout entier se sent concerné et va chercher des solutions. Et c'est dans la concertation avec les différents conseillers que nous le faisons. La méthode est simple : nous prenons connaissance de la source de ces malentendus en écoutant séparément chaque partie. Puis, sur la base des recommandations des anciens, nous les exhortons à la réconciliation sans forcément chercher à condamner l'un ou l'autre. Cette forme de justice rappelle à chaque citoyen qu'il est membre d'un corps, la communauté, et cette communauté passe d'abord avant nos personnes. C'est ce que nous sommes nés trouvés et nous nous servons de cela à

*chaque occasion pour appeler les uns et les autres de notre devoir vis-à-vis de la communauté*³³⁷. »

Pour ces communautés, le développement qui fait sens appelle au vivre-et-faire-ensemble. Il met en place un actant collectif dont les rôles actantiels sont repartis entre les acteurs dans une démarche participative. Contrairement à ce qui est classiquement entendu, ce vivre-ensemble procède d'une démocratie purement participative fondée sur le consensus. Il prône la prise en compte de chaque membre, inspiré de la manière de concevoir son statut dans la culture. Ki-Zerbo (2005 :21-37) le souligne quand il laisse entendre que :

« La direction de la collectivité incombe généralement à des instances où l'autorité est soit fortement personnalisée, soit diffuse au niveau d'un collectif d'anciens dans ce qu'on a appelé les démocraties villageoises. [...] Ce consensus s'exprimait par la palabre, institution si sacrée dans les mœurs. Dans la palabre, le temps ne compte pas, sauf comme matière première de la démocratie directe. La parole tourne sans fin, les proverbes pleuvent... l'humour s'en mêle ; le conflit ou le problème, trituré, broyé, vanné par le moulin du verbe collectif, en sort, réduit à sa plus simple expression, sans que personne n'ait perdu la face. Pas de vote mécanique. Pas de démocratie arithmétique. Et pour cause ! Toute dissension durable est un déséquilibre structurel, un péché social. On voit comment l'unanimité par consensus des unités de base rejoint l'unanimité édictée par les dynastes. [...]»³³⁸ »

Vouloir ainsi que le développement soit durable pour ces cultures qui se passent de cette vision de la démocratie pour s'appuyer sur les manières de concevoir les organisations démocratiques d'ailleurs revient à nier le sens que ces cultures donnent au développement. Pourtant, reconnaît Ki-Zerbo (2008 :36) :

« Cette société était cependant créatrice. Elle était en état d'invention chronique. Sur le plan technique et économique, chaque famille, chaque village, chaque groupe tribal, a découvert les moyens d'un équilibre positif avec la nature. Je n'en veux pour preuves que les variétés des graines sélectionnées, les façons culturelles, les outils et les associations de travail extrêmement variés, les multiples remèdes mis au point, même s'ils étaient administrés avec un luxe de rituels magiques»³³⁹. »

En nous fondant sur la scène décrite, nous nous apercevons que cette conception est prégnante, fortement sémantisée. La « banque » de céréales vise moins, sinon pas du tout, la rentabilité, mais la durabilité parce qu'elle est fondée sur une dimension éthique : la conscience que

³³⁷ Extrait d'entretien avec les habitants de Youtenga

³³⁸ J. Ki-Zerbo, *Regard sur la société africaine*, op. cit.

³³⁹ *Ibid.*

l'ensemble du vivant doit continuer d'exister (les espèces en voie de disparition), la conscience que la durabilité appelle nécessairement la solidarité entre les membres du corps social. Dans ce sens, les pratiques visant le progrès social, à l'exemple du « *Warentage* », se fondent sur le bien-être individuel et collectif s'incarnant dans l'économie solidaire. Son mode de fonctionnement n'est pas articulé sur la recherche du profit individuel, mais sur l'entraide mutuelle. Il rappelle l'idée du « *troc* » dont la visée était de permettre à chaque citoyen de gagner son besoin tout en permettant à l'autre de vivre. Le sens de la pratique ne résidait donc pas dans la recherche du profit, mais dans le bien-être de l'ensemble.

Ce vivre-ensemble ne se définit pas simplement comme des familles, des couches socio-professionnelles rassemblées se reconnaissant dans un certain nombre de valeurs partagées. Il se définit comme une force motrice déterminante dans l'action collective, suppose la mise au second plan des intérêts personnels au profit du bien commun. Autrement, vivre-ensemble, c'est servir le bien commun dont la conscience incombe à chaque acteur du collectif. Un paysan déclare :

« L'attente entre nos habitants est un gage qui nous permet de nous mettre ensemble autour des projets de développement de notre localité. Et cela a toujours été une tradition chez nous, nous sommes nés la trouver ainsi et nous constatons seulement que c'est ce qui nous permet d'être ensemble et d'avancer ensemble... Et, quand nous parlons de vivre ensemble et de solidarité communautaire, nous sous-entendons bien toute la communauté. Hommes comme femmes ont leur place et leur rôle. C'est ensemble que nous fondons notre communauté. Dans nos sociétés, les hommes et les femmes ont toujours eu des rôles à assumer pour que la communauté puisse exister, sinon on ne peut parler de communauté. Nous sommes souvent déçus du discours de certaines ONG qui pensent que nos sociétés n'impliquent pas les femmes. Quand nous prenons l'exemple de notre conseil villageois de Développement, les femmes sont bien représentées au niveau de l'organe qui pilote. Il est vrai que dans la tradition, ce n'est pas comme ça mais en essayant d'emprunter un peu du modernisme, nous voyons bien que nous impliquons les femmes dans les sphères de décisions. Il n'y a pas un conseil de ce village qui va se réunir sans la présence des femmes³⁴⁰. »

Si ce vivre-ensemble est une condition nécessaire à la dynamique des actions initiées dans le but d'assurer le bien-être de chacun des membres, il est évident que l'initiative individuelle ne saurait garantir le « *durable* » dans le développement au sein d'une telle culture. Se développer, c'est s'épanouir avec l'Autre, s'ouvrir à lui. Dans la culture paysanne, l'aplanissement des divergences est le sens qu'on donne à la volonté d'aller de l'avant. Les paysans s'organisent pour répondre à ce défi afin de ramener les communautés à refonder une société dont les bases

³⁴⁰ Extrait d'entretien

sémantiques de son progrès social reposent sur le vivre-ensemble. Notre interlocuteur témoigne :

« Il en est de même pour la cohabitation avec nos voisins. Depuis nos grands-parents, il y a toujours des mécanismes inspirés de nos traditions. Ces dernières permettent un bon vivre-ensemble avec nos voisins. Cependant, avec le vent de la modernité, ces fondements ont été mis de côté, la cohabitation pacifique tend à devenir de plus en plus difficile. Ainsi, pour parer à toute éventualité, nous n'attendons pas les conflits pour entreprendre de communiquer avec nos voisins. Nous nous rendons régulièrement visite, nous nous invitons mutuellement lors de nos évènements. Cela permet de développer notre vie communautaire. Mieux, nous organisons des rencontres ponctuelles entre délégués villageois au nom de nos communautés respectives pour anticiper les éventuels conflits. Nous savons par exemples que certains de nos voisins sont plus éleveurs que cultivateurs. Les pâturages devenant de plus en plus rares, il est possible qu'en faisant paître les animaux, ces derniers en arrivent à détruire les champs des villages voisins. Nous partons par exemple de ces cas concrets, nous prévoyons ensemble une méthodologie de sortie de crise dans ce cas d'espèce. Cette façon de faire s'inspire également de nos traditions. »

1.5. Redonner du sens aux valeurs éducatives : vision d'un paysan de Youtenga

« Le plus grand défi que nous rencontrons dans cette démarche, c'est la possibilité de concilier notre façon d'éduquer nos enfants et l'instruction qu'ils reçoivent à l'école moderne. Bien souvent, nous avons l'impression qu'on leur enseigne tout le contraire de ce que nous leur inculquons à la maison. Dans ce qu'ils appellent démocratie, on sème de la confusion dans nos enfants. On leur fait croire qu'au nom de leurs droits, ils ne sont plus soumis à quoi que ce soit. Certains de nos enfants vont jusqu'à croire que leurs droits passent d'abord avant leurs devoirs. Ce qu'on n'a peut-être pas compris dans notre méthode, c'est que selon nous, c'est en faisant ses devoirs comme il le faut qu'on se crée des droits. Un proverbe dit que « quand un enfant a les mains propres, il peut manger avec les grandes personnes ». Et pour avoir les mains propres, il faut les laver, c'est du travail, mais une fois propres, le droit de manger avec les grandes personnes devient naturel.

Aujourd'hui, nous essayons d'être le plus proche possible de nos jeunes pour leur montrer que nous ne sommes pas contre leur développement. Nous les encourageons à prendre ce qui est bien ailleurs mais à ne jamais oser jeter par la fenêtre notre réalité. Pour autant, nous les impliquons dans les projets que nous faisons sortir de terre. Nous ne cessons de leur faire comprendre que s'ils perdent leur ancrage au sein de leur communauté, ils n'ont plus de repère. Certains l'ont compris et font les va-et-vient entre la ville et le village et finissent souvent par venir s'installer au village pour partager leurs expériences³⁴¹. »

Ce témoignage fait ressortir des lignes de force dans les défis qui se posent en matière d'éducation en Afrique d'une manière générale. Ces défis paralysent les initiatives sur

³⁴¹ Extrait d'entretien

lesquelles repose la vision du développement. En effet, l'éducation comme choix paradigmatique correspond à l'orientation des sujets de la culture. Cette appréhension ressort de la définition proposée par le paysan dans cet entretien. L'éducation comme processus qui ouvre l'individu à la saisie de son environnement immédiat est le repère qui définit, oriente l'action conduisant à l'émergence des formes de vie individuelles et collectives. Elle s'inscrit indubitablement dans le processus culturel. Aujourd'hui, le gap générationnel que connaît les communautés africaines tient au grand défi généré par ce qu'il convient d'appeler le conflit des cultures, comme le mentionne en filigrane l'interlocuteur.

Si le développement, quel que soit son angle d'appréhension, vise l'acquisition de valeurs matérielles, immatérielles, il repose sur des contenus attachés à ces valeurs. Ces contenus présupposent l'existence d'un mode de saisie, c'est-à-dire des prédispositions qui permettent aux sujets de saisir le sens de leurs actions. Dans les communautés paysannes, la mise en relation entre le processus éducatif et les savoirs diffus mis en place par les traditions fait partie de ces prédispositions. Le défi dans ce sens est de redonner vie à l'éducation dans l'optique de mettre en phase les actions de développement, le jeu tensif entre les pôles individus/collectifs. Comment rendent-elles possible le progrès collectif, donnent-elles du sens aux desseins et dessins de ces communautés paysannes ? Le témoignage de Yakouba Ouédraogro (paysan) tente de creuser les sillons des interrelations entre les différentes pour l'avènement d'un environnement, d'un vivre-ensemble signifiant :

« Lorsque nous parlons d'éducation nous faisons référence à deux axes. Le processus qui consiste à aider le jeune esprit à grandir tout comme on le fait pour un arbre en l'arrosant, en lui apportant les soins nécessaires mais aussi en l'émondant pour qu'il ait une belle forme et apte à produire de bons fruits. C'est ce qui se passe avec l'éducation dans le sens d'« élever », faire grandir. Le deuxième axe concerne l'instruction. Et c'est comme les moyens qu'on donne à l'enfant, tout en l'éduquant, les moyens de son autonomie, les moyens de s'autodéterminer dans la vie. C'est par exemple ce qui se passe à l'école ou dans d'autres lieux du même genre.

Dans les deux cas, il y a intervention d'autres domaines : le savoir qu'on a de l'environnement intervient, le savoir qu'on a de la vie communautaire intervient, le savoir qu'on a en tant que paysan qui cultive la terre intervient, le savoir qu'on en tant que « moderne » intervient, le savoir qu'on a de nos coutumes et les croyances qu'elles soient traditionnelles, chrétiennes ou islamiques interviennent. Il faut donc dire qu'il y a un lien être l'éducation et tout ça : l'environnement, la solidarité communautaire, l'agriculture, la banque communautaire, les traditions, les croyances, la modernité, etc. C'est pourquoi une fois que l'éducation est faussée, la suite devient problématique, car c'est elle qui est le principal moyen pour tout individu de pouvoir se déterminer dans la vie ou décider de ce qu'il souhaite faire de sa vie.

La question qui se pose le plus souvent est celle de la diversité : comment élever aujourd'hui dans toute cette diversité religieuse, ethnique, etc. ? Avant, nous avions une seule source : c'est la tradition, aujourd'hui la tradition ne fait plus de loi, la modernité semble impacter plus, les libertés de choisir sont multiples et cela est un enjeu pour nous. Mais pour résister à tout cela, nous choisissons de garder comme axe central nos traditions, nos façons de vivre, sans refuser le reste. Au contraire, nous tentons d'y prendre ce qui peut nous aider. Quand vous regardez de près, vous vous rendez bien compte que chaque axe propose une forme d'éducation : chaque religion a son modèle d'éducation, l'école moderne a son modèle, la tradition a son modèle, même la modernité a son modèle.

Dans tout cela, nous tentons de partir de ce que nos grands-parents nous ont légué : les valeurs traditionnelles. En suivant cela, notre rôle est de faire en sorte que l'enfant se sente d'abord même d'une communauté. On lui apprendra à savoir ce que représentent ses géniteurs à ses yeux. Ensuite, nous lui faisons savoir qu'il appartient à tout une communauté, il est l'enfant de tout le monde. Au fur et à mesure qu'il grandit, on lui fera prendre conscience de ses devoirs vis-à-vis de la société. Mais la société moderne fait l'inverse et ça détruit souvent ce processus. Plus tard, on l'initie à certaines valeurs, malheureusement, l'initiation n'existe plus. Quand vient l'âge d'aller à l'école, il apprendra encore beaucoup d'autres valeurs et puis en matière de croyance il se sentira libre. Au cours de ce processus, nous apprendrons les valeurs de travail et au bout de compte nous avons un humain construit.

Face aux enjeux de la modernité, nous avons eu des idées, malheureusement, les porteurs de cette modernité semblent plus forts que nous. Nous savons qu'en envoyant les enfants à l'école moderne dès 7 ans, nous les privons de beaucoup de choses alors qu'à l'école on leur apprend autre chose que nos réalités. Nous nous en rendons compte après quelques années de fréquentation. Par exemple, à l'école, on ne leur parle que très peu d'oralité qui est la base du savoir de chez nous. Cela est certainement dû aux contraintes de programme ; on leur apprend plus les valeurs d'ailleurs que celles d'ici. Seulement on est étonné de voir aujourd'hui que beaucoup de nos enfants ont maintenant une obsession pour l'Occident. Cela peut être dû aussi au fait que l'enseignant lui-même ne connaît pas suffisamment notre culture³⁴². »

2. Coénoncer pour une terre durable

2.1. Protection écologique, agriculture et éducation : Inoussa Ouédraogo, Porte-parole du Comité villageois de Développement, chargé à l'organisation, chargé de la protection de la forêt de Youtenga

- ***Les visées éthiques et les stratégies paysannes***

« La formalisation de la protection de notre forêt et de notre environnement en général est une idée récente. Non pas qu'on ne s'en occupait pas avant, mais parce qu'avant, on n'en avait pas besoin. Cela allait de soi, par la manière même dont les gens étaient éduqués, ils avaient pleinement conscience de ce qu'ils ne devaient pas faire et de ce

³⁴² Extrait d'entretien

qu'ils pouvaient faire. Nous avons des interdits qui faisaient que sans se poser de questions, on ne se permettait pas d'actions malveillantes sur les espèces qu'elles soient végétales ou animales. On avait fait en sorte que n'importe qui ne pouvait pas se permettre de se rendre dans la forêt sans raison valable.

Il y avait des personnages bien identifiés qui en avaient accès : le chef, les personnes âgées, les féticheurs. On avait instauré cela car on sait que ces personnes y vont par nécessité, généralement pour enlever les feuilles ou les racines de tel ou tel arbre, ou à la recherche de la peau ou des os de telle ou telle bête sauvage pour des raisons médicinales. Et pour que ça ne devienne pas une porte d'entrée pour n'importe qui pour y faire n'importe quoi, donc pour détruire, la société avait mis en place ce dispositif, les interdits, pour éviter la destruction massive et cela a été suivi jusqu'à une certaine époque.

Mais comment justifier l'interdit vis-à-vis de l'enfant ? On sait que dans la forêt, les épines de certains arbustes sont comme du venin, on sait aussi qu'il y a des bêtes dangereuses, et on sait que l'enfant peut se perdre aussi dans la forêt et se mettre en danger. On sait aussi que s'y promener dans la nuit est encore dangereux. De même pendant la journée, l'enfant qui coupe certaines plantes n'a vraiment pas conscience de ce à quoi elle peut servir, alors qu'il peut s'agir d'une espèce rare ; il en est de même pour les bêtes sauvages.

Ainsi, pour éviter qu'un individu qui n'a pas connaissance « des plantes et des animaux venimeux » se fasse ôter la vie en allant imprudemment dans la forêt, on dirait qu'il n'était pas autorisé à y aller dans la journée a fortiori la nuit. Effectivement, on se servait des cas malheureux de ceux qui défiaient la norme pour servir de leçon. On disait par exemple que lorsqu'on s'y rend alors qu'on est frappé par l'interdiction, et si jamais on est touché par quelque blessure que ce soit, les chances de vivre étaient très peu. On le savait car celui qui ne connaît pas la nature de la plante ou de l'animal qui l'a blessé ou qui lui a terriblement fait peur n'avait pas de chance d'être convenablement pris en charge. Tant qu'on ne sait pas exactement la cause exacte, on ne peut soigner avec le remède adéquat. En conséquence, l'individu mourait. Pour éviter qu'il fasse disparaître un animal ou une plante rare sans le savoir, on dira qu'il est frappé par l'interdit. Tous ces codes avaient un sens. C'est pour préserver la diversité, c'est pour continuer à utiliser rationnellement les ressources.

Avec le temps, les masques sont tombés, et les besoins de l'industrie ont clairement convaincu les uns et les autres qu'ils pouvaient se passer de tout cela. Voilà pourquoi aujourd'hui, nous sommes obligés de formaliser un cadre pour s'occuper de cet environnement, des personnes physiques chargées de veiller à freiner les individus malveillants. En plus, l'avancée du désert nous a convaincus qu'il fallait agir en aidant la forêt et la nature de façon générale, car nous constatons que la perte de cette nature s'accompagne également de notre disparition. Nous n'avons nos yeux que pour pleurer beaucoup de nos concitoyens qui se déplacent car le désert les désespère.

Toutefois, notre action s'inscrit dans plusieurs axes. Nous menons des actions aux abords de la forêt pour la préserver pour des raisons que j'ai déjà mentionnées : quand vous observez la forêt, elle constitue une sorte de boucle qui s'étend sur une quinzaine d'hectares, de ceinture (photo) qui entoure partiellement le village. Elle nous protège des

grands vents du désert, et des inondations. C'est donc pour notre survie que d'y planter beaucoup d'arbres (photos) et d'ériger des diguettes pour parer à l'écoulement des eaux.

Des solutions endogènes : allier l'éducation à l'instruction scolaire

Avec l'avancée du désert, beaucoup d'espèces végétales disparaissent. Certains animaux le sont aussi parce qu'ils n'ont plus de cachette. Or ces arbres et ces animaux constituent des remèdes. Nous identifions ces espèces végétales et les replantons et de façon générale nous organisons des reboisements pour étoffer la flore pour que la faune continue d'exister. Nous savons qu'en faisant de cette forêt un bien commun, nous continuons à construire notre communauté. On s'y retrouve pour le reboisement, c'est l'occasion pour des sensibilisations et l'occasion pour nous sentir liés par un destin commun. Tout est lié. Ça me permet de préciser qu'au cours de ces travaux communautaires, nous profitons pour instruire ceux qui ne connaissent pas encore le bien-fondé de ces espèces, ce que représente cette forêt pour nous. Et, ceux qui ne connaissaient pas certaines plantes et certains animaux en profitent pour apprendre.

Avenir de la biodiversité et existence humaine

Nous avons également l'intérêt à ce que cette forêt existe pour l'éducation de nos enfants. Avant, ils avaient l'occasion de suivre des chasseurs ou des parents autorisés pour aller découvrir des espèces dans la forêt ; c'était aussi une forme d'initiation. Aujourd'hui, ils sont à l'école et n'ont plus cette opportunité. Il faut donc que cette forêt existe pour ceux qui auront l'envie de connaître notre culture.

J'ai une fois pensé qu'on pouvait y prélever de temps en temps quelques espèces rares pour aller montrer aux enfants à l'école mais ce ne semble pas une bonne idée pour les enseignants qui ne voient pas toujours l'opportunité. Pour moi, puisque l'interdit ne semble plus fonctionner, il faut maintenant dire ouvertement certaines réalités à nos enfants : leur dire pourquoi il ne faut pas aller hasardeusement dans la forêt. En comprenant le bien-fondé, ils éviteront de détruire la nature, et bien plus, ils en prendront soin.

Pour finir, je dois vous dire une chose qui peut vous surprendre : nous avons des enfants qui sont dans la ville mais qui téléphonent chaque fois pour demander si la forêt continue à se porter bien. C'est parce qu'ils n'ignorent plus son bien-fondé et lors des reboisements, ils tiennent à revenir prendre leur part de travail.

Quelque part, notre âme se trouve aussi dans cette forêt, car elle nous dépasse. L'avenir de notre agriculture en dépend, l'éducation de nos enfants, notre vivre-ensemble et nos projets de développement tous ont un lien direct avec cette forêt. Si nous avons besoin de collaborer avec les agents des forêts, c'est pour avoir des expériences nouvelles à travers des formations sur des techniques de protection de la forêt. Les autorités locales peuvent également nous fournir les plantes rares qu'elles retrouvent ailleurs, ou nous apporter de nouvelles plantes pour que nous puissions les expérimenter chez nous³⁴³. »

³⁴³ Extrait d'entretien

3. La conception paysanne de la culture et du développement en Afrique

3.1. Des essais de définition et de description

Ce projet coopératif est une idée des habitants du village, de tous bords confondus, à partir d'une prise de conscience collective, non dictée de l'extérieur, des problématiques qui minent le progrès du village. Pour ce faire, les habitants décident de réagir en développant des projets écologiques sur la base de leurs ressources propres : les ressources naturelles du village, leurs savoirs et savoir-faire locaux. Nous avons en effet pour mission d'élaborer avec ces populations les bases fondatrices du projet de développement pour leur village. Dans cette visée, nous avons été « amené », dans le cadre de notre thèse, à intégrer ce projet qui condense les axes de notre recherche. Notre rôle de sémioticien était d'y identifier, au fil de l'immersion, des ensembles signifiants qui ressortent du discours paysan, des foyers sémantiques d'où jaillit ce discours, la manière dont ces paysans les enchainent dans l'espace-temps, les liens de sens qui circulent au sein de leur univers sémiotique.

L'analyse, l'interprétation viennent *a posteriori*. Le chemin parcouru, que nous ne reprendrons pas ici, correspond aux quatre temporalités ci-dessus. L'avertissement pour cette démarche était de nous démarquer des approches classiques en anthropologie qui consistent en un dualisme arbitraire entre nature et culture. C'est une démarche inspirée de François Laplantine. La démarche d'immersion, que nous avons adoptée pour coopérer avec les populations locales de Youtenga, nous a conduit à retenir les étapes importantes pour construire, avec elles, ce que nous avons appelé les bases des projets endogènes. Cette démarche nous permet d'éviter la standardisation qui consiste à appliquer la même méthode à tous les objets d'étude.

L'impensé, qui accompagne la démarche classique des sciences humaines s'inspirant des sciences dures, est l'ignorance des spécificités de chaque milieu, de chaque culture, de chaque société, de sa vision du monde, du développement. Pignier (2017, pp. 19-20), dans ses expériences éco-sémiotiques, l'avait déjà observé chez les paysans et l'affirmait :

« Or, le sens advient pour des individus, des communautés, au fil des interrelations que ces derniers tissent avec un milieu situé concrètement, spatio-temporellement. La manière de vivre son milieu et de le façonner diffère alors selon les sensibilités

individuelles – les esthèsis – et collectives – les esthésies –, ainsi que nous développons dans notre dernier livre³⁴⁴. »

À Youtenga, les contenus que les habitants mettent dans les objets, les phénomènes de leur environnement nuancent avec ce que l'on croirait d'ordinaire. Il y a toujours une dimension existentielle qui accompagne la perception ordinaire. Une « banque » de gènes, de semences n'est pas seulement un lieu de sauvegarde de ce qui pourrait disparaître. Elle est le symbole de la présence continue des valeurs culturelles que portent ces gènes, ces semences ; elle symbolise la perpétuité d'une communauté qui se reconnaît dans des valeurs communes à sauvegarder. Il faut dire donc que la pièce maîtresse de l'édifice de l'approche de Laplantine est ce que M. Benasayag (2018) appelle « la singularité³⁴⁵ ».

Chaque milieu a sa singularité qui fait que les modèles standards, les méthodologies « bateaux » inspirées des sciences dures, échouent quand elles s'appliquent à des spécificités culturelles comme celles de l'Afrique. Dans notre cas, en nous inspirant de cette réalité, nous voudrions bien repenser le fondement du dialogue entre la sémiotique et le développement en mettant en avant ces notions de « singularité » et de « spécificités ». Elles font partie des défis des approches en sciences humaines et sociales. Nous n'exposons pas ici les détails du processus de cette immersion mais retenons quelques phases qui peuvent donner l'idée de la manière dont le sémioticien, sans se muter en anthropologue ou en sociologue, peut pénétrer le milieu, cooéprer pour faire émerger de projets.

3.2. Mise en œuvre du processus

Dans son article fondateur de l'approche éco-sémiotique, Nicole Pignier (2020) propose une démarche à quatre temporalités dans la mise en œuvre du design participatif. Chaque temporalité fédère le réseau énonciatif du milieu, allant des vivants humains et non humains et intégrant les esthésies et les esthèsis. Dans un article à paraître, nous avons déjà exploité ce fond méthodologique pour expliquer notre démarche. Aussi relevions-nous que le cheminement proposé par l'éco-sémioticienne montre que si, aujourd'hui, la responsabilité du « mal-développement » est imputable aux humains, elle se fonde sur le fait qu'à l'origine de leurs actes de *design* ; ceux-ci ont surtout occulté la capacité des autres espèces à nouer des liens de sens avec leur milieu. Des paysans l'ayant compris entreprennent dans nos campagnes, en

³⁴⁴ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

³⁴⁵ M. Benasayag, J.-M. Besnier et G. Longo, *La singularité du vivant*, op. cit.

Europe comme en Afrique, des projets participatifs qui responsabilisent l'homme au sein de la création chaque fois qu'ils posent un acte pour se nourrir, pour se loger ou pour se soigner.

Ces postulats théoriques sont formalisés dans un schéma qui a servi de cadre d'appui à la construction de *design* de projet de développement paysan. Il se structure en quatre temporalités suivant un parcours logico-sémantique partant du temps 1 au temps 4 et qui correspondent aux étapes d'immersion, de construction d'un projet endogène. En nous appuyant sur ces quatre temporalités, la conception du *design* écologique avec les habitants de Youtenga a donné lieu à l'identification, à l'issue de la 3^e temporalité, de quatre foyers isotopiques³⁴⁶. Ces isotopies servant de base de développement écologique durable ne sont pas closes. Elles peuvent s'étendre, prendre en compte d'autres isotopies en lien avec le progrès socio-économique. En tout, ces isotopies sont des foyers de développement identifiés par les populations elles-mêmes, à partir desquels émergeront des projets de développement économique et social. Elles ne sont pas, à cette étape, des projets aboutis mais des foyers de leur impulsion. Ces isotopies du développement sont :

- **le milieu**: il est l'héritage des ancêtres que les progénitures pérennisent. Dans la logique de la création, ils sont investis de sa responsabilité, de son « *écosystème* ». Les luttes pour la sauvegarde de leur forêt, de la protection contre l'érosion, de l'ensablement de leurs bas-fonds, de leurs barrages entrant dans cette logique en sont des gestes concrets. Cette terre est devenue une partie d'eux-mêmes ; leur souci de la rendre viable face aux dégradations s'accompagne de l'initiative des projets écologiques. Point de discussion entre participants : en tenant compte de la préservation, de la protection et de la valeur sociale de cette terre, quelle initiative créatrice de bien-être socio-économique prendre pour ses habitants ? Ainsi que le définit Pignier,

« l'environnement, pour chaque espèce et chaque être vivant, au-delà des humains, ne peut jamais être un donné environnemental brut. Il est saisi par les sens, l'action, la perception en tant que quelque chose³⁴⁷ ». (Pignier, 2018 : 59)

³⁴⁶ Il s'agit d'un système ouvert. La liste n'est pas exhaustive et peut s'étendre à d'autres secteurs en lien avec la vie de ces populations. Ces éléments ont fait l'objet d'échanges nourris et d'interviews formalisées que nous verrons dans notre recherche de doctorat.

³⁴⁷ E. Mitropoulou et N. Pignier, *Le sens au coeur des dispositifs et des environnements*, op. cit.

- **les cultures culturelles** : les semences locales, leur pérennisation, les pratiques culturelles paysannes, les « *banques* » de gènes, de semences, de céréales, les cultures vivrières, etc., au-delà de la dimension économique, chacun de ces éléments écrit son histoire ; ils n'existent pas seulement pour des besoins de « *se nourrir* » et de « *se soigner* ». Ils participent de l'affermissement de leurs liens sociaux. Questionnement : quelles initiatives pour assurer leur pérennité en vue de l'inscription de leur place dans la mémoire collective ? Comment en faire une source de bien-être économique pour une auto-suffisance alimentaire, une autonomie durable pour les habitants ?

- **l'éducation** : face à la crise des valeurs, à la migration, à l'ignorance toujours accrue chez les enfants, les jeunes et mêmes les adultes, des valeurs fondatrices des liens « *interpersonnels* », de la valeur de la vie, quelle stratégie éducative adopter ? L'éducation est ce qui fait de l'homme un être pour la communauté, utile à elle et à lui-même. Elle nourrit des liens avec les foyers isotopiques précédents.

- **la solidarité communautaire** : consécutive à l'éducation, elle doit sonner la remobilisation de l'ensemble des couches sociales, professionnelles autour de l'avenir du village. Nous retenons dans le cadre de cet article un élément de la démarche éco-anthroposémiotique. Plutôt que de créer des projets écologiques sur chaque foyer isotopique, nous avons plutôt envisagé une mise en relation entre ces foyers isotopes. Cette démarche vise à montrer comment les différents foyers sont interreliés, comment ils peuvent se nourrir. Par exemple, autour d'un projet fondé à partir du milieu environnemental, comment la solidarité communautaire, le système éducatif peuvent être convoqués comme ressources nourricières ? Et, pour un projet fondé sur l'éducation, comment les valeurs de solidarité communautaire et du milieu environnemental peuvent être mises à contribution ?

3.3. Les acquis de la démarche





La démarche avec les habitants a permis de comprendre les liens sémantiques, pratiques et existentiels qui lient les différents foyers isotopiques. En outre, ils perçoivent que derrière chaque foyer se mobilise un certain nombre d'acteurs avec des savoir-faire. Ainsi, les projets issus de ces connexions isotopiques dégagent suffisamment de ressources pour son fonctionnement ; ils sont aussi ancrés dans une double perspective : la protection, la préservation de leur milieu s'inscrivant dans les valeurs que portent ce milieu, la mise en place d'un système d'autonomie pour les habitants. Ils mobilisent un savoir-faire local suffisant pour sa mise en œuvre. Dans le processus d'édification du projet, les paysans découvrent les liens

vitaux entre environnement, agriculture, éducation et solidarité communautaire, d'où l'interrelation vitale entre cultures culturelles et cultures culturelles. Ils réalisent que chaque entité se nourrit de l'autre, concourt au maintien d'un certain équilibre du milieu.

Exemple : la forêt qui constitue une boucle les protégeant du vent violent ne continuera à advenir que si elle est continuellement alimentée. Il faut y planter des espèces dont les gènes sont conservés dans la « banque » de gènes ; il faut la protéger contre les ravages humains qui commandent leur solidarité, etc. Les habitants aperçoivent ainsi que ces éléments ne sont pas à considérer un par un, mais sont à appréhender ensemble. Ils se convainquent que leurs savoirs et savoir-faire permettront de faire émerger des activités de développement à partir de ces foyers sans avoir recours à un apport extérieur indispensable. Enfin, ils s'assurent que tout geste conduisant au développement leur permet de continuer à faire corps avec leur milieu.

Au regard de ce parcours, les habitants comprennent qu'aucun secteur de leur vie n'est en reste, chaque secteur d'où peut émerger un projet est nourri par les autres secteurs. Ainsi, sur un point A, un projet A1 peut être un « centre-fédérateur ». Exemple, un projet fondé sur la protection de l'environnement sera le centre qui va fédérer les foyers isotopiques de développement comme l'éducation, la solidarité communautaire et les cultures culturelles. Dans un point B, ce « centre-fédérateur » devient un adjuvant. Nous pouvons ainsi examiner cette construction sur le schéma ci-après que nous décrivons comme le design du projet coopératif paysan dont la légende propose des pistes de lecture.

Grille de lecture du schéma ci-après

 <p>Le milieu en tant qu'espace tissé par l'homme et les autres êtres vivants ainsi que les gestes de design qui les font évoluer</p>	 <p>Les foyers isotopiques développement spécifiques au milieu</p>	 <p>Le sens des interactions directes entre les foyers isotopiques</p>	 <p>Le sens des interactions directes entre les foyers isotopiques</p>
--	---	---	---

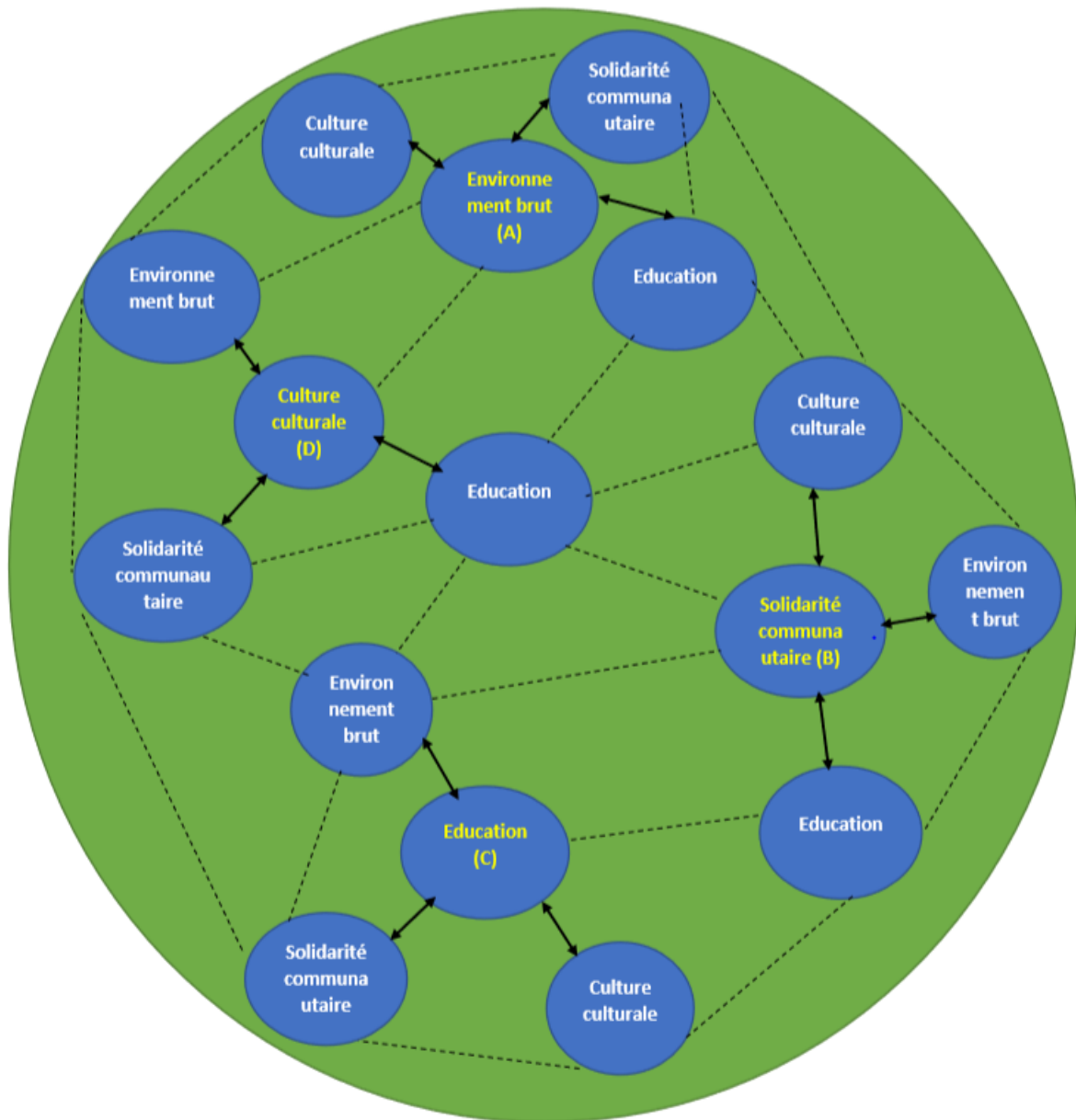


Figure 23. « Le design du projet coopératif ³⁴⁸ »

3.4. Parcours du schéma

Nicole Pignier (2018) a proposé la saisie du *design* comme la convergence entre un dessin et dessein avec une visée éthique. Le dessin correspond à la forme du projet, le dessein à l'intentionnalité qui lui est attachée ; la visée éthique scelle la prise en compte du milieu dans le processus, le bien-être individuel et collectif incluant l'ensemble de la diversité du vivant.

³⁴⁸ B. Guiatin, « Communautés humaines » et « espaces de vie » : contribution éco-sémiotique à l'aménagement des territoires et à la transition écologique », art cit.

Sur cette base, nous venons de construire avec les paysans un projet de *design* intégré en ce sens que le schéma montre les interrelations entre les foyers isotopiques qui renvoient à la manière dont le cycle de vie du milieu est pris en compte dans l'émergence des fondements du projet. Il y a donc le plan qui s'articule à un double niveau : la forme telle que perceptible au niveau de la surface, la visée qui lui est attachée faisant figure de contenu, une satisfaction des besoins socio-économiques des paysans favorisant dans le même espace-temps la continuité de la vie du milieu.

À travers ce parcours, on s'aperçoit que la prise en compte du milieu dans le processus de tout *design* est essentielle par le fait que le durable du projet va de pair avec celui du milieu. Ce processus prend place dans le projet coopératif. Ce cycle s'élabore à partir des leviers du développement (identifiés ici comme les foyers isotopiques), consiste à montrer comment ils sont tissés, dans une espèce d'interactions montrant la manière dont les éléments se nourrissent, s'enrichissent mutuellement, l'ensemble étant nourri par le milieu. Il s'agit d'un « système » ouvert, pouvant intégrer d'autres éléments. D'un ensemble à un autre, les isotopies sont interchangeables : selon que le projet part d'un levier A, ce dernier devient le centre fédérateur des autres sans lesquelles le projet ne peut être suffisamment nourri. Les différents ensembles sont tissés, traduisant le non-isolement d'un projet de développement par rapport à l'ensemble d'autres projets concourant au développement du milieu. Le « système », par les liens de corrélation, est auto-suffisant, le milieu ayant ses ressources nécessaires par la mise en relation. La toile connote les corrélations de sens ou les connexions sémantiques entre les foyers isotopiques dans un milieu. Le milieu est une culture qui réunit tous les êtres, leurs sensibilités.

4. Des perspectives sémiotiques dans la culture du développement

4.1. Tension entre esthésies/esthésis et lien éco-techno-symbolique

À travers le processus du déploiement de la culture dans l'espace-temps, nous sommes « tenté » de nous convaincre que la culture n'existe que dans sa relation avec son environnement, avec son milieu au sens de Pignier. Pour Lotman (1999), la vie culturelle exige une structure spatio-temporelle spécifique car la culture s'organise à l'intérieur d'un cadre appartenant à un espace-temps spécifique et ne peut exister en dehors de celui-ci.

Parler de la culture d'un vivant, c'est évoquer un autre phénomène sémiotique : l'interaction. La culture ne vit que parce qu'elle se meut, agit, s'oppose à l'inertie. Elle implique des interactions, des résistances. Ces interactions peuvent être comprises à travers la

sémiosphère comme un espace de rencontres entre divers langages, la culture étant elle-même un langage. Une interaction en matière de culture s'actualise lorsqu'une culture a la possibilité de sélectionner, d'intégrer des éléments d'autres cultures par le filtre de la frontière. Elle s'enrichit ainsi au contact d'autres cultures par ce jeu de discrimination. Elle s'appauvrit en revanche lorsqu'elle se replie sur elle-même quand elle se voit imposer des éléments d'autres cultures. Cela illustre une fois de plus les avantages, les inconvénients des modèles de développement transposés du Nord vers le Sud.

La culture se doit ainsi de résister à l'épreuve du temps et de l'espace, mais aussi à la manipulation des hommes. Elle naît d'ailleurs à partir d'interactions qui sous-entendent des rôles actantiels. En ceci, la culture peut être étudiée sur la base de la conception greimassienne de la signification. En ce sens, parler de culture dans la configuration de ses axes paradigmatiques et syntagmatiques ; c'est aussi mettre en avant des figures, des thèmes et des axiologies qui la fondent. Il y a des figures temporelles (la tradition), des figures spatiales (l'Afrique, le Burkina Faso), des figures actorielles (le paysan...) qui sont toutes en corrélation avec les isotopies thématiques correspondantes (la communauté) en lien avec des valeurs (le vivre-ensemble).

Tout compte fait, ces différents éléments démontrent à souhait que la culture est *in fine* quelque chose qui fait sens. Ce « *faire sens* » l'instaure comme un objet sémiotique. Elle est un rapport de signe, de « *sémiose* » entre expression et contenu. Dans cette logique, toute l'œuvre humaine peut s'analyser comme culture. Dans « *Problèmes de linguistique générale* ³⁴⁹ », É. Benveniste, en ce sens, appelle « *culture* » le milieu humain, tout ce qui, par-delà l'accomplissement des fonctions biologiques, donne à la vie, à l'activité humaine, forme, sens et contenu... La culture est un phénomène entièrement symbolique, elle se définit comme un ensemble très complexe de représentations, organisées par un code de relations, de valeurs : traditions, religions, lois, politique, éthique, arts, tout cela dont l'homme, où qu'il naisse, sera imprégné dans sa conscience la plus profonde.

4.2. La culture comme un « *texte dynamique* »

Au-delà d'« *un ensemble de textes* » (car la culture perçue comme telle reste passive et est susceptible d'être emportée par le temps) tel que le proposent Lévi-Strauss, Barthes, Lotman et Piatigorsky dans leurs ouvrages respectifs, la culture est beaucoup plus à examiner du point

³⁴⁹ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale 1*, s.l., Gallimard, 1976.

de vue des pratiques. Ces pratiques se déclinent en un ensemble de manières d'organiser le monde autour de nous. Selon nous, la culture est une vision. Elle se traduit par le désir d'un groupe de s'affirmer, de s'affermir. Ce désir s'incarne dans un héritage à transmettre à la postérité. Enfin, la culture est appelée à s'accommoder avec les nouveaux éléments qu'elle génère, emprunte. Cet élan d'emprunt conforte l'idée que celle-ci se veut comme un corps vivant. Elle souligne cependant sa dimension imparfaite qu'elle se doit de combler par un apport extérieur. Elle est dynamique parce qu'elle est expansive, souple, poreuse. Elle est pratique parce qu'elle est intensive. Elle croit en ce qu'elle produit et la conserve pour des générations futures. Elle est innovante parce qu'elle est capable de donner, de recevoir sans pour autant bouleverser l'ensemble de son armature.

Cette double articulation (la culture à la fois conservatrice et innovante) lui est caractéristique. Pour N. Couégnas, le phénomène de l'innovation obéit effectivement à cette double contrainte : « *Il doit (...) imposer l'évidence de sa (...) loi et demeurer sagement dans la continuité*³⁵⁰. » La culture n'est donc pas un espace hermétiquement fermé. Ce dernier doit être ouvert, réceptif tout en affirmant son originalité. En cela, la culture est une industrie (et elle doit toujours l'être), dont la finalité est d'être dynamique, innovante et productrice. Pour ce faire, elle met en place un certain nombre de sources génératrices. Ces sources, R. Posner les nomme « institutions et rituels » (culture sociale), « artefacts et pratiques » (culture matérielle). En cela, la culture n'est pas une donnée innée de notre humanité. Nombre d'auteurs à l'instar de J. Courtes (*Sémiotique du langage : de l'énoncé à l'énonciation*), L. Millogo (*Introduction à la lecture sémiotique*) l'opposent à la nature dans leurs études sémiotiques. À notre avis, elle est essentiellement empirique (quelque chose qu'on expérimente).

Finalement, la culture est un langage qui parle de lui-même. Celui-ci organise l'environnement autour de nous, s'enrichit au contact d'autres cultures. Cette rencontre avec les autres cultures crée ce concept d'interculturalité. Cette conception de la culture rejoint la description typique de la sémiosphère de Lotman (1999). Ce dernier définit la culture comme « *un espace sémiotique nécessaire à l'existence et au fonctionnement des différents langages* ». Ces langages, nous les définissons comme autant d'expressions culturelles. Vue ainsi, la culture s'exprime en termes de relation avec soi-même, avec son environnement, avec l'Autre. La culture est comme une manière de « *sortir de son propre bocal* », de sa propre coquille pour

³⁵⁰ K. Berthelot-Guiet et J.-J. Boutaud (eds.), *Sémiotique : mode d'emploi, op. cit.*

expérimenter le monde autour de soi. De son côté, L. Chatenet pense que la culture se décrit comme un champ dynamique parcouru de centres interconnectés et interagissant. Chaque centre autonome est pris dans un réseau d'échanges où des tensions transformatrices génèrent des observables : les textes. Ils cristallisent un certain nombre de normes, de règles plus ou moins caractéristiques d'un groupe d'hommes, admettent un grand nombre de possibilités d'évolutions, de combinaisons.

Somme toute, cette connexion entre sémiotique et culture ouvre une perspective capitale dans notre démarche. Cette possibilité est donnée par le fait que la sémiotique est à même de parler de culture, terreau du développement. Nous formulons l'idée que, par cette démarche empirico-déductive, la sémiotique est suffisamment nantie d'outils, de méthodes pour s'occuper du développement comme nous en avons préalablement posé l'hypothèse. Ainsi, en partant de la science d'une manière générale, nous cherchons à montrer l'angle sous lequel nous appelons la sémiotique à s'approprier les questions du développement et des innovations durables au Burkina Faso.

Chapitre 2. Esquisses d'une approche éco-anthropo-sémiotique

1. Observer pour mieux questionner

1.1. Le regard en rupture

Notre séjour scientifique couvrait classiquement la période du 4 avril au 15 septembre 2018. Selon le contrat négocié avec notre institution de tutelle, il concernait une sphère spatiale très restreinte : Ouagadougou et les localités environnantes, d'un rayon de 30 km. Ce périmètre tenait au fait que la situation sécuritaire actuelle du pays, marquée par le terrorisme aggravé. Celui-ci ne permettait pas aux services techniques de notre établissement de nous assurer au-delà de ce rayon : difficile pour un chercheur de « *terrain* » de se plier à un tel contrat. Aussi sommes-nous « *allé* » jusqu'à l'extrême nord du pays, Djibo, dans le Soum, ville frontalière avec le Mali, épice de terrorisme au Burkina Faso. Nous avons été au centre-est, à Koupéla (140km de la capitale), et Tenkodogo (195 km de la capitale), à Manga dans le Kourwéogo, à Toése, à Saponé dans le centre-sud, à Koulgorin dans le Boulkiemde à 100 km de la capitale burkinabè. Nous avons ainsi entamé un séjour d'étude avec une rupture, le non-respect du contrat institutionnel qu'est le respect du rayon de 30 km autour de la capitale Ouagadougou.

Cette attitude s'explique dans un premier temps par le fait que la limitation de la sphère spatiale ne nous permettait pas d'avoir une vue élargie sur notre aire d'immersion. Elle nous a convaincu, plus tard, que cette rupture était le fondement même de cette façon de faire la sémiotique. Au fil des jours, des événements, nous n'avons eu de cesse d'interroger cette rupture qui inaugurerait une démarche scientifique. Était-elle idéologique ? Théorique ? Méthodologique ? Epistémologique ? Ou simplement procédait-elle d'un virage stratégique ? Nous étions « *conscient* » que ce questionnement ne pouvait avoir de réponse qu'en fin de parcours. Nous nous sommes alors résolus à recenser au fil de nos activités les éléments de cette rupture, qui, à l'heure du bilan, seraient à même de nous informer sur le sens de notre démarche. Au final, s'il s'agit d'une rupture de comportement vis-à-vis des institutions, il s'agit aussi d'une rupture qui, sur le « *terrain* » de la recherche, s'est jouée par une prise de distance avec le « *regard* ». Ce regard sémiotique sur la manière dont l'espace fait sens dans son lien intime avec les modes de vie des communautés humaines. Un regard qui désormais interroge sur tout ce qui se perçoit, un regard qui cherche du sens désormais partout où il semble manifester son existence.

Dès lors, nous avons assisté à un glissement suivant lequel nous nous voyions progressivement entraîné. Un glissement par le biais de la perception. En fin de compte, il s'agissait d'une perception comme premier niveau d'analyse de l'« *objet de recherche* » : le milieu socio-culturel du Burkina où nous savions qu'ils se jouaient des enjeux de développement. C'est à juste raison que notre regard cherchait par la perception « *ces jeux* » de sens partout où il pouvait les apercevoir. Si Maurice Merleau-Ponty définissait la perception comme notre contact naïf avec le monde, cette perception qui s'exerçait en nous était loin d'être naïve. Dans le cas du philosophe, nous risquons de ne rien apercevoir par le fait qu'en apparence, nous avons toujours affaire aux mêmes lieux que nous connaissons depuis fort longtemps.

Si cette fois notre contact a modifié la perception que nous avions ; ce « *faire* » signifie que notre regard a modifié notre naïveté d'antan. Quel a alors été ce regard que nous a renseigné cette perception ? En effet, six ans durant, soit de 2009 à 2015, nous avons vécu à Ouagadougou, la capitale du pays, entourée par 8 communes rurales, 46 secteurs regroupés en 12 arrondissements. Comme toutes les autres villes du pays et d'ailleurs, cette capitale est subdivisée en plusieurs quartiers. Cette ville, qui est aussi la capitale politique du pays, mesure 25 km d'est en ouest, 30 km environ du nord au sud, d'une superficie d'environ 3300 km² avec une population estimée à 2 millions d'âmes. Dans une configuration spatiale, ces quartiers peuvent se répartir en deux catégories : les quartiers lotis concentrés dans le cœur de la ville, les quartiers dits « *non-lotis* » ou périphériques se trouvant à chaque sortie de la capitale.

Au cours de ces six ans, nous avons fréquenté quelques-uns de ces quartiers sans une curiosité particulière. On sait qu'en général, les quartiers dit « *lotis* », immatriculés, sont peuplés par des citoyens mieux nantis, les « *non-lotis* », en général, par des ménages à faibles revenus. Toutefois, on retrouve souvent des citoyens assez aisés habitant les « *non-lotis* » et vice-versa. Cet ordre, apparemment normal, ne nous a pas interrogé outre mesure. Il nous semblait naturel, ne révélait rien des enjeux de développement que ce regard maintenant « *susplicieux* » cherchait, scrutait des formes de vie qui l'accompagnaient. Tout au plus nous a-t-il insufflé l'idée que le quartier habité détermine quelque peu le statut social de l'habitant. Dans ce sens, si les quartiers périphériques partagent une homogénéité relative, les quartiers lotis présentent quelques disparités. Les premiers, moins enviés, étaient constitués en grande partie de « *taudis* » délabrés, très peu organisés, ne laissaient présager que l'image aboutie de la misère des villes africaines. En revanche, les seconds, très structurés, avec un décor à l'occidentale, respiraient un peu plus l'air de la modernité/postmodernité.

Cette disparité spatiale n'a pas manqué de nous interroger sur le sens qu'elle pouvait induire. Au fur et à mesure que notre regard s'est renouvelé dans le quotidien, nous avons tenté de saisir le sens de cette disparité. En observant le « *design* » d'un quartier à un autre, nous avons remarqué que les modes de vie, les façons d'être des riverains, laissaient également apparaître quelques disparités significatives. Nous avons alors abouti à l'hypothèse que les configurations de l'environnement de vie des communautés riment avec les modes de vie des communautés qui occupent cet espace. Ce faisant, nous nous sommes « *engagé* » à décrire ce jeu de perception en nous servant des schèmes perceptifs comme entrée méthodologique. Cette démarche nous permettra ainsi de nous interroger sur les esthésis et les esthésies en présence ou niées. Ainsi, nous nous sommes « *appuyé* » sur quelques cas de quartiers d'école, assez représentatifs de l'ensemble. Nous avons abouti à une typologie de configurations et, par ricochet, à leur hiérarchisation sur la base de leur confort matériel tel que perçu par les citoyens eux-mêmes.

2. Les typologies des configurations spatiales : du design spatial à la forme de vie

2.1. Les quartiers modernes

Nous désignons par « *quartiers modernes* », les espaces d'habitation ou les configurations spatiales structurées, organisées par l'administration publique, immatriculées, de haut standing. Ces quartiers se caractérisent par le luxe, leur confort matériel, leur emplacement géographique, le coût de leurs investissements, mais aussi par le rang social de leurs occupants. On les appelle couramment les quartiers huppés, très souvent comparables aux villes européennes (souvent appelés « Petit Paris ») dans certains endroits. Ils sont perçus dans ces milieux comme modèles de référence, le prototype abouti du « *développement* », classiquement conçu par les standards internationaux. Ils sont en général des lieux parmi les mieux protégés en matière de sécurité, des endroits d'une salubrité presque irréprochable. Les bâtiments sont presque de petits palais, les châteaux sont leur signe distinctif évident. Contrairement aux quartiers moins structurés, ceux-ci sont beaucoup moins peuplés, parsemés d'espaces vides, assez reverdis avec des logements hypersécurisés, spacieux. Les infrastructures solidement implantées et juxtaposées laissent percevoir des grandes voies bitumées par endroits, goudronnées dans l'ensemble.

Les logements familiaux dans leur majorité sont à niveau « *R+* », ultra-sécurisés avec des portails de grandes tailles. A côté des caractéristiques matérielles de ces espaces, on ne peut

que s'interroger sur les modes des citoyens vivant dans ces quartiers. Qui sont-ils et comment vivent-ils ?

Au regard du calme précaire qui règne en ces lieux, on ne se croirait pas sur une des terres surpeuplées de l'Afrique au sud du Sahara. Les rues désertes, les maisons garnies d'arbres, de fils barbelés ne permettent pas tout de suite de déceler une présence humaine sans forcer le regard. Toutefois, cette présence humaine va se symboliser par des agents de sécurité privés ou publics devant les portes des logements des personnalités politiques ou de simples citoyens fortunés. Dans la réalité, les maisons sont habitées. Il n'y a que les hauts murs cloisonnant les maisons, les grandes voies les isolant davantage qui cantonnent les habitants chez eux. Il est certain que les citoyens des campagnes les plus reculées perdraient le sens de l'espace dans cet univers hors du commun.

Le quartier des affaires, le cœur de la capitale, où l'on retrouve les grands commerces, les institutions financières, tout le long de la célèbre avenue Kouamé N'Nkrumah.



Figure 24. Le quartier des affaires

Ouaga 2000, le plus huppé, le plus moderne, le plus propre, le plus sécurisé des quartiers de la capitale, il est situé au sud de cette dernière. Il abrite le palais présidentiel, des ambassades, des hôtels de luxe, des ministères. Il n'abrite que des familles nanties. C'est le quartier des grands châteaux.



Figure 25. Le quartier "Ouaga 2000 »

La Zone Du Bois est aussi un quartier résidentiel, réputé pour son calme relatif. Il est beaucoup habité par les fonctionnaires internationaux et d'institutions privées.



Figure 26. La Zone Du Bois

2.2. De la négation de schème haut/bas à la rupture du continu/discontinu

La configuration de ces quartiers met en évidence une opposition topologique entre l'espace rural, le milieu urbain. Ce dernier vient à l'existence par la transformation d'un espace initialement rural. En effet, la capitale burkinabè résulte d'un processus de conception. Les témoignages des populations révèlent que ce lieu était, il y a quelques décennies une vaste campagne qui ne se composait que de quelques campements. Ce *design* urbain est ainsi une conception qui rappelle l'esprit de la modernisation. Il met en exergue une négation de la forme de vie initiale des communautés paysannes créant ainsi une opposition symbolique entre la nature et la culture. La culture étant dans ce cas conçue comme une aspiration à une forme d'élévation vers d'autres valeurs qui remettent en cause les valeurs paysannes. Symboliquement, cette élévation révèle une rupture, une coupure entre le haut et le bas de sorte que l'habitant de la ville est celui ayant atteint un certain sommet en quittant de la périphérie vers le centre.

L'habitant de la campagne est ainsi perçu comme celui qui, étant resté à la périphérie, lieu de la nature, de la non-civilisation, n'a pas connu d'évolution. D'ailleurs, les habitants des deux univers, la ville et la campagne symbolisant l'opposition entre le centre et la périphérie, s'opposent généralement du point de vue des valeurs. Le plan d'expression des quartiers décrits peut être mis à contribution pour expliquer cette réalité. Dans nombre de ces quartiers, les constructions sont « à niveau » comme nous le mentionnons. Elles symbolisent cette élévation,

la capacité d'un citoyen à construire en étage connotant sa réussite sociale : quitter le bas de l'échelle pour le haut.

En éco-sémiotique le haut et le bas se tient dans une dynamique relation entre l'individu et la terre. L'individu fait corps avec la terre, l'espace qui l'environne. Ne dit-on pas d'ailleurs que notre corps est poussière et deviendra poussière ? Bâtir haut symbolisera une prise de distance avec le sol dont notre corps est fait. Comme le démontre l'anthroposophie de Rudolf Steiner rapporté par Nicole Pignier (2020) « *le schème haut/bas relie notre corps au macrocosme (faisant) écho à la phénoménologie de la perception*³⁵¹. » Ainsi, pour l'auteur de la phénoménologie de la perception,

« notre corps n'est d'abord dans l'espace, il est à l'espace. [...] La spatialité du corps est le déploiement de notre être du corps, la manière dont il se réalise comme corps »³⁵²
(Merleau-Ponty, 1945 :173-174³⁵³)

Une telle conception met en lumière le schème continu/discontinu qui régit la relation du corps humain à la terre. Sans être confondu à la poussière, le corps humain garde en lui les éléments de la terre qui assure la continuité entre les deux entités phénoménologiques. En effet, le schème continu/discontinu

« fait le lien entre le corps, son milieu - le microcosme - et la terre, le cosmos ou le macrocosme. C'est de lui qu'émerge le rythme, il agit en tant que rythme de toutes les activités humaines, y compris vitales, telles que la respiration qui établit une continuité entre notre corps et son milieu, mettant en tension le dehors et le dedans »³⁵⁴.

Cette continuité vitale entre la terre se manifeste d'ailleurs chez les communautés paysannes à travers des gestes symboliques : le fait de se coucher à même le sol, le fait de s'asseoir à même le sol pour manger, etc. une telle continuité peut-elle garder sa charge sémantique lorsque le corps habite les étages ?

La rupture (rupture nature/culture par la construction en hauteur) qui s'introduit dans l'adhésion du corps humain à son espace de vie n'est-elle pas alors une négation d'une esthésie (manière d'être collectif) et une esthesis (manière d'être individuel) des communautés réputées

³⁵¹ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit.

³⁵⁴ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

être proches de la nature, la terre, leur lieu de vie, entraînée par l'idéologie moderniste ? Pour Nicole Pignier,

« *l'espace phénoménologique désigne un espace qualitatif auquel nous sommes reliés par les processus de perception qui engagent dans un même élan le corps, la chair et la pensée*³⁵⁵. » (Pignier, 2020)

En notre sens, le *design* de ces quartiers huppés, symbole de la coupure entre le haut et le bas est plus une négation de l'esthésie paysan qu'un modèle de développement. Un tel *design* a peu de bonheur à apporter aux communautés qui y vivent alors même qu'elles sont traditionnellement paysannes. La fracture sociale qui se traduit par l'injustice sociale au sein des couches sociales s'explique en partie par ce type de *design*. Aujourd'hui, les habitants de ces quartiers modernes et ceux populaires ont peu de lieux communs. N'est-ce pas un déséquilibre social plus qu'un développement ? Si ce *design* apportait du bonheur aux habitants, serait-on enclin à hyper-sécuriser ces quartiers ? Ce besoin de sécurité montre bien que les habitants vivent moins dans la quiétude alors que ceux des campagnes, dans leurs campements sommaires, sans aucun dispositif sécuritaire n'ont nullement besoin d'un tel dispositif.

2.3. Les quartiers précaires ou périphériques

Ils sont dits « *précaires* » ou « *périphériques* » au nom de deux univers figuratifs qui leur sont attachés : les conditions matérielles des habitations, les conditions de vie des populations qui y vivent. Dans un cas comme dans l'autre, le besoin de transformation s'impose afin d'assurer aux communautés qui y vivent une vie saine. Ce milieu correspond très exactement à l'espace des enjeux de développement, des innovations que nous avons dégagé dans le chapitre sur les mutations sociologiques. Dans l'effort de montrer le processus de la mutation du cadre spatial induit par la vision structuraliste, nous avons mis en tension l'univers du village et celui de la ville avec chacun les modes de vie qui leur sont rattachés. Dans l'entre-deux, un univers s'est installé avec ses formes de vie. Nous l'avons visualisé à travers le carré sémiotique qui permet de décrire ces espaces comme étant ceux de non-village et de non-ville, correspondant à ce qu'on appelle classiquement les « *non-lotis* », situés à la périphérie de la ville, pour ce qui est du cas de Ouagadougou.

Ainsi, la matérialité de ces quartiers se caractérise par leur aspect précaire, périphérique, une sorte de mise à l'écart pour non-utilité avérée au sein de la ville. Ils constituent un ensemble

³⁵⁵ *Ibid.*

de « *taudis* » construits généralement en « *banco*³⁵⁶ », non immatriculés, ne respectant aucun ordre de construction codifié comme c'est le cas de leurs voisins lotis. Ils sont venus à exister pour deux raisons essentielles : le surpeuplement de la ville qui n'offre pas la possibilité à l'État de développer une politique d'investissement au rythme d'une population galopante. Face à l'incapacité des populations elles-mêmes de se loger dans les zones loties faute de moyens, d'aucuns se voient contraints de se replier derrière la ville où le protocole d'acquisition d'un lopin de terre reste accessible.

La deuxième raison vient du fait de la spéculation des terrains devenue une source de revenus aussi bien pour l'État que pour les citoyens vivant à proximité de la ville historiquement. Ceux-ci possédaient des surfaces à vendre à l'heure de l'urbanisation. Cet état de fait est rendu possible grâce au flux consécutif à l'exode rural. Ce facteur s'explique par le déplacement des populations de la campagne vers la ville à la recherche d'emploi ; déplacement occasionné également par la précarité de l'activité agricole en zone rurale, imputable aux problèmes climatiques non favorables à l'épanouissement des paysans par l'agriculture vivrière. Il s'agit donc d'un univers de la rencontre entre les rejetés, les spéculateurs de la ville, le flux de l'exode rural. Cette rencontre a permis l'émergence d'une communauté avec des formes de vie faites de bricolage entre les valeurs transportées du village et celles venues du centre urbain, un mixage qui finalement justifie les notions de « *précarité* » et de « *périphérie* » attachées à ces localités. Ces connotations ne seraient pas perçues comme telles si le mariage entre ce que nous avons appelé (dans la schématisation) tradition et modernité ne s'était pas soldé par un échec dans ce secteur.

Cet échec, parti de la politique étatique qui n'a pas réussi à empêcher un tel bricolage comme dans d'autres pays, continents du monde, se répercute dans le mode de vie des populations de ces quartiers favorisant des formes de vie qui ne sont pas sans poser de véritables enjeux de développement. De quelques dizaines d'habitations dans les années 2000 (selon les témoignages), celles-ci s'étendent de nos jours à perte de vue mettant en péril les politiques d'assainissement, de santé. En conséquence, les fournitures d'électricité, de voiries, d'eau potable, pourtant vitales à la survie et à la sécurité des populations, constituent des denrées rares. Cette situation occasionne le grand banditisme, ces quartiers en payent la réputation. Les

³⁵⁶ Contrairement à la définition qu'en donne le dictionnaire français, le terme « *banco* » désigne un type de briques de fabrication locale utilisées dans la construction des maisons sommaires. La qualité de ce type de briques dépend du type de terre utilisé pour leur confection.

habitants dans leur grande majorité sont sans emploi stable. D'aucuns sont des fonctionnaires moyens allant administrer à l'intérieur de la ville, d'autres de petits commerçants, d'autres encore sans emploi.

Cependant, du fait du mixage entre vie moderne et vie villageoise, une forme de vie voit le jour : la tentative de concilier les modes de vie, les pratiques des deux univers. On observera ainsi, du fait du rapprochement entre des modes de vie de fonctionariat, les pratiques venues des campagnes, l'émergence d'une forme de vie sociale fortement marquée par l'idée de communauté, de sociabilité. Cela est rendu possible du fait que la disposition spatiale des habitations ne coupe pas le contact entre voisins. En général, contrairement aux logements structurés des zones loties, les logements des zones non-loties sont généralement sommaires. Les murs, quand ils existent, ne sont généralement pas de grande taille, nombreuses sont les habitations sans portail. Les ruelles étant d'une étroitesse extrême, les voisinages se frôlent à longueur de journées. Cette condition favorise le contact humain, rend favorable l'élan d'aller vers l'Autre, d'où le développement des liens de solidarité. Cette forme de vie sociale se concrétise à travers des petits regroupements dans ces quartiers sous forme d'associations. Ainsi, les événements festifs comme les mariages, les baptêmes, mais aussi les événements malheureux comme les décès contribuent à la solidification des liens sociaux.

Suivant cette configuration spatiale conjuguée aux modes de vie des populations peuplant ces quartiers, la conséquence sémiotique de notre perception devient prégnante. Premièrement, il y a la désacralisation de l'espace de vie. Comme déjà mentionné, ces espaces sont des lieux de spéculation. Auparavant, ils étaient des espaces vides pour certains, dédiés à la culture pour d'autres. Contrairement au milieu paysan où la terre porte toujours aux yeux des communautés ses valeurs fondamentales, la terre acquise dans ces conditions est mutilée du fait de sa spéculation. Elle devient un objet de valeur économique, perd sa valeur sémantique devant l'argent. Cette objectivation se répercute dans la façon de l'occuper caractérisée par la surcharge. Plus loin, la terre en tant fondement d'existence perd ce sens, n'existe que comme objet. On assiste symboliquement à sa néantisation. Cependant, cette dévalorisation symbolique entraîne une perte d'humanité des personnes qui l'occupent. Pour le moins, ces personnes ont perdu tout attachement à la terre en tant qu'origine, source de leur existence. Cette réalité est également rendue visible dans la perception que les habitants ont, en général, des populations peuplant ces zones. Celles-ci sont généralement perçues comme des personnes vivant l'extrême misère, sans classe, sans un minimum vital. Dans les faits, ce sont des populations perçues comme étant sans origines car ayant délaissé les leurs soit par le truchement de l'exode rural,

Sampawendé Bruno Guiatin | Thèse de doctorat | Université de Limoges | **Erreur ! Il n'y a pas de texte répondant à ce style dans ce**

soit par l'exigence de l'urbanisation. L'attachement aux origines étant une valeur essentielle de la qualité d'homme dans le milieu culturel burkinabè, on peut dire que les individus des zones non-loties se sentent déracinés de leurs sources. Cela peut justifier le fait que, tenaillés par les conditions difficiles de leur existence, ces individus se battent pour retrouver une vie communautaire empreinte de solidarité, comme nous venons de le décrire, en vue de se sentir exister.

Le deuxième aspect est la perte totale de repères. Nous avons décrit ces zones comme le symbole de l'échec du rapprochement entre ruralité et urbanité qui a plutôt créé du désordre, aussi bien dans l'organisation matérielle des habitations que dans les mœurs. N'ayant pas réussi à ancrer la vie villageoise à la périphérie de la ville, n'ayant pas eu les moyens de transporter les modes de vie à l'extérieur de la ville, ces populations manquent finalement de fondements à partir desquels elles peuvent rendre un progrès social possible. L'enjeu de développement prend alors tout son sens dans ces conditions. Ces enjeux posent la problématique du choix de modèle de développement pour chaque culture et nous interrogent sur les manières possibles de l'aborder à partir de la problématique de l'espace dans le cadre d'une recherche d'innovation.



Figure 27. Zone 1 de Ouagadougou, exemple type de quartiers périphériques



Figure 28. Illustration du quotidien dans les quartiers périphériques

2.4. Une innovation par la perversion du schème exclusion/participation ?

Notre description de cette zone périphérique met à nu quelques phénomènes saisissants qui interrogent le schème exclusion/participation. Ce schème se définit comme la faculté de choix mais aussi la possibilité du non-choix, de l'usage et du non-usage. Selon Nicole Pignier,

« Nous partageons ce schème avec les autres êtres vivants. En effet, selon Kinji Imanishi (2015 :100-103) et Bernie Krause, les animaux non domestiques « choisissent » leur lieu de vie, ils procèdent également par tension entre exclusion et participation pour se nourrir (Krause, 2013 : 111-115)³⁵⁷. (...) C'est dans une tension continue entre exclusion/participation que se constitue la vie³⁵⁸. » (Pignier, 2020)

Cette définition sous-tend l'idée de la liberté fondamentale, le sens de la responsabilité totale des humains en tant qu'animaux au sens noble du terme, mais aussi en tant que consciences. Choisir son lieu d'habitation, choisir d'être à tel endroit sont des dynamiques biologiquement inscrits dans l'être des humains. Le choix et le non-choix, l'usage et le non-usage ne sont pas dictés par la nécessité seulement chez les humains. Par conséquent, le *design* de la ville qui catégorise les populations, les hiérarchise en fonction de leur niveau de vie ne

³⁵⁷ Bernie Krause et Thierry Piélat, *Le grand orchestre animal*, Paris, France, Flammarion, 2013, 288 p.

³⁵⁸ Nicole Pignier, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », art cit.

relève-t-il pas du déni de ces facultés qu'ont ceux-ci de s'ajuster à leurs lieux de vie ? En quoi un tel *design* relève-t-il d'une innovation hors-sol remettant en cause l'idée même du progrès social tel que construit par les populations à la base ?

Cette typologie urbaine qui procède par cloisonnement n'est-elle pas en soi une forme d'exclusion sociale aussi bien pour les habitants des milieux aisés que ceux des quartiers précaires ? L'on ne sait qu'on ne choisit pas forcément de vivre dans tel quartiers plutôt que dans tel autre. C'est une possibilité liée aux moyens économiques inégalement distribués par le système de gouvernance politique. Cette forme d'innovation semble relever de progrès ; en notre sens, elle relève plus d'un déni du droit, de la possibilité des communautés à opérer des choix judicieux que d'une envie de modernité. Elle entraîne des fractures, l'injustice sociales en opposant systématiquement les populations des différents quartiers.

En nous inspirant du processus de déconstruction de la société, il nous semble que jamais impérieux d'évoluer vers un modèle de progrès social inclusif. Poser des gestes en tenant compte de l'ensemble ; c'est que Nicole Pignier appelle « *designer avec* » (Pignier, 2017) ; nous le plaçons au cœur de la démarche éco-anthropo-sémiotique qui propose une articulation entre l'éco (le lieu de vie) l'anthropos (les communautés humaines) et la sémiotique qui relève de la faculté techno-symbolique de ces derniers. Une telle démarche fait appel, en sémiotique, à l'actant collectif. Dans le cadre de l'éco-anthropo-sémiotique, l'expérience de son émergence à travers le processus coopératif que nous avons mené avec les différents acteurs sur le terrain nous convainc de son caractère essentiel dans l'approche des innovations durables. Nous l'illustrons avec l'exemple de notre coopération avec la radio « *Vénégré de Ziniaré* », les communautés paysannes de Youtenga.

3. Emergence d'un actant collectif dans le processus de collaboration



Figure 29. Un aperçu de la ville de Ziniaré où se situe la radio "Vénégré"

3.1. 1^{re} rencontre : séquence scénique avec Jean-Baptiste Sawadogo, 20/06/2018

Tout commence avec des échanges électroniques depuis Limoges. Nous écrivons un premier mail au promoteur de la radio pour lui soumettre deux intentions. D'une part, nous souhaitons nous présenter brièvement, qui nous sommes, où nous sommes, d'où nous venons, notre parcours succinct, ce que nous menons comme recherches qui nous conduisent à lui, comment nous l'avons connu ainsi que notre centre d'intérêt. Nous préparons un séjour d'immersion, de recherches dans le cadre de notre thèse qui doit nous conduire au Burkina Faso, notre pays d'origine. Nous souhaitons le rencontrer dès notre arrivée au Burkina Faso pour faire de plus amples connaissances, éventuellement nous nourrir davantage de son expérience, de ses activités. Un mail retour nous permet d'établir le contact, de fixer un cadre de rencontre.

✓ « *Radio Vénégré* », son histoire et ses projets selon Jean-Baptiste Sawadogo

« *Radio Vénégré* » est avant tout une radio locale, implantée au sein du territoire de la communauté locale. Elle est venue à l'existence pour être le porte-voix des populations de la localité, leurs aspirations quotidiennes, le lieu de vie de leurs préoccupations de chaque jour, le canal de diffusion et de discussion de l'actualité. C'est une radio communautaire dont l'objectif principal est de servir de lieu commun à la population locale : servir de cadre d'expression, de dialogue entre les populations de la localité, servir comme canal de diffusion des nouvelles heureuses ou malheureuses qui circulent dans la localité, dans les localités environnantes de

Ziniaré, au-delà, dans le pays et à l'international. Elle s'occupe prioritairement de la vie quotidienne des habitants.

Nos activités couvrent des missions d'information sur le quotidien local, national, international. Nous diffusons quotidiennement les annonces de tous ordres des populations, les publicités, la promotion des événements, des activités à caractère socio-économique, les événements... Nous initiions des débats au sein de la radio entre les différentes forces locales de la région, publiques ou privées. Nous œuvrons à la promotion des valeurs sociales et culturelles des populations, consacrons des temps d'antenne à la sensibilisation sur des préoccupations des communautés et les problématiques qui traversent nos cultures, sociétés.

✓ **La genèse de la Radio Vénégré**

Radio privée associative, « *kakoadb yam Vénégré* », a vu le jour en 1998 par la Fédération Wend-Yam, une O.N.G. locale basée à Ziniaré. Elle a été créée pour palier un déficit de communication entre l'exécutif et les membres (Fédération Wend-Yam) au regard de l'envergure de celle-ci qui couvrait désormais largement au-delà de la province de l'Oubritenga. Ainsi, les objectifs suivants sont assignés à la radio :

- informer et former les producteurs sur les thématiques de développement,
- créer des espaces de partage d'expérience entre producteurs,
- sensibiliser la population rurale sur les questions de santé et d'environnement,
- développer des programmes éducatifs pour les jeunes et les femmes,
- renforcer l'identité culturelle des différentes communautés,
- assurer l'éducation civique des populations rurales en particulier,
- organiser des dialogues entre les citoyens et les pouvoirs publics. En tout, nous nous plaçons au cœur de la vie quotidienne des territoires.

✓ **La ligne éditoriale**

La radio Vénégré a pour mission de contribuer à valoriser la place, le rôle du « *Citoyen producteur* » dans le développement par une communication participative. Ses orientations éditoriales sont basées sur un programme visant à conscientiser les « *citoyens producteurs* » en tenant compte des principes suivants :

- la prise en compte du statut, du rôle du « *citoyen producteur* » modèle devant s'affirmer, vivre dignement de son métier de producteur, doit être permanente dans les actions de la radio,

- le producteur informé, formé, sensibilisé par la radio doit comporter les deux dimensions essentielles : un producteur réfléchissant grâce à l'éveil des consciences, un producteur actif grâce à l'acquisition de connaissances,
- il doit former les producteurs à valoriser, à être fiers de porter leur statut de producteur, à comprendre la nouvelle citoyenneté dans la dynamique locale, nationale et internationale face aux grands défis du développement.

✓ **Le programme**

Le programme de la « *Radio Vénégré* » est conçu avec la participation des auditeurs sur la base d'une étude d'auditoire. Le programme se répartit comme suit : 70% en langue moore, 15% en langue française, 15% en langue fulfuldé. Il est axé sur le monde rural.

- les émissions et animations se font principalement en langues nationales pour permettre l'écoute et faciliter la compréhension de l'auditoire.
- les émissions qu'on y trouve sont par exemple « *Koadb sé tèega* », une émission culturelle réalisée sur le terrain. Elle inclut un reportage, est diffusée chaque vendredi, de 19h30 à 20h.
- « *Yélla taara tim* »³⁵⁹ est une émission en direct qui traite des faits de société. Elle est interactive et permet donc aux auditeurs d'appeler pour participer à l'émission, en donnant diverses contributions souvent contradictoires ou évolutives. Elle est diffusée chaque lundi de 20h à 21h.

3.2. Une mission de prospection « sans ordre du jour » : 03/07/2018

Cette date inaugure notre immersion auprès des communautés de ce village. Elle a frayé le chemin à une série de rencontres avec ces populations. Ce qui nous a permis, au terme de notre séjour, de proposer une synthèse des entretiens formels et informels que nous avons eus. Cette synthèse n'inclut pas notre propre analyse qui interviendra dans les différents chapitres. Nous sommes ici un « *sujet de l'extérieur* » bien qu'étant dans l'immersion totale avec les populations auprès desquelles nous avons vécu.

Par appel téléphonique, Alfred Kaganbèga, chargé du programme de la radio, nous a informé d'un rendez-vous négocié avec les populations d'une communauté rurale de Ziniaré.

³⁵⁹ L'expression signifie en langue moré « les problèmes/préoccupations ont des remèdes » qui sous-entend en formulation littéraire « il existe des remèdes à nos préoccupations/problèmes ».

Le rendez-vous d'échange avec les populations a eu lieu le 03/07/2018 dans l'enceinte du village, sous les grands arbres où les populations ont coutume de se rencontrer lors des diverses manifestations. Il leur a été annoncé que la radio souhaitait rencontrer les habitants pour échanger comme d'ordinaire afin de préparer des missions à venir : un motif suffisant pour donner lieu à une mobilisation initiée par le conseiller villageois du développement (C.V.D.), Adama Ouédraogo.

Ce jour-là, le temps était relativement clément. La pluie de la veille avait baissé les températures généralement torrides. L'hivernage s'installait progressivement malgré son retard constaté. L'environnement brut se couvrait visiblement des herbes fraîches des temps des saisons pluvieuses, profitant aux quelques petits ruminants non encore sous le contrôle des familles responsables. De part et d'autre des sentiers qui nous conduisaient vers cette localité de brousse, les familles labouraient leurs champs avec une telle âpreté que nous comprîmes que c'était le temps des rattrapages de la saison. Saluant les uns, les autres au passage, nous les félicitations, leur apportions nos encouragements et nos souhaits de bonne saison comme nous savons si bien le faire chez nous. Certaines familles ne parlant pas la langue (mooré) que nous parlions comprenaient tout de même nos intentions. Elles nous répondaient également dans leur langue accompagnée des gestes d'acquiescement, des signes de remerciement.

D'autres nous offraient au passage des fruits sauvages ramassés dans leurs champs : du karité, des raisins, etc. Toutefois, cette clémence du temps n'empêcha pas que nous bravions quelques difficultés avec notre mobylette. Les sentiers n'étant pas couverts de bitume, les flaques d'eau, les nids de poule, les zones boueuses, les épines, etc. étaient autant d'aspérités à braver de temps à autre pour poursuivre le chemin. Dans des bas-fonds, nous fûmes souvent contraints de descendre de notre mobylette pour pousser, traverser souvent de petits marigots, faire des détours de quelques kilomètres afin de retrouver des sentiers plus pratiques. A quelques endroits dans les petites brousses à traverser, des épines couvraient la voie, le vent les avaient ramenées de quelque part.

Partis de Ziniaré vers 10h, c'est finalement vers 13h que nous commençons à apercevoir les premières concessions du village. Pour une rencontre qui était initialement prévue à 11h, il fallut prendre des précautions pour prévenir les habitants de notre arrivée. Alfred Kaganbèga n'hésita pas à en informer par téléphone le délégué après quelques tentatives vaines à cause de pannes de réseau dans ces coins de brousse. De notre côté, ces quelques difficultés ne manquaient pas de susciter quelques inquiétudes : en constatant les familles dans les champs à

cette période-là, nous ne pûmes nous empêcher de nous demander si les paysans seraient disponibles ce jour-là. Le soleil n'étant pas brûlant, nous ne doutions pas qu'ils en profiteraient pour se consacrer à leurs activités champêtres. Tout de même, un peu d'optimisme !

Nous arrivâmes enfin dans le cœur du village, mais le lieu de la rencontre était encore un peu loin. En traversant le village, quelques éléments étaient frappants : les champs en pleines labours, les bâtiments de l'école vidés de leur monde habituel, les bâtiments de l'administration publique, le dispensaire, le marché du village avec des hangars sous lesquels quelques personnes se tenaient avec leurs marchandises, une espèce de ceinture forestière semblant entourer le village ; un long bas-fond couvert des eaux de pluie duquel nous parvenait le concert symphonique des crapauds, des colonies d'oiseaux survolant les eaux, les arbres émondés pour aérer les semences, etc. Tout cela nous paraissait majestueux, l'idée exacte que l'on se faisait d'une campagne sahélienne.

La place du village où allait se tenir la rencontre grouillait de quelques habitants qui nous attendaient. Notre compagnon de route était un habitué du lieu. Nombreux étaient les habitants qui le connaissaient. C'étaient donc des retrouvailles. L'un après l'autre, nous étions accueillis par les salutations. Des deux, nous étions certainement le nouveau visage. Qu'à cela ne tienne, nous avions droit à leur chaleur fraternelle, la communauté linguistique brisant les frontières. Alfred Kaganbèga faisait les présentations au fur et à mesure que nous échangeions les poignées de mains, prenions place.

Pendant que nous buvions l'eau de bienvenue toujours offerte à tout hôte, les habitants venaient d'un peu partout, ayant aperçu notre arrivée. Au-delà des quelques bancs installés pour l'occasion, certains apportaient leurs propres commodités de conversation : des morceaux de bois, des blocs de pierres, ou encore des petits tabourets. D'autres s'installaient au pied de l'arbre qui servait d'ombre pour la rencontre, d'autres s'installaient à même le sol. Dans la foule, on pouvait compter des hommes, des plus nombreux, des femmes, des personnes âgées à l'instar du chef du village, le chef de la communauté musulmane, mais également des jeunes (entre la trentaine et la quarantaine), les plus nombreux également. Manquaient à l'appel, les adolescents et les enfants. Sans explications de la part des habitants, nous étions en mesure de comprendre ce phénomène, étant nous-même issu de ce milieu. C'était la saison hivernale, les enfants étaient occupés à faire paître les animaux, les adolescents s'occupant, comme chaque après-midi, de leur champ personnel à côté du champ familial. Aussi, en général pour des

rencontres non festives, les enfants sont tenus à l'écart surtout lorsqu'ils n'ont pas leur mot à dire dans les conversations des adultes.

À l'heure où tous s'installaient, échangeaient les nouvelles de leurs familles respectives, le délégué du village, au nom du chef du village à qui il demanda l'autorisation formelle de parler, réclama le silence. Il adressa une salutation globale à l'assistance, la remercia de sa disponibilité, nous adressa le mot de bienvenue en réclamant des applaudissements. Au nom du chef, de ses compatriotes, en son nom propre, il nous remercia longuement pour l'honneur fait à leur localité par notre présence, pour le choix de venir découvrir leur village, échanger avec eux. Il s'excusa pour les aspérités qui avaient pu nous donner du fil à retordre.

Prenant la parole à son tour, notre compagnon de route et guide remercia le chef, l'ensemble de la communauté pour leur acceptation, leur disponibilité, leur accueil fraternel toujours renouvelé. Il situa l'ordre du jour qui se résumait en un échange à bâtons rompus sur la vie de nos communautés. Avant d'entrer dans le vif du sujet, celui-ci nous passa la parole pour que nous nous présentions à notre tour. Une présentation due au fait que nous étions étudiants déployant nos recherches sur la vie de nos sociétés et cultures dans la perspective des innovations, du développement durable. En un mot, il s'agissait pour nous d'apprécier la capacité des communautés paysannes à faire preuve d'innovation dans le cheminement vers l'auto-suffisance alimentaire, la lutte contre la désertification, la protection des cultures culturelles et culturelles, la protection écologique, la lutte contre les changements climatiques, etc. Nous pouvions alors entrer dans l'échange, le cadre formel étant fixé.

3.3. L'ancrage du chercheur dans le milieu de la recherche

Notre guide était un habitué des rencontres avec les paysans. Il savait que la porte d'entrée était toujours la présentation de la localité à l'hôte du jour. Ainsi, en leur demandant ce qu'ils pouvaient dire de leur village, nous constatons un silence relatif. C'est le chef du village qui prit la parole en premier pour cette question. Selon les propos de celui-ci, Youtenga est un village composé de près de 400 habitants dont près de 80% de jeunes. Il est composé de 6 quartiers. Le village est entouré de six autres villages. La localité dispose d'un chef, considéré comme autorité morale. Il dispose également d'un délégué au développement communautaire. Le chef du village, en promettant de remettre la parole à l'ensemble des participants, proposa de passer la parole aux autres citoyens. En revanche, il voulut savoir beaucoup sur notre motivation. Sa question fut précise : « *Quel vent vous oriente-t-il vers Youtenga ?* ». Il s'agit d'une manière traditionnelle chez les « *Mossé* » de demander à un visiteur l'objet de sa visite.

En effet, le délégué leur avait fait savoir que la radio viendrait avec un étranger pour échanger avec les habitants de la localité en vue de préparer d'autres missions. Nous comprîmes à travers sa question qu'il souhaitait de plus amples explications avant de libérer la parole, et son porte-parole d'enchéirir :

« C'est une attitude tout à fait compréhensible dans le milieu « moaga ». Vous êtes aussi Moaga, vous le savez. On ne confie pas sa parole, on ne livre pas ses confidences à un étranger sans connaître ses réelles intentions. Peut-être s'agit-il d'un espion qui passerait par la radio, peut-être s'agit-il d'un enquêteur, peut-être s'agit-il d'un usurpateur. Il se peut aussi que cet étranger soit venu pour nous faire du bien. Que feriez-vous avec ce que vous sauriez de nous ? »

Ces propos du délégué, considéré dans la situation comme le porte-parole, tenaient à nous expliquer les raisons de l'intervention du chef afin que nous puissions fournir des détails sur notre recherche. En remerciant à notre tour le chef, nous tentâmes du mieux que nous pûmes de circonscrire le cadre de notre recherche afin de dissiper tout malentendu, de conquérir leur confiance. Nous précisâmes que nous n'étions ni espion, ni enquêteur car personne ne nous avait envoyé à Youtenga, nous n'étions pas un usurpateur, nous n'étions pas non plus un porteur de projet pour le village à la manière des Organisations non gouvernementales. Nous ne relevions ni de l'autorité publique, ni d'une quelconque organisation non gouvernementale. En revanche, nous étions un étudiant, un fils issu des Mossé de Koupéla dans le centre-est, un fils de paysan, qui aimait le monde rural, le lieu qui l'avait vu grandir. C'étaient simplement nos études qui nous avaient conduit jusqu'à eux et le fait que, comme tout étudiant, il arrivait un moment où nous devions produire une réflexion sur des sujets de société. C'est pourquoi nous avons choisi Youtenga après avoir entendu, par les acteurs de la radio, tout le travail qu'ils avaient fait avec eux.

Quant à notre objectif, cela était tout aussi simple. Nous voulions d'abord connaître notre société, ses modes de vie, ce qu'elle possède, ce qu'elle désire, tout ce qui pouvait nous permettre d'être bien imprégné de ce qu'elle est, possède, afin de voir comment, conscient de son développement, nous pourrions apporter notre contribution. Et en choisissant ce village, nous nous considérions comme un de ses fils. La fin de notre propos fut suivie d'un silence avant que le chef ne reprît la parole :

« Nous venons d'entendre celui qui se veut comme un de nos fils. Nous voudrions lui dire que nous sommes honorés. Nous souhaitons que sa recherche de connaissances porte fruit pour lui, pour nous. A partir de là, nous lui ouvrons nos portes. Toute personne qui souhaite parler peut échanger avec lui. »

Ce faisant, l'autorité morale venait de véritablement ouvrir les échanges. C'est ainsi que le délégué au développement, se proposa de revenir sur la présentation qu'avait entamée leur chef.

4. Quelques étapes essentielles de l'immersion

4.1. Étape 1 : la médiation

Elle a consisté en un établissement de ponts entre le chercheur (nous) et les communautés paysannes dans le cadre d'immersion. Comment expliquer une telle démarche ? Pourquoi n'avons-nous pas pris directement attache avec le terrain et procédé à la collecte de notre « *objet* » de recherche ? En quoi cette manière de procéder par la recherche de la médiation innove-t-elle dans notre approche ? Quelle est sa plus-value ?

Cette approche répond à un besoin de positionnement par le respect des manières d'aborder ces communautés culturelles. Elle constitue de fait une étape importante dans la rencontre pour nombre de milieux africains. La démarche par laquelle on rencontre une communauté est déterminante pour la réussite où l'échec de la « *quête* ». Il s'agit avant tout de donner du sens au milieu que l'on perçoit en utilisant les outils propres à ce milieu que sont leurs coutumes définies comme des ensembles de faire épousés par les communautés qui les ont intégrés dans leur mémoire collective.

Il s'agit d'une démarche anthropologique qui consiste à mettre en avant « *l'humain* », le respect de sa sensibilité. La sanction au projet du chercheur se conditionne par la nature du contrat avec les acteurs avec lesquels il est appelé à collaborer pour recueillir les « *données* » de ses analyses, pour emprunter le langage à l'œuvre dans les sciences dures. Ces acteurs sont les premiers adjouvants qui éclairent le chercheur sur les visées de sa recherche. Dans ce cas de figure, il lui revient de se poser des questions pertinentes : que convient-il de chercher ? Comment chercher dans ce milieu, comment le trouver ?

Seuls des acteurs endogènes sont à même d'orienter le chercheur dans ce sens. On pourrait dire avec certains penseurs que lorsqu'on ne sait pas ce que l'on cherche, on ne comprend pas ce que l'on trouve. Sous cet éclairage, nombre de recherches anthropologiques et ethnologiques sur le continent africain en général regorgent de contenus polémiques pour défaut de démarche. En effet, pour avoir fait fi des sensibilités des cultures africaines, ceux-ci dits « *conformistes* » ont eu recours aux *a priori* pour éclairer leurs recherches, conférant à ces dernières des contenus biaisés en ce concerne la réalité africaine. Engagé ainsi dans une

dynamique de coopération avec les paysans, nous donnons du sens à notre démarche en épousant les manières de faire de ce milieu comme porte d'accès aux faits authentiques révélés par les acteurs eux-mêmes.

Dans les cultures africaines en général, l'étranger qui débarque sans protocole dans une communauté a moins de chances d'être bien reçu, intégré. Sa présence sans conditions préalables suscite des appréhensions, des suspicions, crée, dans le pire des cas, de la méfiance. Pour parer à toute éventualité malheureuse, il est de coutume préférable de s'adosser à un intermédiaire qui, lui, est déjà familier avec la communauté de destination. Ce geste établit la confiance, présage un accueil dans de meilleures conditions. Dans notre cas, l'immersion était dirigée vers les communautés paysannes comme nous l'avons définie dans notre projet de recherche. Pour ce faire, nous avons eu l'idée de collaborer avec la « *Radio Vénégré* » qui compte parmi sa cible, des communautés rurales. D'où le sens de notre démarche auprès de son promoteur.

Toujours par l'entremise de Jean-Baptiste Sawadogo, nous avons eu une série de rencontres avec l'ensemble des acteurs locaux promoteurs, animateurs de la station radiophonique. Certaines rencontres ont eu lieu dans les locaux, d'autres hors des locaux de la radio, d'autres encore sur le « *terrain* » même des activités de « *terrain* » de la radio. Nous ne retraçons pas de façon linéaire la multitude de ces rencontres d'échanges. Nous retenons les plus essentielles, les plus pertinentes avec les péripéties qui ont nourri substantiellement ces rencontres, organisées en plusieurs mini-scènes dans des sphères spatio-temporelles hétérogènes. Comment comprendre, interpréter cette démarche apparemment vide de contenu des méthodologies des chercheurs classiques ? En général, le chercheur conçoit une grille méthodologique depuis son laboratoire ou son bureau applicable à son objet d'étude. Dans le cadre des études dites « *structurales* », on procède par découpage de l'objet d'étude en « *structures* » et en « *systèmes* » afin de mieux le saisir. Une telle démarche a connu de beaux jours dans les études linguistiques pétries dans l'idéologie structuraliste.

Cependant, comme le note Olivier Dekens (2015 :5) :

« On sait que le structuralisme a compté, mais au vu de ce qui semble en rester en ce début de 21^e siècle, on n'est pas certain de l'importance qu'il aura eue effectivement, mais dans le même geste, on s'accordera à penser qu'indépendamment de la question,

essentielle, de son effet réel sur la pensée contemporaine, son histoire est achevée et qu'on est légitimé à en dresser l'inventaire final³⁶⁰. »

Si notre propos n'est pas de tableer sur l'inventaire des avatars du courant, il tient à donner du sens à notre choix de proposer une autre démarche sémio-anthropologique qui s'efforce d'assurer son ancrage dans ce milieu d'étude. Les « données » d'un milieu étant différentes de celles de laboratoire, elles ne peuvent pas, à ce titre, être soumises aux méthodes structurales qui les coupent de leur milieu ou les dénudent de leur substance sémantique. Dès lors, on peut saisir la portée des critiques qui ont été formulées à l'encontre du courant, à l'instar des critiques venues des linguistes dits de « terrain ». C'est le cas de J. Boutet (2002) « Terrain », dans Charaudeau, P.&D. Maingueneau (dir.), Dictionnaire d'analyse du discours, Paris : Ed. du Seuil, pp. 569-570, qui estime que

« les terrains » ne sont pas des lieux objectifs et extérieurs au chercheur. De même qu'il construit ses données à partir des matériaux bruts qu'il recueille, le chercheur doit construire son terrain, c'est-à-dire prendre un ensemble de décisions, choisir les lieux les plus pertinents au regard de sa problématique, convaincre l'ensemble des acteurs concernés, expliquer le sens de sa présence, obtenir des autorisations quand, comme c'est le cas dans des situations de travail, le chercheur se trouve dans des lieux régis par le droit privé, construire ses observations (quand ? où ? combien de temps ? avec qui ?), décider des méthodes de recueil des données : écrire sur un petit cahier à la manière des ethnographes, enregistrer avec un magnétophone, équiper les acteurs avec des microscrapates, placer des caméras vidéos³⁶¹. »

Comme on le voit, cette démarche s'oppose aux méthodes classiques telles que nous l'avons indiqué. Elle explore les préconditions de la recherche de « terrain » en reléguant au second plan tout savoir préconçu du « terrain », de l'objet d'étude. Les « dérivés » des anthropologues dits « conformistes » ont été de possiblement fonder leurs recherches sur le milieu africain en construisant des comparaisons mécaniques ou en dressant des oppositions schématiques, en se basant sur des différences lexicales (le noir vs le blanc). Si une telle démarche nous évite une position essentialiste, la base différentielle qui valide la démarche est tout aussi faussée. Décrire les innovations paysannes à travers les prismes de « structures », des « systèmes » de pensées étrangers à ce milieu revient à nier les spécificités sémiotiques, sémantiques propres à ce milieu.

³⁶⁰ O. Dekens, *Le structuralisme*, op. cit.

³⁶¹ Patrick Charaudeau et al., *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2002, 661 p.

Le sens qui émerge du « terrain » se mesure à l'interrelation qu'il entretient avec les sujets de la perception et de ce milieu. Mieux, il indique que le « terrain » ne se construit pas dans le « bureau », sur du « papier », mais sur « le lieu où poussent les faits » comme le dit son collègue Dachet (1985 : 191) qui renforcera le pouvoir du « terrain » en le définissant comme tel. Pour Achard, (1981 :22), ce « terrain » renvoie au « naturel », le « réel du quartier », « du village ». Ce faisant, le linguiste nous situe dans le cœur de notre « terrain », les communautés rurales, le monde paysan dans lequel nous sommes en contact avec les faits qui poussent, avec la réalité du quotidien des populations, des forces et formes de vie à l'œuvre. Sur le « terrain », ce que nous considérons comme une hypothèse à travers les théories de ces auteurs s'est confirmé à travers la démarche adoptée par Jean-Baptiste Sawadogo, ses collaborateurs pour interroger leur « terrain » d'étude. Il révèle à cet effet :

« Mes collaborateurs et moi observons la vie quotidienne des communautés marquée par la précarité. Nous décidons alors d'aller ainsi à la rencontre des populations dans les zones rurales et urbaines et péri-urbaines. Dans cette optique, nous avons mis en place un programme dénommé « 24 heures dans un village ». Sans nous cibler des axes précis, nous nous intéressons au cours d'action de ces communautés. Nous ne sommes ni enquêteurs, ni espions, ni envoyés d'une quelconque autorité ou structure. Nous souhaitons avant tout faire des reportages sur leur quotidien, les diffuser sur les antennes de notre station et susciter des débats.

Pour autant, nous partons partager le quotidien des populations une journée durant. Ce que nous appelons « une journée symbolique ». Nous louons un véhicule qui transportera l'équipe avec son matériel de bord, mais aussi avec son viatique pour le voyage. L'équipe partagera le repas avec les populations rencontrées. S'il arrive que la pluie empêche leur retour, elle élira logis auprès de leurs communautés hôtes qui, pour la plupart du temps, acceptent de les héberger gracieusement³⁶². »

Cette démarche se démarque par une spécificité propre à la nature de la recherche du terrain : le « faire corps » avec le « terrain », le « devenir » même partie prenante du « terrain » dans le « faire » advenir du sens non à travers la conception propre du chercheur mais surtout en le faisant émerger avec les acteurs du lieu, les communautés paysannes. En termes interprétatifs, cette conception répond à un triple objectif dans le cadre de notre sujet.

Le premier se justifie par le fait que nous ambitionnons de partir du « terrain » pour interroger nos théories et non l'inverse. Cela présupposait que nous mettions sous l'éteignoir nos savoirs antérieurs, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse à confirmer ou à infirmer *a posteriori*.

³⁶² Il s'agit des propos de Jean-Baptiste Sawadogo, directeur de la Radio Vénégré que nous avons rencontré dès les premiers moments de notre immersion.

En axant notre recherche sur notre pays, le Burkina Faso, nous aurions pu ne plus avoir besoin d'une immersion particulière. Si nous l'avions approché dans une démarche structuraliste, nous aurions opté de nous fonder sur ce que nous connaissons de l'histoire, de l'actualité pour passer à l'analyse critique, enchaîner avec « *des leçons* ». Cependant, nous serions « *retombé* »³⁶³ dans « *le classicisme scientifique* ». Nous aurions ainsi construit un savoir toujours théorique qui nous aurait éloigné de notre objectif.

Le deuxième objectif qui justifie le rejet de la méthode classique, de l'adoption de la démarche des linguistes de « *terrain* » tient à l'horizon d'attente poursuivi par notre sujet : chercher à comprendre la manière dont les paysans construisent des alternatives dans le cadre des innovations durables exige une démarche de co-construction, de collaboration, de coopération. Cette idée ressort dans la vision du linguiste de « *terrain* » pour qui

*« le chercheur doit construire son terrain, c'est-à-dire prendre un ensemble de décisions, choisir les lieux les plus pertinents au regard de sa problématique, convaincre l'ensemble des acteurs concernés, expliquer le sens de sa présence, obtenir des autorisations quand, comme c'est le cas dans des situations de travail, le chercheur se trouve dans des lieux régis par le droit privé, construire ses observations (quand ? où ? combien de temps ? avec qui ?) »*³⁶⁴.

Dans notre cas, l'articulation de notre problématique préconise une mobilisation de cet ensemble d'acteurs d'où notre prise de contact, d'échange avec les acteurs de la radio communautaire.

Le troisième objectif relève des manières de procéder dans cette culture (notre *terrain*) dont nous sommes « *issu* », aspect que nous soulignons plus haut. En effet, toute « *intrusion* » engendre de la méfiance, ce qui ne favorise pas un climat de coopération. Dans cette culture, l'étranger a le devoir de passer par des étapes pour être bien reçu, intégré : décliner son identité, ses origines, souvent même son passé, ses intentions, donner des garanties de sa bonne foi.

C'est cette conception qui justifie finalement notre démarche de prise de contact préliminaire. Le but visé est de créer un environnement serein de coopération, de famille, qui ferait en sorte que nous ne soyons pas vu comme des espions ou des enquêteurs mais comme des chercheurs-coopérateurs. Par ailleurs, comme Thomas d'Aquin qui conseillait son disciple

³⁶³ Nous faisons ici allusion à « nous » de modestie. Il s'agit de nous-même comme chercheur.

³⁶⁴ P. Charaudeau et al., *Dictionnaire d'analyse du discours*, op. cit.

d'atteindre la rivière par les ruisseaux, nous savions que nous n'atteindrions le milieu paysan qu'en passant par des acteurs qui ont déjà des liens de collaborations avec les communautés paysannes. Pour rappel, dans le cadre de ses activités, la radio communautaire a tissé des liens solides avec ces communautés. Cette institution est devenue un passage privilégié pour nous dans notre quête, sa connaissance est devenue une source d'intermédiation et un intermédiaire par lequel nous avons eu accès à notre cible.

4.2. Étape 2 : la collaboration

Dès l'entame de notre projet, l'idée de collaborer avec des acteurs parties prenantes était de toute évidence un chemin indiqué. La conception du « *terrain* » proposée par des auteurs que nous avons évoqués contient cet impératif. Ainsi, la prise de contact avec l'instance de médiation était l'une des préconditions, mais non suffisante, pour nous plonger dans l'immersion. Toujours dans la culture des peuples africains, l'étranger qui arrive dans une communauté est introduit, présenté dans un premier temps par son intermédiaire. Cela ne peut se faire sans que l'intermédiaire lui-même connaisse l'étranger, ses motivations. Cette connaissance a l'avantage d'ouvrir d'autres perspectives, d'autres opportunités. La stratégie ainsi mise en place pour progresser sur le « *terrain* » nous permet de l'inscrire dans la durée au regard de notre volonté de coopérer avec les paysans dans la mise en place des dispositifs, pratiques concourant au développement dit « *durable* ». Dans notre cas, la prise de contact avec les acteurs de la radio locale a permis non seulement d'atteindre, de collaborer avec les communautés paysannes, mais elle a, en aval, donné lieu à un projet de coopération avec cette institution au profit de notre recherche.

En effet, quelques jours après notre arrivée sur le territoire burkinabè le 18/05/2018, nous avons contacté, par téléphone, Jean-Baptiste Sawadogo, promoteur de la radio locale. L'échange de salutations d'usage a été ample, comme il est de coutume chez « *nous*³⁶⁵ », nous sommes très aisément entré dans le sujet. En fonction des disponibilités de part et d'autre, un premier rendez-vous a été fixé pour le 20/06/2018. Il a eu lieu, non pas dans les locaux de la radio, mais dans la capitale du pays où résidait notre interlocuteur. Cette rencontre, qui en a appelé d'autres, a eu lieu dans l'après-midi autour de 16h dans un quartier connu de nous deux,

³⁶⁵ Etant dans notre pays, l'idée de nous considérer comme sujet de l'intérieur nous ouvre aux manières de procéder qu'on retrouve au sein de cette culture. Le « *nous* » ici traduit cette idée d'être issu de cette culture et d'en connaître un tant soit peu les codes de conduite, à la différence d'un sujet d'autre culture qui se verrait totalement étranger.

la Zone Du Bois, dans les bureaux d'une agence de communication d'une connaissance proche. Le choix de ce lieu dû au fait que cet environnement était un cadre familier pour nous ; nous y avons travaillé bénévolement comme journaliste-reporter pour le compte d'un magazine dénommé Junior Vision. Nous y avons disposé d'un bureau qui a permis de faciliter un échange serein. Mon interlocuteur n'y a trouvé aucun inconvénient.

Ainsi, la scène qu'a décrit notre interlocuteur est devenue un centre d'intérêt sinon un tremplin dans notre quête. En effet, nous avons relevé plus haut que la source de la médiation peut s'avérer utile au chercheur. Et, comme on peut le constater, un centre d'intérêt commun ressort du descriptif de la radio : cette dernière a pour objectif de faire émerger, de promouvoir des activités de développement des communautés rurales paysannes. Le chercheur que nous sommes ayant pour but d'examiner la manière dont ces dites communautés font émerger les alternatives de développement dans le cadre des innovations durables. Ce qui était quelque peu imprévu est devenu une opportunité. Cet imprévu met en exergue une attitude à adopter par le chercheur de « terrain » : l'ouverture vers l'autre, à d'autres « possibles » qui peuvent intervenir dans le cours d'actions, puis modifier ou renforcer le projet de recherche. Dans notre trajectoire, cette opportunité renforce l'un des axes importants de notre projet : l'interdisciplinarité. Cette dernière, à cette étape, se concrétise par la rencontre entre un chercheur en Sémiotique et des spécialistes des Sciences de l'Information et de la Communication. Dès lors, nous pouvons mettre en lumière la base de cette interdisciplinarité.

4.3. Étape 3 : l'émergence d'une dynamique méthodologique

On pourrait dire que le « terrain » est une recherche ouverte en ce sens qu'il ne s'enferme pas dans des « moules » déjà conçus. On pourrait aussi dire qu'il est le lieu de l'incertain, que le chercheur doit construire son savoir avec d'autres expériences pouvant le surprendre sur le terrain. Cet inattendu potentialisé par la mise en berne des préjugés peut enrichir le chercheur ou le conduire à réajuster son arsenal méthodologique. Le récit ci-dessus relaté par notre hôte en est un cas d'école. La conséquence que nous en tirons est double : d'une part, la démarche adoptée par les initiateurs de l'émission nous convainc que les méthodes scientifiques s'adaptent selon l'environnement d'application, d'autre part, elle nous fournit les outils, les éléments essentiels à notre recherche. Pour mieux extraire des éléments qui ont eu des répercussions tout au long de notre parcours, nous avons choisi de numéroter les paragraphes afin de mieux les référencer dans l'exploitation. La méthodologie éco-anthroposémiotique y apparaît aussi clairement qu'il nous est possible de la schématiser.

4.4. Étape 4 : la documentation

Nous nous sommes « *contenté* » de saisir l'action de la radio dans son traitement des préoccupations des communautés locales. Cette exploration, qui a pris fin à la nuit tombée autour de 19h, nous a permis de réaffirmer notre intérêt pour l'expérience de Jean-Baptiste Sawadogo avec son institution au sein du territoire couvert. Nous lui avons alors proposé un cadre de collaboration qu'il a ratifié sur le champ. Une phase qui nous a conduit à renégocier un autre rendez-vous, cette fois, pour réfléchir ensemble, mettre en place un projet de coopération, un chronogramme d'activités. Cela a également été l'occasion de compléter cet échange par les sources auxquelles notre interlocuteur nous a renvoyé. Ces sources concernaient l'histoire de la radio, sa ligne éditoriale, son chronogramme d'activités et, surtout ses domaines d'intervention dans le cadre du développement rural.

Cette recherche documentaire, au-delà de sa dimension informative, fait ressortir une dimension heuristique. La recherche sur les actions susceptibles de nous édifier sur les orientations de la radio locale s'organise sur des pivots essentiels qui inspirent le chercheur : la genèse de la radio, sa ligne éditoriale, ses domaines d'intervention et son programme. En croisant ces différents axes, nous découvrons un aspect sémantique majeur : la mise en phase de l'institution avec les esthésies du milieu pour lequel elle travaille. En effet, sur un axe paradigmatique, le choix des domaines d'intervention, loin d'être globalisant, assure son ancrage local : l'environnement, l'agriculture, la santé, la société et la culture, l'éducation, l'information, la religion, le divertissement. Ces axes correspondant à l'axe du choix ne mettent pas en lumière les théories savantes des scientifiques « *bienpensants* ». Cependant, ils sont conçus par les communautés à la base qui les développent d'où leur mise en œuvre par et dans les langues locales reflétant les différentes sensibilités existantes sur le territoire. Dès lors, l'institution technologique qu'est la station radiophonique se transforme en « *arbre à palabres* ». En effet, « *l'arbre à palabres* » est le lien par excellence de l'expression démocratique populaire dans la plupart des cultures africaines, le foyer vivant de la construction du savoir. La description qu'en fait Ki-Zerbo (2008 :23) caractérise cette forme de démocratie populaire :

« Dans la palabre, le temps ne compte pas, sauf comme matière première de la démocratie directe. La parole tourne sans fin, les proverbes pleuvent... l'humour s'en mêle ; le conflit ou le problème, trituré, broyé, vanné par le moulin du verbe collectif, en sort, réduit à sa plus simple expression, sans que personne n'ait perdu la face. Pas de vote mécanique. Pas de démocratie arithmétique. Et pour cause ! toute dissension durable est un déséquilibre structurel, un péché social. On voit comment l'unanimité

par consensus des unités de base rejoint l'unanimisme édicté par les dynastes. Dans ces conditions, quand tel dirigeant africain moderne se réclame de la tradition pour justifier le pouvoir personnel, on se demande de quelle tradition il s'agit car mal l'excès qui n'ont pas manqué, la réalité du village africain autogestionnaire était omniprésente. Les leaders charismatiques de l'Afrique contemporaine, qu'on n'est pas loin de rattacher à la tradition pharaonique, attirent l'adhésion des masses, d'abord parce que l'Africain aime l'unanimité, surtout quand elle émane de la participation de tous parce qu'elle est en soi comme une fête³⁶⁶. »

On peut dire que c'est dans la « palabre » que les acteurs font émerger les contenus qui constituent les domaines d'intervention. Ils prennent leur source à partir des aspirations des citoyens, conscients des enjeux de leur société. En s'ancrant dans les modes d'expression culturels des peuples, la technologie démontre sa capacité de ne pas couper les communautés de leurs sensibilités. Pour ce faire, dans la mise en œuvre de ces paradigmes, elle propose un processus syntagmatique tel qu'il se déroule sous « l'arbre à palabres » et non tel que les scientifiques classiques procèdent. Ceux-ci, généralement, que ce soit sur les ondes des radios ou *in situ*, se mettent face à un public auquel ils livrent le fruit de leurs savoirs, donnent des leçons.

Cette forme d'infantilisation n'est pas à intégrer dans les manières de faire des communautés paysannes qui, elles, co-construisent elles-mêmes leurs savoirs. Ce respect de la forme syntagmatique des démocraties populaires est matérialisé par le programme que propose la radio pour aborder les différentes thématiques émanant des communautés. À y regarder de près, on s'aperçoit que la parole est donnée aux populations elles-mêmes avec une répartition proportionnelle de la plage linguistique correspondant aux différentes langues existantes. L'ordre de passage reflète également les modes de saisie du temps chez les paysans. Certaines émissions ne sont diffusées qu'à une certaine heure parce que n'impliquant qu'un public spécifique.

Dans le processus éducatif, les enfants ne sont pas concernés par certaines thématiques. Ces émissions seront diffusées tard dans la nuit au moment de leur sommeil. On voit bien que le choix temporel pour cette catégorie d'émission se fait de sorte à respecter les esthésies car c'est en cela que l'émission pourrait avoir du sens pour l'auditoire. Un conte, dont la portée sémantique est d'instruire, ne produira ses effets de sens lorsqu'il est conté en plein jour. La profondeur, la teneur des enseignements du conte exigent qu'il soit dévoilé pendant la nuit où

³⁶⁶ J. Ki-Zerbo, *Regard sur la société africaine*, op. cit.

la nature aurait tu ses bruissements, permettra aux humains de se nourrir sans précipitation tout en méditant, faisant le lien avec leur vie de tous les jours ; ce qui s'enseigne à travers le conte. On pourrait multiplier les exemples à travers la manière dont le programme est agencé pour rimer avec les modes de fonctionnement de la mémoire collective des paysans. En cela, nous sommes bien en présence d'une forme de vie qui propose un processus d'innovation mettant aux prises une technologie (la radio) et une culture locale pour concourir au développement durable.

Par ailleurs, un tel positionnement axiologique se résume dans la ligne éditoriale dont se dote la radio qui place le citoyen (et non la politique propre de la radio) au cœur de son action. Dès lors, la culture numérique en présence devient un tremplin, non une action modificatrice des formes de vie de ces paysans. Cela est d'autant plus éloquent que la genèse même de la radio telle que décrite fait de la radio un bien collectif au service de la collectivité. Ainsi, ce parcours s'ouvre sur des enseignements sémiotiques rendus possibles par ce qui vient de ressortir des interactions entre l'outil numérique et les communautés paysannes. En guise d'orientation de ces enseignements, on peut noter que dans sa mission de promouvoir le « *développement durable* », « *communautaire* », la technologie opère des choix à partir des aspirations communautaires pour permettre l'adhésion. Elle construit avec elles les projets abordant leurs préoccupations sociales.

5. Cas applicable à la démarche éco-anthropo-sémiotique : « 24 H dans un village »

5.1. « Le terrain où poussent les faits »

Nous proposons une reconstitution des étapes de notre méthode à travers un cas d'école que nous qualifions d'innovation paysanne. En nous fondant sur le « *terrain* », nous essayons de comprendre la manière dont le sens émerge dans une interrelation entre ce terrain et les communautés paysannes concernées. Pour ce faire, nous retranscrivons l'histoire de l'émission dénommée « *24H dans un village* », contée par Jean-Baptiste Sawadogo, directeur de la radio. Nous nous fonderons ensuite sur les faits de ce « *terrain* » pour tenter d'en dégager les différentes étapes. Le découpage en séquences (paragraphes) a pour objectif de faciliter l'identification des étapes.

§1 : La « *Radio Vénégré* », au-delà de ses missions ordinaires d'informer et de communiquer sur l'actualité quotidienne, a su développer au fil du temps une relation

de proximité avec les communautés vivant sur le territoire. Elle s'est voulue comme un espace de dialogue, d'échange dont la finalité est de créer un cadre de sensibilisation sur les problématiques d'actualité. Pour ce faire, l'idée d'un reportage sur le quotidien des populations de la localité s'est avérée, en toute évidence, comme une entrée principale qui permettra de toucher les préoccupations des habitants. Mes collaborateurs et moi observons la vie quotidienne des communautés marquée par la précarité. Nous décidons alors d'aller ainsi à la rencontre des populations dans les zones rurales, urbaines et péri-urbaines.

§2 : Dans cette optique, nous avons mis en place un programme dénommé « *24h dans un village* ». Sans nous focaliser sur des axes précis, nous nous intéressons au cours d'action de ces communautés. Nous ne sommes ni enquêteurs, ni espions, ni envoyés d'une quelconque autorité ou structure. Nous souhaitons, avant tout, faire des reportages sur leur quotidien, les diffuser sur les antennes de notre station, susciter des débats.

§3 : Pour autant, nous partons partager le quotidien des populations une journée durant. Ce que nous appelons « *une journée symbolique* ». Nous louons un véhicule qui transportera l'équipe avec son matériel de bord, mais aussi avec son viatique pour le voyage. L'équipe partagera le repas avec les populations rencontrées. S'il arrive que la pluie empêche leur retour, elle élira logis auprès de leurs communautés hôtes qui, pour la plupart du temps, acceptent de les héberger gracieusement.

§4 : Une fois l'équipe débarquée au sein d'une localité, les reporters rejoignent les populations où ils peuvent les trouver : dans leurs maisons, dans les lieux publics, dans la rue, dans leurs lieux de travail. Les reporters accostent toute personne se trouvant sur leur chemin. Ils lui parlent de la vie de tous les jours : les activités, les problèmes sociaux, la marche de la société, les projets de développement ainsi que les implications des différents acteurs dans les différentes initiatives de développement telles qu'ils le conçoivent, la manière dont ils les fondent, les font évoluer, les autorités publiques locales, les dirigeants du pays, du monde, etc. En fonction des sujets abordés avec le ou les intéressés, en fonction de leur disponibilité à s'ouvrir aux échanges, les reporters esquissent des pistes de débats avec leurs hôtes, recueillent leurs avis sur différents sujets en lien avec la vie au sein de sa localité. Cette déambulation couvre des localités

triées sur le volet. Elle dure, pour chaque sortie de « *terrain* », toute une journée, d'où le nom de l'émission « *24h dans un village* ».

§5 : Au retour en studio, les animateurs, avec l'équipe au complet, repassent en revue, réécoutent les différentes séquences enregistrées. Ils construisent des thématiques autour de leurs enregistrements, sélectionnent les séquences à même de toucher la sensibilité de leur cible, pouvant constituer des expériences à partager avec d'autres localités environnantes couvertes par les ondes de leur radio. Ils procèdent ensuite au montage de l'émission d'une durée d'à peine une heure. L'émission est ensuite articulée, modérée par un animateur, diffusée.

§6 : À côté de ces visites souvent inopinées, l'équipe peut, dans certains cas, négocier un rendez-vous avec un village. Généralement, les villages disposent de ce qu'on appelle couramment des délégués villageois de développement (C.V.D.). Il s'agit des villages qui disposent déjà d'une certaine organisation « *assez moderne* » où l'on retrouve des délégués qui servent de relais entre le pouvoir public local, les différentes associations existantes au sein des villages. Ces délégués ne jouent pas le rôle d'autorité morale qui, elle, est dévolue aux autorités coutumières. Ils servent de passerelles entre les structures associatives et les partenaires financiers généralement. Ils ne prennent pas d'initiatives sans l'avis des autorités morales de la localité, de commun accord avec les communautés à la base. Ce sont des personnes qui, le plus souvent, ont reçu une instruction scolaire, jusqu'à un certain niveau, qui savent lire, parler *a minima* soit le français, soit la langue locale, ou les deux à la fois. Ils servent de référents ou de porte-paroles. Ils ne jouent pas le rôle de chefs.

§7 : Souvent, à travers des relations, nous pouvons prendre attache avec ces C.V.D. pour exposer notre projet, négocier un rendez-vous, afin que ces délégués sonnent à leur tour la mobilisation de leurs communautés de base. Dans de cas d'espèce, la rencontre avec l'équipe de la radio se déroule dans le cadre du groupement villageois. Hommes, femmes et enfants sont mobilisés pour l'occasion. Avant la diffusion de l'émission, les initiateurs de celle-ci ciblent, invitent une ou des personnes ressources dans les locaux de la radio le jour où l'émission doit être diffusée. Ces personnes ressources relèvent naturellement de la localité où l'émission est enregistrée. Elles peuvent aussi être choisies parmi les autorités locales imprégnées des thématiques développées dans l'émission. Notre objectif est d'initier un débat avec la ou les

personnes ressources pendant l'émission pour aller en profondeur dans la saisie des questions soulevées par ces thématiques.

§8 : Pendant la diffusion, articulée en séquences thématiques, des questions sont posées à la ou les personnes ressources, des précisions leur sont demandées sur des concepts, des conceptions évoquées par les personnes interviewées. Enfin, leur avis est demandé sur les thématiques abordées ainsi que sur les leçons qu'elles en ont tirées pour les auditeurs. Après l'heure de la diffusion, une autre séquence est mise en place. Les animateurs l'appellent « *Antenne libre* ». Il s'agit d'une phase dédiée aux auditeurs. Elle dure environ une heure. En quoi consiste-t-elle ?

§9 : La parole est donnée à tout volontaire ayant écouté l'émission dans les limites de la zone couverte par les ondes de la station (entre 50 et 60 km), que ce soit depuis la zone où l'émission est enregistrée ou depuis une autre localité. Les intervenants, qui ne sont pas choisis à l'avance, sont appelés à réagir à l'émission, en quelques minutes, par appel téléphonique. Ils sont libres d'apprécier ou de déprécier l'émission en donnant leurs avis sur les thématiques abordées, sur les interventions des personnes interviewées. Ils peuvent poser des questions, apporter des démentis, des précisions, tirer des leçons ou partager leurs expériences. Ils peuvent également soulever d'autres thématiques en lien avec celles développées dans l'émission diffusée, formuler des propositions. L'idée qui sous-tend cette démarche est d'instaurer un cadre de dialogue entre les populations par le truchement de l'émission avec pour lieu commun la radio.

§10 : A la fin des différentes interventions des auditeurs, le modérateur procède à un recoupement des différentes questions, des points de vue, des différents axes abordés par les intervenants. Il se livrera ensuite à une synthèse qui lui permet de créer des ouvertures ou des perspectives sur d'autres sujets, sur d'autres localités. Il conclura ensuite l'émission, annoncera la prochaine « *24h dans un village* » avec la localité concernée. À travers une telle pratique, la radio atteint un tant soit peu ses objectifs : informer, communiquer, servir de cadre de débat public, de sensibilisation, de permettre ainsi à la radio, à ses acteurs de participer aux questions de développement communautaire de la région et du pays. En résumé, le but de l'émission est la promotion du développement communautaire, l'identification, la valorisation du patrimoine

culturel de chaque localité. Elle a, en arrière-plan, l'éveil, la sensibilisation sur les valeurs que porte chaque village comme richesse, comme ressource de développement.

5.2. Identification des étapes

À la recherche des manières dont les communautés rurales construisent des alternatives pour lutter contre les formes de dégradation de leur milieu, le parcours d'une telle émission ne nous laisse pas indifférent. Pour le moment, il nous informe des jeux des interactions entre ces communautés, les porteurs de projets de développement comme la radio communautaire. En synthétisant la démarche à travers les différents paragraphes, nous cherchons à dégager les articulations qui organisent ces interactions afin de procéder *a posteriori* à sa formalisation pour en tirer les conséquences.

Le §1 propose une définition du « *terrain* », la manière de l'appréhender : dans cette approche, le « *terrain* » se définit par rapport à la relation de proximité avec les communautés vivant sur un territoire donné, comme un espace de dialogue, d'échange. Quant à la démarche pour l'appréhender, elle débute par le temps de l'**observation**, celle centrée sur les manières de vivre des populations, puis la **rencontre** avec les communautés elles-mêmes.

Le §2, à la suite du précédent, propose des clefs pour l'immersion. En ne ciblant aucun axe précis, en se focalisant sur le quotidien des communautés, la démarche adoptée par ces acteurs vise à débarrasser le chercheur de tout *a priori*. C'est le terrain qui lui fournira les faits. En outre, l'analyse des faits n'est pas du seul pouvoir du chercheur. En soumettant les éléments d'analyse aux débats, la démarche vise, en fonction de la thématique, la démocratie participative dont pourrait s'inspirer le chercheur. Dans les recherches de solutions aux problèmes de développement pour nos sociétés, le chercheur devrait s'inscrire dans la vision d'une démocratie participative, c'est-à-dire, dans une démarche de co-construction. Les « *données* » ne sont pas à transporter dans un bureau pour être analysées ; elles doivent être traitées depuis leur milieu d'existence.

Le §3 met à nu ce que F. Laplantine appelle l'immersion, à proprement parler. En effet, contrairement à ce que nous avons qualifié de « *dérives de l'anthropologie structurale* » qui a consisté à décrire les communautés humaines comme des objets, la démarche laplantinienne va au-delà de l'observation-description. Elle consiste à vivre, sentir ce qu'on décrit :

« S'il arrive que la pluie empêche leur retour, elle élira logis auprès de leurs communautés hôtes qui, pour la plupart du temps, acceptent de les héberger gracieusement³⁶⁷. »

Vivre les réalités du « terrain », partager le quotidien des communautés, c'est s'offrir une voie pour pénétrer la culture de ces communautés, la cerner, la décrire avec la bonne distance.

Le §4 illustre la différence de collecte des « données » d'avec les méthodes qui fonctionnent sur la base de « structures », de « systèmes ». En effet, les éléments à collecter sont saisis dans leurs situation d'émergence. Ainsi, le débat scientifique, par conséquent, l'analyse, ne se feront pas au laboratoire après transfert des éléments collectés depuis le terrain, ils seront nourris par le terrain lui-même :

« ... les reporters esquissent des pistes de débats avec leurs hôtes et recueillent leurs avis sur différents sujets en lien avec la vie au sein de sa localité³⁶⁸ »,

Le §5 illustre le perpétuel questionnement des recherches du chercheur. En retournant le travail discriminé sur le « terrain » pour être partagé, le chercheur est pleinement conscient des amendements dont sa recherche fera l'objet, les ajustements nécessaires qu'il apportera. Ainsi ressort l'idée de la co-construction du projet scientifique qui, visiblement, à travers ce va-et-vient entre le bureau et le « terrain », n'est pas l'apanage du seul chercheur.

³⁶⁷ Extrait illustratif des propos de notre interlocuteur.

³⁶⁸ Extrait illustratif des propos de notre interlocuteur.

Chapitre 3. Deux cas d'approche éco-anthropo-sémiotiques d'une innovation paysanne

1. Synthèse de méthode

1.1. La compétence sémiotique de l'éco-anthropo-sémioticien

La méthode éco-anthropo-sémiotique que nous initions est une démarche, un outil, un procédé de recherche, l'aboutissement de notre projet de recherche. Elle recentre l'attitude du chercheur au cœur de la recherche comme « *corps sentant* » entre la terre, le techno-symbolique dans le processus d'émergence du sens. Elle condense deux univers méthodologiques de l'éco-sémiotique telle que postulée par Nicole Pignier (2020) : l'attitude du chercheur face à une situation d'énonciation, l'analyse des schèmes perceptifs comme « *matrices organisatrices de la perception*³⁶⁹ » de toute situation d'énonciation. Cette dernière correspond à tout langage ou toute organisation sémiotique au sein d'un espace culturel donné : un projet d'innovation, un discours, un geste, un récit, une forme de vie, etc. En cela, l'éco-anthropo-sémiotique synthétise l'approche éco-sémiotique qui, dans sa mise en œuvre en tant que « *démarche épistémologique*³⁷⁰ » (Pignier, 2020) procède de deux étapes :

La première s'articule autour de la posture du chercheur en tant que sujet de co-énonciation. En éco-sémiotique, le chercheur n'est pas l'unique sujet d'énonciation du structuralisme sémiotique. Celui-ci est impliqué dans un réseau d'interactions, dans un va-et-vient entre un sujet de dedans, un sujet de dehors, dans une imprégnation permanente, dans une conviction intime selon laquelle le sens préexiste au chercheur éco-sémioticien ; il est un sujet coopérateur et non opérateur. Il n'est pas celui qui dicte, qui décide, qui caricature ; à ses yeux, le sens émane de la terre/Terre pour la raison « *que les signes sont issus de la terre*³⁷¹ » pour reprendre A. Berque. Il assure une sorte de médiation entre la terre, l'univers cosmique, les signes dans l'avènement de la signification, d'où son statut d'éco-anthropo-sémioticien.

L'homme en tant que médiation devient partie prenante du processus de la signification. Ce chercheur éco-sémioticien est un sujet tissé dans un milieu, un éco-bio-« *système* », ce lieu

³⁶⁹ N. Pignier, « Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique ». », art cit.

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, op. cit.

de vie dont il s'imprègne, avec lequel il énonce pour qu'advienne le sens. Aussi, Pignier écrit-elle

« selon nous, les interrelations entre les êtres vivants et le milieu perçu, travaillé en tant que monde perceptif relèvent du processus, de l'échange créatif, non déterministe et non programmable³⁷². » (Pignier (2020))

Ce processus est un cheminement « long³⁷³ », comme le précise N. Pignier (2020), fait de quatre temporalités correspondant à la Figure 1. *Les quatre temporalités d'immersion et d'interprétation d'un milieu paysan, emprunté à Nicole Pignier.* Ce parcours à quatre temporalités nous permet en tant que chercheur,

« de nous imprégner, dans la mesure du possible, des actions, des manifestations, rencontres dans lesquelles s'impliquent les acteurs constitutifs de notre « terrain » plutôt que de provoquer « artificiellement » un entretien³⁷⁴. »

En termes sémiotiques, l'aboutissement de cette étape correspond à l'acquisition de la compétence éco-sémiotique, aptitude à questionner, à coopérer, à « co-énoncer » avec le « réel » (Pignier, 2017) afin qu'émerge la signification. C'est ce que nous appelons l'étape de l'acquisition de la compétence sémiotique de l'éco-anthropo-sémioticien, une sorte de porte d'entrée dans la situation d'énonciation, une posture différente du classicisme sémiotique où l'omniscience du chercheur définit sa compétence sémiotique.

Dans le déroulement de notre recherche, cette attitude a été mise en avant pour le questionnement des situations d'énonciation auxquelles nous faisons face. C'est elle que nous avons déployé pour questionner les rapports entre les communautés, leurs lieux de vie, les oppositions systémiques nature/culture, individu/collectif qui ont été introduites par l'idéologie structuraliste. Nous l'avons pu observer, décrire dans l'organisation de l'espace urbain ainsi que les ruptures créées par ces dernières dans les formes de vie des communautés. C'est aussi cette posture qui nous permet d'appréhender le milieu paysan, d'y décrire les formes de vie qui l'organisent. C'est enfin cette attitude qui a rendu possible notre collaboration avec les acteurs de la « Radio Vénégré », de réaliser des émissions radiophoniques ; c'est aussi elle qui nous

³⁷² N. Pignier, « Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique ». », art cit.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*

permet de collaborer avec les paysans, les porteurs de projets paysans tout au long de notre immersion.

1.2. De la performance sémiotique de l'éco-anthropo-sémioticien

La deuxième étape concerne le mode d'emploi de l'articulation de la signification en éco-sémiotique. Comment l'éco-sémiotique interroge le processus de la signification dans une situation d'énonciation ? Si le structuralisme sémiotique se dote de la compétence de construire le sens à partir de l'opposition sujet/objet, l'éco-sémiotique interroge le processus de la signification à partir des matrices organisatrices de la signification : les schèmes perceptifs. Ainsi, pour interroger la signification des situations d'énonciation que nous décrivons plus haut, l'étape de l'acquisition de la compétence sémiotique a permis, à chaque moment de l'immersion, d'identifier ces « *matrices organisatrices de la signification* », de les articuler jusqu'à l'émergence de la signification dans les situations d'énonciation rencontrées. Il en a été ainsi pour l'analyse des innovations paysannes.

Ce faisant, la *sémiose perceptive* dans l'analyse éco-sémiotique ne consiste pas en une liaison entre une expression et un contenu, mais l'articulation du ou des schèmes qui organise(nt) l'univers sémantique de toute situation d'énonciation. De fait,

« *dans l'épistémologie du cercle de Vienne comme dans les big data, on réduit le plan d'immanence du fait humain pour la soumettre aux sciences formelles. Ce faisant, on perd en intelligibilité*³⁷⁵ » (Pignier, 2020)

Les schèmes ne sont d'ailleurs pas du ressort de la compétence du sujet percevant comme le postule le structuralisme. Ils émanent de l'espace culturel que le chercheur identifie dans un processus de *co-énonciation* comme décrit dans le point précédent,

« *car selon nous, les interrelation entre les êtres vivants et leur milieu perçu, travaillé en tant que monde perceptif relèvent du processus, de l'échange créatif, non déterministe et non programmable*³⁷⁶. » (Pignier, 2020)

En jumelant coopération et éco-énonciation, l'éco-anthropo-sémioticien participe à l'émergence de la signification. De cette même façon, il interroge son processus. La signification n'est donc pas une construction d'un sujet omniscient. Ainsi, sont absents de ce

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ *Ibid.*

processus la manipulation d'un sujet opérateur qui commanderait le sens, la judication qui serait définitive car la signification d'une situation énoncée n'est jamais stabilisée de façon définitive. En éco-sémiotique, le sens relève d'un ajustement continu, les situations d'énonciation variant d'un espace sémiotique à l'autre, d'un espace culturel à l'autre, d'un temps à un autre. Par voie de conséquence, c'est en faisant abstraction de ses *aprioris* que l'éco-sémioticien entre véritablement dans l'univers de la signification car, rappelons-le, si son

« terrain est un milieu vécu/façonné par les êtres humains dont les manières d'être au monde, fondées sur des forces de vie co-énoncent, il n'a pas besoin du chercheur pour trouver son sens, pour faire sens aux yeux des gens qui le vivent ; il a sa propre intelligibilité. Plutôt que d'en extraire des faits pour les formaliser et les rendre parlants, le chercheur en éco-sémiotique tente, plus modestement, de s'imprégner du « terrain », de le sentir, de s'ouvrir aux énonciations diverses qui y adviennent, d'écouter leurs résonances. Cela, afin d'apprécier les processus perceptifs dans leur complexité, leur épaisseur corporelle et mentale, les forces de vie perceptives qui y évoluent en tension les unes avec les autres³⁷⁷. »

C'est dans cet esprit que nous sommes allés sur notre « terrain » d'immersion. Ainsi, dans un premier temps, notre rôle a été d'observer, questionner, coopérer en faisant abstraction de ce que nous semblions connaître du milieu, de notre « terrain ».

Cet élan d'imprégnation a ensuite permis de retenir quelques situations d'énonciation auxquelles nous souhaitons ici mettre à l'épreuve, tant soit peu, notre outil d'investigation, l'approche éco-anthropo-sémiotique applicable à l'analyse des innovations ou formes de vie paysannes. Pour ce faire, nous proposons une approche des situations d'énonciations suivantes :

- l'émission radiophonique à laquelle nous avons participé à la réalisation ;
- l'initiative communautaire paysanne de Youtenga à laquelle nous avons contribué à faire germer, qui a abouti à la mise en place de ce que nous avons appelé « *le cahier du développement de Youtenga* » ;
- la ferme agroécologique de Koulgorin dont la mise en place nous été expliqué par son initiateur principal pendant une série de rencontres.

Dans chaque situation d'énonciation, nous ferons appel à deux étapes à savoir le processus d'immersion pour la partie « *acquisition de la compétence sémiotique* », l'étape de la performance qui consiste à la description des forces et formes de vie identifiées lors de la première étape.

³⁷⁷ *Ibid.*

2. L'émission radiophonique « *Yam pouré* »³⁷⁸

2.1. Le projet, son énonciation

Dans le récit pourtant sur la « *Collaboration avec la Radio Vénégré et les communautés paysannes de Youtenga* », nous remettons au goût du jour ce que nous avons appelé le carnet de voyage d'un séjour d'immersion, de recherche. Deux grands épisodes y sont relatés : le processus de mise au point d'une émission radiophonique en collaboration avec la station radiophonique rurale de Ziniaré, les communautés paysannes du village de Youtenga. En nous référant à ce voyage d'immersion, de recherche, nous souhaitons mettre ici en exergue la démarche éco-anthropo-sémiotique qui a rendu possible cette immersion, sans pour autant reprendre textuellement le récit tel que relaté.

L'émission « *Yam pouré* » s'inspire de l'émission « *24H dans un village* » dans nous décrivons dans notre rencontre préliminaire avec Jean-Baptiste Sawadogo. C'est une émission de la « *Radio Vénégré* » qui avait lieu au sein des villages et localités environnants de la commune de Ziniaré. Le but de l'émission était la promotion du développement communautaire, l'identification, la valorisation du patrimoine culturel de chaque localité. Elle a, en arrière-plan, l'éveil, la sensibilisation sur les valeurs que porte chaque village comme richesse, comme ressource de développement. Pour ce faire, les acteurs de la radio sillonnaient chaque village pendant « *une journée symbolique* » à la rencontre des paysans dans leurs milieux de vie, dans leurs activités quotidiennes ; le but est de les interroger sur leurs activités, leur vie de tous les jours afin de les inviter à partager leur ressenti mais également partager leurs préoccupations.

Dans le cadre du développement communautaire, l'émission ainsi réalisée répond à une problématique majeure à l'échelle locale, mondiale : le développement de l'homme, de son milieu à partir de sa culture. Cependant, son caractère généralisant donne lieu de la compléter ou de la réorganiser pour lui donner plus de chance de saisir des domaines bien précis, d'approfondir la stratégie de mise en œuvre de sa démarche. « *24h dans un village* » n'a de champ d'action précis. C'est une exploration suivie de reportages. Ce qui ne permet pas aux acteurs de s'attaquer à des problématiques concrètes, de les approfondir.

³⁷⁸ « *yam-pouré* » signifie littéralement « partage de savoir » en langue mooré

Cette expérience se fonde sur la collaboration ayant abouti à la mise en place de l'émission « *Yam pouré* » en collaboration avec les communautés paysannes de Youtenga. Nous l'avons envisagée sous l'angle d'une innovation paysanne. Comment est née le projet ? Comment l'avons-nous réalisée ? En quoi l'émission relève-t-elle d'une innovation paysanne ? En application de l'approche éco-anthropo-sémiotique que nous avons initiée, les deux premières questions répondront à l'étape de l'acquisition de la compétence sémiotique par l'immersion, la seconde correspondra à l'étape de la performance sémiotique par l'analyse de l'émission en tant qu'innovation paysanne, suivant la configuration méthodologique des schèmes perceptifs. Enfin, la présentation de chaque étape de la démarche sera suivie d'une illustration, en encadré, de quelques fragments du récit concernant la concernant ; ce, pour permettre, tant soit peu au lecteur, d'effectuer cette immersion avec nous, ne serait-ce qu'*a posteriori*.

2.2. L'approche éco-anthropo-sémiotique

2.2.1. L'immersion ou le processus d'acquisition de la compétence sémiotique

Elle correspond aux quatre temporalités de l'approche éco-sémiotique.

✓ partir de « l'intérieur du projet » :

« s'imprégner des actions des projets paysans. Rencontrer les acteurs des projets, comprendre la sensibilité qui leur propre (modalités énonciatives gestuelles, discursives³⁷⁹.) »

L'étape de notre coopération avec Jean-Baptiste Sawadogo suivie de notre séjour de recherche auprès des paysans de Youtenga répondent à ce Temps 1. Comme nous l'avons développé dans le point précédent, nous sommes « *allé* » à la rencontre, à plusieurs reprises des acteurs de la radio locale. L'objectif était de connaître le « *terrain* » par l'observation, l'interaction afin de faire émerger l'actant collectif à travers les quatre phases sous-jacentes ayant servi à questionner notre « *terrain* » : la médiation, la collaboration, la mise en place d'une dynamique méthodologique, la documentation.

Ainsi, la connaissance de l'action de la radio, son terrain a permis de poser les jalons du projet de l'émission « *yam pouré* » qui n'était que l'idée, les possibilités de sa réalisation dans des conditions pratiques. Pour ce faire, nous sommes allés à la rencontre des paysans. L'objectif

³⁷⁹ N. Pignier, « Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique ». », art cit.

était de nous nourrir du terrain, de saisir les sensibilités, les projets de développement qu'ils mettent en place au sein de leur territoire, de réfléchir avec eux sur la manière dont une émission pourrait être réalisée dans ce sens. C'est ainsi que naquit la terminologie « *yam-pouiré* » qui signifie « *partage de savoirs*. » À travers une série de rencontres détaillées dans l'annexe, nous sommes revenus au siège de la radio en ayant en main ce que nous avons vécu, ressenti, de même que les idées de ces paysans. Cette étape a été complétée par une immersion auprès des communautés paysannes de Youtenga, immersion au cours de laquelle nous avons eu accès aux ressources ou potentialités socio-économiques, culturelles que nous avons décrite dans la première partie.

3. Le processus d'analyse des situations d'énonciation

Ainsi, une série de rencontre entre les acteurs de la radio, des paysans du village retenu et nous-même fut initiée. Ce retour correspond au Temps de la démarche éco-sémiotique consistant à

✓ **partir de « l'extérieur des projets pour » :**

« analyser les dynamiques perceptives et axiologiques (valeurs, sens) qui motivent le lien entre le paysan, son projet, le territoire et réciproquement³⁸⁰. »

À la rencontre des paysans, ceux-ci nous parlaient de leur vécu au quotidien, de leurs potentialités socio-économiques, de leur vie en société, de leurs projets pour leur territoire mais aussi de leurs aspirations. La richesse indéniable de tous ses éléments méritait une réflexion sur la manière dont les populations pourraient la faire vivre, s'en nourrir, partager avec d'autres communautés mais aussi sur la manière dont la radio en tant que promotrice du développement communautaire pour aider à sa mise en œuvre. Le retrait au siège de la radio avait pour objectif d'analyser cette dynamique afin de revenir plus tard vers les paysans. Cette mise à l'écart permit alors d'engager un processus de restitution, procéder à l'analyse des dynamiques perceptives, axiologiques propres aux paysans.

En effet, ce vécu auprès des populations nous a permis de comprendre la vie de ce milieu. D'une part, nous avons procédé à la mise en place d'un nouveau plan de questionnaire inspiré de cette expérience que nous venons de vivre. Il tient au fait que lors de nos entretiens, nous avons essayé de nous intéresser à tout ce qui pouvait être communiqué, discuté par les

³⁸⁰ N. Pignier, « Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique ». », art cit.

habitants. Nous avons ainsi pu nous rendre compte que les éléments en lien direct avec notre projet de recherche se concentraient sur quatre axes essentiels dont nous avons retenus des propos synthétisés plus haut. Il s'agit de l'environnement en tant nature brute à protéger, à prendre soin, qui s'avère une entité vivante avec laquelle les communautés entretiennent des relations pratiques, existentielles.

Il s'agit de l'agriculture en tant qu'activité qui va au-delà du fait de se nourrir, qui est une manière d'affirmer leur existence et ce, d'autant plus que les fruits de l'agriculture ne servent pas seulement que pour se nourrir. Ils nourrissent bien d'autres domaines comme nous avons pu le réaliser dans les propos recueillis : l'environnement, la solidarité communautaire, l'éducation... un autre axe qui s'est dessiné spontanément est celui de la solidarité communautaire. Nous avons pu sentir sa transversalité dans la vie des communautés appelées à vivre, à progresser ensemble. Enfin, il y a l'éducation qui s'est dessinée comme une ligne de force dans la saisie des préoccupations de ces communautés. Pour le moyen, il semble être la base des autres piliers thématiques que nous avons explorés.

Ce constat a forgé en nous l'hypothèse selon laquelle les différents axes thématiques se nourrissent mutuellement, fonde la vie, l'évolution d'un milieu. Toute, cette hypothèse a besoin d'être éprouvée. D'où le retour au « *terrain* », c'est-à-dire auprès des populations qui pourraient nous situer. Cette nécessité de retour sur le « *terrain* », avons-nous constaté, pourrait être adossée au cadre traditionnel des 24H dans un village. C'était la proposition que nous préparions pour la prochaine rencontre de travail préparatoire avec l'équipe de la radio, rencontre prévue pour le 06 /08 /2018.



Figure 30. Une image du temps 2 marquant le retour au studio

✓ **Temps 3 : confronter l'analyse à la réalité des projets**

« Confronter les premières analyses à la réalité du terrain en participant/généralisant d'autres rencontres, actions, échanges, en collectant des productions (magazines, bulletins, films, etc.) auxquelles participent les paysannes et paysans³⁸¹. » (Pignier, 2020)

Le retour au siège de la radio, la restitution, a donné lieu à une analyse des dynamiques vécues sur le « terrain ». Dans le cadre de la mise en place de l'émission « yam-pouire », notre équipe s'est ingéniée à penser les liens isotopiques qui se tissent entre les différentes configurations thématiques discutées avec les paysans lors des rencontres précédentes. Le fil directeur qui s'en est ressorti est que les communautés paysannes, dans le processus du développement socio-économique de leur territoire s'engagent à établir des ponts entre les différentes dynamiques économiques, leurs sensibilités culturelles. L'émission pourrait ainsi s'inspirer de ce *design* dans sa mise en œuvre. Nous avons d'ailleurs synthétisé ce *design* qui, en réalité révèle l'esprit,

³⁸¹ *Ibid.*

le savoir-faire dans l'innovation paysanne. Enfin, cette restitution-analyse, conception du format de l'émission devraient nous reconduire sur le « terrain » pour deux objectifs. D'une part, notre équipe devrait rendre compte des réflexions qu'elle a menées sur le format de l'émission, d'autre part s'associer aux communautés paysannes qui sont les protagonistes dans la phase de la réalisation. Ainsi, le retour sur le « terrain » constituait l'étape de la quatrième temporalité. Elle correspond à la rencontre de restitution, de préparation pour le « terrain » du 06 août 2018 que nous évoquions dans le deuxième chapitre de la première partie. Nous sommes repartis sur le « terrain ». Pour ce faire, une mise en place d'un dispositif minimal était nécessaire.

En amont, au sein de l'équipe

En fonction des capacités de chaque acteur à creuser une thématique donnée avec ses éventuels interlocuteurs, les tâches sont réparties : les ressources matérielles, les enregistreurs, une caméra professionnelle, des appareils photos, la location d'un véhicule, la fixation d'une heure pour le départ. Chaque séquence d'entretien serait enregistrée et filmée.

Sur le terrain du reportage

Tous les habitants ne pouvant pas être touchés, le ciblage des personnes-ressources pour chaque thématique est privilégié. Nous les avons déjà identifiées lors de notre précédente immersion. Privilégiant les randonnées pendant les interviews et entretiens, chaque thématique s'aborde en étant sur le lieu précis de la thématique concernée afin de situer les propos du locuteur dans leur contexte d'émergence. Ce qui permet sans doute de faire, pendant l'entretien, le lien entre le contenu des propos de l'interviewé et le terrain. Ces dispositions matérielles mises au point, chaque acteur procède à la mise en place de son plan d'entretien avant le jour indiqué en creusant les thématiques sous-jacentes à chaque thématique principale dont il aurait la charge. Sur cette base, la date du 18 août 2018, de concert avec les habitants fut retenue pour la sortie sur le terrain en vue du grand reportage.

✓ **Temps 4, ajuster l'analyse à la dynamique territoriale des projets**

« Retourner à l'analyse des dynamiques perceptives et axiologiques, l'ajuster, l'enrichir³⁸². »

³⁸² Ibid.

L'analyse qui a suivi les rencontres de restitution ne serait fondée que si elle est menée de concert avec les paysans sur le terrain. Ce, d'autant plus que selon le format de l'émission, il revenait aux paysans eux-mêmes de construire leur vision du développement de leur territoire dans l'émission. Ainsi, le retour sur le terrain abouti à une visite d'immersion sur les différents sites socio-économiques ainsi que des échanges nourris sur la manière dont ces communautés pensent et conçoivent leur *design*, l'innovation paysanne. Cette immersion et ces échanges ont permis de donner une architecture finale au format de l'émission à l'issue desquels une date fut retenue pour le passage à la réalisation de l'émission. L'intervalle a également permis aux communautés paysannes de s'organiser et à notre équipe de préparer sa logistique.

Toutefois, la réalisation de l'émission ne constituait pas l'étape ultime du projet. Sa diffusion sur les antennes de la radio augurait deux étapes sous-jacentes. D'une part, les interactions à travers l'antenne libre, les entretiens avec des invités, comme c'est le cas dans le cadre des « *24H dans un village* ». Cette étape constitue une forme d'appropriation du projet aussi bien par les populations de Youtenga qui l'ont réalisée mais également les communautés des autres localités couvertes par les ondes de la radio qui couvre une superficie de soixante-dix kilomètres. Elle fera l'objet d'une rediffusion suivie de débats entre les populations pour leur permettre de revivre leurs propres réflexions. D'autre part, cette démarche vise à les amener à mettre en œuvre des projets de développement durable, fruit de leur propre réflexion et à partir des foyers thématiques qu'ils ont eux-mêmes développés. C'est que nous avons appelé, « *le cahier de développement du village de Youtenga* », leur design intégré.



Figure 31. Une rencontre d'échange avec les paysans

3.1. Forces et formes de vie dans « yam-pouiré » ou la performance éco-sémiotique

Elles concernent les différents axes thématiques que nous avons abordés avec les paysans lors de notre immersion. Dans la première partie, nous avons mis en avant nos échanges avec ces paysans, la manière dont ils façonnent leur territoire en faisant émerger une co-énonciation entre leurs sensibilités collectives (esthésies) et leur terre. Cette co-énonciation passe par l'interrelation entre les valeurs culturelles (la maison de semences, les ressources forestières, les terres cultivables) et les valeurs culturelles (la vie communautaire, l'éducation, les traditions, etc.) dont les propos de paysans ont été réécrits par nos soins. Nous avons par la suite montré comment cette co-énonciation a permis la mise en place du *design coopératif* que nous avons schématisé. Cette forme de vie fait ainsi l'objet de l'émission que nous avons réalisée avec les acteurs de la radio.

L'émission a été réalisée dans une des langues locales notamment le moré, majoritairement parlée par les populations de la localité. Elle reprend et synthétise les différents axes thématiques développés par les paysans lors de nos échanges et à l'occasion de la

réalisation de l'émission dans un premier temps, introduite et conclue par un animateur lors de son montage. D'autre part, notre rôle en tant que chercheur ayant participé à l'initiation d'un tel format et une telle démarche a été de proposer un résumé à travers lequel nous faisons ressortir les forces et formes de vie qui fondent la perception paysanne de l'innovation. Du point de vue de la recherche, nous avons analysé ces foyers isotopiques en montrant les liens qui se tissent entre eux à travers la manière dont les paysans les perçoivent. Cette démarche a donné lieu à l'analyse des schèmes perceptifs qui jouent en amont de leurs innovations que nous avons présentés à travers nos analyses précédentes : ces schèmes concernent notamment l'interrelation entre l'individu/collectif, nature/culture, vie/mort, local/global, continuité/discontinuité, exclusion/participation.

4. Conception du « durable » dans l'esthésie paysanne : É. Tondé et sa vision

4.1.1. Comprendre le processus d'émergence du « durable » chez le paysan

Notre immersion auprès de É. Tondé et sa ferme a une opportunité pour comprendre la conception du durable dans l'esthésie paysanne. Pour comprendre ce processus, nous avons mis en avant la démarche éco-sémiotique que nous avons présentée à l'introduction avec ses quatre temporalités bien schématisées.

4.1.1.1. Temps 1 : L'histoire d'une rencontre avec l'Agro-écologiste Eric Tondé

Les ruisseaux mènent toujours à la rivière, insinuait Thomas d'Aquin à son disciple. Cette idée montre que la recherche du savoir est un processus, une démarche et l'éco-sémiotique, en tant que démarche heuristique s'en souscrit. Comment s'imprégner du « terrain » africain lorsqu'on ne s'inscrit pas dans une démarche de collecte de données ou d'extraction d'observables. Quelques manières de faire, lorsqu'on est en immersion, dans la culture paysanne africaines, peuvent inspirer. En effet, lorsqu'un étranger arrive dans une famille paysanne en vue de se renseigner sur quelque élément que ce soit (lieu, chemin, demande, etc.), la tradition lui commande de prendre du temps pour présenter ses civilités à cette famille. Ce qui ne se fait pas d'une minute à l'autre.

Après des salutations d'usage, il recevra l'eau de bienvenue, se présentera, fera la connaissance de la famille, souvent du village, s'imprégnera des pratiques courantes de cette contrée en matière d'hospitalité, etc. S'il se trouve que ce temps coïncide avec la tombée de la nuit, cet étranger, sauf en cas d'extrême urgence, aura droit à un endroit pour passer la nuit et

ce n'est que le lendemain qu'il pourra en venir à l'objet de sa visite. Une telle démarche suppose la rencontre comme préalable à toute recherche, de quelque nature que ce soit. Elle nous conduit à la première étape que propose la démarche éco-sémiotique : « *Rencontrer les acteurs, comprendre la sensibilité qui est la leur*³⁸³. » (N. Pignier, 2020).

C'est ainsi que notre première rencontre avec le paysan E. Tondé, porteur d'un projet agro-écologiste que nous saurons seulement après des échanges a consisté en une histoire de rencontre. Nous avons eu l'occasion de faire la connaissance d'Éric Tondé pour la première fois dans les locaux de l'APN-SAHÉL³⁸⁴, une autre association de la société civile dont il est partenaire. C'est en faisant connaissance que nous sommes parvenus au centre d'intérêt de chacun. Après un tour d'horizon sur son parcours, que nous découvririons davantage lors d'une immersion dans sa ferme, nous nous présentions à lui à notre tour. Cette connaissance préliminaire nous installa confortablement dans le jeu des échanges encore plus cordiaux. Le croisement de nos centres d'intérêt nous a édifié également dans nos échanges.

Éric Tondé, son association, la ferme qu'il dirige devinrent un centre d'intérêt pour nous. Nous n'étions pas encore dans sa ferme ni sur le sujet de son association, mais nous ne pouvions manquer l'opportunité de discuter avec notre interlocuteur des axes que nous recensons dans notre projet de recherche. Il faut noter que ces échanges n'ont pas eu lieu de façon continue, ils n'ont pas non plus eu lieu le même jour, nous ne les avons pas non plus mécaniquement programmés. Ils naissent des occasions qui se présentent à nous, lors de nos activités communes. Du mois de mai à début septembre, nous avons eu l'opportunité de rencontrer Éric Tondé dans les locaux de son association partenaire, APN-SAHÉL. Et, dans le cadre des activités de cette association, auxquelles nous avons participé, nous avons le privilège de faire route ensemble dans le cadre des activités de terrain d'APN-SAHÉL et ses partenaires. Cette forme d'immersion que nous avons vécue auprès de ce porteur de projet de développement nous a permis chaque fois d'en tirer parti pour notre recherche.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ APN-SAHÉL (Association pour la Protection de la Nature dans le Sahel) est une organisation de la société civile burkinabè qui œuvre pour la souveraineté alimentaire et semencière, la protection des cultures locale et l'autonomisation des paysans à travers des programmes financés par des partenaires nationaux et internationaux. Cette association a servi de référent et de point d'appui pour nous lors de notre séjour d'étude d'avril à septembre 2018.

Ainsi, de sa vision du développement en Afrique à sa conception des innovations durables, E. Tondé nourrit du désir ardent de revoir une Afrique qui se dote du mode de son fonctionnement comme boussole et comme mode vie. Ses analyses, ses questionnements et sa vision du développement pour l'Afrique font écho à l'épistémologie de l'éco-sémiotique qui fondent le sens dans sa relation à la Terre/terre. Pour l'agro-écologiste, la vision hors-sol ne fait pas sens pour les communautés africaines. L'analyse que nous proposons dans les points suivants est le fruit de ces échanges que nous avons eus avec l'acteur du terrain.

4.1.1.2. Temps 2 : des problèmes de développement de l'Afrique aujourd'hui

Après nos échanges avec l'acteur du terrain, le moment était venu de porter un regard analytique sur les éléments de nos échanges en faisant ressortir les lignes de forces. Ce temps 2 qui correspond à « *l'extérieur des projets* » est énoncé par Nicole Pignier comme suit :

« Analyser les dynamiques perceptives et axiologiques (valeurs, sens) qui motivent le lien entre le paysan, son projet, le territoire et réciproquement³⁸⁵. » (Pignier, 2020)

Ainsi, qu'en est-il des dynamiques perceptives et axiologiques qui émergent des problèmes de développement en Afrique tels que ressentis par ce paysan et porteur de projet ? Il faut relever qu'on ne saurait véritablement discuter des problèmes de l'Afrique sans se référer à son passé, à ce qu'ont vécu les générations précédentes, à la manière dont ils vivaient, sans un confort matériel tel que nous connaissons aujourd'hui.

Telle est la conviction de l'agro-écologiste qui motive sa vision. En réalité, ceux-ci avaient cette science profonde de la préservation de leurs lieux de vie que les générations naissantes semblent ne pas avoir. Ils avaient la capacité de lire les signes et d'entrer en relation avec la nature : la capacité de prédire une saison pluvieuse abondante ou marquée par la sécheresse, la faculté de reconnaître que telle semence sera peu féconde au cours de l'année. Pour ce faire, ils établissaient une corrélation au sein de la nature qui les informait. Ils faisaient la liaison entre les phénomènes : le comportement du temps, les vents, la température, le comportement des animaux, le vol des oiseaux, etc.

En faisant le lien entre ces éléments cosmiques, ils arrivaient à inscrire leurs actions dans la durée. C'est cette co-énonciation avec la Terre/terre et le vivant selon Nicole Pignier qui faisait qui les animait dans leur manière de se nourrir, de se loger, etc. Ils étaient à l'abri du

³⁸⁵ N. Pignier, « Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique ». », art cit.

besoin accru parce qu'ils savaient qu'ils étaient inscrits dans un cycle qui leur permettait de s'assurer de l'essentiel et d'être heureux. Une telle perception contraste avec ce que l'on constate sur le terrain aujourd'hui.

En effet, certaines actions humaines scellent une rupture avec ce lien vital. La mécanisation à outrance de l'activité agricole désarticule ce lien de continuité entre les communautés paysannes et leurs lieux de vie. Il est d'ailleurs paradoxal, aux yeux du paysan, que la mécanisation de l'agriculture ne s'offre pas encore comme le moyen de sortir de l'insuffisance alimentaire. Dès lors, on peut dire que la mécanisation à l'occidentale de l'activité agricole est une technologie et un savoir-faire qui ignorent le milieu paysan dans sa singularité. Cette « anesthésie » (Pignier, 2017) est décrite par Joseph Ki-Zerbo (2008 : 18) qui s'interroge d'ailleurs dans ses « *Regards sur la société africaine* » :

« Le transfert de concepts imposés comme des prêt-à-porter sur les réalités exotiques peut-il être fécond ou simplement opératoire ? Mais à l'inverse, faut-il singulariser les réalités africaines au point qu'elles doivent relever d'une science spéciale ou d'une version tropicalisée de la science ?³⁸⁶ »

Pour ce dernier, cette « spécificité » est « centrale pour l'analyse et pour l'action dans l'Afrique d'aujourd'hui ». Il la définit « comme un puissant défoliant culturel ». L'historien fait remarquer que « la technique des pays industriels dominants risque d'exercer un effet désertifiant sur les cultures de serre africaines si fragiles et déjà si éprouvées par l'histoire ». La conséquence de cette non prise en compte de la singularité du milieu culturel africain en général est tout aussi éloquente : la plupart des pays d'Afrique sont des dépotoirs industriels, culturels, socio-économiques de l'Occident. Pour l'illustrer le paysan relève le fait que des générations naissantes d'Afrique ont épousé les modes de consommation occidentaux et on a même honte de consommer au détriment de ce qui sort directement de leur terre et cette attitude est la preuve de la rupture avec la terre.

En croisant le regard paysan et celui du chercheur historien, nous tirons la conclusion selon laquelle le développement prend sa source dans la civilisation, c'est-à-dire dans la manière dont une société donnée construit ses représentations au sein de l'univers. Il y a donc autant de civilisations qu'il existe des manières de se développer. La question du

³⁸⁶ J. Ki-Zerbo, *Regard sur la société africaine*, op. cit.

développement se trouve ainsi au croisement des connexions entre la civilisation, la culture, la nature, et les pratiques dans le milieu africain.

4.1.1.3. Temps 3 : aller vers l'innovation endogène, ouverte à l'autre

Selon Eric Tondé, les peuples africains ont besoin d'un retour à la source ; ce qui ne signifie pas un retour aux pratiques ancestrales. Il s'agit de se servir lucidement de ces pratiques comme des bases pour reconstruire une identité africaine authentique, une identité qui ne rejette pas les acquis des autres cultures. Il s'agit d'une innovation endogène, une démarche qui se fonde dans la rencontre entre les cultures. En tout, le développement par l'innovation en Afrique nous impose des choix qui se fonde sur des dynamiques schémiques. Par conséquent, investir le champ du développement « *durable* » comme modèle privilégié du progrès social, c'est-à-dire du bien-être des communautés à la base est aujourd'hui un impératif existentiel. Ce processus ne va cependant pas de soi. Il mérite d'être questionné et refondé.

Depuis les années soixante-dix et quatre-vingt, le concept de « développement durable » a été forgé à la suite des grands désastres environnementaux et socio-économiques. On peut dire que depuis lors, le continent africain a joué sa partition à travers ses politiques publiques et ses partenaires internationaux jusqu'à nos jours. Cependant, les progrès dans cette quête restent mitigés. Il y a lieu de souligner que ce qui se conçoit dans les pays d'Afrique comme « *développement durable* » n'est qu'une modernisation des secteurs du développement. À titre illustratif, les États investissent dans le secteur agricole avec des politiques de modernisation consistant à mécaniser l'agriculture et à la rendre plus rentable. L'idée étant de passer d'une agriculture vivrière à une agriculture de rente. Cette vision exige l'usage des technologies modernes comme les machines, les produits chimiques, les O.G.M. En agissant ainsi, les politiques gouvernementales estiment promouvoir durablement le secteur agricole.

Cependant, ce mode de développement n'est pas durable. Il détruit les terres à travers la pratique intensive de la mécanisation et les produits chimique. Il dénature l'aspect social et communautaire que les paysans attachent à la pratique agricole. La saison agricole constitue un cycle de vie pour les communautés et l'activité, bien plus qu'un temps de recherche de nourriture, est un art, une pratique culturelle, une manière d'être. Le nouveau mode de production réduit ainsi l'activité agricole, qui est pour le paysan une forme de vie, en une production économique. En quoi, cette nouvelle agriculture garantit-elle la durabilité de la société si elle en vient à détruire les liens vitaux entre, d'une part les communautés paysannes et leurs cultures, et d'autre part, entre les membres même du corps social ?

En garantit-elle la durabilité de la couche écologique si elle est de nature à appauvrir les terres et entraîner des conséquences incalculables sur le climat et l'environnement ? Une telle situation nous amène à nous interroger sur le concept même de « développement durable » tel que pensé pour les communautés africaines. Les cultures africaines peuvent-elles initier leur propre développement « durable » ? L'appellerait-on « *développement durable* » ? Ainsi, comprendre et articuler ce concept conduit à une discussion sur ses assises et ses définitions.

4.1.1.4. Temps 4 : définir et ancrer le « *développement durable* » dans le milieu culturel africain

La littérature sur le « développement durable » est riche d'enseignement. Dans une de ses définitions classiques, le concept pose le problème de son opérationnalité dans les cultures africaines qui entretiennent des liens vitaux avec le lieu de vie. La question centrale demeure dans le « *comment promouvoir le développement sans détruire* ». A priori, l'impossibilité d'un tel geste est rendue inéluctable du fait que l'acte de la transformation implique de facto la désarticulation d'un état initial en vue de la mise en place d'un nouvel état. Ce paradoxe illustre le problème qui s'incrute dans le concept du développement dit « durable » et par ricochet celui de l'innovation dite « durable ». En effet, dans leur ouvrage intitulé, « *Le développement durable* » (2006 :6), E. Arnaud, A. Berger, C. De Perthuis font remarquer que

« le terme de développement durable traduit l'expression anglaise Sustainable Development qui apparaît pour la première fois en 1980 dans le rapport Conservatory Strategy : Living resource for Sustainable Development. La traduction est discutable, car le qualificatif sustainable exprime moins un état de ce qui dure que la capacité d'un phénomène à s'auto-entretenir, à résister aux aléas et aux chocs qui le menacent. Mais la sémantique ne peut rien contre les usages. « Développement durable » est entré dans notre vocabulaire³⁸⁷. »

Une telle remarque met à nue les limites du modèle de progrès envisagé dans le cadre classique du concept et rejoint le constat que nous avons précédemment fait sur son application dans le secteur agricole. Tout acte de développement suppose une transformation. Dans le cadre du « *développement durable* » cette transformation occulte l'idée de la « durabilité » du « durable ». Toujours dans le cas d'école de l'agriculture, on constate que les liens sociaux sont détruits, le milieu environnant n'est pas non plus préservé. En quoi un tel développement dit « durable » peut-il alors être perçu comme tel ? Mieux, une telle conception indique que sur la

³⁸⁷ F. Burbage, *Philosophie du développement durable [Texte imprimé]*, op. cit.

base d'un développement axé sur le mode de la transformation et de la consommation, l'harmonie entre les communautés et leur environnement ne peut être garantie.

Or, il s'agit bien de la préservation de cette harmonie qui est attachée au qualificatif de « durable ». En lieu et place d'un progrès durable, on applique une production soutenue toujours propulsée vers l'avant. L'on fait croire l'existant sans tenir compte du milieu qui le fait croire, l'objectif visé étant la rentabilité. En conséquence, les couches écologiques, les modes de vie des sociétés et les cultures ne tiennent plus sur un équilibre. Ils sont soumis à la transformation à l'image de l'industrie. N'est-ce pas ce qui justifie qu'aujourd'hui la culture, qu'elle soit culturelle ou culturelle est perçue comme une industrie de production. Une telle idée de progrès met-elle au centre le devenir des sociétés, leurs cultures et leurs environnements ? Le paradoxe qui s'incruste dans le rapprochement « développement » et « durable » invite ainsi à un dépassement.

E. Arnaud, A. Berger, C. De Perthuis proposent de revisiter la conception du modèle et convoquent la définition proposée par « le rapport Brundland ». Dans ce rapport, le « développement durable » se conçoit comme la capacité à répondre aux besoins des générations présentes sans compromettre celle des générations futures à satisfaire la leur. Dans « Regards sur la société africaine », Joseph Ki-Zerbo (2008 :42) écrivait à cet effet :

« Vivant dans le présent, écrit un auteur libanais, nous empruntons aussi les fruits du présent d'autrui, sans nous rendre compte que le présent des autres est le résultat d'un long passé de travail et l'amorce d'un avenir. Nous empruntons des tranches de temps. Dans un décor artificiel qui n'est pas un prolongement de nous-mêmes, nous vivons de l'effort des autres, laissant notre intelligence en friche. Or, ce confort n'est que ruine de l'intelligence³⁸⁸. »

La mécanisation de l'agriculture que nous avons citée en exemple fait table rase sur cette nécessité, celle qui enjoint les générations présentes à penser au « déjà-là », l'instant présent mais aussi au « ne-pas-encore-là », l'avenir, a l'avantage de sortir le concept de l'idée réductionniste de la transformation et de la consommation tout court. Elle substitue la prédation l'utilisation rationnelle des ressources incluant la nécessité de ne pas gaspiller. L'appel à cette dimension éthique montre qu'il faut lier le mode de production à la sensibilité des communautés qui aspirent à se nourrir, à se loger, à se déplacer tout en préservant leur milieu. En évitant la

³⁸⁸ J. Ki-Zerbo, *Regard sur la société africaine, op. cit.*

surproduction par des champs de dimensions correspondant à la taille familiale, les paysans enseignent à la fois le sens de produire pour le besoin actuel de leurs membres.

Il y a en cela, un équilibre recherché entre le besoin de faire vivre une communauté et l'urgence de ne pas détruire le milieu qui le permet. La mécanisation coupe ce lien vital et détruit le milieu. Dès lors, le « *développement durable* » dans son format actuel est un concept « *trompe-œil* » car la pratique paysanne démontre que produire et consommer sans détruire signifie cultiver aussi le souci constant de préserver ce qui permet de produire. D'ailleurs, le fait que le concept soit devenu problématique à un moment donné de l'histoire de l'humanité n'est-il pas la preuve que les peuples des diverses cultures, avant l'ère industrielle qui le fit naître, disposaient des modes de production soucieux des générations présentes ? Ces modes de vie ne sont-ils pas à prendre en compte dans les initiatives actuelles en matière de développement ? On peut alors se demander ce qu'on peut entendre par « *développement* » ou « *innovation* » dits « *durables* » ?

L'expérience paysanne démontre que développer, c'est « *designer* » tout comme l'innovation. Il s'agit de faire progresser, faire évoluer. En effet, selon Nicole Pignier (2017 :12)

« *le design s'entend comme projet d'action intentionnel qui pose la question du sens et qui concerne tout un chacun de nous, bien au-delà d'un cloisonnement professionnel*³⁸⁹. »

Cette définition corrobore l'idée que le design paysan vise avant tout l'être que le faire c'est-à-dire le vivre-ensemble en harmonie au sein du territoire que la force productive. Le bien-être individuel et collectif est ainsi ce qui garantit la durabilité propre à ce territoire.

5. Faut-il « *tropicaliser* » le progrès social ?

L'idée de « *préservation* » qui se distille dans le terme de « *développement durable* » tel que nous l'avons expliqué permet de s'interroger sur la manière dont les communautés pourraient désormais promouvoir la notion. Le développement « *durable* » ne serait-il pas indissociable du bien-être durable des environnements qui le produisent ? N'est-il pas lié aux modes de vie des cultures ? Dans le cas du milieu paysan, les formes de vies des communautés expriment ce que Nicole Pignier appelle « *esthésies* », c'est-à-dire l'ensemble des sensibilités

³⁸⁹ Nicole Pignier, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers, op. cit.*

collectives. Elles montrent que leur mode de développement ne vise pas la productibilité soutenue contenue dans le terme anglais « *sustainable* ». Elles montrent plutôt que le progrès vise l'ensemble de l'existant : la terre, la préservation des liens sociaux et par extension l'ensemble du vivant. Ce type de progrès est-il réalisable si les méthodes mises en place n'autorisent un faire-croître avec l'ensemble de l'existant ? N'est-ce pas en cela que Nicole Pignier invite à « *co-énoncer*³⁹⁰ » avec le vivant ?

Les esthésies, qui émergent de la manière dont les êtres humains perçoivent et entretiennent leurs rapports avec leur milieu, sont les outils avec lesquels les paysans, dans le cadre de l'agriculture paysanne, façonnent leur milieu et font croître avec ce dernier. Les rapports spécifiques que ces paysans tissent vis-à-vis de leur terre apparaissent comme des formes de résistance et de résilience face à l'emprise des modèles dominants qui tentent de leur être imposés. Nous rencontrons des paysans qui refusent de se plier aux politiques de productions massives, à la mécanisation à outrance de l'activité agricoles et pensent leur vision du développement en étroit lien avec leurs esthésies. En 2018, les manifestations de la société civile et des paysans à travers le pays contre les O.G.M. démontrent cette volonté de résister aux formes d'innovation hors-sol mises en place par les pouvoirs publics et leurs partenaires, notamment Monsanto.

« Plus d'un millier de manifestants ont dénoncé samedi à Ouagadougou l'introduction des OGM au Burkina Faso, défendant "une agriculture saine et indépendante" dans ce pays sahélien d'Afrique de l'ouest. Majoritairement vêtus de tee-shirts rouges et noirs, les manifestants ont défilé au cœur de la capitale en scandant : "OGM, on n'en veut pas", ou "Monsanto, dégage". Certains portaient des banderoles sur lesquelles on pouvait lire : "Stop à toutes ces manipulations génétiques et criminelles", "Monsanto, Malaria Target et Bill Gates, hors de l'Afrique". Des dizaines de femmes brandissaient des paniers de fruits et légumes bio, pour "soutenir une agriculture saine et indépendante"³⁹¹. »

Cette sagesse invite à réfléchir et à fonder le « durable » sur les sensibilités culturelles dont la disparition dans les politiques de développement entraîne des déséquilibres évidents. Ces manifestations dénotant les résistances paysannes sont également la preuve que ces innovations ne font pas sens pour ces communautés. Elles ne s'y reconnaissent pas du fait

³⁹⁰ Nicole Pignier, Mai 2019 : Burkina Faso, " Entre sens du vivant et vie du Sens ". Colloque international « Construire le sens, Bâtir les sociétés », Université Norbert Zongo, 3-4 juin 2019. Conférence invitée.

³⁹¹ *Manifestation contre les OGM au Burkina*, <https://www.voaafrique.com/a/manifestation-contre-les-ogm-au-burkina/4420669.html>, (consulté le 15 novembre 2020).

qu'elles n'y voient aucun lien avec leurs sensibilités et leurs savoir-faire propre en matière d'agriculture. N'est-ce pas la preuve que le progrès repose sur des liens de spécificités de chaque culture à singulariser plutôt qu'à globaliser ? N'est-ce le lieu de penser l'innovation pour les pays africains en s'inspirant de l'école paysanne ?

6. La culture du « durable »

Notre séjour d'immersion a été une opportunité pour observer, interroger les forces et formes de vie des communautés paysannes, coopérer avec ces dernières à partir du « terrain ». Il a permis de questionner les problématiques des projets d'innovations « durables ». Il est communément accepté que le développement dit « durable », impose la nécessité d'interrelier les dimensions économique, sociale et environnementale. Dans « *Philosophie du développement durable* », Frank Burbage (2013 :6) écrivait :

« Comment répondre aux besoins des générations présentes de manière (enfin) équitable sans compromettre la capacité des générations futures à vivre sur cette terre ? Comment satisfaire à l'exigence de justice entre les hommes tout en préservant leurs milieux d'existence et ceux des autres espèces vivantes ?³⁹² (...) »

On peut dire que Frank Burbage interroge la possibilité le déchainement contemporain des forces productives sur l'habitabilité du monde. Par son questionnement, il attire l'attention à porter sur tout projet d'innovation dans la ligne d'un progrès social intégré. Mais auprès des paysans que nous avons rencontrés, la culture du « durable » va bien au-delà de la seule nécessité d'interrelier l'économique, l'environnemental et le social. Cette conception leur paraît plus artificielle qu'elle ne relève d'un besoin urgent de réembrayer les communautés humaines à leurs milieux de vie. Elle relève plus de l'ingénierie moderne qui vise toujours à promouvoir les rendements des forces productrices de l'économie marchande. Il s'agirait de relier ces éléments, non pas dans l'idées qu'ils doivent s'interrelier pour retrouver une co-énonciation avec le vivant ou le lien au lieu mais dans l'idée de toujours tirer la meilleure partie en termes de profit.

Dans ce sens, le « durable » tant prôné relève des manipulations idéologiques aux fins purement mercantiles. En revanche, les communautés paysannes conçoivent le « durable » non pas d'un point de vue de la compétence des humains qui décident pour les autres entités mais dans la perspective d'une interrelation avec les forces de la nature. Concrètement, les paysans

³⁹² F. Burbage, *Philosophie du développement durable [Texte imprimé]*, op. cit.

proposent de retrouver le « *durable* » et non le créer. Ils soulignent ainsi que celui-ci s’ancre dans une continuité créative entre ouverture et fermeture avec les esthésies paysannes. Ils démontrent ainsi que le lien entre le social, l’économique et l’environnemental s’inscrit dans un processus fondamentalement « *synesthésique*³⁹³ ». N’est-ce pas ce qui conduit le paysan Tondé à faire remarquer que « *les anciens savaient lire les signes de la nature ?* » N’est-ce pas ce savoir diffus et ce lien existentiel que les technologies hors-sols c’est-à-dire coupées du *lien* « *écosymbolique* » à l’*oïkos*, à la terre ont coupé faisant place à l’idéologie capitaliste fondée sur la maîtrise et le contrôle du vivant ? Réinventer ces gestes du passé et les interrelier aux connaissances contemporaines n’augurent-ils pas une forme d’innovation ancrée dans les esthésies paysannes ?

³⁹³ *Dans le champ de la-sémiotique, « la synesthésie est une notion qui désigne deux processus de création de sens (signification) en passant par les sens (sensoriels) :*

Le fait qu’une figure sensorielle (par exemple gustative) évoque une figure sensorielle d’un autre registre (par exemple olfactif ou visuel). Ainsi, la vue d’une image d’un café noir fumant peut évoquer un goût intense.

Le fait qu’une association de plusieurs figures sensorielle exprime une thématique précise. Par exemple, l’association des figures sonores douces, de figures visuelles atones, d’odeurs légères peut suggérer le repos, la sérénité. » (N. Pignier, 2017 : 173)

Conclusion

1. Sémiotique et développement

Le spectaculaire paradoxe entre le développement des technologies dites « *modernes* » et « *postmodernes* » et l'acuité de la pauvreté dans le monde instaure un sentiment de danger dans la majeure partie des cultures et sociétés du monde, notamment en Afrique. À cet égard, les questions de développement et des innovations doivent être traitées en dehors des controverses, des polémiques entre les différentes approches épistémologiques des chercheurs d'une même discipline comme la sémiotique. Un sage africain, au temps de l'impérialisme occidental en Afrique, rappelait à l'ordre son collègue en ces termes : « *Au moment où la case brûle, le moment est mal choisi pour inviter Sembène Ousmane à contempler les étoiles* ». L'ancien président français invitait notre humanité à ne pas regarder ailleurs au moment où « *notre humanité souffre de mal développement*³⁹⁴. »

Nous sommes persuadé que les solutions à trouver pour le mieux-être individuel et collectif n'attendent pas d'être des trouvailles d'une quelconque discipline scientifique. Le problème à traiter n'est pas forcément et seulement d'ordre scientifique. Il est général et attend la contribution de tout citoyen de ce monde. Le plus important n'est pas plus la science que l'initiative franche et salutaire. Cette clarification faite, on peut tenter de montrer dans quelle mesure la sémiotique peut, pour ce qui la concerne, s'occuper du développement dit « *durable* » et d'un progrès social véritable pour nos sociétés et nos cultures. Pour notre part, les sciences du sens, notamment la sémiotique, deviennent des acteurs de premier rang dans le processus pour la simple raison qu'on ne saurait trouver la solution au problème du développement de nos sociétés sans une analyse « *juste* » en amont et une interprétation adéquate de la signification du phénomène.

Qui alors mieux qu'une science du sens, qu'une discipline au cœur du processus de perception, d'interprétation des objets signifiants pour adresser ce phénomène qu'est la crise du sens au sein de la diversité du vivant ? En sémiotique telle que nous l'avons définie, l'appel au développement durable des sociétés contemporaines se fonde sur des éléments épistémologiques qui, pendant longtemps, n'ont pas été pris en compte ou ont consciemment

³⁹⁴ Le JDD, « *Notre maison brûle et nous regardons ailleurs...* » *l'intégralité du discours de Jacques Chirac en 2002*, <https://www.lejdd.fr/Politique/notre-maison-brule-et-nous-regardons-ailleurs-lintegralite-du-discours-de-jacques-chirac-en-2002-3921858>, (consulté le 8 janvier 2021).

été écartés au non d'une certaine complexité à les intégrer dans le dispositif théorique ou méthodologique, ou à les manipuler. Malheureusement ou heureusement, on assiste aujourd'hui à un retour du refoulé. Désormais, le milieu de vie et les êtres vivants qui le peuplent participent de l'émergence du sens en coénonçant.

En intégrant ces éléments fondateurs du sens au sein de l'appareil sémiotique, on se rend à l'évidence que ses piliers fondateurs ne se condenseront plus dans la seule conscience du sujet omniscient cartésien. « *Milieu* », « *être vivant* », non humain et humain doivent désormais entrer dans un processus de co-énonciation comme laissent entrevoir les travaux en éthologie, en mésologie, en zoosémiotique. Ces disciplines nous invitent à bousculer l'ordre ancien dans la manière de concevoir traditionnellement le sens en sémiotique. Les contours méthodologiques de la démarche sémiotique doivent être alors redessinés : c'est l'un des objectifs poursuivis par l'éco-anthropo-sémiotique dans le champ de la sémiotique des cultures. Ce faisant, l'éco-anthropo-sémiotique que nous adoptons à partir des travaux d'éco-sémiotique de Nicole Pignier se veut ainsi une manière de faire, une démarche plutôt qu'une science. Elle vise à recentrer l'homme au sein de la diversité du vivant pour faire sens à partir de son interaction avec son milieu, l'*oïkos* (la maison) contrairement à la sémiotique « *classique* » qui l'a mono-centré, placé comme l'œil supérieur, donneur du sens.

L'éco-anthropo-sémiotique comme démarche a la possibilité avantageuse de se démarquer des approches classiques en anthropologie qui consistent en un dualisme arbitraire entre nature et culture. Elle crée la possibilité de ne pas composer le milieu, les sociétés, les cultures et les êtres vivants comme des objets figés à étudier avec des méthodes artificielles savamment concoctées dans les laboratoires de recherche des sciences dures. Nicole Pignier (2020) remarque d'ailleurs que dans

*« l'épistémologie du cercle de Vienne comme dans les big data, on réduit le plan d'immanence du fait humain pour le soumettre aux sciences formelles. »*³⁹⁵

Ce faisant, on perd en intelligibilité. Il y a alors lieu de repenser le fondement du dialogue entre sémiotique et développement en mettant en avant les singularités et les spécificités dans un milieu donné.

2. Le réajustement épistémologique

³⁹⁵ N. Pignier, « Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique ». », art cit.

Le parcours descriptif que nous venons d'effectuer montre bien le manquement de la science du sens à l'égard du vivant qu'elle a toujours considéré comme objet immuable. Une telle perception désarticule les liens naturels que les êtres humains ont avec les autres êtres vivants. L'ensemble des « *esthésies* », des « *esthésis* » en évolution et ouverture continues, présentes dans un milieu situé et dans une culture particulière en pâtissent. Les besoins d'industrialisation, le « *solutionnisme technologique*³⁹⁶ » (E. Morozov, 2014) dans les secteurs vitaux qui bouleversent l'ordre naturel ne semblent plus être qu'une suite logique de l'évolution de l'histoire de l'humanité. En effet, en érigeant l'homme comme maître du jardin, le cartésianisme comme mode de gouvernance donne le pouvoir à celui-ci de promouvoir un règne fondé sur la domination vis-à-vis des autres êtres vivants ; il les privera de leurs facultés co-énonciatives. L'homme devient un maître qui tient sa dictée, son programme de développement qu'il administre aux autres espèces.

La rupture des liens « *esthésiques* » qui les faisaient spontanément coopérer est ainsi consommée, une surdétermination modale en faveur de l'humain qui brise l'équilibre de la diversité du vivant. L'opposition des schèmes nature/culture, individu/collectif, vie/mort, local/global, etc., tels que nous les avons questionnés, est ainsi entrée dans les sociétés humaines comme le mode opératoire du développement. Le déséquilibre que connaissent nos sociétés va grandissant : ce qui n'était pas opposable s'oppose ou s'exclut. Le projet de l'homme et son dessein ne tiennent plus compte des autres espèces et ce faisant, leur développement est entamé à partir du moment où leur action n'est plus possible à cause de celle du genre humain. L'extinction progressive et malheureuse de la biodiversité en est le cas illustratif. L'effacement des rapports éco-techno-symboliques à l'égard du vivant décrit cette crise de sens, de valeurs. C'est finalement le milieu qui est en crise.

De son côté, l'éco-anthropo-sémiotique que nous proposons à partir des travaux de Nicole Pignier postule la prise en compte du milieu dans toute description du processus d'émergence de la signification ainsi que dans toute pratique humaine appelée à faire évoluer les lieux de vie. Nos gestes de *design* ne doivent-ils ainsi tenir pleinement compte des autres espèces vivantes avec qui l'humain compose ces lieux de vie ? Le fil conducteur de l'interrelation entre les humains et les autres êtres vivants n'est-il alors l'ensemble de ces sensibilités culturelles qui les lient naturellement aux humains ? Le compagnonnage de

³⁹⁶ Eloria Vigouroux-Zugasti, « MOROZOV Evgeny, 2014. Pour tout résoudre, cliquez ici », art cit.

certaines espèces animales, les interdits vis-à-vis de certaines espèces, les totems, les rites saisonniers sont quelques exemples qui expliquent que l'homme n'énonce pas seul. Sensible à cette réalité, Nicole Pignier propose une démarche fondée sur la « *co-énonciation* » dans la manière dont le milieu doit être perçu par l'humain. Cette modalité énonciative montre naturellement que l'humain n'a nullement besoin de se rendre seul responsable du sens. Tout geste posé par celui-ci au sein de terre/Terre gagnera à tenir compte de la manière dont les autres êtres vivants perçoivent le même milieu qu'ils partagent avec les humains. Admettre que les animaux et les plantes ne sont pas des objets au même titre que des données de laboratoire modifie fortement la manière dont les humains poseront des actes de cultures et d'architectures dans le milieu.

Il n'appartient pas à l'humain de décider de la manière dont les plantes doivent évoluer ni du comment les animaux doivent se produire à travers la modification de leur cycle de développement. Dans l'interaction avec leur milieu, tous les êtres vivants entretiennent des liens qui permettent de faire évoluer ce milieu. Dans cette configuration, la démarche éco-sémiotique n'introduit-elle pas un changement de paradigme épistémologique dans la pratique sémiotique ? Sa méthodologie ne déstabilise-t-elle pas les « *structures* » et les « *systèmes* » qui offrent au classicisme sémiotique sa rigueur méthodologique ? Mais aussi, un tel constat ne nous mène-t-il pas au questionnement de la théorie éco-sémiotique, sa méthodologie ainsi que les notions et les concepts utilisés ?

3. Une sémiotique anthropologique est-elle une remise en cause du structuralisme sémiotique ?

L'éco-sémiotique appelle de ses vœux les êtres humains à reconnaître une altérité relative aux autres êtres vivants dans les gestes de *design* et, par conséquent dans « *la fabrique du sens* ». Dans la quête, la critique du savoir, de la connaissance, l'épistémologie éco-sémiotique se fonde sur les liens « *esthésiques* » entre la Terre/terre et les vivants dans le processus d'émergence, d'interprétation du sens. Elle appelle ainsi de ses vœux les êtres humains à reconnaître une « *altérité relative* » aux êtres vivants dans les gestes de *design*, lieu commun de l'être, du faire sémiotiques. D'un point de vue schématique, l'éco-sémiotique bien que méthode et non une discipline s'appuie sur le triptyque Terre-vivant-sens. La reconnaissance de cette altérité suppose une refonte du cheminement méthodologique du structuralisme sémiotique fondé sur le rapport dual, rigide, unidirectionnel entre sujet, objet, rapport qui constitue le pivot de l'arsenal épistémologique de la sémiotique greimassienne.

Dans un cas comme dans l'autre, la question de la signification se pose certes en termes de « *tension vers* » (J. Fontanille). Cependant, dans l'épistémologie structuraliste, la manipulation d'un sujet pensant sur un objet régit le processus de cette tension. L'éco-sémiotique, quant à elle, postule une réciprocité relative interreliant les parties prenantes du processus ; le sens émerge par ajustement continu et non par projection ; il n'est pas programmable. Dans ce sens, une sémiotique anthropologique n'est pas en soi, une remise en cause du classicisme sémiotique mais plutôt une relecture, un ajustement épistémologique et méthodologique. Toutefois, l'émergence de ce nouvel outil méthodologique n'est pas exempte de critiques, de limites.

4. La méthodologie éco-anthropo-sémiotique, des limites aux ajustements

L'éco-sémiotique éclate la rigidité méthodologique du structuralisme sémiotique fondée sur la toute-puissance d'un sujet cartésien et d'un « carré sémiotique » que Jacque Fontanille définit comme

« un schéma de catégorisation [qui] explicite en effet les relations – contrariété, contradiction et implication qui organisent et définissent une catégorie sémantique³⁹⁷. »

Elle propose une démarche axée sur l'interrelation entre les humains, la Terre/terre d'où les signes dans le processus du faire sens. Si cette méthode réduit le spectre d'action de l'homme en tant que figure de conscience en lui proposant de s'ajuster plutôt que de dicter, elle peut poser problème quant à la subjectivité de ce même sujet pensant dans le processus, entraîner une variation sans cesse de la démarche sémiotique. Les raisons de ces variations sont également liées à un certain nombre d'aspects qui ressortent de nos analyses : la première est le milieu culturel dans lequel le chercheur appréhende les situations d'énonciation.

D'un milieu culturel à un autre, les esthésies ou tout simplement les sensibilités sont plurielles. Concevoir un canevas méthodologique unique pour l'analyse des situations d'énonciation basculerait la démarche éco-sémiotique dans le carcan structuraliste qu'elle tente elle-même de dépasser. Il y a donc autant de milieux culturels qu'il y a autant d'ajustements à apporter à chaque analyse sémiotique. Il faut donc souligner qu'une des limites de la démarche éco-anthropo-sémiotique repose sur cette obligation d'un continuel ajustement.

Le deuxième aspect qui n'est pas sans assigner une limite à l'approche éco-sémiotique repose sur la pluralité des schèmes perceptifs qui fondent sa démarche. En effet, d'une culture

³⁹⁷ J. Fontanille, *Sémiotique et littérature*, op. cit.

à l'autre, les « *matrices organisatrices de la perception* » contrastent par leurs situations d'énonciation. L'interrelation ou la tension entre les différents pôles ne sont pas forcément interprétées de la même manière au sein des différentes sociétés, civilisations et cultures du monde. Or, c'est bien à partir des schèmes universels que l'on peut questionner les variations, les spécificités entre schèmes, les configurations qui en émanent. Ce dernier est sans cesse appelé à se nourrir de la vie de chaque milieu afin de mieux adapter sa démarche. Une troisième limite est celle de la figure humaine indispensable dans l'émergence du sens. En effet, le sens d'un milieu existe indépendamment du sujet pensant. Cependant, le contenu des situations d'énonciation qui fondent ce milieu ne peut se révéler qu'à travers le geste de la figure anthropologique.

Et, si la dimension éthique qui s'offre comme l'instance régissant l'équilibre du processus du *design* semble peser sur l'action humaine, force est de noter que les situations d'énonciation n'échappent toujours pas à la manipulation de celui qui se veut sujet rationnel. L'actant anthropologique en tant que « *corps propre* » reste un filtre sensible et non intelligible dans le tissu « esthésique ». Le sens décrit et interprété porte en grande partie le sceau de son point de vue. Celui-ci s'imprègne de la situation d'énonciation, rend compte de son expérience et de sa sensibilité. La méthode éco-anthropo-sémiotique qui nous a servi de canevas pour approcher, analyser les formes de vie paysannes en milieu culturel burkinabè explique cet état de fait. Un autre chercheur, vivant, s'imprégnant des mêmes situations d'énonciation, mènera une analyse tout aussi intelligible en intégrant d'autres éléments ou supprimant certains aspects de notre démarche sans toutefois fausser les résultats qui, somme toute, ne sont pas définitifs. On peut ainsi relever que l'éco-anthropo-sémiotique se métamorphose en situation d'énonciation, pose la territorialisation des situations d'énonciation, des objets, des méthodes et concepts comme principe de base de sa théorie.

5. La sémiotique anthropologique et ses métamorphoses en situation d'énonciation

Si le structuralisme sémiotique pose comme principe structurant le sens, le jeu des oppositions et des différences, l'éco-sémiotique envisage la signification dans l'interrelation « *nourrissante* » entre les signes et la terre par la médiation des êtres vivants. Cette interrelation et cette médiation ne disposent cependant pas une structure définie pour toutes les situations d'énonciation existantes possibles. Dans chaque type de situation d'énonciation, un mode d'orchestration du processus de la signification émerge sous des modalités énonciatives spécifiques, non déterministes, non prévisibles et non contrôlables. En effet, en allant sur le

terrain, nous n'étions pas en mesure de prédéterminer les scènes énonciatives. Elles se créent, s'ajustent au fur et à mesure de l'expérience, des lieux et des moments. Elles sont fonctions d'un territoire, des sensibilités individuelles et collectives, des modes de vie qui façonnent ce territoire. Le sens n'y est interprétable que lors que nous étions à mesure de nous y ajuster.

Au regard de cet aspect, nous relevons que la démarche que nous proposons à l'issue de notre expérience s'offre comme un macro-cadre méthodologique et non comme une théorie achevée. Des recherches en éco-sémiotique sur des environnements culturels différents pourront s'y appuyer tout en tenant compte des modalités énonciatives propres à la situation donnée. En cela, l'éco-anthropo-sémiotique pose clairement et fermement la question de la territorialisation des objets, des méthodes et des concepts que le chercheur exploite. Nous avons été « *confronté* » à cette réalité devant ce que des paysans appellent « *maison de semences* » que l'ingénierie moderne appelle « *banque de semences* ». Il en est de même pour la saisie des schèmes perceptifs.

Notre expérience au sein des communautés paysannes au Burkina nous a permis de constater des points de différence, par exemple, au niveau de la relation entre les différents pôles schémiques, selon que l'on se situe en France et selon qu'on se trouve dans le milieu paysan au Burkina. La problématique du soin à apporter à la terre/Terre ainsi que la démarche que nous avons adoptée n'ont pas été en reste. Ces métamorphes en situation entraînent des variations d'analyse du même objet, handicapent quelque peu la montée en généralité de notre sujet, perceptibles dans la description thématique et chronologique des plans d'immanence.

6. Description thématique et chronologique des plans d'immanence

L'ajustement qu'impose la démarche éco-anthropo-sémiotique fait varier l'analyse des situations d'énonciation que rencontre le chercheur. En effet, sur une même situation d'énonciation, plusieurs appréhensions sont possibles selon le schème ou les schèmes perceptifs qui permettent de l'appréhender. Cette variation est rendue possible par ce que nous appelons la focalisation ou la polarisation du chercheur qui détermine le point de vue, l'angle sous lequel il aborde une situation d'énonciation. Cette dernière étant faite d'une complexité réunissant dans un même énoncé une pluralité de plans d'immanence (discours, textes, images, gestes, etc.), les choix d'analyse deviennent tout aussi multiples. Chaque choix d'un plan d'immanence occasionne une description thématique qui n'est pas isolable de l'ensemble. Ainsi, le discours paysan n'est saisissable que dans sa mise en relation avec les autres plans d'immanence tels que les textes, les images et toutes les formes d'expression qui l'accompagnent.

On peut ainsi admettre que le choix à partir duquel le chercheur mène son analyse constitue une entrée thématique et par conséquent un plan d'immanence. Nous avons, par exemple commencer notre immersion non pas en découpant les plans d'immanence possibles en contenus thématiques analysables séparément. En essayant de comprendre la manière dont le sens advient dans une pratique paysanne, l'exploration des relations qui lient les différents niveaux d'analyse est indispensable car chaque niveau d'analyse tient un discours qui s'harmonise avec l'ensemble. En sémiotique classique, par exemple, l'image d'une « *maison de semences* », celle d'une forêt, d'un basfond est un niveau suffisant dont l'approche sémiotique fait émerger de contenus.

En éco-sémiotique, le sens de cette image n'advient que dans son interrelation avec le territoire, les sensibilités (esthésies) des communautés, les discours sociaux qui l'accompagnent. Cela confirme notre thèse selon laquelle l'approche éco-anthropo-sémiotique n'admet pas de découpage thématique mais tente une interrelation thématique qui configure l'univers sémantique figuratif. Cette réalité permet ainsi la montée en généralité de notre sujet allant du particulier (l'intitulé du sujet) à la généralité (la proposition d'une approche éco-anthropo-sémiotique comme méthode d'analyse). Cette montée en généralité du sujet dessine les perspectives de notre recherche dans la société réelle. Elle configure les contours de l'apport de l'éco-anthropo-sémiotique dans la recherche de la connaissance scientifique des cultures dites locales.

7. La perspective concrète de l'approche éco-anthropo-sémiotique dans la société réelle

La visée première de cette thèse est de questionner les problématiques des innovations durables en Afrique à partir du cas d'école du milieu rural paysan du Burkina Faso. En cela, l'approche éco-sémiotique que nous empruntons à Nicole Pignier permet de réfléchir sur le processus d'émergence du sens dans les pratiques sociales telles que les innovations durables faisant sens pour les communautés. Elle est une méthode de recherche, d'investigation, d'analyse, un mode d'emploi, un modèle d'analyse des pratiques sociales qui ambitionnent le développement des communautés et leurs lieux de vie. Nous l'avons utilisé pour contribuer à la mise en place de l'émission « *Yam pouré* » à travers la collaboration des paysans de Youtenga et avec la contribution de la Radio Vénégré de Ziniaré. On peut ainsi souligner la double dimension de notre approche : une dimension académique en tant que méthode de recherche et une dimension pragmatique en tant démarche d'analyse des formes de vie. Au-

delà donc des murs de l'université, l'éco-anthropo-sémiotique se veut une démarche dans l'accompagnement de projets innovants, dans le cadre du développement dit « durable » des communautés paysannes

La deuxième visée tient à la reconfiguration du processus d'analyse pour la sémiotique générale. En refondant une méthodologie d'analyse fondée sur les schèmes perceptifs, l'éco-sémiotique revisite les méthodes d'analyse en sémiotique « classique » inspirées du structuralisme. L'expérience éco-sémiotique démontre par ailleurs que la tension entre les pôles schémiques ne fonde pas sur « *le sens naît de la différence* » mais travaille plutôt l'axe d'implication des pôles schémiques. Toutes les cultures ne fondent pas le processus du sens sur la base d'une conception structurale des éléments de leurs environnements mais sur la manière dont ceux-ci s'interrelient pour créer le sens. Sur cette base, l'approche éco-sémiotique se rapproche des cultures locales africaines et pose ainsi les bases d'une sémiotique africaine. Avec l'éco-sémiotique, une relecture des approches classiques en sémiotique sur les objets de la culture africaine devient possible que ce soit dans le champ des études littéraires, de la culture ou des pratiques sociales.

8. La co-énonciation esthétique : un processus pour innover durablement

L'expérience éco-sémiotique a permis, par l'immersion, la recherche documentaire, d'analyser, de comprendre le processus qui conduit à l'innovation durable à partir des cultures culturelles et les cultures culturelles. En effet, le développement durable étant lié à la manière dont les sujets perçoivent, *designent* leur lieu de vie, les communautés paysannes amorcent le processus d'innovation à partir de la co-énonciation entre esthésies comme ensemble de sensibilités collectives et esthesis, ensemble de sensibilités individuelles. Cette perception se lit à travers la manière dont ces esthésies et esthesis travaillent les schèmes perceptifs qui assurent leur ancrage dans la terre/Terre. Innover durablement ne reviendrait-il pas à partir de la manière donc ces schèmes travaillent chaque milieu pour faire coénoncer les esthésies/esthesis ?

Cette co-énonciation décrit l'ouverture du milieu paysan pour accueillir d'autres esthésies. L'interrelation entre savoir-faire local et savoir venu d'ailleurs dans la mise en place des projets comme la ferme agroécologique, les « *maisons* » de semences communautaires, les émissions radiophoniques sur le développement communautaire sont entre autres des situations d'énonciation qui mettent à l'épreuve ce processus de co-énonciation. Nous avons décrit comment cette dernière s'invite aussi bien dans les formes d'organisations coopératives (l'exemple des communautés paysannes de Youtenga) que dans les projets agroécologiques où

la ferme n'arrive à exister que grâce à une mise en relation co-énonciative entre les communautés et l'ensemble du vivant. Contrairement à la doxa moderniste, hyper-moderniste, la co-énonciation esthétique procède par interrelation et non par domination. Le processus d'innovation durable se fonde ainsi sur la négation de la maîtrise, de la domination d'une esthésie sur un autre. Elle s'ancre dans la co-énonciation, l'interrelation entre sensibilités diverses dans leurs liens à la terre/Terre.

Références bibliographiques

ALPHANDERY Claude, *Manifeste convivialiste: déclaration d'interdépendance*, Lormont, Bord de l'eau, 2013.

BACHELARD Gaston, *La poétique de la rêverie*, Paris, France, Presses Universitaires de France, 1974, 183 p.

BAZIE Isaac et SANOU Salaka, *Dɔnko: études culturelles africaines*, Québec, Editions science et bien commun, 2019.

BELLAIR Anne-Sophie, PIGNIER Nicole, MITROPOULOU Eléni et SAEMMER Alexandra, *Approche sémiotique des formes de résistances liées aux usages des supports numériques dans l'éducation*, Limoges, 2016.

BENASAYAG Miguel, BESNIER Jean-Michel et LONGO Giuseppe, *La singularité du vivant*, Paris, France, le Pommier, 2017, 181 p.

BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale 1*, s.l., Gallimard (coll. « Collection Tel: 7 »), 1976.

BERGER Arnaud, PERTHUIS Christian de et PERIN Nicolas, *Le développement durable*, s.l., Nathan (coll. « Repères pratiques: 73 »), 2014.

BERQUE Augustin, « Milieu et sens des choses. Mésologie et sémiotique » dans *Le sens au cœur des dispositifs et des environnements*, Paris, Connaissances et savoirs (coll. « Communication et design »), 2018, p. 19-55.

BERQUE Augustin, *Histoire de l'habitat idéal : de l'Orient vers l'Occident*, Paris, Éd. du Félin (coll. « Le félin poche »), 2016.

BERQUE Augustin, *La mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?*, France, Presses universitaires de Paris Ouest (coll. « Essais & conférences »), 2014.

BERTHELOT-GUIET Karine et BOUTAUD Jean-Jacques (eds.), *Sémiotique : mode d'emploi*, Lormont, Le Bord de l'eau (coll. « Mondes marchands »), 2014, 410 p.

BERTRAND Denis, *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Nathan (coll. « Fac. Linguistique »), 2000, 272 p.

BESNIER Jean-Michel Préfacier, *Les robots font-ils l'amour? Le transhumanisme en 12 questions*, Paris, France, Dunod, 2016.

BONNET Fabien, MITROPOULOU Eleni et WILHELM Carsten, « Présentation », *Interfaces numériques*, 20 septembre 2019, vol. 8, n° 1.

BORDRON Jean-François, « Les objets en parties (esquisse d'ontologie matérielle) », *Langages*, 1991, vol. 25, n° 103, p. 51-65.

BOUTAUD Jean-Jacques, *Sémiotique et communication : du signe au sens*, Paris, France, l'Harmattan (coll. « Champs visuels »), 1998.

BOUTET J., « Terrain » dans *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, France, Ed. du Seuil, 2002, p. 569-570.

BURBAGE Frank, *Philosophie du développement durable : enjeux critiques*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Philosophies »), 2013.

CALLICOTT J. Baird, DESCOLA Philippe, LANASPEZE Baptiste et Catherine, *Éthique de la terre*, France, (coll. « Domaine sauvage »), 2010.

CHANDES Gérard, « Stations de radio confessionnelles. Leur champ de présence sonore », *Communication. Information médias théories pratiques*, 29 avril 2013, Vol. 31/1.

CHANDES Gérard, « La sonification de l'environnement : icônes sonores de Windows », *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, 6 juillet 2012, n° 1.

CHANDES Gérard, « Répliqueurs sonores et visuels du monde néomédiéval » dans *Médiévalisme, modernité du Moyen Âge*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 167-175.

CHANDES Gérard, « Aide à la conception de descripteurs non-acoustiques pour une sonothèque : quels outils sémiologiques ? », *Actes Sémiotiques*, -1, vol. 113, p. XX-XX.

CHARAUDEAU Patrick, MAINGUENEAU Dominique, ADAM Jean-Michel, BONNAFOUS Simone et BOUTET Josiane, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2002, 661 p.

CONDE Alpha, *Alpha Condé : « Les problèmes africains doivent se régler en Afrique » – Jeune Afrique*, <https://www.jeuneafrique.com/mag/485137/politique/alpha-conde-les-problemes-africains-doivent-se-regler-en-afrique/>, 31 octobre 2017, consulté le 4 décembre 2020.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, *Afrique noire : permanences et ruptures*, Paris, Payot (coll. « Aux origines de notre temps »), 1985, 440 p.

COUEGNAS Nicolas et BERTIN Erik, *Solutions sémiotiques*, Limoges, France, Lambert-Lucas, 2005.

COURTES Joseph, *La sémiotique du langage*, Paris, Armand Colin, 2011.

COURTES Joseph, *La sémiotique du langage*, France, A. Colin (coll. « 128 »), 2007.

CRJEHESS, *Fûdo, Le milieu humain de Watuji Tetsurô commenté et traduit par Augustin Berque*, France, Carnets du Centre Japon, 2011.

DACHET François, « Écrire ou rendre compte » dans *Décrire, un impératif ?*, CEMS-EHESS., Paris, 1985, vol.tome 2.

DALSUET Anne, *Philosophie et écologie*, Paris, Gallimard éducation, 2010.

DEKENS Olivier, *Le structuralisme*, Paris, A. Colin (coll. « 128 »), 2015.

DELANNOY Isabelle et BOURG Dominique, *L' économie symbiotique: régénérer la planète, l'économie et la société*, Arles, Actes sud (coll. « Domaine du possible »), 2017, 337 p.

DESCOLA Philippe, LARRERE Raphaël et GROUPE SCIENCES EN QUESTIONS, *L'écologie des autres: l'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, France, Éditions Quae, 2011, 110 p.

DEVESA Jean-Michel, *Carnet africain -*, Limoges, PULIM (coll. « L'un et l'autre en français »), 2020.

DI CATERINO Angelo, BORDRON Jean-François, CHANDES Gérard, MARSCIANI Francesco linguiste et LASSEGUE Jean, *La culture et le sens : la rencontre entre anthropologie et sémiotique*, Limoges, 2017.

DORTIER Jean-François (ed.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Auxerre, Sciences Humaines Éd (coll. « Petite bibliothèque de sciences humaines »), 2008, 829 p.

DURAND Gilbert, *L' imagination symbolique*, Paris, France, PUF, 1984, 132 p.

ECO Umberto et BOUZAHER Myriem, *Lector in fabula : le rôle du lecteur ou La coopération interprétative dans les textes narratifs*, France, Librairie générale française (coll. « Le Livre de poche: 4098 »), 1985.

ELORIA VIGOUROUX-ZUGASTI, « MOROZOV Evgeny, 2014. Pour tout résoudre, cliquez ici : l'aberration du solutionnisme technologique », *Revue Française des Sciences de l'Information et de la Communication*, 1 juin 2018, vol. 13.

FABULA Équipe de recherche, *Construire le sens, bâtir les sociétés (Koudougou, Burkina Faso)*, https://www.fabula.org/actualites/colloque-international-de-semiotique-construire-le-sens-b-tir-les-societes_87207.php, consulté le 3 mars 2021.

FLOCH Jean-Marie, *Sémiotique, marketing et communication : sous les signes, les stratégies*, 2. éd., Paris, Presses universitaires de France (coll. « Formes sémiotiques »), 1995, 233 p.

FONTANILLE Jacques, *Formes de vie*, Liège, Presses universitaires de Liège (coll. « Sigilla: 3 »), 2015.

FONTANILLE Jacques, « La sémiotique face aux grands défis sociétaux du XXI^e siècle », 2015, p. 27.

FONTANILLE Jacques, *Sémiotique du discours*, 2e éd. remaniée, Augmentée et Actualisée., Limoges, France, PULIM (coll. « Nouveaux actes sémiotiques »), 2003.

FONTANILLE Jacques, *Sémiotique et littérature : essais de méthode*, France, Presses universitaires de France (coll. « Formes sémiotiques »), 1999.

FONTANILLE Jacques et COUEGNAS Nicolas, *Terres de sens : essai d'anthroposémiotique*, Limoges, Pulim (coll. « Collection Sémiotica viva »), 2018.

FRAU-MEIGS Divina, KIYINDOU Alain et MUSITELLI Jean, *Diversité culturelle à l'ère du numérique: glossaire critique*, Paris, La Documentation française, 2014.

GREIMAS Algirdas Julien, *Du sens II: essais sémiotiques*, Paris, Éd. du Seuil, 2012.

GREIMAS Algirdas Julien et COURTES Joseph, *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Nouv. éd., Paris, Hachette Supérieur (coll. « Hachette université Linguistique »), 1993, 454 p.

GREIMAS Algirdas Julien et MAUPASSANT Guy de, *Maupassant : la sémiotique du texte, exercices pratiques*, France, Éditions du Seuil, 1976.

Sampawendé Bruno Guiatin | Thèse de doctorat | Université de Limoges | Erreur ! Il n'y a pas de texte répondant à ce style dans ce

GUIATIN Bruno, « Communautés humaines » et « espaces de vie » : contribution éco-sémiotique à l'aménagement des territoires et à la transition écologique » dans *Les nouvelles formes de l'innovation territoriale*, Labège, Berger Levrault (coll. « Horizons publics »), 2020, vol.Hors-série, p. 53-57.

GUIATIN Bruno, « Bernard Stiegler, Julian Assange ; Dominique Cardon ; Paul Jorion, La toile que nous voulons, Fyp Editions, 2017 », *Interfaces numériques*, 9 juillet 2018, vol. 7, n° 1, p. 196-196.

HALLE Francis, *Éloge de la plante : pour une nouvelle biologie*, France, Éd. du Seuil (coll. « Points: S161 »), 2004.

HAMMAD Manar, « La sémiotisation de l'espaceEsquisse d'une manière de faire », *Actes Sémiotiques*, -1, vol. 116, p. XX-XX.

HJELMSLEV Louis, *Essais linguistiques*, Nouvelle édition., Paris, Éditions de Minuit (coll. « Arguments »), 1971, 284 p.

INGOLD Tim, GOSSELIN Hervé et AFEISSA Hicham-Stéphane, *Faire : anthropologie, archéologie, art et architecture*, France, Éditions Dehors, 2018.

JDD Le, « Notre maison brûle et nous regardons ailleurs... » *l'intégralité du discours de Jacques Chirac en 2002*, <https://www.lejdd.fr/Politique/notre-maison-brule-et-nous-regardons-ailleurs-lintegralite-du-discours-de-jacques-chirac-en-2002-3921858>, consulté le 8 janvier 2021.

JEANNERET Yves, « La prétention sémiotique dans la communication », *Semen*, 1 avril 2007.

JONAS Hans et GREISCH Jean, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, s.l., les Éditions du Cerf (coll. « Passages »), 1990.

JORION Paul, MOROZOV Evgeny, ASSANGE Julian et STIEGLER Bernard, *La toile que nous voulons : le web néguentropique*, s.l., FYP éditions (coll. « Collection du nouveau monde industriel »), 2017.

KI-ZERBO Joseph, *Regard sur la société africaine*, Dakar, Panafrika, 2008, 175 p.

KLINKENBERG Jean-Marie, « Ce que la sémiotique fait à la société, et inversement », *Signata. Annales des sémiotiques / Annals of Semiotics*, 31 décembre 2012, n° 3, p. 13-25.

KRAUSE Bernie et PIELAT Thierry, *Le grand orchestre animal*, Paris, France, Flammarion, 2013, 288 p.

KULL Kalevi, « Semiotic ecology », 1998, n° 26, p. 344-371.

KURT Goldstein, *La structure de l'organisme*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de Philosophie »), 1951.

LA SOUDIERE (DE) Martin, « L'inconfort du terrain », *Terrain*, 1 novembre 1988.

LANDOWSKI Éric, *La société réfléchie*, France, Éditions du Seuil (coll. « La couleur des idées »), 1989.

LAPLANTINE François, *Quand le moi devient autre: connaître, partager, transformer*, Paris, France, CNRS éditions, 2012.

LOTMAN Ju M. et LEDENKO Anka, *La sémiosphère*, Limoges, Pulim (coll. « Nouveaux actes sémiotiques »), 1999, 149 p.

LOTMAN Ūrij Mihajlovič, MERKOULOVA Inna et FONTANILLE Jacques, *L'explosion et la culture*, France, PULIM (coll. « Nouveaux actes sémiotiques »), 2004.

MARSCIANI Francesco, TROQE Rovena et FONTANILLE Jacques, *Les arcanes du quotidien : essais d'ethnosémiotique*, Limoges, Pulim (coll. « Collection Semiotica Viva »), 2017.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard., Paris, Gallimard (coll. « Collection Tel: 4 »), 1945.

MITROPOULOU Eleni, « Le sens de l'échange », 2017, vol. 2017, Numéro spécial, p. 307-329.

MITROPOULOU Eleni et NOVELLO PAGLIANTI Nanta, *Exposition et communication*, s.l., 2018.

MITROPOULOU Eléni et PIGNIER Nicole, *Le sens au coeur des dispositifs et des environnements*, Connaissances et Savoirs., Saint-Denis, France, 2018.

MORIN Edgar et Emmanuel Préfacier, *Écologiser l'homme: la nature du futur et le futur de la nature*, Paris, France, Lemieux éditeur, 2016, 133 p.

MOUTAT Audrey et BORDRON Jean-François, *Du sensible à l'intelligible: pour une sémiotique de la perception*, Limoges, Lambert-Lucas, 2015, 256 p.

NICOLE PIGNIER, « Le sens, le vivant ou ce qui nous relie à la Terre », *Interfaces Numériques*, 1 juin 2020, vol. 9, n° 1.

NICOLE PIGNIER, *Le Design et le Vivant - Cultures, agricultures et milieux paysagers*, Saint Denis, Connaissances et Savoirs (coll. « Communication et design »), 2017, 179 p.

OUEDRAOGO Albert, *Poétique des chants de funérailles de chefs en pays Moaaga*, Limoges, U.E.R. des Lettres et Sciences humaines, 1986.

OUEDRAOGO Mahamadou Lamine, « Quelle sémiotique pour un développement durable? », *Presses universitaires de Ouagadougou*, 2017, n° 5, p. 397.

OUORO TORO Justin, « Paradigme sémiotique du développement durable en Afrique francophone: du mimétisme à la réinvention d'un sujet diégétique au moyen du cinéma et de l'audiovisuel », 2020, Tome XXXXI, n° 66, p. 697-717.

OUORO TORO Justin, « Valeurs sémiotiques et changement social. De la défécation dans la nature à l'usage de latrine familiale en milieu rural : le cas du village de Toéni dans la province du Sourou au Burkina Faso », *Cahiers du CERLESH*, février 2014, Numéro spécial, p. 251-264.

OUORO TORO Justin, « Enonciation et cinéma en Afrique Noire francophone », *Presses universitaires de Ouagadougou*, 2010, vol. 11, Série A, p. 459.

PARE Joseph, « Discursivisation et intentionnalité littéraire : pour une herméneutique de l'hybridité », 1995, n° 13, (coll. « Presses Universitaires de Ouagadougou »), p. 55.

PEIRCE Charles S. et DELEDALLE Gerard, *Écrits sur le signe*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 2001, 262 p.

PESQUEUX Yvon et BERTIN Georges docteur en sciences sociales, *Le vivant : histoires : colloque*, s.l., éditions du Cosmogone, 2016.

PIERRE ACHARD, « De l'écrit comme terrain », *Langage et société*, 1 janvier 1981, vol. 17, n° 1, p. 20-25.

PIIGNIER NICOLE, « Fondements d'une éco-sémiotique. Vie de sens , sens du vivant? » dans *Construire le sens, bâtir les sociétés*, Ests Connaissance et Savoirs., Paris, Ests Connaissance et Savoirs, 2021, p. 41-58.

Sampawendé Bruno Guiatin | Thèse de doctorat | Université de Limoges | Erreur ! Il n'y a pas de texte répondant à ce style dans ce document.

PIGNIER Nicole, « Approche éco-sémiotique du convivialisme à « l'ère du numérique ». » dans *Vers un numérique convivialiste ?*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2020, p. 45-61.

PIGNIER NICOLE, « Le sens présuppose-t-il le vivant? », Sorbonne Université, 2019.

PIGNIER Nicole, « L'énonciation animale : une praxis énonciative en lien avec le vivant ? », *Fabula Colloques*, 6 avril 2018.

PIGNIER Nicole, « Chapitre II. Design et éco-sémiotique. Quand le design coénonce avec le vivant », p. 23.

PIGNIER Nicole, « Le sens présuppose-t-il le vivant ? », p. 24.

REY Alain, *Dictionnaire Historique de la langue française*, Française, Le Robert, 2016, vol.1re édition.

SAUSSURE Ferdinand de, BALLY Charles et DE MAURO Tullio, *Cours de linguistique générale*, Éd. critique, [Nachdr. der Ausg. 1916]., Paris, Payot (coll. « Grande bibliothèque Payot »), 2005, 520 p.

SEARLE John Rogers et PICHEVIN Claude, *L'intentionnalité: essai de philosophie des états mentaux*, Paris, France, les Éditions de Minuit, 1985, 340 p.

SKINNER Percival Elliott, *Les Mossi de la Haute Volta (The Mossi of the Upper Volta: the Political development of a Sudanese people)*, traduit par Tanneguy de Liffiac, Paris, France, Editions Internationales, 1972, 452 p.

UEXKÜLL Jakob von, MARTIN-FREVILLE Charles et LESTEL Dominique, *Milieu animal et milieu humain*, France, Éditions Payot et Rivages (coll. « Bibliothèque Rivages »), 2010.

VAN LIER Henri, *Anthropogénie*, Liège, Impressions nouvelles (coll. « Réflexions faites »), 2010.

ZMUDA Renan et ARRIVE Michel, « Bases animales du signe humain: éléments pour une étho-sémiotique ».

ZOUARI Ilyes, *Démographie : Le Burkina Faso a plus de 20 millions d'habitants, mais demeure sous-peuplé - leFaso.net*, <http://lefaso.net/spip.php?article85389>, consulté le 25 février 2021.

« Pour une gestion communautaire durable des ressources naturelles en Afrique », *Les Dossiers de Développement Agripromo*, novembre 2001, nov. 2001 p.

Les ethnies du Burkina : généralités, <http://jeanpierrecaillon.unblog.fr/2010/06/21/les-ethnies-du-burkina-generalites/>, consulté le 22 mars 2021.

Message du cardinal Philippe Ouédraogo dans le cadre des fêtes de Noël et du nouvel an : « Tous les croyants doivent se mobiliser pour prier » - *leFaso.net*, <http://lefaso.net/spip.php?article74854>, consulté le 9 décembre 2020.

Langues maternelles : « On ne peut rien construire de durable en empruntant l'outil langagier à une autre culture », *Pr Albert Ouédraogo* - *leFaso.net*, <https://lefaso.net/spip.php?article88309>, consulté le 25 février 2021.

Phénoménologie de la mort. Note sur Heidegger, - *Marc Alpozzo (Ouvrir de réflexions potentielles)*, <http://marcalpozzo.blogspot.com/archive/2018/01/25/phenomenologie-de-la-mort-note-sur-heidegger-3101489.html>, consulté le 27 décembre 2020.

Manifestation contre les OGM au Burkina, <https://www.voafrique.com/a/manifestation-contre-les-ogm-au-burkina/4420669.html>, consulté le 15 novembre 2020.

Bibliographie personnelle

Communications

Guiatin, Bruno, « Les espaces de conflit dans la perception : les échecs des projets et des initiatives locales de développement durable », Journées thématiques de l'École doctorale Science du langage, Psychologie, Cognition, Education (SLPCE), Université de Limoges, 29-30 septembre 2020

Guiatin, Bruno, « Quand les semences paysannes dessinent/designent le territoire. Du Limousin au Burkina.", Journée d'étude, « Faire territoire et le dire », Université de Limoges, 15 octobre 2020

Guiatin, Bruno, « Communautés humaines » et « espaces de vie » dans les pays du Sud : contribution éco-sémiotique à l'aménagement des territoires et à la transition écologique », Université d'automne, Poitiers, 5-6 novembre 2019

Guiatin, Bruno, « Eco-anthropo-sémiotique et développement durable : contexte d'émergence, apport théorique et méthodologique », (Colloque international de sémiotique de Koudougou, Université Norbert Zongo, 20-21 mai 2019

Articles de revue

Guiatin, Bruno., « Communautés humaines » et « espaces de vie » : contribution éco-sémiotique à l'aménagement des territoires et à la transition écologique » dans *Les nouvelles formes de l'innovation territoriale*, Labège, Berger Levrault, 2020, vol. Hors-série, p.53-57

Guiatin, Bruno (2021) « Approche éco-sémiotique de la perception dans une initiative paysanne : la « maison de semences » communautaires de Youtenga », Centre de Recherches Sémiotiques (CeReS), publication prévue pour juin 2021.

Chapitre d'ouvrage

Guiatin, Bruno (2021) « Eco-anthropo-sémiotique et développement durable : contexte d'émergence, apport théorique et méthodologique », Edts Connaissances et Savoirs, Paris, P. 95-117

Notes de Lecture

Guiatin, B. (2019). Les nouveaux travailleurs des applis, Sarah Abdelnour et Dominique Méda (Dir.), 2019, PUF. Interfaces numériques, 8(3). <https://www.unilim.fr/interfaces-numeriques/4060>

Guiatin, B. (2019). « Machines prédictives », cordonné par Bilel Benbouzid et Dominique Carbon, in Collection Revue Réseaux n° 211, volume 36, Editions La Découverte, Paris, 2018. Interfaces numériques, 8(1). <https://www.unilim.fr/interfaces-numeriques/3818>

Guiatin, B. (2018). Bernard Stiegler, Julian Assange ; Dominique Cardon ; Paul Jorion, La toile que nous voulons, Fyp Editions, 2017. Interfaces numériques, 7(1). <https://www.unilim.fr/interfaces-numeriques/3232>

Table des matières

INTRODUCTION.....	13
3.2.2. L'éco-sémiotique, anthropologies « ingoldienne » et « laplantiniennne » : une continuité ?.....	28
PARTIE I. RECIT D'UN SEJOUR D'IMMERSION, DE RECHERCHE.....	42
Chapitre 1. Un projet de collaboration avec la Radio Vénégré de Ziniaré.....	43
1. Prise de contact et échanges avec les acteurs locaux de la « Radio Vénégré »	43
2. 1 ^{re} rencontre d'échange avec le promoteur de la Radio Vénégré, Jean-Baptiste Sawadogo, 20/06/2018.....	44
2.1. Du contenu de l'échange	44
2.2. « Radio Vénégré », son histoire et ses projets selon Jean-Baptiste Sawadogo	45
2.3. « 24 H dans un village », conté par Jean-Baptiste Sawadogo.....	45
2.4. Synthèse et perspectives	48
2.5. Domaine d'intervention de la Radio Vénégré.....	51
2.6. Perspectives	51
3. Journée d'échange, de travail avec l'équipe de la « Radio Vénégré », 25/06/2018	52
4. Avant le rendez-vous du 27/06/2018	57
5. Jour-J, 2 ^e rencontre de travail avec l'équipe de « 24H dans un village », 27/06/2018	58
Chapitre 2. Une mission de prospection « sans ordre du jour » (03/07/2018).....	61
1. Quelques éléments préliminaires	62
2. Prises de contact liminaire	65
3. Synthèse	67
3.1. La vie communautaire, témoignage d'un habitant âgé.....	67
3.2. Des potentialités et activités socio-économiques, avec une paysanne	70
4. Synthèse et perspectives	78
5. Rencontre de restitution, de préparation pour le « terrain » 06 août 2018.....	79
6. « Yam Pouré » dans un village, 18 août 2018	82
7. Les objectifs : la co-construction des projets de développement participatif.....	83
8. Quelques propos de paysans sur les thématiques abordées	84

9. L'émission Yam-pouiré : enregistrement, diffusion.....	95
Chapitre 3. L'aventure d'Éric Tondé.....	96
1. Figure d'un agro-écologiste	96
2. L'histoire d'une rencontre.....	98
3. Des problèmes de développement de l'Afrique aujourd'hui	98
4. Comprendre d'abord les problèmes du continent	100
5. Une vision pour l'Afrique : aller vers l'innovation endogène créative, ouverte à l'Autre, aux autres esthésies (E. Tondé)	101
6. La petite histoire de son initiative, entretien avec E. Tondé.....	105
7. De l'innovation conceptuelle à l'innovation agroécologique selon É. Tondé	108
8. La préservation de la diversité du vivant : un pas nécessaire vers l'innovation durable selon É. Tondé	110
9. La revitalisation du terrain à l'image du milieu humain.....	110
10. Quelques exemples de co-énonciation entre savoir-faire local et savoir d'ailleurs..	112
PARTIE II. CADRE GENERAL DE LA PROBLEMATIQUE.....	116
Chapitre 1. Présentation du sujet.....	117
1. Une situation critique et un appel au développement	117
1.1. Sortir le continent africain de l'idéologie de la pauvreté pour redéfinir « le développement » ?.....	117
1.2. Se réembrayer à l'esthésie paysanne pour renouer avec un progrès social endogène ?	122
1.3. Les hypothèses d'une perspective d'innovation.....	124
1.4. Les objectifs de recherche du projet.....	125
2. Le cadre référentiel de l'étude : pays « <i>en voie de développement</i> » et espaces d'innovation	126
2.1. L'approche descriptive du milieu culturel.....	126
2.2. L'émergence des problématiques des innovations au Burkina Faso.....	128
2.3. Le lien éco-techno-symbolique	129
Chapitre 2. Les communautés et les mutations sociologiques : formes de vie et ruptures esthésiques	131

1. Le cosmopolitisme socio-culturel et ses enjeux.....	131
1.1. Une communauté, une diversité	131
1.2. Que disent les paysans de cette diversité ? Témoignage du chef de village de Youtenga	133
2. Envisager le progrès social dans l'interrelation communauté/individu	134
3. Le Burkina Faso : l'image d'une société cosmopolite.....	135
4. Une hétérogénéité, une diversité.....	139
5. Le panorama de quelques principaux groupes ethniques	141
5.1. Les Mossé.....	141
5.2. Les Gourmantché	141
5.3. Les Gourounsi	142
5.4. Les Lobi, Dagara, Gan, Birifor et apparentés.....	142
5.5. Les Sénoufo.....	143
5.6. Les Peulh (ou Peul)	143
5.7. Les Bissa.....	144
5.8. Les Dogon	145
5.9. Les Touareg.....	145
5.10. Les Bobo et les Bwa (ou Bwaba)	145
5.11. Les Samo-Marka	146
5.12. Les Européens, les Asiatiques	146
6. Cas d'étude : les Mossé et leur implantation	148
6.1. Les Mossé et la conquête d'une terre d'existence.....	148
6.2. Des origines à la conquête.....	149
6.3. La fondation du royaume « fédéral »	149
6.4. La formation des royaumes vassaux	150
6.5. L'apogée et l'effritement du royaume « fédéral » de Tenkodogo.....	151
7. Les mutations sociales et les enjeux civilisationnels	154
7.1. La mixité sociale comme germes des transformations sociologiques.....	154
7.2. L'autonomisation des royaumes satellites et l'émergence de nouveaux visages ethniques.....	155
7.3. La conquête coloniale.....	157
7.4. De l'œuvre missionnaire : l'implantation du christianisme	158
7.5. Les missions politico-militaires.....	160

7.6. Les missions marchandes ou économiques	161
7.7. De l'agriculture traditionnelle à l'agriculture moderne : ruptures et discontinuités avec la Terre/terre.....	162
7.8. La transformation des modes de vie : des dessins sans desseins.....	163
8. Reconsidérer les impensés pour repenser le « durable » dans les modes de vie des communautés : du village à la ville, une innovation « hors-sol ».....	164
8.1. Du hors-sol structuraliste.....	164
8.2. Les formes structuralistes fondatrices des communautés.....	167
8.2.1. 1er axe d'opposition : village vs non-village (parcelles/individualisme).....	167
8.2.2. 1er axe d'implication : parcelles (individualisme)/ville	168
8.2.3. L'axe des contraires ou sémantique : village vs ville	168
8.2.4. 2e axe d'opposition : ville vs concession (communauté)	169
8.2.5. 2e axe d'implication : concession (communauté)/village	170
8.2.6. Les méta-termes : non-ville ns non-village	170
8.3. Perspectives	172
9. Le village comme territoire façonné par une diversité d'esthésies.....	174
10. Du schème individu/collectif force et forme de vie du village-territoire.....	176
11. La ville, une innovation de la rupture ?	178
12. Dessin et dessein urbain : un déni des pôles schémiques individu/collectifs	179
13. Refonder le schème nature/culture pour un design « intégré » ?	182
14. Conclusion partielle	184

Chapitre 3. L'héritage socio-culturel commun aux communautés vivant au Burkina

187

1. Quelques aspects généraux	187
1.1. Les « invariants » communs aux communautés burkinabè : entre esthésies et singularités.....	187
1.2. Approche éco-techno-symbolique et éco-sémiotique de la langue	189
1.3. La conception générique de la terre et de l'espace.....	192
1.4. La notion de « terre » en milieu moaga.....	194
2. Perspectives sémiotiques	195
2.1. Les foyers sémantiques « sémiotisables »	195
2.1.1. L'histoire.....	195
2.1.2. Le rapport à l'autre	197

2.1.3. Liens pratiques et existentiels à la terre	198
2.1.4. La richesse culturelle	199
2.2. S'appuyer sur les sensibilités culturelles pour projeter le progrès : une démarche innovante ?	200
2.2.1. Reterritorialiser l'idée du progrès	200
2.2.2. Refonder les valeurs éducatives par l'intégration des savoirs diffus paysans	202
2.3. Que retenir ?	205

PARTIE III. CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE 210

Chapitre 1. La sémiotique et l'économie générale de sa théorie 211

1. Quelques théories sémiotiques fondamentales	211
1.1. La phénoménologie perçienne et sa structure triadique	213
1.2. La linguistique saussurienne et son système binaire	215
1.3. Fontanille et la sémiotique du discours	219
2. <i>Sémiotique du discours : de l'abstrait au concret ?</i>	222
3. Une éco-sémiotique pour sortir de l'immanentisme sémio-linguistique	224
4. Les limites du structuralisme sémiotique	227
4.1. Du cartésianisme au structuralisme : une « <i>rupture esthétique</i> »	227
4.2. Les transformations sociales et sociétales	229
5. Evaluation critique d'un projet inachevé	232
5.1. Des impensés pour des perspectives nouvelles en sémiotique	232
5.2. De « <i>la science de la vie des signes au sein de la vie sociale</i> » (Saussure)	234
5.3. « <i>L'empire des signes</i> » (U. Eco) : le monde réel	237
6. Synthèse de parcours, enjeux et perspectives : de l'état de l'art	238
6.1. Des généralités aux applications sémiotiques	238
6.2. Des sémiotiques appliquées aux sémiotiques concrètes	240
7. De l'éco-sémiotique à la « <i>sémiotique du développement durable</i> » : la 3 ^e génération	244

Chapitre 2. Des innovations paysannes : quelle approche ? 251

1. Un plan d'immanence pour penser « <i>l'oikos</i> »	251
2. Les pratiques culturelles et culturelles	255
2.1. Définition et caractérisation	255

2.2. Les innovations « <i>classiques</i> » et les cultures paysannes.....	257
3. L'approche culturelle dans les pratiques paysannes	260
3.1. Quelques éléments de situation d'émergence	260
3.2. L'approche socio-culturelle et économique des pratiques culturelles ritualisées .	262

Chapitre 3. Ancrage théorique et méthodologique des innovations paysannes..... 264

1. La Sémiosphère comme modèle d'analyse des pratiques culturelles	264
1.1. Dynamiques interculturelles.....	265
1.2. Espace culturel, espace sémiotique	265
1.3. Hétérogénéité et interculturalité de l'espace sémiotique.....	266
1.4. Les frontières dans l'espace culturel	271
1.5. Le dialogue	274
1.6. Les espaces symboliques des innovations.....	276
2. Sémiosphère et éco-sémiotique : quels liens ?.....	278
3. Éco-sémiotique et communication : une filiation naturelle ?	278
4. Eco-sémiotique : épistémologie, théorie, méthode	281
4.1. Bases épistémologiques : sortir le sens des « <i>structures</i> » et des « <i>systèmes</i> »....	281
4.2. Les schèmes perceptifs : essai de définition et articulation.....	285
4.3. En quoi les « <i>schèmes perceptifs</i> » sont-ils des foyers pourvoyeurs du sens ?	286
4.4. Les schèmes et les formes de vie paysannes	290
4.4.1. L'axe sémantique de base vie/mort	290
4.4.2. Le schème perceptif nature/culture.....	294
4.4.3. L'axe sémantique de base individu/collectif	296

PARTIE IV. L'ECO-ANTHROPO-SEMIOTIQUE POUR DES INNOVATIONS

DURABLES EN AFRIQUE 302

Chapitre 1. Les enjeux problématiques..... 303

1. Les enjeux	303
1.1. Définition et mise en situation.....	303
1.2. La nécessaire reconstruction du tissu social.....	310
1.3. La récusation de l'idéologie moderniste	312
1.4. Valeurs d'ici, valeurs d'ailleurs : innover par co-énonciation	313
1.5. Redonner du sens aux valeurs éducatives : vision d'un paysan de Youtenga.....	317

2. Coénoncer pour une terre durable	319
2.1. Protection écologique, agriculture et éducation : Inoussa Ouédraogo, Porte-parole du Comité villageois de Développement, chargé à l'organisation, chargé de la protection de la forêt de Youtenga	319
3. La conception paysanne de la culture et du développement en Afrique.....	322
3.1. Des essais de définition et de description.....	322
3.2. Mise en œuvre du processus.....	323
3.3. Les acquis de la démarche.....	325
3.4. Parcours du schéma	327
4. Des perspectives sémiotiques dans la culture du développement.....	328
4.1. Tension entre esthésies/esthésis et lien éco-techno-symbolique	328
4.2. La culture comme un « <i>texte dynamique</i> »	329
Chapitre 2. Esquisses d'une approche éco-anthropo-sémiotique	332
1. Observer pour mieux questionner	332
1.1. Le regard en rupture	332
2. Les typologies des configurations spatiales : du design spatial à la forme de vie	334
2.1. Les quartiers modernes.....	334
2.2. De la négation de schème haut/bas à la rupture du continu/discontinu.....	336
2.3. Les quartiers précaires ou périphériques	338
2.4. Une innovation par la perversion du schème exclusion/participation ?.....	342
3. Emergence d'un actant collectif dans le processus de collaboration	344
3.1. 1 ^{re} rencontre : séquence scénique avec Jean-Baptiste Sawadogo, 20/06/2018	344
3.2. Une mission de prospection « <i>sans ordre du jour</i> » : 03/07/2018	346
3.3. L'ancrage du chercheur dans le milieu de la recherche	349
4. Quelques étapes essentielles de l'immersion.....	351
4.1. Étape 1 : la médiation.....	351
4.2. Étape 2 : la collaboration.....	356
4.3. Étape 3 : l'émergence d'une dynamique méthodologique	357
4.4. Étape 4 : la documentation	358
5. Cas applicable à la démarche éco-anthropo-sémiotique : « <i>24 H dans un village</i> » ..	360
5.1. « <i>Le terrain où poussent les faits</i> ».....	360
5.2. Identification des étapes	364

Chapitre 3. Deux cas d'approche éco-anthropo-sémiotiques d'une innovation

paysanne 366

1. Synthèse de méthode.....	366
1.1. La compétence sémiotique de l'éco-anthropo-sémioticien	366
1.2. De la performance sémiotique de l'éco-anthropo-sémioticien.....	368
2. L'émission radiophonique « <i>Yam pouré</i> »	370
2.1. Le projet, son énonciation	370
2.2. L'approche éco-anthropo-sémiotique.....	371
2.2.1. L'immersion ou le processus d'acquisition de la compétence sémiotique....	371
3. Le processus d'analyse des situations d'énonciation.....	372
3.1. Forces et formes de vie dans « yam-pouré » ou la performance éco-sémiotique	377
4. Conception du « durable » dans l'esthésie paysanne : É. Tondé et sa vision	378
4.1.1. Comprendre le processus d'émergence du « durable » chez le paysan.....	378
4.1.1.1. Temps 1 : L'histoire d'une rencontre avec l'Agro-écologiste Eric Tondé	378
4.1.1.2. Temps 2 : des problèmes de développement de l'Afrique aujourd'hui ..	380
4.1.1.3. Temps 3 : aller vers l'innovation endogène, ouverte à l'autre.....	382
4.1.1.4. Temps 4 : définir et ancrer le « <i>développement durable</i> » dans le milieu culturel africain	383
5. Faut-il « <i>tropicaliser</i> » le progrès social ?	385
6. La culture du « durable »	387

Conclusion..... 389

Références bibliographiques 399

Bibliographie personnelle 408

Index

A

Achard, Pierre.....251, 352
Association pour la Protection de la Nature
dans le Sahel.....94, 96, 103, 105, 377

B

Bachelard, Gaston285
Bally, Charles213, 215, 224
Barthes, Roland327
Bazié, Isaac.....13
Bellair, Anne-Sophie211, 214, 215
Benaasayag, Miguel188, 205, 247, 321
Berque, Augustin...3, 16, 18, 172, 193, 232,
248, 250, 274, 364
Bertin, Eric240, 241, 248
Bertrand, Denis.....229
Besnier, Jean-Michel....205, 247, 289, 290,
321
Bordron, Jean-François235, 241, 279
Bourg, Dominique128
Boutet, Josiane251, 351
Burbage, Frank246
Burkina Faso 12, 13, 16, 22, 31, 34, 36, 42,
80, 94, 95, 104, 117, 118, 120, 122, 124,
125, 126, 128, 129, 130, 131, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 152, 154, 155, 156, 157,
158, 159, 160, 165, 166, 168, 170, 171,
178, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189,
191, 192, 194, 196, 199, 203, 204, 216,
231, 233, 245, 248, 251, 255, 257, 258,
259, 264, 265, 267, 274, 282, 284, 290,
292, 293, 294, 301, 302, 303, 304, 308,
327, 329, 330, 331, 342, 353, 384, 393,
406

C

Callicott, J. Baird.....247

Charaudeau, Patrick 351, 353
Chatenet, Ludovic 329
Conseiller Villageois de Développement
..... 44, 45, 82
Coquery-Vidrovitch, Catherine 159
Couégnas, Nicolas 240, 241, 242, 328
Courtés, Joseph 165, 209, 213, 217, 218,
223, 228, 230, 235, 237

D

Dachet, François 251, 352
Dalsuet, Anne 127, 247
De La Soudière, Martin 251
De Mauro, Tullio 213, 215, 224
De Perthuis Christian 246
De Saussure, Ferdinand 210, 211, 213, 215,
218, 219, 221, 223, 224, 230, 232, 235
Dekens, Olivier 350, 351
Delannoy, Isabelle 127, 128
Deledalle, Gérard 211, 237
Descartes, René..... 284, 388, 391
Descola, Philippe 292
Devésa, Jean-Michel 197
Di Caterino, Angelo 242
Durant, Gilbert 143

E

Eco, Umberto 237, 279, 406

F

Floch, Jean-Marie 237, 238, 240
Fontanille, Jaques .. 21, 123, 166, 209, 210,
217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 231,
237, 238, 241, 242, 246, 279, 288, 289,
290, 390, 391
Frau-Meigs, Divina 133, 253

G

- Gosselin, Hicham-Stéphane30
Greimas, Algirdas Julien126, 165, 221,
228, 229, 230, 235, 237, 246, 269, 284,
286
Guiatin, Bruno164, 325, 406, 407

H

- Hallé, Francis175, 296
Hammad, Manar190
Hejlslev, Louis ..164, 210, 215, 216, 219,
221, 229, 237
Hjelslev, Louis210, 218, 219

I

- Ilboudo, Monique171
Ingold, Tim30

J

- Jeanneret, Yves238

K

- Kiyindou, Alain32, 133, 253
Ki-Zerbo, Joseph12, 116, 126, 127, 144,
145, 176, 194, 283, 299, 304, 311, 313,
356, 357
Klinkenberg, Jean-Marie231
Krause, Bernie et Piélat, Thierry340

L

- Landowski, Eric190, 237, 238, 242
Landowski, Éric et Pezzini, Isabella190
Laplantine, François 38, 203, 320, 321, 362
Larrère, Raphaël292
Ledenko, Anka264, 266, 271, 273, 275
Lévi-Strauss, Claude327
Longo, Giuseppe205, 247, 321

- Lotman, Youri..... 139, 140, 143, 144, 152,
183, 234, 237, 262, 263, 264, 265, 266,
267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274,
275, 297, 326, 327, 328, 367

M

- Maingueneau, Dominique..... 351
Merkoulova, Inna..... 237
Merleau-Ponty, Maurice249, 285, 331, 335
Millogo, Louis 328
Mitropoulou, Eléni et Pignier, Nicole... 188
Morin, Edgar 20, 21, 192, 247, 253
Moutat, Audrey 228, 235, 236, 279
Musitelli, Jean..... 133, 253

O

- Organisation Non Gouvernementale 85,
343
Organismes Génétiquement Modifiés ... 87,
99, 100, 112, 118, 204, 294
Ouédraogo, Albert 146, 147, 148, 151, 152,
188, 189
Ouédraogo, Mahamadou Lamine 245
Ouoro, Justin Toro 16, 17, 36, 199, 230,
231, 245, 267, 268, 303

P

- Papanek, Victor* 53, 81, 128, 173, 181, 182,
305, 326, 374
Paré, Joseph 223
Peirce, Charles Chanders 211, 212, 213,
215, 221, 223, 232, 237
Perin, Nicolas 246
Pichevin, Claude 286
Pignier, Nicole ... 12, 16, 17, 20, 21, 22, 25,
26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 41, 44, 47, 52, 53, 57, 58, 61, 62, 64,
68, 69, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 93, 94,
96, 100, 103, 104, 106, 108, 109, 110,
111, 112, 115, 116, 119, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131,
132, 133, 136, 138, 146, 154, 155, 156,
157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 166,

167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175,
176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184,
185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193,
195, 197, 198, 199, 200, 203, 204, 206,
209, 210, 214, 218, 222, 224, 226, 228,
229, 231, 232, 233, 234, 236, 241, 242,
243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251,
252, 254, 256, 258, 259, 260, 261, 263,
264, 266, 267, 268, 269, 270, 272, 273,
274, 275, 279, 280, 281, 282, 283, 284,
285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293,
294, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302,
303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310,
311, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326,
327, 330, 332, 334, 335, 336, 338, 340,
341, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351,
352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 360,
362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369,
370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 386,
388, 389, 390, 391, 392, 393, 406

R

Rey, Alain 117

S

Sanou, Salaka 13, 197
Searle, John Rogers 174, 286
Simondon, Gilbert 245
Skinner, Percival Elliott 148, 149, 150
Stiegler, Bernard 306, 407

Z

Zmuda, Renan 157
Zouari, Ilyes 136

Approche éco-sémiotique des innovations durables au Burkina Faso : entre cultures culturelles, cultures culturelles

Le défi du "développement" place les différentes disciplines scientifiques à la croisée des chemins. Les dynamiques de "développement" sont fondamentalement liées à l'émergence du paradigme de « l'innovation » comme intérêt commun, comme espoir pour les cultures et pour les sociétés. Notre thèse met le couplage "développement/innovation" à l'épreuve du terrain burkinabé. En effet, alors qu'il est souvent appliqué selon la doxa occidentale, les communautés rurales du Burkina lui ouvrent de nouvelles perspectives, en interreliant cultures culturelles et cultures culturelles. Ces forces et formes de vie paysannes, en (ré)-émergence continue, nous invitent à mettre en place une méthodologie d'analyse ad hoc, que nous nommons "éco-anthropo-sémiotique" et que nous devons principalement à l'éco-sémiotique développée par Nicole Pignier sans ignorer la sémiotique des cultures de Juri Lotman. Les innovations "durables" au Burkina Faso nécessitent une interrelation entre recherche fondamentale, recherche appliquée, ce à quoi tend ce travail doctoral.

Mots-clés : développement, innovation, cultures, éco-sémiotique, éco-anthropo-sémiotique

Eco-semiotic approach to sustainable innovations in Burkina Faso : between cultivating cultures and cultural cultures

The challenge of "development" places the various scientific disciplines at a crossroads. The dynamics of "development" are fundamentally linked to the emergence of the paradigm of "innovation" as a common interest, as hope for cultures and for societies. Our thesis puts the "development/innovation" pairing to the test in the Burkinabè field. Indeed, while it is often applied according to Western doxa, the rural communities of Burkina Faso open up new perspectives on it, by interrelating the many facets of different cultural aspects. These forces and forms of peasant life, in continuous (re)emergence, invite us to set up an ad hoc analysis methodology, which we call "eco-anthropo-semiotic," and for which we are mainly indebted to the eco-semiotics developed by Nicole Pignier, as well as the semiotics of cultures as elaborated by Juri Lotman. In Burkina Faso, "sustainable" innovations require an interrelation between fundamental research and applied research, which is what this doctoral work aims to achieve.

Keywords: development, innovation, cultures, eco-semiotics, eco-anthropo-semiotics

