



HAL
open science

Penser des mécanismes de médiation alterculturelle en France par l'humour : que nous apprennent les alliances et les parentés à plaisanterie (Burkina Faso)

Lauriane Petel

► To cite this version:

Lauriane Petel. Penser des mécanismes de médiation alterculturelle en France par l'humour : que nous apprennent les alliances et les parentés à plaisanterie (Burkina Faso). Linguistique. Université Rennes 2, 2022. Français. NNT : 2022REN20045 . tel-04084144

HAL Id: tel-04084144

<https://theses.hal.science/tel-04084144v1>

Submitted on 27 Apr 2023

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.

THESE DE DOCTORAT DE

L'UNIVERSITE RENNES 2

ECOLE DOCTORALE N° 604
Sociétés, Temps, Territoires
Spécialité : « *Sociolinguistique* »

Par

Lauriane PÉTEL

Penser des mécanismes de médiation alterculturelle en France par l'humour : que nous apprennent les alliances et les parentés à plaisanterie (Burkina Faso)

Thèse présentée et soutenue à Rennes, le 20 septembre 2022

Unités de recherche : Pôle de Recherche Francophonies, Interculturel, Communication,
Sociolinguistique (PREFICS) / Centre d'Etudes des Langues, Territoires et Identités culturelles –
Bretagne et langues minoritaires (CELTIC-BLM)

Rapporteuses avant soutenance :

Nelly Quemener Maître de conférences, Université Sorbonne-Nouvelle, Paris 3
Marielle Rispaïl Professeure émérite, Université Jean Monnet, Saint-Etienne

Composition du Jury :

Examineurs :	Ronan Le Coadic	Professeur, Université Rennes 2
	Anne Morillon	Sociologue, Topik
	Nadia Ouabdelmoumen	Maître de conférences, Université Rennes 2
	Alain Joseph Sissao	Professeur, Institut des Sciences des Sociétés du CNRST

Directeur de thèse : Philippe Blanchet Professeur, Université Rennes 2

THÈSE DE DOCTORAT

L'UNIVERSITÉ RENNES 2

ECOLE DOCTORALE N° 604
Sociétés, Temps, Territoires
Spécialité : « *Sociolinguistique* »

Par

Lauriane PÉTEL

**Penser des mécanismes de médiation alterculturelle en France
par l'humour : que nous apprennent les alliances et les
parentés à plaisanterie (Burkina Faso)**

Thèse présentée et soutenue à Rennes, le 20 septembre 2022

**Laboratoires : Pôle de Recherche Francophonies, Interculturel, Communication,
Sociolinguistique (PREFICS) / Centre d'Études des Langues, Territoires et Identités
culturelles – Bretagne et langues minoritaires CELTIC-BLM**

Rapporteuses avant soutenance :

Nelly Quemener Maître de conférences, Université Sorbonne-Nouvelle, Paris 3

Marielle Rispail Professeure émérite, Université Jean Monnet, Saint-Etienne

Composition du Jury :

Examineurs : Ronan Le Coadic, Professeur, Université Rennes 2

Anne Morillon, Sociologue, Topik

Nadia Ouabdelmoumen, Maître de conférences, Université Rennes 2

Alain Joseph Sissao, Professeur, Institut des Sciences des Sociétés du CNRST

Dir. de thèse : Philippe Blanchet, Professeur, Université Rennes 2



Dessin réalisé par Eric Kabré mettant en image des alliances à plaisanterie entre Mossi, Breton.ne.s et gourmantchè (2018)

Table des matières

Table des matières.....	p.4
Remerciements.....	p.7
Introduction.....	p.8
Chapitre I Les alliances et les parentés à plaisanterie : des mécanismes de médiation alterculturelle au Burkina Faso.....	p.17
I.1 Les alliances et les parentés à plaisanterie au Burkina Faso.....	p.19
I.1.1 Des pratiques socioculturelles transmises au quotidien.....	p.19
I.1.2 Un ciment social au « <i>pays des Hommes intègres</i> » ¹	p.25
I.2 Les recherches et regards sur ces pratiques socioculturelles : des premières traces à aujourd'hui.....	p.31
I.2.1 Pluralité des termes : une question sémantique.....	p.31
I.2.2 Des premières traces à un regard contemporain.....	p.33
I.2.3 Les limites de ces recherches.....	p.37
I.2.4 Une question d'héritage ? : l'entretien des liens séculaires.....	p.43
I.2.5 « <i>On est né trouvé</i> » (Dog N mik) : regards d'aujourd'hui sur ces pratiques.....	p.46
I.3 Des mécanismes de médiation alterculturelle des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso.....	p.50
I.3.1 Une didactique de la pluralité et une attention particulière à l'altérité.....	p.51
I.3.2 Régulation des tensions: des médiateurices au quotidien.....	p.57
I.3.3 Le pacte social : un pacte sacré basé.....	p.59
I.3.4 Les lieux privilégiés pour se rencontrer : les grins.....	p.62
I.3.5 L'humour et les théâtralisations sociales des alliances et des parentés à plaisanterie.....	p.70
I.3.6 Des passerelles en France ?.....	p.86
Conclusion du chapitre.....	p.95
Chapitre II Penser nos approches alterculturelles en France au regard des alliances et des parentés à plaisanterie.....	p.103
II.1 Constructions diachroniques de l'altérité en France : penser la colonisation pour (re)penser des relations.....	p.107
II.1.1 Conquêtes coloniales : ethnocentrisme et déshumanisation.....	p.108

1 Le nom du pays fut donné par le président Thomas Sankara en 1984. Burkina Faso signifie en langue moore et dioula *Le pays des Hommes intègres*

II.1.2 L'anthropologie, instrument de la colonisation.....	p.109
II.1.3 Des relations post-coloniales en héritage.....	p.130
II.2 Vers de nouveaux paradigmes.....	p.180
II.2.1 Des définitions opératoires	
II.2.2 Relation interculturelle : de quoi parle-t-on ?.....	p.183
II.2.3 L'approche interculturelle (Margalit Cohen-Emerique, 2015) : méthode des « <i>chocs culturels</i> » pour une didactique de la pluralité.....	p.191
Chapitre III : Terrains et méthodes de recherche.....	p.205
III.1 Des terrains divers : des lieux et des rencontres	p.206
III.1.1 Ouagadougou et à Fada N'Gourma, des espaces d'innovation et de normalisation des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie.....	p.206
III.1.2 Des dynamiques à plaisanterie entre Rennes et Fada N'Gourma.....	p.208
III.1.3 A Bruxelles : la création théâtrale de Frédérique Lecomte.....	p.209
III.2 Méthodologies de la recherche.....	p.210
III.2.1 Recherche empirico-inductive.....	p.210
III.2.2 Des méthodes contextualisées.....	p.212
Chapitre IV : Pratiques humoristiques, de quoi parle-t-on ?.....	p.221
IV.1 Des pratiques socioculturelles, non universelles.....	p.223
IV.1.1 Cadre juridique des pratiques humoristiques : entre liberté d'expression et lutte contre les discriminations.....	p.224
IV.1.2 Sémantique des pratiques humoristiques.....	p.227
IV.1.3 Approches fonctionnalistes de pratiques humoristiques.....	p.231
IV.2 Des éléments opérationnels pour l'analyse.....	p.234
IV.2.1 L'acte humoristique : situation d'énonciation et légitimité.....	p.234
IV.2.2 « <i>Des catégories du discours humoristique</i> » (Patrick Charaudeau, 2006).....	p.238
IV.2.3 Comprendre les effets des actes humoristiques.....	p.246
IV.2.4 Approches interactionnistes de pratiques humoristiques.....	p.251
IV.3 Approche historique de pratiques en transformation.....	p.264
IV.3.1 La bouffonnerie contestataire des années 70 à 80.....	p.265
IV.3.2 Émergence de l'humour ethnoracial des années 90.....	p.269
IV.4 Pouvoir de l'humour et changement de paradigme, la voix des première.s concerné.e.s..	p.278
IV.4.1 L'humour comme « <i>agent de blanchiment</i> » (Nacira Guénif-Souilamas, 2016), l'utilisation des stéréotypes au service du conformisme ?.....	p.280
IV.4.2 L'humour comme agent de résistance : subvertir les stigmates ?.....	p.287
IV.4.3 Didactique de la pluralité : le contre-pied de l'uniformité.....	p.292
IV.4.4 Créer de la réciprocité, l'autre comme alter ego ?.....	p.303

Chapitre V : Des alliances à plaisanterie pour pe(a)nser une approche alterculturelle en France ?	p.323
V.1.Des pratiques d’alliances à plaisanterie en France ?	p.325
V.1.1 Des alliances d’inclusion et d’exclusion en Bretagne	p.325
V.1.2 Constructions diachroniques des breton.ne.s par l’humour : entre assignations et revendications	p.328
V.1.3 Patrimoine culturel immatériel : les joutes verbales au service de la cohésion sociale ?	p.336
V.1.4 Des relations à plaisanterie avec nos voisins belges ?	p.343
V.2 Échos d’alliances à plaisanterie en Suisse et en Belgique	p.353
V.2.1 En Suisse : des alliances à plaisanterie en situation professionnelle	p.353
V.2.2 En Belgique : le travail de Frédérique Lecomte, <i>Théâtre & Réconciliation</i>	p.372
V.3 Des alliances à plaisanterie pour penser une approche interculturelle en situation postcoloniale : le cas du duo Domino	p.408
V.3.1 Le cadre de l’humour: l’attention à l’intention et à la réciprocité	p.409
V.3.2 Nommer et travailler les liens séculaires	p.417
V.3.3 Sortir des imaginaires coloniaux : Tendre vers une connaissance et une reconnaissance de l’autre	p.424
V.3.4 L’autodérision : un mécanisme de subversion ?	p.428
Conclusion	p.431
Annexes	p.438
Bibliographie	p.590
Vidéographie	p.598
Musicographie	p.598
Podcasts	p.599
Sommaire	p.600

Remerciements

Je tiens tout d'abord à exprimer toute ma reconnaissance à mon directeur de recherche, Philippe Blanchet. Je te remercie pour ta confiance et ta pédagogie qui m'ont permis de faire aboutir ce travail. Merci pour ton soutien et ton accompagnement qui m'ont été précieux pour l'élaboration de mes réflexions.

Je remercie aussi Ronan Le Coadic, Anne Morillon, Nadia Ouabdelmoumen, Nelly Quemener Marielle Rispail et Alain Joseph Sissao, pour avoir accepté de faire partie de mon jury de thèse. J'en suis très honorée.

Ce travail est le fruit de rencontres et de discussions. Je remercie chaleureusement toutes les personnes qui m'ont offert leur temps et leur patience pour m'instruire et m'aider à nourrir mes réflexions : Benjamin Édouard Bako, Donatien Bangou, Émilien Bernard, Toudeba Bobelle, Yempabou Noël Combarry, Dabross, Damien Glez, Harouna Gouem, Eric Kabré, Frédérique Lecomte, Issa Nassouri, Ousseni Nikiema, Alain Joseph Sissao, Aguima Thiombiano, Yentema Gustave Thiombiano, Issa Tiendrebeogo, Patinda David Zoungrana, Didier Zoure.

J'adresse toute ma gratitude aux personnes qui m'ont soutenue, relue, inspirée durant ces années de recherches, de doutes et de rédaction. Merci Geneviève Mauny, Emmanuelle Augé, Élise Schuhmacher, Julie Marques, Laurent Coulibaly, Mathieu Masson, Nadia Ouabdelmoumen, Claire Lesacher, Élise Creully, Yaël Ménegaire-Loubeyre, Vanessa Thouroude, Alex Mignerot, Damien Boisset, Damien Gouery, Francis Le Hérisse, Nicolas Khül, Guillaume Sabin, Christelle Maisonneuve.

J'adresse aussi ma profonde reconnaissance à toutes les personnes qui ont participé, de près ou de loin, chacun.e à leur manière, à m'encourager pour me permettre de mener à bien ce travail : Nicole Berger, Pauline Pouty, Louri Louarn, Nina Bocahut, Paula Zuluaga, Antonia Morzenti, Alice Courteille, Lamya Hmaid, Alexis Doittée, Nicolas Guillard, Matthieu Robin, Antoine Pétel, Nicolas Pétel, Shène Perriau, Mohamed Almafraji, Emmanuel Denis, les étudiant.e.s de l'IUT Carrières Sociales.

Une pensée émue pour Madi Ouedraogo à qui j'aimerais dédier ce travail.

Introduction

« Apprendre une langue étrangère oblige à s'interroger sur la sienne propre » (Jean-Pierre Castellani, 2006, p. 410)

Cette recherche s'intéresse, par une approche interculturelle avec les pratiques des alliances et des parentés à plaisanteries au Burkina Faso, à des pratiques humoristiques en France. En effet, après une étude sur ces joutes verbales présentes en Afrique de l'Ouest et considérées comme un ciment social (Alain Joseph Sissao, 2018), j'ai souhaité interroger des mécanismes de médiation alterculturelle, à la fois des semblables et dissemblables afin de percevoir « *ce qui est original – et donc pertinent – dans une situation, par rapport à une autre situation dont des traits sont différents* » (Philippe Blanchet, 2012, p.66).

En effet, en observant les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, particulièrement à Ouagadougou et à Fada N'Gourma, il m'a semblé pertinent à la fois d'en comprendre les complexités, l'hétérogénéité mais aussi les nuances, les richesses, les transformations ainsi que les limites. Pour ce faire, j'ai donc interrogé à la fois les contextes, les lieux de production mais aussi les mécanismes de médiation qui pouvaient être activés dans le cadre de ces pratiques. Ces premières recherches m'ont permis d'interroger particulièrement à la fois l'éthique de l'altérité et l'éducation à la rencontre, l'entretien et l'évocation des liens séculaires, mais aussi l'exaltation d'un sentiment de communauté par l'affirmation des différences (Alain Joseph Sissao, 2002). Ainsi, au fur et à mesure des rencontres, échanges et discussions avec des protagonistes, j'analysais que ces pratiques étaient bien plus que des échanges à plaisanterie. Elles semblaient être le fruit d'une didactique de la pluralité et d'une attention particulière à l'altérité qui semblaient entretenues par l'évocation des liens séculaires et les théâtralisations sociales qui permettaient de jouer la guerre pour ne pas la faire. Non sans limites ni dangers, les contenus de ces pratiques permettent de nommer les liens entretenus entre les groupes, même les plus douloureux, afin de ne pas les oublier et les perpétrer mais, au contraire, en en jouant, en les déjouant et en faisant de ces récits des histoires communes.

C'est à partir de ces observations que j'ai souhaité interroger les freins et les obstacles à la communication alterculturelle en France (Carmel Camilleri, 1989) ainsi que les leviers à cette dernière par une approche sociohistorique mais aussi critique des problématiques des relations alterculturelles comme rapports sociaux produisant des rapports de domination. Il me semblait intéressant de questionner particulièrement les rapports à l'altérité à travers une approche postcoloniale ainsi qu'à travers l'évocation de ces liens séculaires afin d'interroger les héritages et leurs impacts dans les relations alterculturelles d'aujourd'hui. Le décentrement offert par l'analyse des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie m'a permis d'interroger, entre autres, les principes de reconnaissance (Nancy Fraser, 2004) et de stéréotypage (Pascal Blanchard, 2019) mais aussi une forme de cadre de l'humour à travers les principes d'intention et de réciprocité présents dans les APP.

Ainsi j'interrogeais à la fois ce qu'il était ou non possible de nommer pour évoquer ces liens séculaires et ce que cela pouvait dire de ces relations. Pourquoi est-il si gênant de dire qu'une personne de peau noire est noire ? Pourquoi, et à partir de quels critères, parlait-on de pays développé et de pays sous développé ? Qu'est ce que cela disait de nous et de nos rapports aux autres ? Pourquoi la création d'altérité radicale durant la période de la colonisation semblait encore si présente ? Pourquoi l'exaltation d'un sentiment de communauté nationale ne pouvait pas se faire par l'affirmation des différences comme cela était présent au Burkina Faso à travers la pratique des alliances et des parentés à plaisanterie ? Que pouvaient nous révéler nos pratiques et contenus humoristiques, au regard de ces joutes verbales, sur ces relations postcoloniales ? De quoi et de qui riait-on en fonction des contextes sociohistoriques et des transformations ? En quoi certaines pratiques humoristiques étaient le reflet à la fois d'héritages du discrédit mais aussi de l'émergence de la parole des première.s concerné.e.s ? Qu'est-ce que ces transformations et cette émergence pouvaient révéler des relations postcoloniales aujourd'hui ?

Aussi, et au regard des analyses faites sur les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, il me semblait important d'interroger les dynamiques de productions humoristiques comme un support pédagogique pour une didactique de la pluralité permettant une attention particulière à l'altérité. En effet, en interrogeant à la fois des pratiques humoristiques comme moyens de transformations, de résistance mais aussi de subversion, il m'a semblé intéressant de comprendre les enjeux de ces nouvelles productions. Tout en prenant en compte les limites et les

dangers de ces mêmes pratiques, il m'a semblé intéressant de faire ce travail au moment où il n'est pas rare d'entendre dans notre société française qu' « *on ne peut plus rien dire/rire* ».

Avant d'énoncer plus précisément le contenu de cette recherche, il me semble important de préciser mon rapport à ces objets de recherche. Pour rédiger cette partie, je m'appuie sur le travail de Nadia Ouabdelmoumen qui explique, vis-à-vis de son propre travail de recherche, l'importance de porter une réflexion sur l'ethnographie du travail de recherche dans une approche inductive (Nadia Ouabdelmoumen, 2014, p.11). En effet, elle explique que cela « *nécessite une prise en compte du cheminement et des chemins parcourus – avant et durant le doctorat – ayant participé à la production située, donc politique* » (idem). Elle met en évidence l'importance de ne pas ignorer sa propre implication en tant que sujet pour comprendre les productions ainsi que les impacts éventuels. En parlant de sa recherche elle explique que :

« Si cette dernière a pu, pour une part, émerger de mon parcours universitaire et scolaire – domaine à partir desquels ce rapport à l'« objet de recherche » est habituellement narré –, elle est aussi et avant tout le résultat d'un parcours de vie dans lequel les choix, les démarches et les perspectives privilégiés dans cette recherche – tant d'un point de vue méthodologique qu'épistémologique – peuvent trouver un sens. » (Nadia Ouabdelmoumen, 2014, p. 12)

Ainsi, il me semble important d'expliquer que ce travail doctoral commencé en 2017 résulte d'un parcours réflexif entamé quelques années plus tôt. En effet, il me semble que la réflexion autour des enjeux postcoloniaux a d'abord pris racine dans mon cercle familial. Mes grands parents ont vécu entre Abidjan et Dakar durant la période coloniale et mon propre père est né et a grandi avant et après les « indépendances » dans cette dernière ville.

Les discours véhiculés dans mon cercle familial sur cette région du monde étaient empreints de propos paternalistes pour les un.e.s, curieux pour d'autres mais racistes dans la majorité des cas. Mon premier départ pour le Sénégal, à tout juste 18 ans, était motivé par l'envie de comprendre une partie de mon éducation mais aussi par une volonté naïve et superficielle de réparer les erreurs du passé. Je m'engageais dans ce voyage, certaine que je pouvais aider, sans remettre en question ma positionnalité ainsi que ce complexe de supériorité. Cela ne dura pas longtemps grâce aux échanges que j'ai pu avoir avec des habitant.e.s de la capitale sénégalaise. C'est grâce à ces

premières discussions que j'ai pu commencer à interroger la légitimité des Occidentaux à « intervenir » sur le continent africain. Ces réflexions ont été menées dans le cadre d'un travail de mémoire réalisé lors de ma formation pour devenir animatrice socioculturelle à l'université de Rennes 1. Ces années m'ont permis de réfléchir à la fois les relations postcoloniales mais aussi les enjeux dans les relations d'aides. J'ai pu poursuivre ces réflexions grâce aux voyages et rencontres faites au Burkina Faso. Ces dernières pouvaient régulièrement rapporter les discours de Thomas Sankara qui étaient encore malheureusement d'actualité. Aussi, mes engagements associatifs à Rennes auprès de l'association Survie² mais aussi auprès du CRIDEV³ depuis 2013 m'ont permis de creuser davantage ces questions d'un point de vue politique, économique et militaire. Je comprenais petit à petit les enjeux néocoloniaux en questionnant particulièrement les discours. Ainsi, je réfléchissais, grâce à ces engagements et aux allers retours entre Fada N'Gourma/Ouagadougou et Rennes, les mécanismes d'invisibilisation discursifs en France qui permettaient d'entretenir un ordre racial. Aussi, et en complément de ces questionnements sociopolitiques, les nombreux voyages au Burkina Faso m'ont permis de passer, comme cela pouvait m'être nommé par des ami.e.s, « du tourisme à l'immigration ». Ces rencontres et liens m'ont amenée à m'installer petit à petit dans la capitale ouagalaise. C'est au travers de ces moments de vie de plus en plus intimes, que je pouvais faire l'expérience de chocs culturels qui me révélaient mes codes culturels : ma manière de faire la lessive, de préparer à manger, de me doucher, de m'habiller mais aussi de nommer, de plaisanter etc. J'interrogeais, d'une place privilégiée, différentes constructions socioculturelles en France, au regard de ce que j'en comprenais au Burkina Faso, avec toujours plus de nuances et de complexité au fur et à mesure des années.

Il me semble nécessaire de faire ce travail pour comprendre l'impact de mon regard dans la production des connaissances liées à cette recherche. Ainsi je ne prétends pas réaliser un travail de recherche neutre mais tends à une prise de conscience de mon cheminement et des étapes parcourues qui peuvent impacter épistémologiquement et méthodologiquement ma recherche.

Il me semble donc important aussi d'indiquer que je suis une femme blanche, française, issue d'une classe moyenne. En prenant en compte ces éléments, il m'a semblé nécessaire de m'appuyer sur mes premières années d'expériences au Burkina Faso et la création des liens interindividuels. En

² Association qui « dénonce toutes les formes d'intervention néocoloniale française en Afrique et milite pour une refonte réelle de la politique étrangère de la France en Afrique » Source : www.survie.org/l-association/

³ L'association rennaise CRIDEV (Centre de Ressources et d'Interpellations pour un monde sans rapport de domination) fait parti du réseau national RITIMO.

effet, la connaissance réciproque ou le fait d'être mise en contact par des Burkinabè a facilité certains des entretiens que j'ai pu faire. Aussi, cela pouvait nuancer mon statut de doctorante car je pouvais être davantage présentée comme Poko⁴, qui s'intéresse aux alliances et aux parentés à plaisanterie. Il m'était précieux d'être dans une posture d'écoute et de questionnements auprès des premier.e.s concerné.e.s. Mon apprentissage du moore et du goulmantchè ne me permettait pas non plus de faire les entretiens dans ces langues. Je les ai donc faits en français tout en valorisant les explications en moore ou en goulmantchè, que je pouvais faire traduire. Je me suis posé régulièrement, au cours de la rédaction de ce travail, la question de ma propre légitimité, en interrogeant les manières dont je ne serais pas en train de reproduire ce que je tente de déconstruire. Ces questionnements me semblent avoir été nécessaires pour me protéger de mes propres hypothèses ou de mes croyances ethnocentrées en privilégiant le décentrement par l'échange, l'interaction avec des premier.e.s concerné.e.s.

Au côté de cela, et en ce qui concerne particulièrement mon rapport à l'humour de dénigrement je me permets de préciser que j'ai été bègue durant 4 ans et que je suis rousse depuis tout temps. J'ai subi à différentes reprises des actes de discrimination, qui passaient régulièrement par « l'humour » et qui ont impacté ma relation aux autres et à moi-même. Dans les premiers mois de ce doctorat, revenant du Burkina Faso pour voir ma famille, l'un des membres me dit à table : « *Dieu ne punit qu'une fois, soit tu es noir soit tu es roux* ». Cette réplique provoqua l'hilarité de l'assemblée alors qu'un sentiment de colère m'envahissait. Je n'ai pas su répondre, donner la réplique, ou même simplement dire que cela était stigmatisant, raciste. Cette « blague » m'est restée tout du long de la rédaction et m'a permis de nourrir ma réflexion.

Ainsi, pour réaliser ce travail j'ai consacré le premier chapitre à l'observation et l'analyse des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso. Je me suis intéressée aux premières recherches sur ces pratiques durant la période coloniale ainsi qu'aux recherches plus contemporaines, en m'appuyant particulièrement sur les travaux d'Alain Joseph Sissao (2002), ainsi que sur ceux de Cécile Canut et Étienne Smith (2006). Il fut intéressant d'analyser les premières recherches et leurs héritages focalisés sur les fonctions de ces pratiques pour comprendre les aspects néofonctionnalistes et néoculturalistes mettant la fonction de pacification au cœur des recherches qui ont suivi. Toujours à partir des travaux de Cécile Canut (2006, 2008) mais aussi ceux

4 Ce prénom m'a été donné en 2014, il signifie, la jumelle, la femme.

de Marie Aude Fouéré (2005), il m'a semblé important de prendre en compte à la fois les limites, les biais, mais aussi les aspects à relativiser de ces pratiques qui peuvent parfois être présentées avec peu de nuances. Afin de comprendre les mises en application et l'exercice de ces pratiques aujourd'hui, particulièrement au Burkina Faso, il m'était précieux de partir du témoignage des protagonistes et pour ce faire j'ai pu réaliser différents entretiens ainsi qu'échanger régulièrement avec Alain Joseph Sissao. Enfin, en m'intéressant aux mécanismes de médiation alterculturelle, j'ai souhaité observer et analyser les dimensions didactiques, particulièrement l'attention et l'éthique de l'altérité, mais aussi les rôles de médiatrices, ainsi que les lieux privilégiés pour l'exercice de ces joutes, les théâtralisations et les transformations de ces pratiques qui pouvaient permettre de penser des passerelles avec d'autres.

Le second chapitre de ce travail doctoral est davantage consacré à comprendre les approches alterculturelles en France au regard des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso. En effet, ces dernières permettent de penser un rapport à autrui et aux liens séculaires qu'il m'a semblait intéressant d'interroger en France. Ainsi, la première partie de ce deuxième chapitre s'intéresse aux constructions des altérités radicales et de l'alterphobie, façonnées durant la période coloniale et postcoloniale mais aussi aux héritages qui peuvent perpétuer le discrédit et impacter ces rapports sociaux faits de rapports de pouvoir. J'ai souhaité analyser la construction diachronique de l'altérité en France à travers l'anthropologie évolutionniste et les zoos humains (Nicolas Bancel et al., 2004, 2011), comprendre les phénomènes de stéréotypages (Pascal Blanchard, 2019) et l'invisibilisation des rapports de domination. Par la suite, il m'a semblé important de questionner les héritages à travers le paradoxe racial (Christian Poiret, 2001) et les discriminations mais aussi à travers la non-reconnaissance des crimes coloniaux (Nacy Fraser, 2014) et l'exotisme (Edward Wadie Saïd, 1978, 2005). Ainsi, c'est à partir de ces éléments qu'il m'a semblé intéressant de questionner les freins, les obstacles mais aussi les leviers qui permettent de faire évoluer ces rapports sociaux. Pour cela, je me suis intéressée particulièrement au phénomène d'interculturalité (Claude Clanet, 1990 ; Daniel Coste et Philippe Blanchet, 2010), à la philosophie de François Jullien (2012) qui pense *l'Entre* et *l'Ecart*, ainsi qu'à l'approche interculturelle de Margalit Cohen-Emerique (2013, 2015) qui permet de repenser les contextes, les freins et leviers pour la relation.

Le troisième chapitre de ce travail de recherche sociolinguistique rend compte de mes terrains de recherche : particulièrement dans les villes de Ouagadougou, Fada N’Gourma, Rennes mais aussi à Bruxelles. Aussi, j’explique ma méthode de recherche empiricoinductive qui m’a permis, entre autres, de favoriser les rencontres et les échanges avec les protagonistes des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie.

Le quatrième chapitre permet de poser un cadre théorique pour mieux analyser des pratiques humoristiques, particulièrement celles dans le cadre de sketches. Ainsi, il m’a semblé important de rappeler, pour commencer, le caractère non universel des pratiques humoristiques, ainsi que le cadre juridique français pour interroger l’acceptabilité de pratiques humoristiques, particulièrement celles aux contenus racistes. Cela m’a permis de porter une réflexion sur les enjeux soulevés dernièrement en France, qui résidaient dans une forme de concurrence qu’il pourrait y avoir entre les lois de lutte contre le racisme et les lois pour les libertés d’expression. J’ai poursuivi ce chapitre en m’intéressant aux recherches fonctionnalistes sur ce sujet ainsi qu’en dégagant des éléments opérationnels pour l’analyse (Patrick Charaudeau, 2006). Enfin, et en m’appuyant particulièrement sur les travaux de Nelly Quemener (2014), j’ai souhaité interroger les transformations de pratiques humoristiques : des périodes de la bouffonnerie jusqu’à l’émergence de l’humour ethnoracial dans les années 1990. Il m’a semblé important d’interroger particulièrement l’humour comme miroir de reproduction des rapports de domination (Nacira Guénif-Souilamas, 2016), l’utilisation des stéréotypes ainsi que l’intention de productions humoristiques. J’ai poursuivi en interrogeant l’humour comme agent de résistance, de subversion pour penser l’utilisation des stéréotypes (Eric Macé, 2007) particulièrement. Puis, je me suis intéressée à la didactique de la pluralité présente dans certaines productions humoristiques qu’il pouvait être intéressant de penser et mobiliser comme mécanismes de médiation alterculturelle. Enfin, et au regard du principe de réciprocité présent dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, il m’a semblé important d’interroger la possibilité de réciprocité dans le cadre de pratiques humoristiques afin d’interroger à la fois les limites de l’émergence de la voix des premières concernées mais aussi les potentialités pour poursuivre cette dernière.

Le cinquième chapitre permet de rendre compte des potentialités de pratiques humoristiques qu’il semble important d’entretenir, de préserver et de promouvoir. En effet, le début

du chapitre est consacré à l'étude de pratiques humoristiques en Bretagne, mais aussi de manière interrégionale et internationale avec le cas des pratiques entre les Français et les Belges. La suite du chapitre se concentre sur des pratiques, pas seulement humoristiques, qui font écho à celles des alliances et des parentés à plaisanterie et qui permettent de penser des mécanismes de médiations alterculturelles propices pour favoriser une didactique de la pluralité et une attention particulière à l'altérité. La fin du chapitre s'intéresse particulièrement à des productions humoristiques permettant de nommer et penser les relations alterculturelles en situation postcoloniale. En effet, en m'intéressant particulièrement à des humoristes ressortissants de territoires colonisés ou anciennement colonisés, il m'a semblé intéressant de comprendre à la fois les manières dont les liens séculaires étaient nommés, pensés, travaillés mais aussi les manières dont ces productions humoristiques permettaient de sortir des imaginaires coloniaux pour tendre vers une connaissance et une reconnaissance des personnes.

Chapitre I Les alliances et les parentés à plaisanterie : des mécanismes de médiation alterculturelle au Burkina Faso

L'intérêt de cette partie est, d'une part, de découvrir les pratiques des Alliances et des Parentés à Plaisanterie (APP) au Burkina Faso en m'appuyant sur des recherches et témoignages de praticien.ne.s et, d'autre part, d'en comprendre certains mécanismes à partir desquels il semble intéressant de questionner des freins et obstacles⁵ (Carmel Camilleri, 1993) à la communication alterculturelle⁶ en France, particulièrement par l'observation et l'analyse de pratiques humoristiques pensées comme différentes et similaires à celles des APP.

Pour mieux comprendre les APP, j'ai souhaité observer ces pratiques, les contextes et les lieux d'expressions de ces joutes verbales, en interrogeant les protagonistes sur le(s) sens qu'ils donnaient à leurs pratiques, comprendre les effets sociaux de ces dernières, leurs histoires et héritages ainsi que les mécanismes cathartiques sur lesquels peut reposer une forme de paix sociale au Burkina Faso (Alain Joseph Sissao, 2002).

Afin de porter un premier regard sur ces joutes verbales et de mieux en saisir les diverses pratiques, j'ai souhaité commencer ce chapitre par des supports très connus au Burkina Faso tels que des images de journaux, des chansons ainsi que des vidéos. Cette première partie sera suivie de brefs éléments sociohistoriques sur le Burkina Faso permettant de mieux comprendre la société plurielle de ce pays, son histoire ainsi que les évolutions sociopolitiques. Je poursuivrai en tentant une synthèse de différentes recherches sur ces pratiques : les approches sémantiques, les premières recherches en contexte colonial, les limites de ces dernières ainsi que les recherches plus contemporaines. Enfin, je finirai cette partie en dégagant, à partir de ces recherches, des mécanismes de médiation sur lesquels je m'appuierai pour la suite de cette recherche : didactique de la pluralité, les rôles de médiateurices sociaux, le concept de pacte social, les lieux privilégiés pour les rencontres, l'humour, son cadre, les théâtralisations sociales et les possibles passerelles à imaginer avec d'autres pratiques humoristiques.

5 Le terme d'« obstacle » est repris de l'expression de Carmel Camilleri dans son article paru en 1993, *Les conditions structurelles de l'interculturel*. Il me permet d'analyser et de mettre en évidence différents facteurs (historique, politique, économique, etc.) qui impactent et influencent les relations interculturelles (donc interpersonnelles et intergroupes)

6 Daniel Coste dans un article intitulé *Postface, Médiation et Altérité* » explique que ce terme d'alterculturel « *tend peut-être, en une sorte de télescopage comme celui des mots-valises, à lier altérité et culture, comme tout à l'heure altérité et action. Pour autant toutefois que l'altérité ne soit pas posée comme (seulement) ailleurs, mais aussi comme accommodée ou assimilée, en bref appropriée selon un processus et des effets d'altération* ». (Daniel Coste, 2009, 163-170)

I.1 Les alliances et les parentés à plaisanterie au Burkina Faso

I.1.1 Des pratiques socioculturelles transmises au quotidien

I.1.1.1 Dans la presse : le cas du *Journal du Jeudi*

Pour commencer à comprendre comment se pratiquent ces joutes verbales, j'ai souhaité partir d'images d'un journal qui était encore récemment répandu dans la ville de Ouagadougou, capitale du Burkina Faso. Le *Journal du Jeudi*, aussi appelé le « JJ », propose de nombreux articles et dessins, dont certains sont chargés de références à ces pratiques des alliances et de parentés à plaisanterie. Le caricaturiste français Damien Glez y dessine des cartoons avec, entre autres, les personnages suivants : un dromadaire (figure du JJ et de l'univers nomade Peul⁷), et un Bobo⁸ (identifié avec les trois cicatrices près de la bouche⁹). Les Bobo et les Peul sont dits *allié.e.s à plaisanterie* et de nombreux dessins mettent en scène les plaisanteries qu'ils peuvent s'échanger. Pour exemple, l'un des ressorts fréquents de ces joutes verbales tient du fait que les Bobos sont réputés pour boire très régulièrement du dolo qui est une boisson fermentée à base de mil. Les Peul (souvent éleveurs de bétail) sont eux réputés pour boire beaucoup de lait. Ainsi, c'est à partir des symboles présents sur les groupes d'appartenance de chaque protagoniste que les blagues se font.



Journal du Jeudi, du 11 au 18 septembre 2014

7 Entité sociopolitique nomade et majoritairement sédentaire en Afrique de l'Ouest

8 Entité sociopolitique présente au Burkina Faso surtout dans la région de Bobo Dioulasso

9 Pratique qui peut encore se faire dans cette région du Burkina Faso



Journal du Jeudi, du 19 au 26 septembre 2014



Journal du Jeudi, du 02 au 09 octobre 2014

I.1.1.2 Des alliances à plaisanterie en musique

Les alliances et les parentés à plaisanterie existent aussi à travers la musique et les artistes au Burkina Faso qui s'emparent de ces phénomènes sociaux. Les musiciens burkinabè et alliés à

plaisanterie Yoni et Alexandre Le Grand ont fait leurs joutes verbales, leur alliance à plaisanterie, via des chansons¹⁰ dont l'une porte le nom de *Rakiré*¹¹.

Dans sa chanson¹², Yoni qui est gourmantchè¹³ plaisante des habitants de Ouahigouya¹⁴, ses allié.e.s à plaisanterie, car ces derniers demeurent impuissants - iels ne peuvent résister à la tentation- devant le riz. En effet, l'histoire raconte que les Gourmantchè accusent les Mossi du nord du pays d'avoir été trahis par leur gourmandise (du riz). Yoni explique que les Gourmantchè sont allés proposer aux Mossi du nord du pays, la construction d'un hôpital, d'une école, de toutes sortes d'infrastructures, mais qu'iels ont dit « non » parce qu'il n'y a que le riz qui les intéresse.

Les paroles de cette chanson sont une manière de taquiner ses allié.e.s à plaisanterie à partir de récits historiques et de symboles emblématiques. Il se raconte, au Burkina Faso, que lors de la guerre entre le Mali et le Burkina Faso en 1985, les Mossi du nord se sont fait « massacrer » parce qu'en voyant un convoi de véhicules, iels ont accouru en scandant que le président Thomas Sankara¹⁵ est venu avec du riz pour leur donner alors que c'était l'ennemi bien armé qui les attendait !

Dans sa chanson, Alexandre le Grand lui se moque de ses allié.e.s en expliquant que les Gourmantchè sont leurs esclaves et qu'iels craignent fort le chef traditionnel des Mossi, le Mogho Naba. Il utilise dans un couplet une phrase de salutation en gourmantchèment « *dempo te ye leni laafia* » (qui signifie : comment va la famille) et en moore cela se dit « *zempo se la lafia* » (qui signifie : la fuite est la solution). Cette plaisanterie met en évidence le fait que les Gourmantchè auraient quitté leur langue pour parler moore¹⁶.

Ces chansons ne sont pas les premières et en ont inspirées d'autres en permettant d'actualiser, de transmettre et de faire vivre ces pratiques socioculturelles. Cette considération de

10 Lien sur la plateforme Youtube pour écouter la chanson d'Alex le Grand, Rajieré : <https://www.youtube.com/watch?v=FqfyudlbCFY>

11 Terme utilisé en moore, qui est la langue des Mossi, pour nommer les alliances et les parentés à plaisanterie. Plusieurs orthographes en moore semblent possibles : *Rakiere, Rajiere, Dakieere* entre autres.

12 Extrait du documentaire *Rakiere*, une plaisanterie africaine : 17min24s – 18min34s. Disponible sur la plateforme Youtube : <https://www.youtube.com/watch?v=g46JVG9YSXM>

13 La région du Gourma se situe à l'Est du Burkina Faso

14 Ville au nord du Burkina Faso

15 Thomas Sankara fut président du Burkina Faso entre 1983 et 1987

16 Propos recueillis auprès d'Aguima Thiombiano, Fada N'Gourma, juin 2016

ces pratiques par les artistes est aussi un moyen, parmi d'autres, pour les plus jeunes burkinabè d'être sensibilisés à ces dernières.

Au Sénégal, l'artiste Youssou N'Dour a lui aussi chanté les alliances et les parentés à plaisanterie, particulièrement en pointant le rôle de médiatrice des parents ou allié.e.s. Il explique que sa chanson *Sama Gammu*¹⁷ : « [...] est une histoire autour des cousinages entre Sérères, Peuls et Toucouleurs. Dans la tradition africaine, le cousinage¹⁸ est une relation importante. On est à l'aise. Là, j'interpelle un cousin, je lui dis qu'il a changé, qu'il frime, qu'il n'est pas resté authentique » (2007)¹⁹. Enfin, et de manière non exhaustive, d'autres groupes de musique comme les Burkinabè Les potes de la rue avec leur chanson *Faut pas fâcher*²⁰ ou encore le groupe ivoirien Magic System se sont emparés de ces pratiques socioculturelles à travers leurs chansons. En 2001 la chanson *Solidarité* de ce dernier groupe raconte avec beaucoup d'humour les liens solides des alliances à plaisanterie qui se retrouvent remis en question face au danger que peut représenter un lion :

*« Une jour les deux [alliés à plaisanterie] partaient au champs
Et puis comme ça sur la route séri a eu la diarrhée
Il dit ma frère digbeu y'a une diarrhée ki m'a prend
À cause de dieu je vais aller m'a libérer
Digbeu dit à séri "si ton palabre c'est mon palabre c'est ke ton diarrhée c'est mon diarrhée
Séri va t'a libéré » (Parole de la chanson Solidarité, 2001, Album Poisson d'avril)²¹*

Séri se retrouve dans la « brousse », pantalon baissé face à un lion. Il appelle Digbeu, son allié à plaisanterie et lui demande de l'aide. Digbeu finit par venir et voyant le lion, il dit à Séri :

« Si c'est toi et puis l'homme je pouvais me mêler, mais toi et puis lion je sais pas y'a koi entre vous » (idem)

Le groupe Magic System permet, à travers de ce texte, de comprendre d'une part, les liens de solidarité et d'entraide présents dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie et

17 Lien sur la plateforme Youtube https://www.youtube.com/watch?v=17OX4G6J_cc

18 Nous l'aborderons par la suite, mais plusieurs dénominations permettent de nommer les alliances et les parentés à plaisanterie, dont celle de *cousinage*.

19 Site d'informations Afrik.com, interview de Nadia Khouri Dagher, le mardi 30 octobre 2007

20 Lien sur la plateforme Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=XQEuxx2JcCI>

21 Source des paroles : <https://www.musixmatch.com/fr/paroles/Magic-System/Solidarit%C3%A9> Lien sur la plateforme Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=CEERuU6j4Pc>

permet d'autre part, de se jouer ou de pointer des limites de cette solidarité, ici face au danger d'un lion.

Afin de poursuivre pour mieux comprendre et appréhender la diversité des pratiques au Burkina Faso et en Afrique de l'Ouest de manière plus générale, il me semble intéressant de s'intéresser aussi au format vidéo.

I.1.1.3 Des mises en images de ces joutes verbales

Très peu de supports vidéos existent qui permettent de traduire ce qui est souvent qualifié de théâtre social au Burkina Faso et plus généralement en Afrique de l'Ouest. En effet, et depuis que je travaille moi-même sur ce sujet, je prends conscience de la difficulté de rendre compréhensibles et sensibles ces joutes verbales pour des regards profanes. Pour ce faire, il me semble intéressant de prendre en compte trois supports.

Le premier est un film documentaire réalisé par un Burkinabè vivant à Ouagadougou et un Français, vivant à Rennes, respectivement Moussa Traore et Émilien Bernard, permet de comprendre à la fois la théorie, mais aussi la mise en pratique de ces joutes verbales dans des contextes burkinabè. Le double regard de ces réalisateurs leur permet à la fois d'être soucieux de la médiation pour des personnes qui sont étrangères à ces pratiques, mais aussi de sortir d'une forme de regard ethnocentré sur ces dernières. Le film documentaire réalisé en 2011 et diffusé par Soul Kino permet de rendre compte en images de ce que sont ces pratiques dans leurs diversités et au quotidien. Le témoignage d'Alain Joseph Sissao, qui a consacré une partie de sa carrière à observer et théoriser ces pratiques, permet de faire des allers-retours entre pratiques et théories²².

22 Lien sur la plateforme Youtube pour visionner le film : <https://www.youtube.com/watch?v=g46JVG9YSXM>
Synopsis : "*Deux hommes s'insultent gentiment dans une rue de Ouagadougou. Deux autres se moquent et se provoquent au cœur d'un village dans la brousse. Partout au Burkina Faso, les joutes verbales animent le quotidien entre les membres d'ethnies millénaires. Des plaisanteries qui répondent à des codes précis et incontournables, héritées de légendes ancestrales. Ce théâtre social porte un nom : la "parenté à plaisanterie". Plus qu'un simple trait culturel, la parenté à plaisanterie façonne la société burkinabè dont elle est le socle, garante de l'entente entre les ethnies et bien plus encore...*"

Le deuxième support vidéo est une chronique de l'humoriste burkinabè Roukiata Ouedraogo sur la radio française *France Inter*. Lors de sa chronique intitulée *Faites l'humour, pas la guerre* du 17 avril 2017, Roukiata Ouedraogo imagine les pratiques des alliances à plaisanterie en France en expliquant qu'elles pourraient être « *des armes de plaisanterie massive* » (Roukiata Ouedraogo, 2017). La présentation de la vidéo introduit cette dernière : « *Et si on réglait les problèmes du monde avec l'humour, plutôt qu'avec les armes ou la violence. Roukiata Ouedraogo vous explique la tradition de la parenté à plaisanterie. Une tradition africaine qui pourrait sauver un jour le monde* ». (*France Inter*, 2017)²³

Enfin, une troisième et dernière vidéo réalisée par la radio Radio France Internationale (RFI) donne la parole à Anaële Hermans. Comme expliqué en introduction de cette vidéo : « *La jeune scénariste belge de BD Anaële Hermans a pris pour thème de son 4e album la parenté à plaisanterie, un système qui permet à deux inconnus de s'insulter copieusement dans de grands éclats de rire ! Rien de tel pour éviter les crispations... "Ting Tang Sap Sap", c'est ainsi une plongée dans les rues de Ouagadougou, la capitale du Burkina* » (septembre 2020)²⁴

23 Lien sur la plateforme Youtube » : <https://www.youtube.com/watch?v=1EE0jJ3S2BA>

24 Lien sur la plateforme Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=DwRiDXBCZuk>

I.1.2 Un ciment social au « *pays des Hommes intègres* »²⁵



I.1.2.1 Des pratiques socioculturelles à l'épreuve de la colonisation

Le Burkina Faso, auparavant appelé Haute Volta, faisait partie de l'empire colonial français. Avant la colonisation, cette région d'Afrique de l'Ouest était organisée en formations politiques composites. Le royaume des Mossi en était l'un des composants majeurs. En 1919, un décret colonial impose le regroupement au sein d'un même territoire, limité par des frontières, de sept grandes villes Gaoua, Bobo Dioulasso, Ouagadougou, Dori, Dédougou, Say et Fada N'gourma. Ce découpage à l'époque coloniale se fait sans prendre en compte les réalités sociales, économiques et politiques de la région. Ainsi, ce territoire qui n'a pas d'accès à la mer est convoité pour la main-d'œuvre et les richesses par les colonies françaises voisines comme le Mali et le Niger. En 1927, la ville de Say est rattachée au Niger. En 1932, suite à un nouveau décret colonial, la Haute Volta subira un démembrement au profit des colonies voisines : la Côte d'Ivoire, le Niger et le Soudan

²⁵ Le nom du pays fut donné par le président Thomas Sankara en 1984. Burkina Faso signifie en langue moore et dioula *Le pays des Hommes intègres*

(ancien Mali). En 1945, le Mogho Naba Saga II²⁶ tente de reconstituer la colonie à l'image de son royaume. Ainsi, deux ans après et avec la complicité de l'autorité coloniale française, la Haute Volta est rétablie. De cette complicité, entre l'administration coloniale et le Mogho Naba Saga II, il résulte que le royaume mossi est l'un des seuls à ne pas être divisé et Ouagadougou, ville principale de ce royaume, devient le chef-lieu de la colonie, puis capitale du Burkina Faso.

Ce bref historique permet de comprendre la désorganisation que peuvent laisser ces décisions qui ont été prises sans cohérence avec les contextes socioculturels et sans consulter les première.e.s concerné.e.s. Ainsi ces découpages ont participé à la non-cohésion et aux tensions au sein des États colonisés. Si les alliances et les parentés à plaisanterie sont aujourd'hui considérées par certain.e.s comme un ciment social, il me paraît intéressant de rappeler l'aspect chaotique de la situation coloniale, mais aussi néocoloniale. En effet, le tracé des frontières a enfermé des communautés au sein d'un même territoire. Chacune d'entre elles avait une organisation bien particulière, en termes de démocratie par exemple. Dans certaines, cela était le fait d'élire une personne d'un certain âge qui ne pourrait conserver le pouvoir, car la mort même délimiterait le mandat. Dans d'autres, c'était le fait d'élire une personne qui ne souhaitait pas le pouvoir afin que cette dernière n'en profite pas aux dépens de ses concitoyens. Dans d'autres encore, le pouvoir pouvait être considéré comme une tare, car cela induisait d'être au service de la population. Ainsi ces systèmes d'organisation se sont décomposés au fur et à mesure des décrets coloniaux. La colonisation, pourtant, a été justifiée par l'idée qu'il fallait «civiliser» ces personnes. La non-reconnaissance de ces organisations ainsi que l'imposition d'un système dit républicain sont venues transformer l'ensemble des relations sociopolitiques et culturelles.

Dans le cadre des entretiens semi-directifs effectués durant l'année 2016, mais aussi lors d'échanges informels depuis 2012 au Burkina Faso, j'ai cherché à comprendre comment ces pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie pouvaient faire ciment social et s'il y avait des formes de limites dans ce contexte ?

Avant l'élection présidentielle de 2015 au Burkina Faso, j'ai eu l'occasion d'échanger avec des ami.e.s qui m'expliquaient que les alliances et les parentés à plaisanterie ne pouvaient résoudre

26 Chef traditionnel du royaume des Mossi

l'ensemble des problèmes au sein de la société burkinabè. En effet, différents changements liés à la colonisation ont modifié les rapports intergroupes et ont ainsi donné une forme de pouvoir légitimé aux Mossi (groupe majoritaire, langue véhiculaire, Ouagadougou comme ville chef-lieu). Comme expliqué ci-dessus, les Mossi se retrouvent en majorité dans le pays, car cette communauté n'a pas été divisée (suite à la collaboration avec les colons en 1945). Ainsi, il était fréquent dans des conversations informelles d'entendre qu'au Burkina Faso « *il faut un Mossi*²⁷ » à la tête du pays pour garder une certaine légitimité à gouverner. Roch Marc Christian Kabore en est un exemple marquant. Président actuel (2020²⁸) du Burkina Faso, il était considéré comme le *dauphin* de l'ancien dictateur Blaise Compaoré chassé par les citoyens en octobre 2014. L'élection de cet homme un an après le soulèvement populaire a semé beaucoup de doutes sur les raisons de son élection. Son concurrent direct, Zéphirin Diabre, qui a joué un rôle majeur dans le soulèvement populaire aux côtés des Burkinabè paraissait favori, mais n'étant pas Mossi, il avait peu de chance de l'emporter. Dans ce contexte, les alliances et les parentés à plaisanterie pouvaient paraître limitées. En effet, ces liens pouvaient apaiser certaines tensions, permettre une reconnaissance de chaque communauté, nouer un esprit de fraternité par la plaisanterie. Cependant les limites paraissent importantes à prendre en compte et nous y reviendrons par la suite.

La Haute Volta est dite décolonisée en 1960 et prend le nom de Burkina Faso en 1984 sous la présidence du capitaine Thomas Sankara qui souhaite tourner la page de la colonisation, du néocolonialisme et de l'impérialisme.

1.1.2.2 Des institutions de pacification dans une société plurielle

« Dans un monde secoué et mû par des égoïsmes générateurs d'affrontements civils et fratricides, la survie d'institutions garantes de paix sociales se révèle comme un privilège historique. » (Alain Joseph Sissao, *Alliances et parentés à plaisanterie, Mécanismes de fonctionnement et avenir*, 2002, p. 15-16)

Dans ce pays cohabitent donc 67 groupes sociopolitiques. Numériquement inégaux, ces groupes se distinguent par leurs langues, coutumes, organisations sociales, manières de vivre et de

27 Propos recueillis en 2014 suite au soulèvement populaire qui a déchu Blaise Compaoré du pouvoir.

28 Un putsch est survenu en janvier 2022

se représenter le monde. Néanmoins, selon l'origine, des groupes plus larges (même au-delà des frontières étatiques) se distinguent. Ainsi, ces groupes et ces sous-groupes sont importants à prendre en compte dans leurs complexités afin de bien comprendre les phénomènes d'alliances et de parentés à plaisanterie qui se coupent et s'entrecoupent relativement à des appartenances et origines géographiques, sociopolitiques, sociolinguistiques, etc. plurielles.

I.1.2.2.1 L'influence des religions

Pour ce qui est du contexte religieux, l'hétérogénéité est de mise. En effet, la religion traditionnelle, l'animisme, est présente dans l'ensemble du pays. Cette religion se caractérise par une relation aux ancêtres et/ou aux esprits. Les fétiches et les sacrifices font partie des pratiques de ces croyances très présentes au Burkina Faso. Ainsi chaque communauté a ses rites et cette richesse participe à une considération d'autrui et des diversités en société. Les religions importées durant les colonisations, telles que l'islam et le catholicisme sont aujourd'hui très présentes et pratiquées souvent en parallèle/complément de l'animisme.

Durant les entretiens menés sur ces questions à Fada N'Gourma, Noël Combary, enseignant et passionné d'histoire a pu m'exprimer le fait que l'état d'esprit relatif aux religions pouvait expliquer, ou tout du moins éclairer, selon lui, une vision de pacification. En effet selon lui, nos sociétés occidentales bercées par le catholicisme ont tendance à scinder le monde en deux. Ce qui est bien et ce qui est mal. Ce paradigme viendrait selon lui nuire à une médiation entre ces deux visions. Or, Noël Combary explique que ces alliances et parentés à plaisanterie sont présentes en Afrique dans des contextes culturels religieux particuliers : « *En Afrique / dans notre culture le péché n'éloigne pas l'homme de Dieu ou des hommes / le mal existe et est quelque chose à ne pas faire /, mais la religion animiste permet de ne pas diviser le monde entre le bien et le mal* » (Fada N'Gourma, 2016). En effet, selon lui, l'un des problèmes de la société occidentale est « *cette façon de voir le monde* » (idem) qui enferme des personnes dans l'une ou l'autre de ces catégories. Lors de l'entretien, Noël Combary expliquait que cette vision oublie « *que Jésus disait qu'il venait aider les égarés !* » (idem). « *La société occidentale paraît figée dans « ça c'est bien ça c'est mal »* »(idem). « *Pour exemple / selon la religion [catholique] tromper sa femme est un péché alors si toi tu es dans*

cela tu ne pourras fréquenter quelqu'un qui trompe (en France, la personne qui trompe sera considérée comme mauvaise) *or ici la famille va faire en sorte de faire la médiation et la réparation* » (idem). « *Le péché [dans la religion catholique] coupe les ponts / pénalisant les relations* » (idem) or la religion animiste viendrait, par un principe de sollicitation d'un tiers (esprit, sacrifice, famille) renouer des liens. Ainsi « *on peut vivre avec l'autre même si c'est un voleur* » (Fada N' Gourma, 2016).

Enfin, en portant mon attention sur ce qui pouvait générer des liens pacifiques interindividuels au Burkina Faso, d'autres analyses liées au fait religieux ont pu émerger. Cette pensée ne se veut pas le fondement d'une réflexion sourcée, mais un apport réflexif dans une pensée plus globale. En effet l'hospitalité de l'étranger.e dans certaines familles musulmanes peut être influencée par le fait que certains considèrent ce.tte dernier.e comme l'incarnation de Dieu. Ainsi le premier contact se voudra empreint de bienveillance voire même de sacrifice pour son pair. Il ne sera pas rare de se voir offrir le meilleur siège lorsque nous entrons dans une cour familiale. Cette pratique sociale, pas seulement pratiquée dans les familles musulmanes, fait partie des pratiques sociales qui renforcent certainement les liens altruistes et participe à une pratique de l'hospitalité de manière générale. Des recherches plus poussées sur les liens faits entre pratiques religieuses et pratiques des APP ont été faites, entre autres, par le chercheur burkinabè Paul Oula Traoré (2008).

1.1.2.2 Pluralité de groupes sociolinguistiques : les alliances et les parentés à plaisanterie, une langue véhiculaire (Alain Joseph Sissao, 2002, p.45) ?

Alain Joseph Sissao (2002) dresse un aperçu sur les groupes sociolinguistiques en mettant en avant la grande diversité et la multiplicité des espaces qui nourrissent les alliances et les parentés à plaisanterie. En effet, il explique qu' :« *Après quarante ans d'indépendance, le Burkina Faso n'a pas connu de conflits majeurs à caractère ethnique et/ou tribal. L'idée courante en la matière serait que les différences et les spécificités culturelles soient plutôt source de conflits que d'enrichissement mutuel. André Nyamba voit dans les parentés et les alliances à plaisanterie les raisons de cette stabilité sociale dans la mise en œuvre par les groupes ethniques des formes spécifiques de communication sociale* » (2002, p.43). André Nyamba introduit l'idée que la stabilité peut être

enrichie par la diversité, mais surtout par le fait que les formes spécifiques de communication sociale sont mises en œuvre par les groupes eux-mêmes. Chaque groupe se dit et n'est pas dit par un groupe dominant. Cette réflexion fait écho aux difficultés de nommer en France comme nous le verrons dans la suite de ce travail et à l'idée comme l'explique Carmel Camilleri que les groupes dominés, minorés sont dits par les groupes dominants (Carmel Camilleri, 1989, p.109).

Alain Joseph Sissao met en évidence quatre grandes familles sociolinguistiques au Burkina Faso :

« [1.] *La famille niger-kordofan regroupe la majorité des langues, réparties en groupes. Le groupe mandé est représenté par jula, le bisa, la san (samo), la dafing, etc. ; le groupe gur ou oti-volta est représenté par le berda, birifor, le dagara, le gulmancema, le moore etc. : le groupe dit gurunsi est représenté par le kassena, le ko, le lyele, le nuni, le puguli, le sisala etc. Les langues dogon et kurumfe sont les représentantes uniques de leur groupe respectif ;*
[2.] *la famille ouest-atlantique est peul (fulfulde),*
[3.] *la famille afro-asiatique est représentée par le hausa,*
[4.] *la famille nilo-saharienne est représentée par le zarma et le sonrhai » (Alain Joseph Sissao, 2002, p. 44)*

Comme l'explique Alain Joseph Sissao, ces groupes partagent de manière complexe des divergences ainsi que des ressemblances : « *les locuteurs de ces différentes langues entretiennent historiquement des liens divers sur les plans matrimonial, politique, économique et religieux* » (Alain Joseph Sissao, 2002, p.43), mais donc aussi sur des représentations sociales « *sensiblement différentes* » (Alain Joseph Sissao, 2002, p.44). Aussi, il met en avant le fait que la plupart de ces groupes partagent des techniques de production semblables (pratiques agricoles, d'élevage, pratiques artisanales, etc.) ainsi qu'« *une conception et une gestion communes des relations de voisinage* » (idem). En effet, ce qui fait la force de cette cohésion et cohabitation selon Alain Joseph Sissao vient de « *la tolérance de ces sociétés [...] qui font de l'altérité une source d'enrichissement et non une raison de conflit* » (idem).

Alain Joseph Sissao conclut cette partie sociolinguistique de son livre en analysant que: « *La parenté et les alliances à plaisanterie présentent une grande diversité et des espaces multiples.*

L'origine commune de certaines de ces langues explique parfois les liens historiques existant entre les alliées à plaisanterie et détermine leurs rapports ludiques » (Alain Joseph Sissao, 2002,p.45). De plus, « le facteur linguistique n'était plus un obstacle à l'intégration interethnique parce que l'alliance et la parenté à plaisanterie faisaient office d'une sorte de langue véhiculaire » (idem).

I.2. Les recherches et regards sur ces pratiques socioculturelles : des premières traces à aujourd'hui

À travers cette partie je ne prétends pas apporter la bonne version de l'origine de ces pratiques. Au contraire, via mes recherches j'ai pu prendre conscience tant de la diversité des genèses que de la pluralité des pratiques et des termes. Dans un premier temps, il me paraît donc important de revenir sur la diversité des expressions et des usages. Dans un deuxième temps, j'analyserai les différentes recherches dites scientifiques sur ce sujet. Enfin, dans un troisième temps je réfléchirai sur les limites de ces recherches et sur l'idée d'un regard nouveau, ancré dans l'évolution des sociétés et des rapports humains.

I.2.1 Pluralité des termes : une question sémantique

D'un point de vue géographique, le terme de *parenté à plaisanterie* est utilisé aujourd'hui pour décrire des pratiques socioculturelles existantes dans différents pays d'Afrique, tels que le Mali, le Sénégal, la Côte d'Ivoire, le Niger, la Guinée, le Tchad, l'Afrique du Sud et bien sûr le Burkina Faso. L'expression anglophone *joking relationship* fut utilisée par des ethnologues américains pour décrire aussi des pratiques similaires, en Amérique du Nord et dans les îles mélanésiennes à la fin du XIX siècle.

Cependant, l'appellation *parenté à plaisanterie*, parce qu'elle est souvent au singulier ne permet pas, selon moi, de prendre en compte la pluralité des pratiques, au sein des pays, entre

pays, entre entités sociopolitiques (dites ethnies), entre les membres d'une même famille, entre patronymes et matronymes, entre personnes de régions ou de contrées distinctes. En allant encore plus loin, les chercheur.e.s Cécile Canut et Étienne Smith expliquent aujourd'hui que « *c'est indiscutablement l'hétérogénéité qui caractérise cet ensemble de relations qui ont, tour à tour, été versées dans le champ, décidément trop vaste, des « relations à plaisanterie* » (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p.3). L'enfermement de ces pratiques sous ce terme générique peut nuire à la compréhension micro et macro de ces dernières.

À travers différentes études francophones et anglophones, de nombreux termes ont pu être utilisés en complément ou en opposition à ce terme de référence traduit par Marcel Mauss en 1926. L'ethnologue Robert Harry Lowi parle en 1912 de « *joking relationship* » et en 1948 Marcel Griaule introduira la notion d'« *alliances cathartiques* ». Il peut aussi être fréquent d'entendre parler de « *cousinages* », « *d'alliances* », de « *relations* » ou de « *pactes* » à plaisanterie. À cela, il me paraît fondamental de prendre en compte d'autres expressions. Des terminologies dans des langues régionales permettent de parler de ce phénomène de manière peut-être plus appropriée en fonction des contextes nationaux et régionaux, locaux ou transnationaux. Durant la recherche et les entretiens, j'ai pu utiliser *rakiiré* qui est le terme en moore, employé entre autres par des Mossi, souvent à Ouagadougou. Des gourmantchè, dans la région du Gourma, parlent de *li kinli*²⁹. Cependant, durant les entretiens et échanges plus informels, le terme de *parenté à plaisanterie* revenait très régulièrement, ceci s'expliquant entre autres, par le fait que je sois française et pas considérée comme locutrice de ces langues.

Dans les observations que j'ai faites, cette expression en français est utilisée pour parler des pratiques à plaisanterie au sein de la famille, entre groupes plus larges (régions, entités sociopolitiques, labels patronymiques) ou entre pays. Ce terme est repris pour la création d'associations ou le nom de festivals en Afrique francophone. L'expression paraît donc légitimée aujourd'hui.

Pour la rédaction de cette thèse, je reprendrai la dénomination d'Alain Joseph Sissao qui parle d'*alliances et de parentés à plaisanterie* (APP). Il précise dans son livre de 2002 la sémantique de ces termes :

29(en dyula « *senankuy* », en dogon « *mangou* » ou en fulfulde « *hoolaare* »)

« il convient toutefois d'opérer une distinction méthodologique entre, d'une part, ce qui relève directement du système des parentés à plaisanterie et, d'autre part, ce qui a trait aux alliances à plaisanterie. Pour qu'on puisse parler de « parentés à plaisanterie », il faut en effet qu'existe un lien de consanguinité contracté par un mariage entre deux groupes ou deux familles, lien qui autorise un certain nombre de privautés, par exemple entre petits fils et grands-parents, ou bien entre le frère cadet et l'épouse du frère aîné.

Quant à l'alliance à plaisanterie, elle repose sur l'existence d'un lien entre deux groupes, deux villages, deux quartiers, etc., lien, opéré par le truchement des ancêtres qui sont scellés en pacte sacré basé sur des relations amicales. Cette alliance très particulière est généralement régie par tout un code de plaisanterie, mais elle comporte également des préceptes de non-agression, d'assistance mutuelle, de respect et de solidarité, ce que l'on oublie trop souvent lorsqu'on évoque les systèmes de parentés ou d'alliances à plaisanteries ». (Alain Joseph Sissao, 2002, p.6)

Aussi, je pourrai employer le terme de « *rakiere*³⁰ » et de « *li kinli*³¹ ». Ceci me servira pour rappeler le cadre et le lieu de ma recherche puis que celle-ci a été faite, respectivement, à la fois avec des Mossi à Ouagadougou, mais aussi avec des Gourmantchè, à Fada N'Gourma.

1.2.2 Des premières traces à un regard contemporain

Pour introduire, je dirai qu'il n'a pas été évident de rassembler l'ensemble des recherches à ce sujet. Je me suis appuyée pour la rédaction de cette partie sur les travaux de Cécile Canut et Étienne Smith. Proche de leurs points de vue, j'ai ainsi pu avoir un regard critique sur une partie des travaux réalisés à partir du XIXe siècle ; en réinterrogeant la crédibilité de certains regards d'anthropologues au vu du contexte historique et géopolitique de l'époque marquée par les conquêtes coloniales. En effet, la vision de certains premiers chercheurs ethnologues et anthropologues reste focalisée sur la fonction de ces relations dans des sociétés encore peu considérées comme civilisées à cette époque. Il me semble que certaines recherches dans ce domaine viennent plaquer des représentations d'organisations sociales empreintes du « mythe du

30 Lors d'entretiens avec des Mossi (Ouagadougou)

31 Lors d'entretiens avec des Gourmantchè (Fada N'Gourma)

bon sauvage » nées pendant les premières conquêtes coloniales et les premiers récits de voyages. Cécile Canut et Étienne Smith expliquent que :

« le premier contact entre les voyageurs étrangers, conquérants, ou administrateurs coloniaux et les pratiques qui seront par la suite labellisées « parentés à plaisanterie » se fait sous le signe de l'étonnement, parfois mêlé de fascination, pour ces « bizarres façons » et « usages très particuliers » (Béchet 1889 p. 186-187), pour une coutume « bien étrange » (Reicher cité par Fouéré 2005 p. 38), ce « phénomène très particulier » (Delafosse 1912, vol 3 p. 106) ou « cette relation curieuse » (Labouret 1934, p.100) » (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p. 4-5)

Cependant, comme nous allons le voir, ces premières recherches ont marqué très fortement celles qui ont suivi. De ce fait, avec un regard critique, j'interrogerai les théories scientifiques de cette époque et leurs effets sur la perception de ces pratiques socioculturelles aujourd'hui.

Pour commencer, le terme de cousinage à plaisanterie semble être utilisé dans un document du XIIIe siècle (1236), la charte du Mandè³² (Mali en bambara) qui est considérée comme l'un des premiers textes de référence concernant les droits fondamentaux dans ce royaume.

Article 7 : il est institué entre les « Mandenkas le Sanankunya » (cousinage à plaisanterie) et le « Tanamanyöya » (forme de totémisme). En conséquence, aucun différend né entre ces groupes ne doit dégénérer, le respect de l'autre étant la règle. Entre beaux-frères et belles-sœurs, entre grands-parents et petits-enfants, la tolérance et le chahut doivent être le principe (Extrait de la charte du Mandé, Sanou Noël, 2021, p.95³³)

Comme l'expliquent dans leurs recherches Cécile Canut et Étienne Smith, la notion d'alliances à plaisanterie apparaît dans les recensements de traditions orales ou certaines monographies en Afrique de l'Ouest « (Boilat 1853:179 ; Tautain 1885 : 8 ; Monteil 1903 :320, 1915 : 281, 1924 : 225 ; Desplanges 1907 : 91 ; Arnaud 1921 : 261 ; Meek 1925 ; Wilson-Haffenden 1930/ 117-125 ; Dombia 1936) » (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p. 4). Ces premiers écrits restent cependant à l'état de descriptions de pratiques inconnues. C'est l'administrateur colonial,

32 Reconnue en 2009 comme patrimoine immatériel de l'humanité par UNESCO.

33 Annexe 1

ethnologue, linguiste Maurice Delafosse qui offrira avec son livre *Haut Sénégal Niger* une première analyse de ces pratiques, « dépassant la présentation de prototypes précis, bien qu'il n'échafaude pas un terme générique » (idem). Son analyse des *sanankunya* « constituera le premier maillon de la chaîne d'intertextualité sur le sujet pour l'Afrique de l'Ouest francophone (Humblot 1918 ; Labouret 1929, Pageard 1958) » (idem).

En 1912, l'ethnologue américain Robert Lowie introduit le terme anglais *Joking relationship*, lorsqu'il s'intéressait aux Indiens des plaines de l'Amérique du Nord. Selon Alain Joseph Sissao, ce terme désignait « en fait un certain type de conduites verbales, voire gestuelles, très libres touchant à l'obscénité vis-à-vis d'individus de même clan et avec lesquels se trouvaient établies des relations familiales précises » (Alain Joseph Sissao, 2002, p.18).

Quelques années plus tard, Marcel Mauss (1926)³⁴ apportera de nouveaux éléments d'analyse par ses recherches sur le phénomène des parentés à plaisanterie. Il « sera l'initiateur d'une théorisation générale transversale » (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p. 4), qui s'inscrit pour l'ensemble de ses recherches dans une démarche fonctionnaliste proposant une lecture de phénomènes sociaux sur la base de ce qui peut en assurer sa stabilité.

En s'intéressant aux Zoulous en Afrique du Sud, il suggère que ces sentiments existent dans certains rapports au sein de la famille (entre belle-mère et gendre, beau-père et bru, entre cousins croisés, oncle maternel et neveux utérins, petits-enfants et grands-parents, etc.), mais aussi entre entités sociopolitiques distinctes. « Mauss souligne l'importance de ces « parentés à plaisanterie » qui seraient l'envers des relations d'évitement et de respect (« les parentés à respect ») » (Cécile Canut et Étienne Smith 2006, p.4). Selon lui, et avec sa grille de lecture, ces pratiques sont le reflet d'un « état sentimental psychologiquement défini : le besoin de détente, un laisser aller qui repose d'une tenue par trop compensée » (idem). À cela, il ajoute que dans ces relations s'expriment des contrariétés et des contradictions : « En face du respect, il y a l'insulte et l'incorrection, il y a la brimade et le sans-gêne; en face du devoir sans borne et sans contrepartie, il peut y avoir des droits sans limites et même sans réciprocité, dans certains cas » (Marcel Mauss, 1928, p.4³⁵). De plus,

34 Lors d'une conférence en 1926 à l'École pratique de hautes études où il traduit « *joking relationships* » par « parenté à plaisanterie ».

35 Document produit en version numérique par Jean Marie Tremblay, 2002. Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales" Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Marcel Mauss s'interrogera longuement sur les liens privilégiés qu'entretiennent deux personnes ou groupes et qu'ils n'entretiennent pas avec d'autres. Selon lui, la réponse à ces interrogations se trouve dans l'idée d'un système de parenté existant depuis bien longtemps qui viendrait définir les statuts et positions sociales de chaque membre. C'est donc Marcel Mauss qui « *rangera* » ces parentés à plaisanterie dans la catégorie des « *systèmes de prestations totales* »³⁶ qui organisent la coopération entre groupes de parents et alliés par les « *rivalités obligatoires* » (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p. 4).

Comme l'expliquent Cécile Canut et Étienne Smith « *le terme générique [de parenté à plaisanterie] est donc né de la volonté de classer un ensemble de pratiques similaires observées dans trois provinces ethnographiques du monde constitué par l'ethnologie occidentale [...] Dès lors, on assistera à la subsomption progressive des pratiques observées sur le terrain sous ce terme commun, abstraites des contextes sociopolitiques et des situations concrètes d'interlocution* » (idem).

C'est aujourd'hui sur le continent africain que se concentrent le plus grand nombre de recherches sur ces pratiques à plaisanterie et l'ensemble de ces recherches sera réuni sous le terme générique de *parenté à plaisanterie*.

Radcliffe-Brown s'intéresse lui aussi en 1940 aux *joking relationships*. Son approche marquera une étape importante pour l'ensemble de ces recherches sur ces sujets. En effet, il s'inscrit lui aussi à la fois dans une démarche fonctionnaliste, mais aussi structuraliste. Dans une pensée structuraliste, il affirme en 1968 que la « *parenté à plaisanterie décrite en Afrique entre des clans et des tribus peut (...) être intégrée dans une théorie unique qui réduit tous les exemples de ces parentés à un type général de situations structurales* » (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p.5). Puis, il perçoit comme Marcel Mauss que les parentés à plaisanterie sont une « *rivalité amicale (...) une combinaison singulière de bienveillance et d'antagonisme ce qui leur donne une fonction de pacification* » (idem). Dans ce fonctionnalisme irénique, Radcliffe-Brown atteste que la « *relation à plaisanterie comporte l'échange d'insultes ainsi que l'obligation de ne pas les prendre au sérieux* » (idem). En effet, selon lui « *la fonction de la relation rituelle du groupe à son totem est une expression et une sauvegarde de la solidarité du groupe.* » (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p.5)

³⁶ Référence: Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques de Mauss paru en 1923 dans la revue l'Année Sociologique. Avec pour idée centrale que donner c'est recevoir et rendre (Cérémonie Potlatch).

Marcel Griaule en 1948 s'intéresse à la société dogon, et choisit de donner le nom d'«*alliance cathartique*» à ce qui avait été jusque-là appelé «*parenté à plaisanterie*». Par ce nouveau terme, il souhaite se détacher de l'approche terminologique de Marcel Mauss et de Alfred Radcliffe-Brown. Pour Marcel Griaule, les multiples formes de relations chargées de plaisanteries ne devraient pas porter l'appellation de « parenté à plaisanterie ». Selon lui, ce terme de parenté n'induit que l'aspect de récréation, de plaisanterie, en ne tenant pas assez compte de « *la considération proprement cathartique* ». En effet, Marcel Griaule ne considère pas simplement l'aspect ludique, mais privilégie l'aspect de purification. Aussi, il est l'un des premiers à critiquer l'idée que soient réunies sous le seul et même terme de parentés à plaisanterie des pratiques diverses qui en deviennent de ce fait déconnectées des « *cosmogonies particulières* » (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p.6).

Dans les années 90, les conflits armés dits « ethniques » comme le génocide des Tutsi au Rwanda font, en effet, partie des éléments déclencheurs des transformations d'approche de ces parentés à plaisanteries. Ce contexte sanglant au Rwanda, au Burundi, mais aussi au Libéria ou un peu plus tard en Côte d'Ivoire, amène les chercheur.e.s à s'interroger sur les possibilités de trouver des solutions de résolution de crise satisfaisantes, « *enracinées dans les valeurs traditionnelles* » (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p.6). C'est ainsi que s'est développé un intérêt particulier pour les alliances et les parentés à plaisanterie comme facteur de paix sociale. Cécile Canut et Étienne Smith ont qualifié cette ère de « *renouveau fonctionnaliste* », « *ancré dans l'irénisme et la pacification* » (idem). La plupart des écrits sur les relations à plaisanterie, précisément en contexte africain, seront teintés de cette approche néofonctionnaliste et néoculturaliste mettant la fonction de pacification au cœur de ces alliances et parentés.

1.2.3 Les limites de ces recherches

Les limites de ces recherches viennent, comme nous venons de l'aborder, des possibles conclusions qui ont pu être tirées pour faire de ces échanges verbaux une institution. En effet, Marie

Aude Fouéré (2005) explique que l'approche politique (très présente dans les années 90 après les conflits dits ethniques) vient mettre en évidence les limites de la perspective structuraliste.

Pour commencer, elle explique que ce que les ethnologues appellent « ethnies » ou « clans » aurait davantage intérêt à être appelé pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des entités sociopolitiques. Le vocabulaire employé peut mettre en évidence des enjeux de pouvoir qui détermineront la considération des uns et des autres. En effet, les présupposés ne sont pas les mêmes lorsque nous parlons d'ethnies ou lorsque nous parlons d'organisations sociopolitiques. Marie Aude Fouéré explique « *comment l'ethnologie classique a dépouillé ces pratiques de la réalité des rapports de pouvoir qui les fondent* » (Marie Aude Fouéré, 2005, p. 4), ceci se faisant en insistant sur « *les règles sociales rigides censées assurer le bon fonctionnement de la société* » (2005 p.4). En effet, cette chercheuse met en avant le fait qu'au fur et à mesure des recherches et des théories « *un consensus troublant* » (idem) s'est fait, portant sur les manières d'analyser et d'interpréter ces pratiques.

Ensuite, elle critique le discours juridique lié à ces pratiques. En effet, selon elle, la « *rhétorique juridique* » comme « *doivent se porter assistance* » ou encore « *consiste en l'obligation de se plaisanter et de s'insulter* » est très présente dans les travaux de l'ethnologue P. Humblot et davantage encore dans ceux de Maurice Delafosse. La « *codification juridique des pratiques* » même après les années 1930 malgré l'ethnologie de terrain, vient résumer cette pratique en termes de droit et de devoir.

Toujours selon Marie Aude Fouéré, « *cette perspective juridique* » en entraîne une autre. « *Une dimension statique puisque tout est codifié et que les individus agissent selon les lois du groupe sans jamais les contourner ni les violer* » (Marie Aude Fouéré, 2005, p.4). Les recherches de certains ethnologues et anthropologues pourraient être considérées comme les rédacteurs de lois structurantes et figeantes selon Marie Aude Fouéré. Or, pour des pratiques sociales, cela pose problème, car ces dernières évoluent en fonction des protagonistes, nous le verrons dans la suite de ce chapitre. La chercheuse explique que ce « *qu'ignore cette perspective normative c'est le hiatus entre théorie et pratique. Recourir au vocabulaire du droit est une facilité stylistique et stratégique qui évite d'avoir à étudier non pas ce que les individus disent faire, mais ce qu'ils font* » (Bourdieu, 1972, dans Marie Aude Fouéré, 2005, p.4). Ainsi n'est pas prise en compte et ne peut être étudiée la dimension conflictuelle, « *les tensions intergénérationnelles, les conflits de genre, les oppositions*

entre groupes sociaux au profit d'un tout fonctionnel qui repose sur l'obéissance aveugle à un pouvoir régulateur tout-puissant » (idem). Cependant, ce qui m'intéresse dans le cadre de ce travail doctoral, c'est la possible résolution de ces conflits. Je ne peux donc pas ignorer les dimensions conflictuelles.

Pour ce qui est de l'approche « coutumière », Marie Aude Fouéré explique que la vision ancestrale qui viendrait de l'idée que les Bozos et les Dogon seraient « *apparus ensemble au moment de la construction du monde* » (idem) et que, d'un pacte passé entre eux, ils auraient accepté l'idée de se purifier par « *l'échange d'injures ou de plaisanteries au quotidien et l'accomplissement de services rituels* » (Marie Aude Fouéré, 2005, p.5) est un mythe. Ainsi cette vision serait focalisée sur « *la fonctionnalité dans la reproduction de l'organisation politique et sociale.* » (idem). Selon elle, ces deux approches (juridique et coutumière) faussent les significations des actions individuelles et collectives renvoyant à une vision essentialiste « *qui fait des groupes sociaux des entités homogènes aux caractéristiques immuables* » (idem).

Aussi, et comme souhaite le mettre en avant Marie Aude Fouéré qui s'intéresse aux relations d'utani (blague en swahili) en Tanzanie, l'origine de ces relations n'est peut-être pas cathartique, mais peut aussi être liée à des enjeux sociopolitiques et être le symptôme de rapports de pouvoir. En effet, cette chercheuse explique que « *le processus étatique qui prend de l'ampleur au XIXe siècle va finalement induire une distinction entre sociétés dominantes, ayant accès aux ressources économiques et sociales et sociétés dominées, à l'unité politique faible* » (Marie Aude Fouéré, 2005, p.5). C'était alors un rapport de pouvoir : les premiers imposant aux autres des « *types de relations* » dont les enjeux étaient relatifs aux situations économiques. Ces phénomènes n'étaient cependant pas immobiles, figés : « *elles suivaient les phénomènes d'édification et de renforcement, ou au contraire de fragilisation et de contractions des organisations politiques centralisées (Amselle et M'Bokolo 1985)* » (Marie Aude Fouéré, 2005, p.7). Marie Aude Fouéré explique que c'est dans ce contexte que se sont créés les liens entre des entités politiques diverses, ainsi que l'affirmation de la différence de chaque unité politique en évolution constante dans son contexte social, économique et politique. L'auteure explique que les « *reconstructions historiques* », « *la fluidité des modes d'organisation politique* », « *l'absence de supra organisation de type ethnique* » et les « *remaniements incessants des catégories identitaires jusqu'au début du XXe siècle* » (idem) permettent de mettre en lumière que les relations entre parents et allié.e.s à

plaisanterie sont amenées à évoluer. Ainsi, selon elle, « *dire* » *tel groupe ethnique a des relations à plaisanterie avec tel autre groupe ethnique* » illustre les processus de réappropriation des ethnonymes à l'époque coloniale, mais passe sous silence le remodelage continu des frontières des groupes qui caractérisait la période précoloniale » (Marie Aude Fouéré, 2005 , p.6). Elle explique donc que considérer une « ethnie » comme une entité politique, culturelle, linguistique bien définie, figée est un leurre, car l'histoire et ses évolutions montrent une pluralité de modifications d'alliances et de ruptures, de rencontres puis de frontières qui viennent influencer la construction de modèles politiques spécifiques.

Il paraît alors intéressant d'interroger les transformations, mais aussi les pratiques entre groupes en fonction de ce que les personnes en disent. En effet, Marie Aude Fouéré explique que les théories insistent sur le « *bon fonctionnement* » et les stratégies pour légitimer ces pratiques. Néanmoins, il est important d'analyser les enjeux de pouvoirs et les conflits existants afin de comprendre en quoi consiste, ce qui est appelé par certain.e, « un ciment social » .

En ce qui concerne la « pacification » qui est une notion qui revient régulièrement tant dans les recherches que dans les témoignages, Marie Aude Fouéré explique que, selon elle, « *les situations de contacts entre populations se seraient accompagnées de l'établissement d'accords de non-agression ou d'entraide* » (Marie Aude Fouéré, 2005 , p.7), ceci par le biais d'échanges matrimoniaux, de services, ou d'échanges commerciaux qui permettent de s'assurer des allié.e.s lors de conflits. Marie Aude Fouéré explique que cela pouvait aller jusqu'à l'institutionnalisation des relations, mais cette affirmation me paraît délicate à utiliser, car des pactes peuvent aussi être rompus et l'institution être modifiée. La chercheuse en s'appuyant aussi sur les travaux de Rodion Malinovski en 1922 et de Marcel Mauss en 1924 met en évidence que ces échanges de dons, de marchandises, et de contres-dons étaient caractéristiques des « *liens entre populations* » (idem) et pourraient être l'une des origines de ces échanges à plaisanterie. Comme des signes donc d'une entente sereine et pacifique depuis un certain temps, source de légitimité pour les liens et donc avec la possibilité de faire évoluer cette relation en faisant des plaisanteries : « *les relations à plaisanteries ne seraient pas tant une alliance en elles-mêmes qu'une conséquence des alliances politiques, économiques ou matrimoniales* » (Marie Aude Fouéré, 2005 , p.7).

Certaines recherches ethnologiques et anthropologiques ont conceptualisé ces liens de manière infrangible et immuable. Elles ne prennent donc pas en compte l'aspect sociopolitique, mais aussi économique qui pouvait venir influencer, faire basculer ou au contraire souder des relations entre groupes sociopolitiques. Les regroupements sociopolitiques ont évolué, remettant en cause les liens entre personnes et entre groupes. Ceci dans des principes de la vie quotidienne, mouvante, changeante, évoluant avec le temps et les contextes.

Ainsi les alliances et les parentés à plaisanteries entre personnes et entre groupes ne sont pas fixes, pas les mêmes pour toutes les personnes et les groupes. En effet, à l'image d'ensembles complexes, les groupes et les relations entretenues évoluent en fonction du temps, des échanges (humains, relationnels, matrimoniaux, religieux, conflictuels ou apaisés), etc.

Aujourd'hui et au regard des frontières tracées pendant la colonisation, les alliances et les parentés à plaisanterie ont pris d'autres formes et l'influence des recherches ethnologiques et anthropologiques a construit l'idée d'une fonction utilitaire cathartique. Aussi, les contextes socio-économiques, politiques ne sont plus les mêmes. Régis présentement par l'État et la République (concepts imposés par l'Occident et plus particulièrement la France en Afrique francophone) qui viennent influencer d'autres visions et pratiques de ces liens. L'enjeu de l'essentialisation et l'homogénéisation en sont des exemples avec les catégorisations ethniques par exemple. Cécile Canut explique que l'influence des premières recherches ethnologiques dans le rapport symbolique aux cultures et aux langues imposé durant cette période coloniale est encore très présente aujourd'hui (Cécile Canut, 2008, p.21). Elle met en évidence que les déplacements, les contacts entre personnes et biens n'étaient pas pris en compte durant la période précoloniale et qu'il y avait un regard posé qui figeait des groupes à travers une langue et une culture de manière mononormative. Ces visions étriquées ne permettaient pas de penser l'aspect pluriel de ces échanges et contacts et ont aussi influencé une forme d'institutionnalisation de ces pratiques à travers des liens entre entités souvent perçues de manière de figée :

« Les références à l'histoire, si elles ne sont pas totalement absentes des analyses, sont souvent présentées de manière partielle, évacuant rigoureusement la question de ce qu'Amselle (1990) nomme les négociations identitaires et des conversions identitaires présentes avant la colonisation. Le figement des identités civiles avec l'instauration de l'état-

civil depuis la colonisation a bien entendu affaibli les processus de transformation, mais il serait faux de dire qu'aujourd'hui les places symboliques et sociales ne sont plus négociées »
(Cécile Canut, 2008, p.35)

Cette réflexion renvoie par exemple au terme ethnie que Marie Aude Fouéré dénonce pour son ancrage dans les premières recherches anthropologiques évolutionnistes par exemple qui venaient justifier par l'utilisation de ce vocable des hiérarchies entre groupes à partir de la notion de civilisation et de culture. Nous reviendrons dans le chapitre II sur ce concept à travers les travaux de Fredrick Barth. Cependant pour introduire cette réflexion et faire lien avec les limites de ces recherches Cécile Canut et Étienne Smith donnent à voir une réflexion plus complexe. Ils expliquent en effet que les instrumentalisation diverses de ces pratiques ont parfois été faites, de manière volontaire ou non dans l'objectif de « *contribuer à valider la catégorie « ethnie »* » :

« Ce discours est une réaction « de l'intérieur » même de cette catégorie. Ne pouvant se résoudre à l'abandon de la notion comme l'y appelle l'anthropologie déconstructionniste, tout en étant une réaction à l'ethnisme, ce discours a pour objectif affiché de sauver l'«ethnie » (passablement essentialisée, réifiée et folklorisée au passage) de l'autochtonie en investissant les relations interethniques des vertus agglutinantes et pacificatrices supposées des alliances à plaisanterie pour produire des ethnicités non closes. » (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p. 22).

Ces nouveaux discours permettent, selon Cécile Canut et Étienne Smith, de confirmer et de dépasser la catégorie d' « ethnie ». Pour ces promoteurs, Cécile Canut et Étienne Smith expliquent qu'il s'agit de dépasser les visions de l'ethnie classiquement théorisées en anthropologie pour penser davantage l'entre-deux des groupes par la mobilisation politique des alliances interethniques ou transethniques. Ces nouveaux regards n'empêchent pas selon les auteur.e.s de s'inscrire dans des processus d'essentialisation et de réifications des groupes ethniques. Cécile Canut et Étienne Smith rapprochent ce paradoxe du concept de métissage : « *L'aporie du métissage, qui postule au préalable la distinction d'essences pures à mélanger (Amselle, 1990)* » (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p.42). Cependant, l'intérêt de ces nouvelles perspectives pourrait être de penser l'aspect transcendant des ethnies « *par la citoyenneté importée, mais aussi et surtout par la civilité transethnique locale, « précoloniale »*,

jugée par eux plus attentive à l'altérité dans l'articulation nécessaire des différences que «l'universalisme abstrait» (Smith dans ce volume). » (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p.22). Nous reviendrons sur cette question par l'approche de l'anthropologie constructiviste et la notion d'*entre* présentée François Jullien (2012).

1.2.4 Une question d'héritage ? : l'entretien des liens séculaires

Pour cette partie j'ai souhaité puiser dans le documentaire d'Émilien Bernard et Moussa Traoré présenté ci-dessus (1.1.1.3). Ces derniers donnent la parole à des « références » dans le domaine des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso (et en dehors des frontières), comme Maître Titenga Pacéré, chef traditionnel, homme de lettres et de culture, mais aussi au Professeur Alain Joseph Sissao.

Ce document en complément de mes entretiens de recherches me permet de récolter quelques témoignages de Burkinabè à ce sujet. Yoni, chanteur cité ci-dessus (1.1.1.2) explique par exemple dans le documentaire *Rakiere une plaisanterie africaine* que « *c'est culturel / à tel point que devant nous on ne cherche pas à savoir / pourquoi et quand ils ont commencé ça /, mais / nous avons vu que / en tout cas / euh / c'est une coutume qui / en tout cas / qui est très valable / voilà / pour ce qui est du contrat social* » (16min50s -17min10s). En effet cette réponse revient régulièrement lors des entretiens de recherche lorsque je posais la question « Selon toi/vous d'où viennent ces parentés à plaisanterie ? »

« je ne sais pas d'où ça vient, mais euh / ça paraît extrêmement profond et extrêmement codifié / donc j'imagine que c'est extrêmement ancien »
(Damien Glez, juin 2016)

« il faudra dire que bon / moi je suis né trouvé (rire) euh / oui / parce qu'au Burkina ici il y a des ethnies / qui entretiennent ce genre de relations / voilà / on est né trouvé / on sait par exemple qu'un Gourmantchè avec un Mossi y a le lien de plaisanterie / il y a entre Gourmantchè en fonction du nom qu'on

porte / voilà / y a des familles qui sont des parents à plaisanterie [...] bon/ pour être honnête c'est vrai que je n'ai jamais cherché à connaître comment est-ce que cela est né / comment est née la parenté à plaisanterie // alors bon je me suis tout simplement renseigné sur / voilà / qui est parenté avec l'autre quoi / parent à plaisanterie » (Aguima Thiombiano, juin 2016)

« Pouh ! ↗ Ah la c'est une question que je ne sais pas / je ne saurais pas répondre/ euh / j'ai pas euh / une connaissance assez / approfondie sur l'origine de / des / des / de cette parenté à plaisanterie » (Toudeba Bobele, mai 2016)

« tout le monde prend plaisir à faire semblant de défendre son explication, sa version de l'histoire » (Émilien Bernard, novembre 2016)

Cette « non connaissance » précise d'une origine ne les empêche cependant pas de faire Rakiière et Li Kinli : au contraire, comme l'explique le réalisateur Émilien Bernard, ces incertitudes sont des éléments qui peuvent être un support du rire où chacun.e vient défendre sa version de l'histoire.

Dans le documentaire, Alain Joseph Sissao parle de « *liens séculaires qui relient vos deux ancêtres* » par « *l'évocation de ce qui fut, pour dire ce qui est* » (Émilien Bernard et Moussa Traoré, 2011, 11min52s-12min02s). « *C'est le lien qui existait entre vos ancêtres, c'est le lien que nous continuons de perpétrer* » (Émilien Bernard et Moussa Traoré, 2011, 12min05s-12min13s). En parlant de ce lien, Alain Joseph Sissao ne parle pas forcément de paix qui régnerait et serait perpétuée. Il explique surtout que l'histoire de ses ancêtres, faite d'alliances, d'erreurs, de conflits et de réconciliations est entretenue aujourd'hui à travers des relations à plaisanterie qui permettent ou essaient de ne plus s'enfermer dans le conflit, mais au contraire de le déjouer. À l'échelle nationale, il parle de « *ciment social* », de « *pacte social* », qui serait, à l'intérieur d'une nation, une manière de créer du lien, de la reconnaissance des autres et des différents groupes socioculturels.

Pour parler de la question de l'héritage, il m'a semblé pertinent de m'intéresser aussi au travail de Fatimata Hamey Warou, initiatrice du projet *Arbre à Palabres Interculturel* à Rennes. C'est à travers ses recherches (2014) que j'ai pu découvrir son travail et sa représentation de ce qu'elle

appelle la parenté à plaisanterie au Niger. Elle explique en effet que les sociétés africaines sont imprégnées de traditions liées à la descendance comme celle de « *parler d'une personne ou même de s'adresser à elle en rappelant la lignée généalogique* » (Fatimata Hamey Warou, 2014, p. 16). Plus encore, c'est un métier dans certains pays d'Afrique : « *Les griots ont la tâche d'être les mémoires vives de lignées de familles* » (idem). Cette importance donnée aux liens de parentés au sein de la famille fonde « *les parentés à plaisanteries* ». En effet, selon elle, le griot « *remet incessamment en lien, par une forme de tissage l'individu et la parenté, la famille et l'histoire, inscrivant l'individu dans une identité communautaire* : « *Quand une personne fait revivre ses ancêtres, c'est elle-même qu'elle raconte* »³⁷ » (idem). Comprendre qui étaient nos parents, quels liens ils avaient avec le monde social extérieur à la famille permet un premier niveau de connaissance de soi et de l'autre.

Pour conclure, je souhaite citer Cécile Canut et Étienne Smith qui ont déjà travaillé cette question de manière pertinente. Ils écrivent que :

« L'historicisation des alliances à plaisanterie et de leurs récits d'origine [...] laisse une grande marge d'interprétation et de contestation pour les protagonistes, car renvoyant à un passé, sinon oublié, du moins suffisamment lointain pour être l'objet d'euphémisations et de lectures contradictoires. Ces « débats » historiques épiques, réactivés quotidiennement par les interactions d'alliances à plaisanterie, permettent l'entretien d'ethnocentrismes réciproques et la discussion publique de mémoires opposées, mais partagées.

Ainsi, des plaisanteries entre Toucouleur et Serer sur les causes du « départ » des Serer du Tekrur rapportées par les traditions orales (refus de l'islamisation ou fuite d'esclaves), entre Joola et Serer à propos du mythe d'Ageen et Jamboñ (qui était « devant » et qui était « derrière » dans la pirogue de la légende des deux sœurs), entre Peul et forgerons (qui a fait advenir l'autre à la condition d'homme), entre Peuls et Jaaxanke (qui a capturé l'autre), entre Peuls et Malinké sur la chute de Kansala (quelle version de la bataille imposer), etc. Derrière ces mémoires apparemment divergentes, c'est tout de même une même matrice politico-culturelle faite d'oralité et de récits à large diffusion dans toute la sous-région qui se retrouve ». (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p. 9-10)

37 Citation de Marine Lani-Bayle, chercheuse en sciences de l'éducation à l'université de Nantes spécialisée dans l'Histoire de la vie familiale.

1.2.5 « *On est né trouvé* » (Dog N mik) : regards d'aujourd'hui sur ces pratiques

Cette partie sera entre autres consacrée aux témoignages de première main concernés, permettant de mieux comprendre la diversité des regards sur ces pratiques socioculturelles ainsi que leur activation encore aujourd'hui.

« *On est né trouvé* » est une réponse que j'ai souvent entendue lors des entretiens à Ouagadougou et Fada N'Gourma et que j'ai souhaité reprendre pour titrer cette partie. Elle m'a permis de comprendre que, malgré l'incertitude de l'origine de ces pratiques, elles sont encore actives et paraissent transmises dans le cadre de pratiques familiales et en société. N'étant pas enseignées dans les programmes scolaires, j'ai souhaité poser la question aux personnes que j'ai rencontrées : pourquoi ces pratiques existent-elles encore aujourd'hui selon vous? Différentes réponses sont éclairantes.

« Cela est sans doute lié à la capacité des groupes ethniques à les transmettre (même oralement) et à garder cet esprit » (Aristide Tarnagda, juin 2016)

« Parce que / elle est / importante / elle contribue beaucoup à la médiation des conflits / à tous / à toutes les échelles que ça soit individuel / de par deux individus qui s'assoient à l'intérieur de la famille / que ça soit dans le quartier / que ça soit dans le village que ça soit dans / le canton et tout ça / ça apporte beaucoup dans la médiation / dans le maintien de la paix / de la cohésion sociale / c'est pour ça qu'il est toujours d'actualité et moi je pense que on / c'est l'une des choses qu'on devrait partager dur pour conserver / voilà / parce que / n'eut été ces formes de / parenté de médiation et [...] je pense aussi que c'est ça qui maintient la paix dans le Burkina / parce qu'il y a toujours cette personne-là qui peut te dire non ne fais pas et puis tu ne le fais pas / voilà / [...] c'est pour moi un trésor que on doit vraiment sauvegarder

et c'est pas seulement pour un groupe d'individu / c'est pour tout le monde / c'est pour tout le monde / que y a à l'intérieur des tissages / quelque soit le / euh / l'appartenance ethnique tu as un parent à plaisanterie / c'est-à-dire que ça fait / ça fait que personne n'est supérieur à l'autre / donc y a toujours ce truc-là qui est là / et tout le monde se retrouve sur le même pied d'égalité » (Toudeba Bobele, mai 2016)

Ces deux témoignages permettent de prendre en compte l'importance et l'envie de transmettre. Mais aussi les différents espaces de transmission au sein de la famille et dans la société. L'artiste Toudeba Bobele parle d'un intérêt de la transmission pour la « *cohésion sociale* » par un principe de « *médiation* » sous-jacent à ces pratiques de parenté à plaisanterie.

« quand on se voit faut toujours se côtoyer et faut toujours déranger l'autre // c'est assez intéressant / parce que bon quand on commence avec ça / bon / on sent que / voilà déjà ça facilite la conversation / ça / facilite un peu les liens même si tu venais pour une sollicitation / bon et que tu commences à plaisanter avec la personne (rire) bon » (Aguima Thiombiano, juin 2016)

(après avoir parlé du terme de « pays sous-développé » pour qualifier le Burkina Faso) « *mais nous avons cette ressource humaine qui est cette solidarité et cette fraternité entre les peuples donc quoi de plus normal que de conserver cette parenté à plaisanterie entre nous pour continuer à rire et sourire* » (Issa Thiendrebeogo, juin 2016)

Cet intérêt de la transmission pourrait être, comme le dit Aguima Thiombiano, la facilitation des rapports sociaux, mais aussi pour eux, au quotidien, le partage du rire, le partage de la conversation et des boutades.

Ces visions qui peuvent paraître fonctionnalistes et/ou culturalistes me laissent perplexe. Les recherches scientifiques sur ce sujet n'ont-elles pas influencé les manières de se représenter ces pratiques et de les faire vivre ? Comme dit précédemment, il serait judicieux de prendre en compte

l'appropriation par les protagonistes elleux-mêmes de théories « ancestrales » teintées de recherches scientifiques durant la colonisation. En effet, cette interrogation ne peut cependant être infirmée ou confirmée dans le cadre de ma recherche doctorale. Je souhaite cependant garder la trace de mon interrogation. Pour ce travail, je m'appuierai sur ce que me disent les individus interrogés en prenant en compte les possibles liens avec les discours prononcés lors d'événements publics à ce sujet.

Depuis les années 2000, différents colloques se sont tenus en Europe, aux États-Unis et en Afrique pour permettre de toujours réinterroger et questionner la relativité de ces alliances sur/dans la vie sociale et politique au Burkina Faso et dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest. En 2002 en Allemagne, s'est tenu un atelier intitulé *Friendship, Descent, Alliance in Africa* tenu au Max Planck Institute for Social Anthropology. Puis en 2003, un atelier au meeting annuel de l'African Studies Associations à Boston s'est déroulé, intitulé *Joking Kinship and Interethnic Cooperation in Senegambia*. En 2005, il y a eu le séminaire de l'Institut d'Études Africaines d'Aix-en-Provence, intitulé *Pardon, palabre, plaisanterie : espaces publics africains et passés recomposés*. Cette même année, un colloque tenu au Centre d'Études et de Recherches Internationales (CERI) à Paris les 27 et 28 octobre 2005. Ces différentes rencontres ont permis de nouvelles contributions sur le sujet. Cependant, tel un vase communiquant, les recherches et les discours ici et là-bas restent semblables et empreints des recherches du XXe siècle.

Cécile Canut et Étienne Smith s'appuient sur ces différentes rencontres dans l'objectif de moderniser l'angle de la recherche en s'interrogeant sur les transformations et l'héritage des parentés à plaisanterie en prenant en compte le facteur social: « *Si ces fameuses relations à plaisanterie ont été un temps un objet « classique » de l'anthropologie, il était nécessaire de renouveler les questionnements sur cet ensemble de pratiques* ». Cet objectif résultait d'un triple constat : un regard critique sur ces pratiques et sur « *la bibliothèque coloniale (Mudimbe 1988) tel que le terme de « tribu » (Vail 1989), [...] d'« ethnie » (Amselle & M'Bokolo 1985 ; Chrétien & Prunier 1989), [ou de] « caste » (Conrad & Frank 1995).[...] La déconstruction du paradigme fonctionnaliste et la réactualisation de cette notion* ». (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p.2)

De plus, le regard de ces spécialistes se veut critique d'un point de vue fondamental en remettant en question l'idée de « *pacification des sociétés* ». En effet, iels souhaitent « *sortir de l'ornière de la réification et de la déshistoricisation de ces pratiques, souvent inconscientes, opérées à des fins louables, mais souvent illusoires* » (idem).

Par là, l'ensemble des chercheur.e.s analyse le concept classique de parenté à plaisanterie en ayant un regard critique sur la pluralité de ces pratiques : « *relations entre cousins croisés, oncles maternels et neveux utérins, petits-enfants et grands-parents, beaux-frères et belles-sœurs, classes d'âges alternées, matriclans, patriclans, groupes socioprofessionnels, maîtres et captifs, quartiers, villages, contrées, entités politiques, labels patronymiques, noms d'honneurs, groupes désormais « ethniques* » (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p.2 et 3), mais aussi comme pouvait le décrire Radcliffe-Brown en 1940 sur « *l'intensité de la relation connexe – alliance matrimoniale préférentielle ou interdit de mariage, pacte de sang réel ou pacte de sang métaphorique, simples moqueries ou relation sanctionnée par une « amende », liberté de ton complète ou plaisanteries minimales, humour gratuit ou service attendu – ou de son orientation – de la symétrie à l'asymétrie -* » (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p.3).

Malgré tout, l'ensemble des travaux se concentre sur les relations hors du domaine de la famille afin de focaliser les analyses sur les relations entre groupes plus vastes, en prenant tout de même en compte que « *la métaphore de ce premier domaine de la « famille » et du « cousinage » au sens strict se retrouve dans ces relations plus étendues* » (idem).

Afin de mieux comprendre, au regard des évolutions, les intérêts sociaux mais aussi les limites de ces pratiques, j'ai souhaité m'intéresser particulièrement aux mécanismes de solidarité et de régulation des tensions sociales.

I.3 Des mécanismes de médiation alterculturelle des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso

Ayant eu l'opportunité de rencontrer et d'échanger avec Alain Joseph Sissao à Ouagadougou, je me suis appuyée particulièrement sur ses analyses (Alain Joseph Sissao, 2002) des alliances et des parentés à plaisanterie, ancrées dans le contexte burkinabè, afin de comprendre la portée éducative de ces pratiques et les mécanismes de régulations des tensions.

Afin de comprendre ces dimensions, il s'est rendu dans plusieurs provinces du Burkina Faso auprès de « *dépositaires de traditions et hommes de culture* » (Alain Joseph Sissao, 2002, p.110) afin d'en comprendre leurs complexités.

Quelques citations de la préface de son livre, rédigée par Jacques Chevrier, permettent d'introduire ces réflexions autour des mécanismes de médiation :

« À la tension sous-jacente, et parfois palpable, qui les régit, s'oppose donc une attitude radicalement inverse marquée d'échange de grossièreté dont la fonction vise à restaurer un équilibre familial et social toujours précaire. » (2002, p. 6)

« Machine à fabriquer des solidarités » (2002, p. 6)

« Au fond, [...], le système des alliances et parentés à plaisanteries a surtout pour vocation d'opérer une régulation par le rire de toutes les sources de tensions possibles – et l'on sait qu'elles sont nombreuses – existant à l'intérieur de n'importe quelle société, et finalement de jouer la guerre pour ne pas avoir à la faire. » (2002, p. 8)

« fraterniser et de dédramatiser des situations qui, ailleurs, conduiraient à des conflits ouverts » (2002, p. 8)

« un moyen non négligeable de consolidation de l'unité nationale » (2002, p. 8)

I.3.1 Une didactique de la pluralité et une attention particulière à l'altérité

Alain Joseph Sissao met en avant différents facteurs qui offrent selon lui un cadre éducatif et qui permettent aux APP de prévenir et réguler certaines tensions sociales au Burkina Faso. Je m'intéresserai particulièrement, aux regards des questionnements de cette recherche, aux éléments suivants : l'éducation à la rencontre et l'altruisme, la différenciation et l'exaltation du sentiment de communauté, l'entretien réciproque de la relation.. Alain Joseph Sissao met en avant les fondements d'une éducation qui permet de faciliter, non sans failles, certaines régulations de conflits. Ces derniers étant nommés et non invisibilisés.

I.3.1.1 Une première rencontre pas comme les autres

« La rencontre entre les peuples peut en effet être source de conflits, mais être aussi génératrice de formes de cultures, voire un facteur de formation d'une nouvelle mentalité qui accepte de briser, ne serait-ce que partiellement, le carcan local ethnique pour tendre la main aux autres peuples, et vivre avec eux en bonne intelligence » (Alain Joseph Sissao, 2002, p.110)

Plusieurs personnes qu'Alain Joseph Sissao a interrogées ont exprimé l'idée que les APP sont *« une bibliothèque historique qu'il faut entretenir pour sauvegarder la paix sociale et la quiétude au Burkina Faso. C'est aussi une manière de mettre en valeur les cultures burkinabè »* (Alain Joseph Sissao, 2002, p. 111). Pour Alain Joseph Sissao, les pratiques des APP renforcent la cohésion sociale au Burkina Faso et sont opérationnelles, car *« toute la société s'y retrouve à travers la connaissance approfondie de deux familles ou deux ethnies, la compréhension mutuelle »* (idem)

Pour lui, les joutes verbales et la cohésion sociale s'alimentent l'une l'autre. En effet, les plaisanteries semblent être un prétexte pour faire ensemble et se rencontrer avec une pluralité de pratiques. L'un des éléments nécessaires de ces échanges est, comme le souligne ce spécialiste, la

rencontre et la connaissance « *approfondie* » d'autrui. En effet, l'allié.e ou le parent à plaisanterie doit pouvoir taquiner son interlocuteurice en fonction des connaissances qu'il a sur son groupe. Même si ces dernières peuvent être contextualisées historiquement ou adaptées en situation, le ressort du rire tient en partie d'une connaissance de pratiques, coutumes anciennes ou de symboles sur le groupe de l'autre.

Il m'a semblé important, lors d'un entretien avec Alain Joseph Sissao, de l'interroger sur les termes utilisés. Parle-t-on de symboles, de stéréotypes ? Les préjugés peuvent-ils aussi être du ressort du rire ? À ces interrogations, Alain Joseph Sissao explique que, pour un œil profane, cela peut apparaître comme un stéréotype, mais que ce sont des symboles « *imprégnés des valeurs culturelles* » (2018, Ouagadougou). Les définitions de stéréotypes sont aussi éclairantes pour mieux comprendre la distinction qu'il semble nécessaire de faire. En effet, un stéréotype est une « *idée, opinion toute faite, acceptée sans réflexion et répétée sans avoir été soumise à un examen critique, par une personne ou un groupe, et qui détermine, à un degré plus ou moins élevé, ses manières de penser, de sentir et d'agir.* »³⁸ alors qu'un symbole est défini comme « *Signe, objet matériel ou formule, servant de marque de reconnaissance entre initiés. Objet, image, signe ou comportement manifestant, figurant ou évoquant quelque chose* »³⁹. Ce qui distingue ces deux termes, c'est entre autres la (re)connaissance mutuelle de ces images. En effet, les stéréotypes peuvent être assignés à un groupe sans la prise en compte, l'avis de ce dernier. Il me semble important de souligner cet aspect pour penser les mécanismes cathartiques, mais aussi repérer les éléments qui peuvent crispier les relations intergroupes et interpersonnelles. En effet cette pratique peut laisser penser qu'elle nécessite une déconstruction des stéréotypes et préjugés pour tendre vers des symboles admis et reconnus qui permettront la mise en communication (Alain Joseph Sissao, 2018, Ouagadougou) dans une relation faite d'altérité. De plus, et nous approfondirons cette analyse dans la partie sur le cadre de l'humour, mais ces échanges doivent en effet permettre une compréhension mutuelle à partir de repères admis et sans douter de l'intention du locuteur des joutes verbales. C'est souvent un premier contact qui repose sur des éléments symboliques liés au groupe et non sur des éléments personnels. Cela peut participer à détendre, apaiser la rencontre interpersonnelle lors d'une première prise de contact :

38 Source : CNRTL

39 Source : CNRTL

« ça fait partie du code culturel / où les anecdotes qu'on raconte entre guillemets sur /euh / à propos des Peul / voilà / et voilà / ça devient un prétexte pour déclencher cette mise en communication entre les deux groupes/ qui transcendent toujours / bon entre deux individus / qui transcendent toujours les individus et qui en quelque sorte concernent le groupe / » (Alain Joseph Sissao, 2018, Ouagadougou)

I.3.1.2 Se taquiner, se familiariser : se rencontrer

Alain Joseph Sissao explique que : *« L'alliance et la parenté renforcent la solidarité et l'entraide interpersonnelle et ethnique. Elles permettent à deux villages, individus, groupes ethniques, région de jouer ensemble, de se familiariser tout en se respectant »* (Alain Joseph Sissao, 2002, p.112). Cécile Canut précise bien que ces relations à plaisanterie peuvent se faire entre des locuteurices d'âges et de genres différents, surtout s'ils se connaissent. (Cécile Canut, 2008, p.33) Ces différentes fonctions des pratiques ont, pour Alain Joseph Sissao, un intérêt civique qui invite au respect de l'autre par des actes. Les injures prennent selon lui une connotation affective et de rapprochement. La connaissance mutuelle et l'histoire permettent selon lui de cultiver et d'entretenir des liens fraternels. Il explique que : *« La portée éducative de l'alliance et de la parenté à plaisanterie est grande. Elle cultive l'acceptation de l'autre et de sa culture, la patience, la maîtrise de soi, le brassage des cultures. La pratique du phénomène est une source de paix. Elle préserve et renforce l'entraide interethnique, la stabilité sociale et contribue à la formation de la nation »* (Alain Joseph Sissao, 2002, p.112).

En effet, il met en avant l'intérêt de ces pratiques pour les rencontres et la qualité des relations interpersonnelles et intergroupes. Il précise en effet que ces pratiques sont conditionnées par le « brassage » des cultures qui est, par ces pratiques, valorisé, encouragé, reconnu socialement. Cécile Canut explique l'intérêt de ces pratiques, au Mali, pour sortir des catégories culturelles homogénéisantes :

« Se détachant d'une vision compartimentée des domaines culturels et ethniques, les senankuya confirment combien les pratiques langagières se différencient les unes des autres selon des critères multiples non précatégorisés aboutissant à une réalité extrêmement mouvante et fluctuante : plus que des phénomènes culturels liés à une tradition présentée souvent comme ancestrale ou authentique, on assiste à un enchevêtrement de «branchements» culturels, politiques et sociaux. Présents dans différents contextes et pays éloignés, les senankuya obligent à repenser la notion de culture qui se présente alors comme une pluralité de pratiques hors de toutes délimitations linguistiques, géographiques, sociales, etc., c'est-à-dire comme constitutivement hétérogènes » (Cécile Canut, 2008, p.29)

1.3.1.3 Éducation à l'altérité et valorisation de la pluralité

Alain Joseph Sissao écrit : *« Il va sans dire que la relation de parenté est l'exaltation d'un sentiment de communauté [à différentes échelles] qui, paradoxalement s'exprime par l'affirmation des différences. Ce mode de communication, qui semble fondamental pour les milieux traditionnels, doit sa particularité à la dysharmonie amusante entre le langage et le sens profond du message qu'il véhicule »* (2002, p.31). Ce spécialiste explique l'un des enjeux de ces pratiques à travers la reconnaissance des communautés et leurs mises en relation, en interaction par la connaissance des symboles, la reconnaissance de la différence et la mise en perspective de ces dernières.

« L'harmonisation des différences en fait elle vient en fait de la notion / de l'altérité parce qu'en faisant / en essayant d'appivoiser l'autre / et en l'intégrant dans sa propre / dans son propre vécu comme quelqu'un / qui est certes différent /, mais qui est une partie de soi / parce que / on l'appivoise / on discute / on s'amuse avec lui / on compatit avec lui » (Alain Joseph Sissao, Ouagadougou, 2018)

Alain Joseph Sissao explique bien à travers cette citation l'importance de connaître les liens historiques entretenus entre deux groupes, deux familles, deux nations, car c'est l'un des mécanismes qui peut lier et allier les vécus, les individus et les groupes. Aussi, il met en avant que c'est dans cette reconnaissance des différences et des individus que peut se créer ce qu'il nomme l'harmonisation des différences. La pratique des APP permet de créer selon lui une dynamique de

cette harmonisation : « *l'harmonisation des différences / c'est l'activité en fait / c'est en faisant de l'autre un parent / en l'appriivoisant / en l'intégrant comme un membre de sa famille / un membre de soi / on harmonise en même temps /[...] il a une symbiose des cultures / qui se fait / et à partir de cette symbiose des cultures on peut se comprendre on peut se tolérer mutuellement* » (Alain Joseph Sissao, Ouagadougou, 2018).

Alain Joseph Sissao explique que ces pratiques et le respect de ces dernières s'apprennent en société et en famille, parfois dès le plus jeune âge :

« L'alliance et la parenté à plaisanterie jouent un rôle dans la formation du comportement de l'enfant. Le jeu verbal des alliances et des parentés à plaisanterie entre un père et son allié peut réveiller chez son fils une curiosité, une soif de connaître l'autre et sa culture. Si l'enfant voit que son père ne se fâche pas lorsque les alliés à plaisanterie l'invectivent, il aura la capacité de discernement en poussant plus loin sa réflexion, en cherchant à découvrir l'essence de ce jeu verbal. Par le biais de l'apprentissage, l'enfant apprend les vertus de la tolérance, de la différence et de la maîtrise de soi » (Alain Joseph Sissao, 2002, p.113)

Pour lui, ces pratiques sont aussi une manière d'inviter dès le plus jeune âge, d'inciter à la rencontre de l'autre permettant de ne pas s'arrêter à un simple sentiment d'étrangeté ou de peur. Cécile Canut explique bien ce mécanisme :

« Au-delà de l'amusement et de la surprise, cet acte est bien plus important qu'il n'y paraît : il signifie que l'étranger ne peut pénétrer le tissu social et symbolique qu'en passant par ce jamu qui le place d'emblée dans le jeu des relations interpersonnelles et qui va lui permettre de vivre, échanger et communiquer avec les autres. Sans ce nouveau nom, il n'est rien, il n'est relié à rien dans le monde malien, il reste donc étranger (mais on ne doit pas rester étranger trop longtemps !). À l'inverse, par cette volonté, ce désir de le situer dans la société en le plaçant dans une lignée, dans une famille, voire un groupe professionnel, on manifeste la nécessité de créer une place sociale et symbolique à l'étranger pour éviter son exclusion de la communication et des relations sociales. Le jamu est un élément fondamental de la subjectivation. » (Cécile Canut, 2008, p.29)

De plus, cette affirmation des différences et le jeu qui en découle permettent de nourrir une attitude de tolérance vis-à-vis de ces dernières. Aussi, c'est par la différenciation que se noue la

relation, elle n'est donc pas invisibilisée, mais nommée et entretenue. Cécile Canut précise bien que ces pratiques peuvent varier en fonction du degré de connaissance (Cécile Canut, 2008, p.29) de notre interlocuteurice mais aussi par le degré de formalisation de l'interaction (qui peut être lié au contexte ou aux personnes).

De plus, Alain Joseph Sissao relate au début de son livre que ces relations peuvent émerger de différentes situations sociales. En effet, il explique qu'il y a deux pôles antagonistes pour penser les fonctions des pratiques des APP. En fonction de l'origine de ces dernières- « *l'une faisant appelle au pacte de sang, l'autre se réclamant d'une ascendance commune. La première engloberait tous les mythes où deux ancêtres concluent un traité de paix ou s'allient d'une façon ou d'une autre. La deuxième comporterait les mythes qui font apparaître la scission d'un groupe originel apparenté* » (Alain Joseph Sissao, 2002, p.25). Ainsi en fonction de ces deux approches, il analyse différents phénomènes et bénéfices pédagogiques:

« Selon la première, le phénomène s'inscrit dans le principe général de l'altérité comme une source d'enrichissement au lieu d'être le fondement naturel et classique de l'intolérance ou de l'exclusion. C'est une procédure d'accueil et d'harmonisation des différences par le moyen de l'intégration réciproque qui permet de faire de l'étranger, de l'autre, un parent.

Selon la deuxième approche, la parenté à plaisanterie est alors ce jeu social de l'accueil de l'autre, c'est-à-dire une sorte de mécanisme qui interdit de penser l'altérité comme une menace, mais au contraire comme une invitation à apprivoiser l'autre en plaisantant » (Alain Joseph Sissao, 2002, p. 28)

Alain Joseph Sissao travaille aujourd'hui à Ouagadougou auprès d'institutions scolaires dans une démarche de réactivation des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie et particulièrement des pratiques d'accueil et d'harmonisation des différences surtout en milieu urbain où elles sont de moins en moins fréquentes⁴⁰.

40 Voir le travail de Paul Oula Traoré (2008) pour une recherche qui pose une analyse sur des différences de pratiques des APP en milieu urbain et rural au Burkina Faso.

Ces pratiques m'ont permis personnellement d'entamer une réflexion sur les concepts de *nation* et de *société* mais aussi sur ceux, d'interactions, de différences et de cohésion sociale. En effet, l'ensemble de ces éléments permettent de mettre en perspective l'hégémonie nationale française monoculturelle et mononormative que nous aborderons par la suite de ce travail. Au contraire, au Burkina Faso, et par la pratique de ces relations à plaisanterie, il semble que la pluralité des pratiques, des cultures, des manières de faire et d'être, peut être, un facteur pour la cohésion sociale dans le respect et la promotion des diversités qui s'alimentent et se nourrissent entre elles. Je reprendrai ces mécanismes pour comprendre comment ils peuvent participer à une didactique de la pluralité en France, s'inscrire dans une *approche interculturelle* (Margalit Cohen-Emerique, 2015) qui valorise comme nous le verrons les apprentissages mutuels et la pluralité de pratiques.

1.3.2 Régulations des tensions: des médiatrices au quotidien

Pour Alain Joseph Sissao, le rôle des allié.e.s et parents à plaisanterie est aussi de renforcer la dimension de régulation des tensions: « *Les actes répréhensibles du parent à plaisanterie sont souvent « dénoncés » pour l'amener à changer son comportement social. Sous le couvert du dakiire, on peut se dire certaines vérités ; même si cela fait mal et blesse, on tolère. Le dakiire a une force thérapeutique [...]* (Alain Joseph Sissao, 2002, p.112). En effet, pour lui, le recourt à cette pratique permet, par moments, de ne pas porter l'affaire « *devant les juridictions modernes. « Laver son linge sale en famille » permet de souder les liens, de rapprocher les deux groupes. »* (Alain Joseph Sissao, 2002, p.114).

Alain Joseph Sissao met en avant l'importance de regarder le conflit au regard de ces liens et le fait que l'explication et la réparation de ce dernier peuvent être une source non pas de discorde dans l'avenir, mais au contraire un lien qui enrichit et solidifie la relation (interpersonnelle et intergroupe) et sur lequel s'appuyer pour résoudre d'autres conflits qui pourraient émerger par la suite. Ces valeurs véhiculées à travers ces pratiques peuvent participer à une forme de dédramatisation du conflit afin d'appréhender au mieux sa médiation comme nous le verrons par la suite. De plus, ces pratiques sont pour tout à chacun.e aussi une manière d'apprendre à regarder et nommer les problèmes rencontrés entre individus ou entre groupes, qu'ils nous concernent

directement ou non, car chaque individu qui participe à ces pratiques peut, s'il le souhaite, devenir médiateurice à un moment donné ou être sollicité pour l'être. Ces pratiques s'intègrent dans d'autres schèmes socioculturels comme le rapport à l'individu et au collectif. Ces pratiques participent à la prise en compte collective d'un conflit, qui pourra être géré entre parents ou allié.e.s à plaisanterie. Sans porter un regard naïf sur ces mécanismes, il me semble important de les prendre en compte dans leur complexité et dans leur dimension processuelle.

Alain Joseph Sissao va plus loin sur l'analyse du rôle de médiateurice pour le parent ou l'allié.e en expliquant que sa force symbolique est liée aux récits historiques. En effet, il explique que ce rôle de médiateurice est apparu lors de situations parfois meurtrières et qu'il tire sa force de ces drames. Il explique que les liens des alliances et parentés à plaisanterie peuvent être perçus comme le Code pénal pour régler de façon traditionnelle des conflits entre les populations (Alain Joseph Sissao, 2002, p.116):

« À Makadougou, un village où habitent les Bobo, un Peul a fait des dégâts dans un champ avec ses bœufs. Les notables lui donnèrent 72h pour quitter le village. Les Peuls se réunirent et plaidèrent le calme et la compréhension. Ils reconnurent le tort causé par leur frère Peul. Ils lui demandèrent d'aller s'excuser devant les autorités. Accompagné de ses concitoyens, le Peul est allé s'excuser à la chefferie Bobo. La médiation fut couronnée de succès, car tout le village participa à la cérémonie de paix. N'eût été la médiation des autres Peul et alliés à plaisanterie, les villageois allaient chasser ou même tuer le Peul » (idem)

Cependant, Alain Joseph Sissao ne cesse durant ses analyses de pointer à la fois les limites de ces pratiques et la variété des contextes d'opération. Il relate ainsi des exemples de situations qui n'ont pas pu être apaisées par les liens d'alliances et de parentés à plaisanterie comme à Kankoudéni dans la Comoé, où des événements dramatiques en 2001 sont intervenus entre éleveurs et agriculteurs (Alain Joseph Sissao, 2002, p. 117).

Il termine cette partie en expliquant que ces pratiques ne sont, pour autant, pas idéales, il pointe à la fois des limites, mais aussi le non-universalisme. Il rappelle que certaines personnes interrogées ne partagent pas les points de vue avancés ci-dessus. De plus, certaines personnes peuvent utiliser ces pratiques et des ressorts de ces dernières pour servir des intérêts individuels.

Dicko Nassourou, responsable de la Troupe Culturelle Fumtogo, explique au chercheur que : « *le monde change [...] Les gens n'hésitent plus à se frapper violemment dans la rue, dans les bars, etc. Ils insultent leur père et leur mère sans avoir honte ; le cadre de l'alliance se trouve aussi dépassé, violé* » (Alain Joseph Sissao, 2002, p.113). En n'oubliant pas que ces pratiques sont souvent nées de situations terribles, il me semble intéressant de toujours prendre en compte les limites, voir l'utilisation de ces pratiques à des fins non pas de cohésion, mais de conflits. Alain Joseph Sissao nous rappelle : « *Il faut par des moyens modernes de transmission, la vulgariser afin qu'elle entre dans les comportements et garantissent la paix sociale, tout en évitant de la laisser dénaturer ou récupérer à des finalités uniquement politiciennes* ». (Alain Joseph Sissao, 2002, p.114).

Pour mieux comprendre les codes liés à ces pratiques, Alain Joseph Sissao décrit le pacte social comme garant de l'harmonisation de ces pratiques.

I.3.3 Le pacte social : un pacte sacré

« Quant à l'alliance à plaisanterie, elle repose sur l'existence d'un lien entre deux groupes, deux villages, deux quartiers, etc., lien opéré par le truchement des ancêtres qui est scellé en pacte sacré basé sur des relations amicales. Cette alliance très particulière est généralement régie par tout un code de plaisanterie, mais elle comporte également des préceptes de non-agression, d'assistance mutuelle, de respect et de solidarité, ce que l'on oublie trop souvent lorsqu'on évoque les systèmes de parentés ou d'alliances à plaisanteries ».
(Jacques Chevrier, préface du livre d'Alain Joseph Sissao, 2002, p. 6)

Pour faire ensemble, il peut y avoir certains codes ou règles à respecter dans le souci de faire groupe. Ainsi, l'un des maillons sur lequel reposent les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie pourrait être l'ensemble de codes, transmis de génération en génération et qui forment selon certains un « pacte social »⁴¹.

Ce pacte, défini comme une « *convention expresse ou tacite, en principe immuable, entre deux ou plusieurs parties* »⁴² est perçu pour Alain Joseph Sissao comme le fondement d'une relation

41 Alain Joseph Sissao, documentaire Rakiiere, une plaisanterie africaine, 2011

42 Source: CNRTL

réci-proque dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie. En effet, ce serait l'établissement d'un lien interindividuel et/ou intergroupe venant établir des obligations entre les deux parties. Ainsi, il paraît important de s'interroger historiquement sur la manière dont ces pactes ont été établis et ce qu'il en reste dans les relations interindividuelles et intergroupes.

Pour comprendre comment sont transmises les différentes plaisanteries qui incombent aux parents ainsi que l'implicite partagé, Damien Glez explique qu'« *on n'assoie pas les enfants quand ils sont petits pour leur dire tu peux le traiter de ceci / tu ne peux pas le traiter de cela / c'est vraiment une chose qui est transmise de façon extrêmement naturelle [culturelle] avec parfois une forme d'inconscience par rapport à // enfin d'un manque de conscience par rapport à l'origine et au ressort / et à la structure* ». Selon lui, « *c'est d'abord transmis dans la vie quotidienne* » (Damien Glez, Ouagadougou, juin 2016).

Cette transmission permettrait donc à chacun.e d'exercer ces joutes verbales de manière plus ou moins codifiée face à un parent. Damien Glez explique que : « *ça fonctionne lorsqu'on n'a pas à réfléchir et à concevoir intellectuellement / entre guillemets / l'insulte qu'on doit proférer lorsque ça vient de façon extrêmement naturelle donc si c'est très naturel c'est que c'est très ancré / donc les gens ont grandi avec ça* ». Ainsi, même lors de « *situations tristes je pense aux enterrements où on peut plaisanter rentrer dans le trou [où sera déposé le cercueil] euh /// voler le couvercle euh // du cercueil, etc. donc c'est des choses qui / on sent bien que ça ne se fait pas au hasard et qu'on ne peut pas plaisanter n'importe comment sur n'importe quoi donc c'est extrêmement codifié* » (Damien Glez, Ouagadougou, juin 2016).

Alain Joseph Sissao explique que dans la société dagara, il est indispensable de distinguer deux types de relations dualistes au sein du groupe : « *les gens de cendres* » et les « *gens de plaisanterie* ». La relation des « *gens de cendres* », au même titre que d'autres relations de parenté au sein de la société dagara est fondamentale et joue un rôle de régulation (Alain Joseph Sissao, 2002, p. 50). Ces relations sont codifiées et garanties par les règles suivantes :

- des accords de non-agression mutuelle ;
- le principe de l'intercession (la médiation) par la « cendre » ou l'eau froide de l'une des parties dans les litiges avec le sacré et le monde des ancêtres ;
- la modération dans des situations conflictuelles

-la plaisanterie entre les deux parties qui se rejettent mutuellement le qualificatif d'esclave.
(idem)

Alain Joseph Sissao précise bien que ces pactes et codes ne sont pas les mêmes selon les groupes : « *Le fonctionnement de l'alliance et de la parenté à plaisanterie obéit à une certaine réglementation dans les sociétés et groupes concernés. C'est ainsi qu'on remarque par exemple que toutes les différentes tranches d'âge ne plaisantent pas nécessairement. Chez certains peuples, si un vieux de cent ans peut plaisanter avec un enfant de dix, ce n'est pas le cas chez d'autres* » (Alain Joseph Sissao, 2002, p.80). Cependant, après avoir mené une enquête auprès de différents interlocuteurs de différents groupes, il dégage six groupes d'interdits :

- a . La prohibition de l'adultère : pour certains groupes, Alain Joseph Sissao explique qu' :
« *il est interdit de faire la cour à la femme de votre allié à plaisanterie* » (2002, p.82)
- b. Les insultes sur les défauts physiques : « *il est interdit d'adresser des injures portant sur les défauts physiques ou moraux de l'homme, de la femme ou de la famille du parent à plaisanterie* » (idem)
- c. L'insulte de la mère ;
- d. Les interdits matrimoniaux : « *L'interdit se manifeste à trois niveaux : entre les groupes sociaux d'une même ethnie, entre les ethnies, entre les personnes d'une même ethnie* » (2002, p. 84)
- e. Interdiction de saigner : « *il est interdit [...] de verser le sang de son parent ou allié à plaisanterie. Cette violation entraîne de facto l'arrêt du pacte.* » (2002, p.81-85)
- f. Les autres formes d'interdit : ils sont variables en fonction des groupes :

« *Chez les Mosse, lorsqu'on plaisante avec son allié et qu'il refuse, il faut arrêter le jeu. [...] interdit de dénuder son parent à plaisanterie. [...] interdit de poser de mauvais actes qui peuvent rompre l'harmonie entre les groupes à plaisanterie [...]*

Entre les patronymes Koné/Traoré, il ne faut pas dire « Mon grand-père a vaincu ton grand-père ». Le but de la parenté à plaisanterie est de s'amuser, d'animer, de décriper l'atmosphère et non celui de blesser.

Chez les Gulmance, le jeu verbal de la parenté à plaisanterie doit viser toujours le groupe et non l'individu, il ne faut pas forcer si l'autre n'est pas de bonne humeur » (Alain Joseph Sissao, 2002, p. 85)

Ce pacte participe et encadre donc les notions de respect et de tolérance évoquées ci-dessus, il permet aussi, à partir de l'acceptation et la reconnaissance de ce dernier de légitimer et sécuriser les échanges. Cependant, et nous l'aborderons dans la suite de ce chapitre, ce pacte social est dans des recherches récentes aussi pensé dans son évolution et dans une application moins stricte.

Afin de bien comprendre la complexité de ces pratiques, il m'a semblé intéressant de porter des observations sur les espaces dans lesquels ces pratiques pouvaient être stimulées.

1.3.4 Les lieux privilégiés pour se rencontrer : les grins

Cette partie m'a semblé importante à construire après les différentes périodes d'observations à Ouagadougou et Fada N'Gourma. En effet, celles-ci m'ont permis de comprendre l'importance des lieux, des espaces qui pouvaient favoriser les échanges des APP. L'agencement, la localité, les rituels et l'environnement pouvaient participer, favoriser l'exercice de ces joutes verbales au quotidien.

Les différents entretiens que j'ai pu récolter ont été révélateurs sur l'idée d'une socialisation, indispensable pour la pratique des APP. En effet, la proximité, le fait de se côtoyer, se réunir, prendre le temps de discuter sont autant d'éléments qui participent à la dynamique de ces pratiques et les entretiennent. Rappelons que l'une des hypothèses de la genèse de ces pratiques serait l'idée que, par le fait de se côtoyer, certains groupes ont souhaité créer des alliances afin de se défendre contre un ennemi commun ou de passer des pactes commerciaux afin de générer de la richesse. Cette proximité peut être favorisée dans certains lieux pour entamer des échanges, discussions, mais aussi, et souvent, l'échange de plaisanteries. Les interrogations centrales dans le cadre de cette recherche furent de chercher à comprendre en quoi ces lieux pouvaient être privilégiés pour les rencontres (Fatimata Hamey Warou, 2014) et en quoi ils pouvaient participer à la dynamique des pratiques des APP. Afin de mieux comprendre, j'ai pu dans un premier temps répertorier les endroits dans lesquels j'avais pu assister à l'échange de joutes verbales liées aux alliances et aux parentés à plaisanterie en essayant de comprendre ce qui pouvait favoriser ces échanges. Dans un deuxième temps, je me suis intéressée particulièrement à des lieux de socialisation particuliers appelés « Grin »:

I.3.4.1 Des lieux de socialisation particuliers

Différents lieux me semblaient être propices pour les échanges, mais aussi pour l'apprentissage de ces pratiques socioculturelles :

- Les kiosques : fréquentés entre autres pour prendre le petit déjeuner et le déjeuner. Ces lieux ne sont fréquemment pas très grands, avec trois, quatre tables et des chaises. La radio peut parfois être diffusée avec les informations ou de la musique. Il n'est pas rare de partager la table avec d'autres personnes, mais aussi des discussions à partir des informations radiophoniques ou à partir d'autres discussions échangées entre deux personnes du kiosque. La proximité étant, les discussions sont fréquemment partagées avec l'ensemble des personnes présentes et il peut y être coutume sociale d'intervenir, en fonction bien évidemment de la situation.

- Les terrasses de maquis : équivalents à des bars ou boîtes de nuit. Ces terrasses sur le bord du goudron ou dans des endroits plus aérés peuvent, si la musique le permet, offrir l'occasion de se rassembler, causer avec les personnes à sa table, mais aussi avec les voisins des tables d'à côté.

- Les rues : lieux publics pas simplement de passage, mais où l'on peut s'arrêter durant un temps grâce à des espaces de commerces, de discussions, de détente. Les rues peuvent aussi être propices aux rencontres et aux échanges divers.

Afin de mieux comprendre ce qui se joue dans ces espaces, je me suis intéressée de nouveau au travail de Fatimata Hamey Warou (2014) autour de l'arbre à palabres observé au Niger. Les arbres à palabres sont, selon elle, des espaces privilégiés pour les communications intergénérationnelles et donc alterculturelles. Elle explique que « *L'effervescence narrative qui peut avoir lieu dans cet espace transitionnel que constitue l'Arbre à palabres, représente aussi une activité ludique dédramatisante* » (Fatimata Hamey Warou, 2014, p. 17). À l'image de l'arbre à palabre, le grin, qui en langue dioula signifie la réunion est un des espaces qu'il m'a paru important de prendre en compte dans l'ensemble des mécanismes de médiation alterculturelle des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie. Ces espaces sont avant tout caractérisés par leur hétérogénéité. En effet, en fonction des grins, des quartiers, des personnes qui le fréquentent, mais aussi des contextes sociopolitiques, ces espaces sont hétéroclites. Je m'intéresserai particulièrement dans cette partie à comprendre en quoi ils peuvent être des lieux riches d'une dynamique sociale à travers la dimension organisationnelle, mais aussi d'échanges interpersonnels

et intergroupes. De plus, je tenterai de mieux comprendre comment ils participent à la prévention et la régulation des conflits. Et enfin, je m'attacherai particulièrement à comprendre en quoi les grins sont des espaces de négociations et de plaisanteries au service d'une forme de médiation alterculturelle au sein des quartiers.

1.3.4.2 Les grins : « *une hétérotopie de la parole subalterne* » (Félix Lefebvre, 2019)

Sarah Vincourt et Souleymane Kouyaté (2012⁴³) pointent l'importance de ces espaces comme lieux de rassemblement, d'organisation et de changement social :

« Dans ces espaces que l'on retrouve dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest, les hommes se rencontrent pour discuter et boire le thé après leur journée de travail. Ils sont souvent une quinzaine à se rassembler dans un coin de rue, sous un auvent ou sous un arbre, débattent de sujets politiques ou sportifs, se conseillent, se donnent les nouvelles des uns et des autres, tout en observant le rituel « traditionnel » de la préparation du thé. » (Sarah Vincourt et Souleymane Kouyaté, 2012, p.93)

Félix Lefebvre (2019) explique que l'organisation de ces espaces est l'un des facteurs qui rend ces lieux sécurisés pour discuter, échanger et faire collectif. *« Il existe à Ouagadougou des « espaces de l'entre-deux » (Boyer, 2014:2) dont l'organisation et les conditions d'accès protègent leurs participants des rapports de force propres à l'espace public, tout en offrant un espace de discussion et en énonçant une parole collective⁴⁴ »* (Félix Lefebvre, 2019, p.91)

De nombreuses recherches, citées tout au long de cette partie, faites sur ces espaces ont plutôt observé des grins rassemblant des groupes de pairs, souvent considérés comme jeunes, mais les

43 Ce que « parler au grin » veut dire : sociabilité urbaine, politique de la rue et reproduction sociale en Côte d'Ivoire, dans *Politique africaine* 2012/3 (N° 127), pages 91 à 108

44 « Les grins en font assurément partie. Il s'agit en général d'un groupe plus ou moins informel réunissant au sein d'un espace particulier des individus, en général de jeunes hommes (mais pas exclusivement). Ces groupes sont apparus en milieu urbain au cours des années 1990, suivant les vagues de démocratisation (Kieffer, 2006, Hien, 2011). On les retrouve en Côte d'Ivoire (Vincourt, Kouyaté, 2012), au Niger (où ils sont désignés par le terme d'origine haoussa *fada*, cf. Boyer, 2014) et leur pratique serait plus ancienne au Mali (Bondaz, 2013) et dans l'Ouest du pays, notamment à Bobo-Dioulasso (Ouattara, 2003). » (Félix Lefebvre, 2019, p.91)

grins peuvent aussi être des lieux plus intergénérationnels. Ils peuvent être des refuges, des lieux d'échanges et de ressources entre tous les membres (des personnes du quartier, mais pas que). Ce sont des espaces où se créent des identités collectives, des discours collectifs et où s'estompent les structures habituelles des rapports sociaux (Félix Lefebvre, 2019, p.91-92). Julien Kieffer (2006), parle par exemple de hiérarchie erratique, en expliquant que le rôle de *koro*⁴⁵ ne demande pas moins d'implication que les autres (Julien Kieffer, p.71, 2006).

Les organisations sont diverses, mais paraissent conditionnées par certains éléments comme l'espace, mais aussi les pratiques liées à la consommation du thé. Ce dernier n'est pas anodin, car c'est autour de cette pratique que s'organise entre autres le temps des échanges. Pour anecdote, dans un grin fréquenté à Ouagadougou les membres ne voulaient pas de thé en sachet (« les infusions 30 secondes »), car le temps de la préparation du thé est aussi pour certain.e.s le temps de la discussion. Ainsi les étapes rituelles pour faire bouillir et mélanger le thé permettaient un long temps de discussions. Félix Lefebvre met en avant « *ces codes – à commencer par la théière sur le brasera- qui distinguent du reste de l'espace et de tout autre regroupement.* » (Félix Lefebvre, 2019, p.95). Des rôles, liés à cette pratique du thé, peuvent aussi se mettre en place de manières plus ou moins formelles : Le.a Fakir, celui ou celle qui fait le thé, la personne qui achète le thé, le sucre (et parfois même des cacahuètes ou autres accompagnements), la personne qui accueille et fournit les théières et ustensiles utiles à la préparation du thé. Selon certain.e.s chercheures ces rôles peuvent être liés à l'âge des membres (Julien Kieffer, 2006), aux moyens financiers (Sarah Vincourt et Souleymane Kouyaté, 2012, p.93) et peuvent varier en fonction des personnes présentes, mais aussi des revenus financiers des un.e.s et des autres. De fait, dans certains de ces espaces, des membres pourront faire l'expérience d'être Fakir, ou la personne qui achète, etc. Cette organisation peut favoriser la prise en compte des difficultés que chaque rôle comporte et renforcer la solidarité des autres membres (qui ont pu faire cette expérience). J'ai pu observer une forme de tolérance face aux « erreurs » (trop ou pas assez de sucre dans le thé, pas assez bouilli, etc.), mais aussi une solidarité face aux difficultés rencontrées (prévenir les brûlures ou les apaiser). Ces apprentissages de tolérance et solidarité peuvent être véhiculés en dehors de cet espace, mais pour mieux comprendre la dynamique à l'œuvre dans ces lieux, il m'a semblé intéressant de

45 Koro est le nom donné aux personnes qui commencent à avoir une expérience de vie conséquente et peuvent avoir un rôle de conseiller, de grand frère (codes liés aux droits d'aînesse en fonction des sociétés, des quartiers et des membres du grin)

reprendre les travaux de Félix Lefebvre (2014, p.14) s'intéressant lui-même à ceux de Boyer qui met l'accent sur les dimensions d'extériorité (dans la rue) et d'intériorité (au sein du groupe), « *et par ce biais, «mettent en jeu la question du pouvoir et de son contrôle» (Boyer, 2014, p.14) » (Félix Lefebvre, 2019, p.95).*

Ces lieux sont pour ce chercheur des espaces transitoires entre la norme et la parole alternative⁴⁶ :

« Ils constituent en cela une sorte de « rite de spatialisation » (ibid. : 8), défini comme « la mise en œuvre d'un dispositif à finalité symbolique qui construit les identités relatives à travers des altérités médiatrices » (Augé, 1994 : 89). Le grin produit un espace autre, une hétérotopie (Foucault, 1984) qui crée un groupe uni et identifiable comme tel, malgré les différences et les hiérarchies qui peuvent préexister, où peut s'exprimer un discours collectif. » (Félix Lefebvre, 2019, p.95)

1.3.4.3 Des espaces de négociation et de médiation

Ce chercheur explique bien, à partir des témoignages récoltés, en quoi ces espaces sont des lieux privilégiés pour les échanges : « *Si Christian omet d'évoquer les inévitables rapports de force se faisant jour dans chaque grin, et la représentativité relative à laquelle il prétend, il semble bien que le grin soit perçu comme une sorte d'idéal démocratique où s'échangent les points de vue de tous. » (Félix Lefebvre, 2019, p.95).* Julien Kieffer explique que pour certains membres des grins, c'est une école de la vie, « *Le grin représente alors une institution à part entière, source de normes, de codes de conduite, où sont précisés certains interdits et prescrites des obligations. Parmi ces règles, il y a celles de l'entraide, du partage, du soutien réciproque, affectif ou matériel. Ainsi y a-t-il une réciprocité forte entre les membres du groupe » (Julien Kieffer, 2006, p.71).* Une recherche sur ces espaces nuance ce point de vue en expliquant les rapports de force observés dans certains grins,

46 « *Le parler de ces lieux est un mélange de français, de mooré, et de nushi – un argot qui s'est diffusé dans certaines villes d'Afrique de l'Ouest, notamment à partir d'Abidjan. Un vocabulaire spécifique s'y est établi, fabriqué à partir d'éléments de langues vernaculaires et véhiculaires sous l'effet de la croissance de l'immigration de populations venant de Côte-d'Ivoire et de Bobo Dioulasso. Syncrétique à souhait, constitué d'éléments aussi disparates qu'originaux, de langues en provenance de contrées éloignées, le nushi s'est propagé dans les quartiers de Ouagadougou. Ce n'est pas un langage figé, il évolue, diffère d'un quartier à l'autre, d'une ville à une autre. Il est révélateur en cela des multiples dynamiques de changement social qui bouleversent la ville. Ce n'est donc pas un hasard si l'on retrouve cette pratique linguistique dans les grins de thé qui viennent également de l'ouest du pays. » (Julien Kieffer, 2006, p.72)*

souvent provoqués par les contextes d'élections électorales (en Côte d'Ivoire, Sarah Vincourt et Souleymane Kouyaté, 2012). Cependant, malgré l'exercice de rapports de pouvoir sociaux, certains de ces espaces offrent selon d'autres chercheurs un réel espace démocratique. Félix Lefebvre, en s'appuyant sur les travaux de Foucault (1984) explique en quoi ils sont *des espaces de création, de médiation et permettent de prévenir ou d'apaiser des situations de conflits* :

« Pour Foucault, historiquement, ces espaces à la fois ouverts et fermés, refuge et lieu de passage, servent à gérer spatialement les « crises » (espaces ritualisés qui recueillent les individus afin qu'ils traversent une crise : adolescence, gestation, vieillesse, etc.) ou les « déviations » (malades, fous, prisonniers, etc.). Si de tels espaces émergent, c'est donc en quelque sorte pour régler un problème. Le fait que chaque usager du grin nous le présente en insistant sur la fonction de dialogue et d'échange nous incline donc à supposer que ces espaces sont là pour pallier un manque de possibilités de dialogue. » (Félix Lefebvre, 2019, p.97)

En ce sens, selon ces auteurs, les grins assurent une forme de rôle politique de l'espace urbain par les échanges qui y sont produits. Ces espaces de dialogue et d'échanges sont propices à des formes de remises en question, de débats, mais aussi de création. Les membres du grin peuvent développer des points de vue critiques « *sur les inégalités sociales, le manque de respect dont ils s'estiment victimes ou encore la logique de corruption du « système* » (Julien Kieffer, 2006, p.80). Ces échanges peuvent favoriser aussi des formes de solidarité interpersonnelle (échanges d'opportunité, de conseils, etc.). Félix Lefebvre explique bien que ces espaces réunissent des jeunes d'un même quartier dès le plus jeune âge et forme une « *institution centrale de l'expérience des jeunes ouagalais et s'inscrit dans l'organisation sociale des quartiers* » (Julien Kieffer, 2006, p.70). Julien Kieffer explique que ces espaces se structurent en fonction des personnes présentes et permettent une connaissance (*des qualités, des défauts, des goûts, voire des familles des uns et des autres*) et une reconnaissance mutuelle (Julien Kieffer, 2006, p.71). Julien Kieffer pointe un des éléments de cette reconnaissance individuelle en expliquant qu'après la période d'initiation un nom peut être trouvé pour le membre qui arrive. Ce nom se fait souvent en fonction d' « un exploit », ou, au contraire lié à une situation « ridicule » qu'a pu vivre le membre (Julien Kieffer, 2006, p.72). Ces noms ne sont pas sans rappeler ceux donnés dans le cadre des alliances et des parentés à plaisanterie qui peuvent aussi trouver leurs origines dans des situations d'exploit ou des situations plus perçues par le parent ou l'allié.e comme ridicules.

En revenant aux recherches de Fatimata Hamey Warou sur les espaces des arbres à palabres, elle explique que le cadre et les codes créés dans ces espaces permettent des rencontres plus apaisées grâce aux mécanismes suivants qui se transposent pour beaucoup dans l'organisation et les codes des grins :

- « *Un espace laïque d'expression démocratique où chacun peut s'exprimer en bénéficiant de l'écoute de l'autre* »

- « *L'individu advient en se forgeant un espace démocratique de confrontation avec ses semblables et ses proches dans un cadre social associatif* »

-L'individu peut « *prendre une distance par rapport à ses appartenances primaires tout en s'affirmant singulièrement* »

- « *espace où l'on peut dire et se dire, raconter ou se raconter, écouter, partager, [...], danser....bref s'exprimer* » (Fatimata Hamey Warou, 2014, p. 17)

Les récits des membres deviennent donc significatifs des liens sociaux et humains que les individus tissent. C'est pour cela qu'elle parle de lieu « *d'ApprenTissage* ». Ces lieux de rencontre permettent donc de définir un espace d'expression libre, mais aussi un lieu privilégié pour rencontrer l'autre comme personne singulière et non comme représentant d'une communauté. Ces éléments me semblent intéressants à comprendre au regard des recherches de Margalit Cohen-Emerique sur sa méthode de l'approche interculturelle que nous verrons plus en détail par la suite. Ces espaces pourraient en effet, favoriser une approche interculturelle et un apprentissage de la rencontre au service à la fois des membres du groupe, mais de manière plus générale à l'échelle d'une rue, d'un quartier ou d'une société.

1.3.4.4 Les grins : lieux propices pour la création et les relations à plaisanterie

Félix Lefebvre met en avant la dimension de négociation des conflits⁴⁷, entre autres, par l'argumentation et la mobilisation, favorisées par la familiarité des membres du groupe, mais aussi par « *la possibilité d'y manier l'ironie ou la plaisanterie. Les prises de parole contestataires font partie du jeu. Les valeurs véhiculées par les aînés s'y transforment et sont nourries par l'influence des valeurs nouvelles apportées par exemple par les échanges culturels et musicaux qui s'y opèrent – c'est souvent dans les grins que sont testés les textes de rap ou de reggae des jeunes artistes (Kieffer, 2006:82)* » (Félix Lefebvre, 2019, p.92). De manière plus sociétale, ce chercheur analyse que les grins sont des espaces de libération de la parole « contestatrice » propre à des groupes minorisés (Félix Lefebvre, 2019, p.104). L'entre soi de ces lieux, qui en font des espaces de non-mixité permettent, selon Félix Lefebvre, d'exprimer une parole commune, de partager des expériences de dominés et par ce biais, de se constituer en groupe conscient de lui-même (Tisso, 2014, p.5 dans Félix Lefebvre, 2019, p.104).

Moussa Ouatara (2003⁴⁸), conteur bobolais met en avant la force du rire -au-delà des pratiques des APP- en tant qu'élément qui cimente la communauté, les membres d'un grin. En effet, il explique son expérience d'étonnement, en situation alterculturelle de ne pas faire rire ou de ne pas rire aux blagues, car nous n'en connaissons et n'utilisons pas les codes implicites. C'est entre autres le travail de ce livre, comprendre les manières, dont au sein d'un grin⁴⁹ l'humour est le miroir, l'effet, de ces liens de communauté. Bernard Lacombe, qui préface son livre, analyse que les thématiques des alliances et des parentés à plaisanterie peuvent s'inscrire dans les pratiques humoristiques présentes, mais que ces insultes rituelles laissent place à d'autres formes d'échanges à plaisanterie (moins du registre réparti, plus de celui du récit). Les critiques que les Bobos peuvent faire sur les Ouagalais sont par exemple davantage de l'ordre de la critique sociale selon l'auteur :

47 « [...] la prise de conscience des intérêts collectifs vis-à-vis des questions spatiales est donc en quelque sorte née du substrat politique du mouvement social de 2014, agissant comme un ferment . Ce dernier semble avoir fait apparaître la nécessité de travailler à une « cohésion » du quartier. Concrètement, il [peut] s'agir de trouver des solutions à différents problèmes locaux liés à la gestion de l'espace et qui ne sont pas assurées par les services de l'État [...] En d'autres termes, il s'agit d'une organisation collective des habitants prenant conscience de leur existence en tant que communauté, et conséquemment de leurs intérêts communs en tant que communauté, afin d'agir contre les inégalités spatiales » (Félix Lefebvre, 2019, p.100)

48 *Le grin : rires et blagues à BoboDioulasso* (2003, p.7) : Recueil durant 4 mois les blagues entendues et racontées lors de moments passés dans des grins

49 Observation des interactions à plaisanterie dans un grin à Bobo Dioulasso entre décembre 2011 et février 2002.

« Aux premiers on reproche leur fainéantise, aux secondes leur conformisme. Un partout, balle au centre » (Bernard Lacombe, préface du livre de Moussa Ouatara, 2003, p.12). Paul Oula Traore analyse dans son travail de mémoire les évolutions de ces pratiques traditionnelles en milieu urbain dans la ville justement de Bobo Dioulasso. Il met en avant le fait qu'il y a une « *constance observable dans les jeux d'alliances à plaisanterie qui s'exprime, avec un même principe de jeu. Les variantes qu'elle peut prendre sont d'ordre factuel, circonstanciel, donc mineur. Parfois même, ces variantes sont perçues comme faisant partie de l'alliance à plaisanterie, qui ne doit pas être vue comme un jeu de reproduction des mêmes scènes* » (Paul Oula Traore, 2008, p.63). C'est, selon le même auteur, la création par le génie et l'imagination des individus qui permet de perpétuer les APP. En citant Nyamba, Paul Oula Traore explique que « *le principe de base* » dans ces pratiques est de simuler le conflit et que cela se retrouve dans « *toutes sortes d'histoires drôles, vraies ou inventées de toutes pièces, mais tout de même vraisemblables et qui n'arrivent qu'à l'autre* » (Nyamba, 1999:83) » (Paul Oula Traore, 2008, p.63). Il pointe la vigilance d'un besoin de transmission des valeurs liées aux APP comme les respects mutuels, le fait de simuler une guerre pour ne pas la faire, le principe de non-agression, mais aussi l'importance de ne pas se vexer des remarques de son parents/allié.e (Paul, Oula Traore, 2008, p.64).

Ces grins comme hétérotopie au sens de Foucault (1984) pourraient-ils être des lieux pour réactiver, inventer, penser et créer de nouvelles pratiques, dynamiser les mécanismes des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie ? Peu ou pas de recherches sur ce sujet, mais des pistes de réflexions qu'il me semble important de garder et de poursuivre à travers ce qu'Alain Joseph Sissao appelle les théâtralisations sociales.

1.3.5 L'humour et les théâtralisations sociales des alliances et des parentés à plaisanterie

L'humour et les théâtralisations sociales sont souvent observés de pair et analysés dans l'ensemble des recherches sur les pratiques des APP. Ce qui m'intéresse dans cette partie, c'est de comprendre à travers les témoignages récoltés, mes observations depuis 2012 au Burkina Faso ainsi

que par les recherches faites sur ce sujet, les différents mécanismes de médiation inhérents à ces pratiques. Pour commencer, j'analyserai l'aspect ludique des pratiques, leurs effets sur les relations interpersonnelles, mais aussi sociétales. Je poursuivrai cette partie en analysant particulièrement en quoi le besoin de rire et le besoin d'autrui sont liés, la manière dont rire c'est aussi se dire, ainsi que les transformations possibles à travers ces échanges. Je proposerai ensuite une analyse sur une forme de cadre de l'humour lié à mes observations de terrains. Enfin, et, en m'intéressant particulièrement aux liens entre plaisanteries et pratiques théâtrales, je m'appuierai sur les recherches autour du jeu social et de la catharsis.

1.3.5.1 Des pratiques ludiques et un besoin de plaisanter

Alain Joseph Sissao explique que les APP sont comme un couvre-feu (Alain Joseph Sissao, 2002, p.111), car c'est une pratique qui, selon lui, permet de « *se divertir et d'oublier un tant soit peu les soucis quotidiens de la vie* » (idem). En effet, selon lui, ces pratiques sont un moyen de désamorcer des tensions en jouant des conflits entre deux localités. Cela fait écho aux différents témoignages récoltés en 2016 et qui font référence au besoin de plaisanter, de taquiner, d'être en contact avec autrui, etc. En effet, différents témoignages font état de la fonction du rire dans ces échanges en pointant à la fois la prévention et la régulation de possibles conflits, mais aussi la mise en lien (interpersonnelle ou intergroupe) et l'entretien des relations facilités par ces modes de communication. En 2016, Aguima Thiombiano explique que ces pratiques persistent par le « *besoin de plaisanter* », mais aussi l'intérêt trouvé dans ces relations à plaisanteries :

« dis-toi que s'il y a / un petit problème entre vous ça va pas être bien / mais par contre tu vois quelqu'un tu / voilà / tu fais un sourire / tu plaisantes avec lui je crois que c'est quelque chose qu'on n'oublie pas [...] je la pratique [l'alliance à plaisanterie] avec n'importe quelle personne que je croise je peux dire [...] je traverse plusieurs quartiers pour me trouver dans le quartier d'un ami / parce que bon j' ai aussi besoin / en prenant mon petit déjeuner/ j' ai

aussi besoin de plaisanter avec quelqu'un » (Aguima Thiombiano, Fada N'Gourma, juin 2016).

Ainsi, non pas perçu comme une contrainte, mais comme une nécessité pour celui qui aime rire, aller vers l'autre est inévitable voire essentiel pour pouvoir exercer ces joutes verbales ; en effet, le besoin de rire amène ici le besoin d'autrui qui donnera la réplique ou sera « mis à mal » par les joutes verbales : « *la personne [son ami] me dit comme il n'y a pas à manger chez toi / à chaque fois tu viens pour manger dans notre quartier/ bon / je réponds à la personne en lui disant tout simplement que / non / c'est parce que je sens que votre quartier est pauvre que je viens pour voilà / vous donner de l'argent (rires)* » (Aguima Thiombiano, Fada N'Gourma, juin 2016).

De plus, dans les relations interindividuelles, l'humour peut jouer une grande place pour la prévention et la résolution des conflits. En effet Adama Iboulo, explique que selon lui l'origine même des alliances et des parentés à plaisanterie serait venue à partir d'un problème : « *Je sais que y a eu problème / une guerre / un problème de famille // une sérieuse bagarre / ça allait s'empirer et puis quelqu'un a eu la présence d'esprit de faire une boutade / ce qui a permis de pacifier le conflit »* (Adama Iboulo, Ouagadougou, 2016). Il explique par la suite que dans la vie quotidienne cela peut se manifester et se faire « *à cause des effets / ça pacifie les relations dans tous les sens / si tu as une dette envers moi je vais libérer ma colère grâce à cela / pour me défouler // Je vais te dire / « petit voleur quand est-ce que tu me rends mon argent !? » »* (idem). Ainsi, prendre les choses avec les plaisanteries, ce serait les rendre plus légères, ne pas s'enfermer dans la gravité d'une situation, mais s'en extraire afin de prendre du recul et de régler la situation dans de meilleures conditions.

Mes observations à Ouagadougou et Fada N'Gourma m'ont permis de m'interroger sur les manières dont ces liens pouvaient s'adapter, se transformer pour devenir aujourd'hui, non pas avant tout des liens de parenté ou d'alliances, mais une forme de philosophie de la plaisanterie. En effet, si nous regardons les événements qui ont marqué le Burkina Faso de manière sanglante en 2015⁵⁰, la plaisanterie a été une manière largement pratiquée afin de décrier des situations, d'aller de l'avant et de transformer des énergies. Le 16 septembre 2015, alors que les Burkinabè

50 Tentative de putsch

étaient témoins et victimes d'un putsch, l'humour n'a pas cessé. En effet, certains ont souhaité par le rire désamorcer et dénoncer des tensions vives comme en témoignent les nouveaux mots créés, inventés au moment même des événements⁵¹ :

Achillage: fuite

(« En hommage » à un membre du CDP qui a pris la fuite après que les putschistes aient été emprisonnés. Achille fut arrêté dans sa course par des citoyens, photos à l'appui sur les réseaux sociaux)

« Bambatiser: lire un discours qu'on ne comprend pas soi-même »

(« En hommage » au porte-parole de Diendéré, le lieutenant-colonel Mamadou Bamba qui s'est emparé de la Télévision Nationale Burkinabé (TNB) le 16 septembre au soir pour déclarer que Diendéré était à la tête du pays)

« Burkinabiser: être intègre jusqu'à la moelle »

(Pour faire honneur aux Burkinabés qui se sont organisés pour faire réagir l'armée et pour ne pas sombrer dans la violence et les représailles. Des appels à la non-violence étaient faits, demandant à chacun de ramener les fuyards dans les commissariats et camps de l'armée pour qu'ils soient jugés par un tribunal)

« Cedeoliser: soutenir un putsch »

(« En hommage » aux membres de la cedeao qui après avoir annoncé une « bonne nouvelle » pour les Burkinabés ont soutenu Diendéré)

« Dienderiser: terroriser »

(« En hommage » à Diendéré et à la violence du RSP qui a tiré à balles réelles sur les personnes)

« Dienderite: un coup d'État idiot »

51 Contexte : Le 16 septembre 2015, Gilbert Diendéré membre du RSP (Régiment de sécurité présidentielle) séquestre le président burkinabè de la transition, Michel Kafando et le Premier ministre Issac Zida. Le CDP (Congrès pour la Démocratie et le Progrès) ancien parti au pouvoir durant 27 ans avec Blaise Compaoré président déchu par un soulèvement populaire (octobre 2014) est accusé de complicité avec le RSP et donc de la tentative de putsch. Les membres de la CEDEAO (Communauté Économique Des États de l'Afrique de l'Ouest) viennent pour « apaiser » la situation, mais font des propositions insoutenables (amnistie des putschistes, et le fait que les membres du CDP puissent se représenter aux futures élections). Les Burkinabè rejettent ces propositions et font appel à l'armée républicaine et à la chefferie traditionnelle pour apaiser les tensions.

(« En hommage » au coup d'État loupé que certains ont donc préféré qualifier d'idiot...pour ne pas dire sanglant et terrible)

« Hollandiser: adapter sa politique étrangère selon le sens du vent »

(« En hommage » au gouvernement français qui a permis l'exfiltration de Blaise Compaoré, permettant qu'il ne soit pas remis à la justice)

Pour revenir plus précisément sur les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, Paul Oula Traoré explique que l'aspect ludique est l'une des composantes les plus visibles de ces dernières. Selon lui, elles participent à apaiser des liens sociaux à l'image des jeux pour rire depuis la Grèce Antique, des bouffons dans les cours royales du Moyen Âge en Europe, mais aussi des carnivals (Paul Oula Traoré, 2008, p.74). Ce « *besoin essentiel* » de rire en société peut s'expliquer selon lui entre autres par le besoin de se divertir, de se créer dans les alliances à plaisanterie « *dans le sens de se 're-crée', se refaire le bon moral et la bonne humeur* » (Paul Oula Traoré, 2008, p.74). L'une des personnes interrogées dans le cadre de cette étude, travaillant dans une usine manufacturière explique qu' : « *En fait quand je suis stressé et qu' un Gouin (son allié à plaisanterie) m'insulte, ça me relaxe quand même. Le temps d'échanger, de m'évader de mes soucis pendant quelques minutes avant de revenir à la réalité. Je pense que c'est comme une bonne prise d'air pour recommencer* » (Interview du 15 juin 2007). » (Paul Oula Traoré, 2008, p.74). D'autres recherches comme celle de Mary Douglas (1968), en s'appuyant sur les travaux de (Freud, 1927) ont permis d'apporter un autre regard complémentaire. En effet, selon elleux, l'humour est un principe d'économie psychique, d'épargne de dépense affective, de relâchement de soi. Étienne Smith qui synthétise dans son travail de thèse ces recherches explique qu' : « *Au plan psychologique individuel, « l'essentiel de la plaisanterie, c'est la satisfaction d'avoir permis ce que la critique défend » (Freud 1930: 158). Au plan social, elle permet l'expression canalisée de l'agressivité en société. » (Étienne Smith, 2010, p.13). Ce chercheur explique cependant que l'ensemble de ces théories n'a pas permis de sortir de l'aspect structurofonctionnaliste et ne permet pas de comprendre l'ensemble complexe de ces pratiques (Étienne Smith, 2010, p. 135). Néanmoins, l'un des éléments d'analyse de Freud qui me semble intéressant de prendre en compte est ce qu'il nomme l'importance des « *petites différences* » (idem). Étienne Smith explique : « *voir si les relations à plaisanteries n'ont pas pour élément déclencheur ces petits antagonismes ordinaires et discrets, ces « petites différences » culturelles vécues dans le quotidien. Moins que les fonctions psychologiques**

supposément explicatives, ce sont alors les mécanismes sociaux de construction et de relation à l'altérité proche qui doivent être au cœur de l'analyse, dans un cadre interactionniste » (Étienne Smith, 2010, p. 136). Cette analyse d'Étienne Smith permet de penser des transformations de ces pratiques souvent analysées à travers l'aspect rituel et la reproduction sans forcément prendre en compte les évolutions et adaptations de ces pratiques aux nouvelles réalités sociohistoriques et politiques.

Le travail doctoral plus récemment soutenu (2019) par Camille Riverti sur la farce verbale quechua dans les Andes du Pérou donne à voir de nouvelles analyses sur ces pratiques. Les contextes ne sont pas les mêmes, mais cette analyse permet d'ouvrir les connaissances sur les transformations. Camille Riverti en s'appuyant sur les travaux de Bergson explique par exemple que « *l'humour [de ces pratiques] nécessite une prise de distance toute théâtrale : « détachez-vous maintenant, assistez à la vie en spectateur indifférent : bien des drames tourneront à la comédie (Bergson, 1999:4)* » (Riverti Camille, 2019, p. 420-421). Selon elle, de nombreuses recherches sur ces pratiques n'ont regardé que les causes (Radcliffe-Brown, 1940) ou les effets (Marie-Aude Fouéré, 2008) de ces blagues en ne prenant en compte, dans la pratique humoristique que le médium, l'intermédiaire entre un état et un autre : « *dans le champ des parentés à plaisanteries, où l'analyse des structures et des effets a primé sur celle du dire* » (Camille Riverti, 2019, p.420). Or selon elle, : « *la parole humoristique est loin d'être une parole condamnée à n'être que vent et fumée. Elle peut bien être une parole de chair dont la consistance soutient l'analyse de l'anthropologue. Mine de rien, l'humour parle de choses essentielles et gagne à être étudié comme un corpus à part entière* » (Camille Riverti, 2019, p.420). Particulièrement proche de cette analyse, il me semble en effet intéressant de mobiliser une approche d'analyse discursive, en complément de l'approche néo-fonctionnaliste très présente pour ce travail de recherche. Camille Riverti⁵² en s'appuyant sur des travaux philosophiques et pragmatiques portant sur l'humour et le texte (Attardo et Raskin, 2017 ; Norrick, 2010) ainsi que sur les mécanismes de fabrication du rire (Bergson, 1999 [1940]) explique que « *Contrairement à ce qu'il est possible de déduire des analyses structurofonctionnalistes, chaque interaction convoque un ensemble de relations. Partir d'interactions observables et descriptibles, plutôt que de structures de parenté, nous a ainsi invités à penser l'affinité burlesque moins à travers une liste de relations de parentés associées à des*

52 D'autres travaux analysent les pratiques des APP à travers des recherches occidentales sur le rire, l'humour et la plaisanterie (Douglas 1968 ; Handelman & Kapferer 1972; Leach 1976 ; Johnson 1976; Parkin 1980 ; Coenen-Huther 1987)

comportements (Eggan, 1955) que comme un tissu interactionnel polyphonique » (Camille Riverti, 2019, p.420 et 422). Pour aller dans ce sens, faire un pas de côté sur les théorisations structuralistes classiques de ces pratiques Étienne Smith dans son travail de thèse avait interrogé ceux qui pourraient être des formes « universelles de l' « humour ethnique » » (Étienne Smith, 2010, p.233) de ces pratiques dans le monde. Sans oublier l'analyse de Tzvetan Todorov « L'universaliste est trop souvent un ethnocentrique qui s'ignore » (Tzvetan Todorov, 1989, p.19), il m'a semblé important de m'y pencher dans le cadre de cette recherche qui interroge les passerelles qu'il serait ou non possible de créer entre des mécanismes des APP et des pratiques à plaisanterie et de médiation en France.

En effet, selon lui, ces pratiques peuvent reposer sur des ressorts du rire qui semblent universels. Il y aurait donc d'une part les symboles du rire : « Les motifs stylisés les plus fréquents de ces interactions ludiques sont la nourriture, l'onomastique, la religion, la langue, les traits physiques ou la modernité et le prestige des traditions historiques comparées, c'est-à-dire des motifs tout à fait universels de plaisanteries (Davies 1990) » (Étienne Smith, 2010, p. 254), mais aussi une attitude sociale, celle de ne « pas perdre la face ». Étienne Smith en s'appuyant sur les travaux de Goffman pointe la dimension universelle de cette réaction (Étienne Smith, 2010, p. 268). Je nuancerai ces analyses en raison des écarts culturels qui peuvent exister dans les rapports au conflit, à la gêne, à la face, etc. Étienne Smith poursuit en expliquant que : « L'ubiquité potentielle des alliés à plaisanteries rend la face sociale largement vulnérable et fait de l'alliance à plaisanterie l'un des modes de régulation de la réputation⁵³. La pratique peut se lire en effet comme une technique ludique de rappel à l'ordre, de sanction symbolique par l'arme universelle qu'est le ridicule⁵⁴ » (Étienne Smith, 2010, p.281). Aussi, Étienne Smith souligne que la diffusion de ces

53 « Comme le note Goffman, la face n'est jamais acquise, mais simple « prêt » de la société : « Alors même que la face sociale d'une personne est souvent son bien le plus précieux et son refuge le plus plaisant, ce n'est qu'un prêt que lui consent la société : si elle ne s'en montre pas digne, elle lui sera retirée. Par les attributs qui lui sont accordés et la face qu'ils lui font porter, tout homme devient son propre geôlier » (Goffman 1974 : 13). » (Étienne Smith, 2010, p. 281)

54 « Le rôle universel du ridicule comme technique de sanction des comportements et de « rappel à l'ordre » a bien été mis en valeur dans une étude au pays de Galles (Frankenberg 1966 : 62s, 265s). Ernest Gellner a souligné également ce point : « Ridicule is a powerful sanction. It constitutes a most powerful social sanction against which reason is specially powerless, even or particularly when the verdict is passed by the least qualified of juries » (Gellner 1983: 102). Bergson en faisait la propriété constante du rire : « Le rire est, avant tout, une correction. Fait pour humilier, il doit donner à la personne qui en est l'objet une impression pénible. (...) Il a pour fonction d'intimider en humiliant. Il n'y réussirait pas si la nature n'avait pas laissé à cet effet, dans les meilleurs d'entre les hommes, un petit fonds de méchanceté, ou tout au moins de malice. Peut-être vaudrait-il mieux que nous n'approfondissions pas trop ce point. Nous n'y trouverions rien de très flatteur pour nous ». (Bergson 1940: 150-151) » (Étienne Smith, 2010, p. 281-282)

pratiques à travers la radio, les séries, les émissions télé ou radio, la presse, etc, sont autant de supports qui renforcent selon lui la dimension universelle des pratiques des APP :

« On le voit, la forme spécifique des pratiques d'alliances à plaisanteries se moule dans les pratiques universelles de l'humour. [...]. Autant que de la créativité à partir des matériaux endogènes produits de l'historicité locale comme les métaphores de l'esclavage, la figure du buur (roi), ou le saalit par exemple, les contenus des plaisanteries témoignent de l'inventivité des acteurs et leurs branchements sur des thématiques humoristiques universelles qui renouvellent les pratiques. [...].

Cet art des plaisanteries s'émancipe donc de certaines formes stylisées pour emprunter au registre mondialisé des plaisanteries. En ce sens il fait partie de l'« humour ethnique » universellement pratiqué (Davies 1990 ; Gundelach 2000; Vucetic 2004). Les motifs globaux d'histoires drôles qui circulent notamment par le biais d'Internet se retrouvent ainsi dans les échanges entre gammu. Ainsi une « Lettre d'une maman toucouleur à son fils » dans le journal sénégalais Le Quotidien, qui se présente comme une raillerie typique (sous-entendu de la part des Serer) envers les Toucouleur est en fait la reprise d'une blague sur les blondes qui circule en Europe » (Étienne Smith, 2010, p. 300-301)

Nous poursuivrons cette réflexion autour des transformations, mais aussi de l'exportation/l'adaptation de ces pratiques à la fin de ce chapitre. Pour poursuivre sur les mécanismes de médiation liés aux pratiques à plaisanterie, il semble nécessaire d'interroger ce qui pourrait être pensé comme le cadre de l'humour, non étranger au pacte social.

1.3.5.2 Cadre de l'humour : l'intention et la réciprocité

À partir de l'ensemble des entretiens et observations réalisés à Ouagadougou et Fada N'Gourma ainsi qu'à partir des nombreuses lectures sur le sujet, j'ai souhaité interroger des mécanismes récurrents permettant, en complément du pacte social décrit par Alain Joseph Sissao de permettre de comprendre ce qui pouvait faciliter ces joutes verbales. Cet humour (et les différentes formes qu'il pouvait prendre) me semblait comme devoir être admis par chaque membre de l'interaction. Comme l'explique Damien Glez « *quand vous plaisantez sur quelqu'un il faut que la personne soit sur la même longueur d'onde que vous [...] ça suppose que les deux*

personnes qui plaisantent mutuellement l'une sur l'autre se comprennent» sinon le malentendu et le conflit peuvent être aggravés par ce même humour. Ainsi, il m'a paru intéressant de prendre en compte deux notions : celle d'intention et celle de réciprocité.

Pour ce qui est de l'intention, Damien Glez explique bien en tant que caricaturiste que c'est à prendre en compte avec une grande prudence : il en va « *de la perception de l'humour et du ressenti* » (Ouagadougou, 2016). Il a pu m'expliquer que son travail de caricaturiste en dessins de presse reposait sur « *l'imagerie et en particulier les clichés [...] on sait que les clichés / ça peut être très dangereux / et en même temps c'est quelque chose d'utile dans la forme d'expression extrêmement ramassée qu'est le dessin de presse [...] on dessine un Français avec un béret et une baguette* » (idem). L'intention de la réduction au cliché est ici de permettre une compréhension rapide qui « *permet d'amener tout le monde à comprendre que c'est un Français et permet de passer à l'essentiel du dessin sans avoir à écrire avec une bulle qu'il est Français* » (Damien Glez, Ouagadougou, 2016). Aussi l'intention paraît essentielle à la compréhension et pourtant elle n'est pas évidente à exprimer, traduire et diffuser. Damien Glez explique que :

« le problème c'est que l'intention du dessinateur n'apparaît pas et quelqu'un met dans le dessin autre chose // alors bon un Français qui a un béret ce n'est pas très insultant pour le Français, mais après // il y a eu tout ce débat que j' ai eu avec plusieurs personnes y compris un débat ici à Ouaga avec Tignous qui est un des dessinateurs qui est mort dans l'attentat de Charlie hebdo sur / est-ce qu'il est autorisé / à ce qu'un Blanc / dessinateur blanc dessine un Noir avec de grosses lèvres / bah Tignous il dit que moi c'est comme ça que je vois les Africains » (Ouagadougou, juin 2016).

Cette question de l'intention est mêlée à d'autres : celle des normes langagières (politiquement correcte, etc.) ainsi que celle de l'interprétation. Alain Joseph Sissao explique que : « *La moquerie, la plaisanterie ou la satire sont des moyens privilégiés que se donnent les ethnies pour tourner en ridicule autrui, sans méchanceté, en dépassant la censure sociale* » (Alain Joseph Sissao, 2002, p.28). Nous verrons par la suite en quoi ces questionnements font écho à des questions d'actualité en France que j'analyserai dans une dimension diachronique.

Damien Glez continue sur la notion d'interprétation en expliquant que :

« après l'intention du dessinateur il y a l'interprétation c'est ce qu'on disait tout à l'heure / le ressenti / et quelquefois dans un dessin on peut / après y a la mauvaise foi qui va faire qu'un dessin est jugé raciste alors que / y a certains de mes dessins qui ont été jugés racistes notamment Robert Mugabe /, mais je sais que c'est une sorte de manipulation /, mais dans la représentation des gens il y a un dessinateur belge / le plus grand des dessinateurs belges qui s'appelle Kroll qui maintenant a créé un spectacle sur scène un one man show et il parle de ça justement et lui en plus il est né au Congo et il parle de sa façon de dessiner / il dessine avec de grosses lèvres parce que lui il dit que c'est comme ça qu'il voit les Africains, mais c'est une manière de dire que ce n'est pas bien et il parle de ça justement de ça dans son spectacle du ressenti /, mais après les Africains dessinent les Blancs avec de longs nez donc si maintenant on dit il faut plus dessiner avec les longs nez ou les grosses lèvres, etc. tous les personnages seront dessinés de la même taille ce seront tous les mêmes » (Ouagadougou, juin 2016)

Ainsi poser la question de l'intention, c'est soulever celles des imaginaires collectifs, des barrières posées par les normes langagières, etc., qui ont forcément un impact sur les interprétations possibles. Ceci pouvant mener à la question *peut-on rire de tout ?* (Peut-on tout dire?) Dont la réponse est souvent *Oui, mais pas avec n'importe qui*. Nous verrons par la suite en quoi ces questions ne peuvent être détachées des contextes sociohistoriques et en quoi certaines tensions sont le miroir des relations internationales entretenues jusqu'ici. En effet, dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, comprendre la personne c'est connaître ses intentions, c'est nommer les problèmes et les regarder, les détourner socialement parlant.

La notion d'intention est aussi liée à celle d'implicite. En effet, il me semble que plus l'implicite est expressif plus le destinataire.rice peut saisir l'intention du locuteurice. Patrick Charaudeau explique que, dans un acte d'énonciation humoristique qui met en scène trois protagonistes : locuteurice, destinataire.rice et cible, plusieurs possibilités peuvent se mettre en place.

Lorsque le.a destinataire.trice est mis.e en lieu et place de complice ou de victime et qu'iel comprend l'intention et l'implicite de l'acte humoristique. Lorsque ce dernier est complice, iel est amené à participer à l'acte humoristique et dans ce cas, Patrick Charaudeau explique qu'« *il est appelé à partager une vision décalée du monde* » (2006, p.23) que propose l'énonciateurice ainsi

que le.s jugement.s porté.s par l'acte humoristique sur la cible. Il souligne que cette invitation au partage n'aura pas forcément de réponse positive et que même si l'intention est claire, elle n'empêche pas de créer des tensions : c'est la vision du monde et les jugements qui peuvent ou non être partagés. Le.a destinataire.rice pourra en fonction de différents facteurs (sociaux, pouvoir, hiérarchie, etc.) s'interposer ou en tout cas ne pas se rendre complice s'iel ne partage pas l'intention du locuteur.ice.

Dans le cas où le.a destinataire.rice est la victime, iel est aussi cible de l'acte humoristique. Dans ce cas l'intention et l'implicite peuvent aussi être clairs mais créer des sources de tensions toute de même. En effet, comme l'explique Patrick Charaudeau, « *un destinataire cible a toutes les raisons de se sentir agressé* » (2006, p.23). Patrick Charaudeau met en évidence le fait que le.a destinataire.rice pourra se sortir de cette situation de victime en « *répliquant de la même façon, en acquiesçant comme s'il acceptait de rire de lui-même ou en faisant la sourde oreille* » (idem). Cependant les alliances et les parentés à plaisanterie, dans le cadre qui a été pensé pour ces situations d'énonciation et comme nous l'avons déjà vu, le.a destinataire.rice « ne peut pas se vexer » ou alors le parent doit cesser ses invectives si son parent n'est pas disposé à rire. Une partie des joutes verbales échangées est sur ce principe : du destinataire.rice qui est victime. Mais pas victime d'un.e locuteur.ice dont iel ne connaît rien. Non, au contraire, victime de son parent qu'iel devra lui aussi rendre cible d'un acte humoristique. Patrick Charaudeau explique que « *la cible est ce sur quoi porte l'acte humoristique, ce peut être selon lui une personne (individu ou groupe), [...] dont on met à mal le comportement psychologique ou social en soulignant les défauts ou les illogismes dans ses manières d'être et de faire au regard d'un jugement social de normalité* » (2006, p.23). Dans le cadre des alliances et des parentés à plaisanterie, d'une part, la norme bascule toujours d'un côté et de l'autre du locuteur, d'autre part, le pacte social et les interdits font qu'il est possible de rire de défauts (mais pas n'importe lesquels : aucune plaisanterie sur un défaut physique du parent par exemple). De plus, ces joutes verbales qui peuvent être faites de manière interindividuelle renvoient sans cesse au groupe d'appartenance des protagonistes. En effet, si je participe à l'échange de joutes verbales, ce n'est pas moi qui vais être insulté, mais mon groupe d'appartenance ce qui permet une distance. Enfin, même s'il n'est pas garant dans toute situation (Jean-Louis Amselle, 1996), le pacte social semble permettre l'échange de joutes verbales en évitant/limitant les sentiments d'agression d'une part et d'autre.

Lorsque la thématique de l'acte humoristique n'est pas comprise par les deux parties, Patrick Charaudeau parle de « *vision décalée du monde social* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.24) qui renvoie à l'effet produit sur le destinataire. L'effet qui n'est pas le même en fonction des thématiques abordées et de leur degré d'acceptabilité sociale/individuelle. La thématique n'était pas la seule source de conflit, la rencontre entre des personnes ayant des écarts culturels peut aussi influencer l'intercompréhension: comme nous l'avons déjà vu ci-dessus, certains sujets pourront être abordés avec des personnes, mais pas avec d'autres, ou pas de la même manière. Ainsi Patrick Charaudeau met en avant le fait que certaines thématiques peuvent provoquer davantage de cynisme comme la justice, la mort, l'enfance, etc. dans certaines circonstances. Cela est socioculturellement élaboré et pas simplement sur le plan national, mais aussi de manière groupale. Il semble donc intéressant de prendre en compte ces implicites qui peuvent être à l'origine d'incompréhension et de conflits. L'intérêt de ce travail de recherche est en effet d'interroger par une *approche interculturelle* des freins qui, en France, pourraient nuire à nos modes de communication alterculturelle (humoristique, mais pas que) . Qu'est ce que nous disent les implicites partagés et ceux qui ne le sont pas ? Quels conflits peuvent permettre de révéler ou d'identifier des éléments à travailler ? Damien Glez, par exemple, parle des problèmes des représentations sociales et des clichés qui en France peuvent être un frein, tout en essayant de pointer d'autres exemples, toujours en France à partir de sa connaissance des APP. En parlant du film *Qu'est-ce qu'on a fait au bon Dieu*⁵⁵ il explique que :

« peut-être qu'aujourd'hui en tout cas dans cet humour au cinéma et sur la scène on peut davantage appuyer sur les vrais faux défauts attribués aux gens / ça paraît une bonne nouvelle de pouvoir à nouveau plaisanter ce qui suppose effectivement que quand le Chinois dit à l'Arabe dans le film qu'il est un voleur / que tous les Arabes sont des voleurs ça fonctionne parce qu'on sait très bien que celui qui le dit n'y croit pas / mais / par contre / il sait très bien que c'est ce qu'il se disait avant / en dessin je ne sais pas trop c'est encore un petit peu dangereux // donc on fait complètement exploser le cliché en l'utilisant » (Damien Glez, Ouagadougou, juin 2016)

Ainsi jouer du cliché serait-il, comme le dit le caricaturiste, le faire « *exploser* » ? Au point d'aller au-delà et de rencontrer donc une personne non pas en tant que représentante d'une communauté, mais en tant qu'individu ? « *Le mot que j' ai employé tout de suite c'est d'exploser les clichés / et la meilleure manière de les faire exploser c'est de les utiliser et de les vider de leur sens*

55 Film réalisé par Philippe De Chauveron, sorti en 2014

les banaliser parce qu'à vouloir cacher quelque chose vous en faites un mystère » (Damien Glez, Ouagadougou, juin 2016). Nous verrons dans la suite de ce travail en quoi ces réflexions sont importantes pour penser certains freins à une *approche interculturelle* dans la société française.

Aussi, dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, l'un des enjeux qui me semble être au cœur de cette pratique sociale est la réciprocité (Dale, 1896 ; Reichard 1889), c'est-à-dire le fait que chacun.e se moque des un.e.s des autres. Ce ne sont pas les Mossi qui se moquent de tous les autres, chaque groupe a des allié.e.s à plaisanterie (ce qui pour certains chercheurs conditionne une forme d'équité au sein de la société) d'une part, d'autre part ces joutes verbales se font à l'image de répliques qui ne pourraient être des tirades. Alain Joseph Sissao rappelle que Radcliff-Brown parlait d'interdépendance : « *l'hypothèse explicite est qu'entre les différents membres d'un système de parenté particulier, il y a une relation complexe d'interdépendance* ». (2002, p. 23) En effet, « si je peux me moquer de toi c'est que tu peux te moquer de moi ».

Il semble donc précieux de faire attention à ce lien de réciprocité dans ces pratiques des APP qui permet, même partiellement, de brouiller par moments les rapports de domination sociaux. Ces pratiques, par le besoin de l'autre pour donner la réplique, mais aussi par la connaissance de mon.a interlocuteurice, indispensable pour bien se moquer de son interlocuteur, permet de penser la relation à plaisanterie, mais aussi interpersonnelle ou intergroupe dans un cadre favorisant une *approche interculturelle*. De plus cette réciprocité présente dans ces pratiques est un support de réflexion pour interroger certaines pratiques dites humoristiques qui ne permettraient pas cette réciprocité et pourraient en fin de compte être davantage une manière de reproduire des inégalités ou des rapports de domination sociaux.

Afin de poursuivre la réflexion autour des pratiques des alliances et des parentés, il semble indispensable de parler des pratiques théâtrales inhérentes aux pratiques humoristiques.

1.3.5.3 Les alliances et les parentés à plaisanterie : des théâtralisations sociales

Les liens entre l'humour des APP et le théâtre ne sont pas nouveaux. Le travail de mémoire de Paul Oula Traoré (2008) sur ces pratiques dans la ville de Bobo Dioulasso au Burkina Faso ou

encore celui de Camille Riverti qui explique que, dans le cas du l'humour verbal quechua, son analyse a emprunté son vocabulaire au théâtre : scénarios, actes, personnages, métapersonnage, coups de théâtre, apartés, etc. (Camille Riverti, 2019, p.420). De manière transposée aux APP, au Burkina Faso, il semble en effet intéressant de comprendre la sémantique utilisée par Alain Joseph Sissao : « *faire la réplique* », « *le jeu* », « *théâtralisation* », « *joutes oratoires* », « *acteurs* », « *spectateurs* » (Alain Joseph Sissao, Ouagadougou, 2018, 2002). Camille Riverti analyse que : « *les farces reposent sur des voix multiples convoquant personnes, personnages et métapersonnages. Le frottement phonique, source de comicità, consiste en un mécanisme théâtral qui nous permet de caractériser le burlesque.* » (Camille Riverti, 2019, p .421-422).

Non sans lien avec le rôle de médiatrice ainsi que le besoin de l'autre, expliqué ci-dessus, avec qui on va « *jouer la guerre pour ne pas la faire* » (2002, p.8⁵⁶), Alain Joseph Sissao explique que les « *alliés sont ici [lors des enterrements] les mieux placés pour « exorciser la douleur » de leurs alliés. Il n'y a pas de complexe, au contraire, en insultant, en faisant semblant de banaliser la mort et le mort, on crée du même coup un autre climat propice à la retenue. C'est tout l'effet recherché dans ces théâtralisations sociales* » (Alain Joseph Sissao, 2002, p.123).

En expliquant différentes pratiques lors de funérailles en fonction des entités politiques, Alain Joseph Sissao met en avant un jeu cathartique ayant souvent pour but de retarder la mise en terre du défunt, de distraire les personnes qui sont dans la douleur de la perte. En parlant de la cérémonie chez les Dagara, il explique qu' : « *Il s'agit effectivement de théâtre : l'antagonisme en l'occurrence y est joué, simulé par les acteurs, devant des spectateurs ; nul n'est dupe du caractère fictif de ce qui se déroule [...] L'effet visé par cette mise en scène est bel et bien la détente, la catharsis théâtrale. Il s'agit d'amuser l'assistance, de faire rire pour détendre l'atmosphère... et le public en général ne s'en prive pas* » (Alain Joseph Sissao, 2002, p. 124). Ces théâtralisations dans un contexte funéraire servent souvent d'exemples, mais peuvent exister lors d'événements différents.

De manière plus générale, Alain Joseph Sissao explique que :

« Du point de vue anthropologique, le dakiire fait partie de la catégorie des discours appelés théâtralisations sociales. Il fait donc partie des institutions d'une autre nature qui contribuent également à retremper la collectivité ou certaines de ses parties dans la joie de

56 Jacques Chevrier, préface du livre d'Alain Joseph Sissao

vivre, tels les jeux bouffons, les masques et les diverses formes de théâtralisations sociales. » (2002, p.32)

Paul Oula Traoré en s'appuyant sur les travaux de Griaule (1948) sur le fonctionnalisme de ces pratiques, explique que les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie ont été développées comme un moyen de purification de la mémoire du passé. Ce mécanisme cathartique a été pensé par ce chercheur à travers une dimension religieuse. En effet, selon lui : « *ces relations sont une grâce rédemptrice pour les groupes alliés dans les moments de crise, grâce à leur capacité d'éteindre les flammes de tension. Par l'humour, elles donnent un sens à l'existence et constituent une nouvelle victoire de la joie de vivre contre l'amertume qui conduit à la mort* » (Traoré, 2001 : 35) » (Paul Oula Traoré, 2003, p.111). La dimension cathartique de ces pratiques est aussi mise en relation avec la notion d'Aristote qui serait l'une des fonctions de la tragédie. Ce concept au théâtre est né de l'idée que le spectateur en voyant sur scène s'exprimer des « passions » pourrait purifier les siennes. Cette figure de style peut se comprendre « *à l'instar du rêve, comme un accomplissement des désirs, ou un exorcisme des craintes* »⁵⁷. Ainsi, le jeu des alliances et des parentés à plaisanterie pourrait venir décriper des conflits par la mise en rôle de soi dans la résorption de la difficulté. Mettre à distance pour résoudre une situation conflictuelle :

« Quand les puissances des passions humaines qui sont en nous sont contenues de toutes parts, elles deviennent plus fortes; mais si on les exerce selon une activité brève et dans certaines limites, elles jouissent modérément et se satisfont; après quoi, purifiées, elles s'apaisent par persuasion et sans violence. C'est pourquoi, à contempler dans la comédie et la tragédie les passions d'autrui, nous stabilisons les nôtres, les modérons et les purifions; et au cours des rites, par le spectacle et l'audition des obscénités, nous nous libérons du tort qu'elles nous causeraient si nous les pratiquions (in Pelletier, 1983 : 61) » (Paul Oula Traoré, 2008, p.75)

Alain Joseph Sissao souligne dans son livre l'importance des jeux et de leur fonction sociale. En effet, selon lui, est conférée au jeu une *fonction sociale cathartique* qui se produirait par le fait de jouer avec les injures pour transformer des tensions initiales. Selon lui, c'est par un principe de banalisation par la comédie que peuvent être évitées la colère, la rancœur, la rancune. (Alain Joseph

57 www.etudes-litteraires.com

Sissao, 2002, p.28). Ces pratiques peuvent être perçues comme des apprentissages de l'improvisation, de la répartie par le jeu verbal qu'elles suscitent, mais aussi d'une forme de connaissance ou d'apprentissage des symboles d'autrui, car, comme nous l'avons vu, plus nous connaissons notre parent ou notre allié.e, plus il est possible de s'en saisir pour alimenter les joutes oratoires. Aussi, ces jeux verbaux sont une manière de nommer, de dire « une certaine vérité » (Alain Joseph Sissao, Ouagadougou, décembre 2018).

En ce qui concerne l'improvisation, ces pratiques n'y échappent pas malgré les codes. Camille Riverti parle de « *véritable théâtre d'improvisation, [qui] ouvre un espace propice à la réflexivité de la société sur elle-même* » (Camille Riverti, 2019, p.441). En effet, l'improvisation tient entre autres de la prise en compte des contextes (politiques, sociaux etc.), de la situation d'interaction et de son.a interlocuteurice qui sont autant d'éléments à mêler aux codes verbaux des APP. Chacun.e se donne la réplique et la dynamique de ces dernières participe à l'ensemble de l'échange. De plus, l'ubiquité de ces pratiques peut créer beaucoup de situations différentes dans lesquelles les allié.e.s ou parents à plaisanterie peuvent exercer ce jeu. Les capacités d'improviser et de répliquer peuvent se travailler au fur et à mesure des échanges, ce qui peut faire de ces pratiques un moyen privilégié pour l'apprentissage de la rhétorique.

L'ensemble de ces échanges tient donc à l'improvisation et la capacité à répliquer, mais aussi à la connaissance que nous avons de l'autre à travers des symboles collectifs. En effet, le jeu de l'interaction humoristique pouvant reposer sur des symboles alimentaires ou patronymiques, etc. il est précieux de pouvoir jouer de ses connaissances afin d'alimenter le jeu. Ces joutes verbales sont exercées pour certain.e.s avec le soin de ne pas tomber dans la facilité et de ne surtout pas transgresser les codes, il est donc important pour faire rire de manier humour et connaissances symboliques.

De plus, et en lien étroit avec la partie sur le rôle de médiateur des allié.e.s ou parents à plaisanterie, ces derniers peuvent, grâce à la pratique des joutes verbales et de l'ambiance détendue qui peut y être associée, dirent des vérités, nommer de réelles difficultés. Alain Joseph Sissao l'explique ainsi : « *chacun a des esprits dégagés / parce qu'on ne sent pas l'agressivité de part et d'autre / c'est vraiment des choses qu'on dit de façon libre /, mais en même temps / avec une justesse aussi / et j'allais dire avec une certaine vérité / c'est ça qui rend les / la chose intéressante / et qui permet aussi à chacun de dire ce qu'il a aussi dans le ventre (rire)* » (Alain Joseph Sissao,

Ouagadougou, décembre 2018). Aguima Thiombiano m'avait donné un exemple de situations qui pouvaient être dites dans le cadre de ces pratiques, ici le cas d'un homme qui apprend que sa femme est draguée :

« On peut peut-être te faire comprendre que / voilà / tel monsieur là / voilà / euh / drague ta femme alors que tu n'étais pas au courant / bon / on t'informe en même temps (rire) devant d'autres personnes, mais bon tu l'acceptes / alors que si euh / quelqu'un d'autre te disait ça / tu allais mal prendre ça et ton parent à plaisanterie qui t'a fait la révélation il peut en même temps euh / voilà essayer de te calmer de t'expliquer les choses pour que tu / peut-être ne fasse pas/ que tu ne partes pas à la maison chasser ta femme (rire)/ il peut en même temps atténuer les choses pour toi (rire) » (Aguima Thiombiano, Fada N'Gourma, juin 2016)

Paul Oula Traoré explique lui aussi toute l'importance de ne pas sous-estimer des informations transmises à travers ces théâtralisations:

« les alliances à plaisanteries sont une bonne méthode pour dire la vérité à l'autre sans le blesser. Dans les contextes empreints de respect humain ou de pudeur, il n'est pas évident de toujours faire des remarques désobligeantes aux personnes, surtout quand celles-ci sont en position d'autorité ou de supériorité. Par ce jeu verbal, les alliés en profitent parfois pour glisser les remarques poignantes qui, en temps ordinaire, ne sauraient être admises » (Paul Oula Traoré, 2008, p.77)

Ces analyses ne sont pas sans rappeler l'importance du rôle de médiatrice des allié.e.s ou parents, mais aussi la dimension didactique de ces pratiques, qui, par certains mécanismes, peuvent être des supports de transformations sociales et collectives.

I.3.6 Des passerelles en France ?

Si cette question me semble intéressante à poser, ce n'est pas tant pour « l'exportation » de ces pratiques comme je vais l'expliquer par la suite, mais davantage pour comprendre les manières

dont la prise de connaissance de ces pratiques et de certains mécanismes peuvent me permettre d'interroger des freins aux relations interculturelles en France, mais aussi de comprendre les manières dont certains mécanismes présents, peuvent être source d'apprentissages.

Étienne Smith explique que ces pratiques sont souvent évoquées pour la région de l'ouest de l'Afrique comme une chance et une spécificité africaine, dans des articles de presses⁵⁸ (Étienne Smith, 2001, p.748), mais aussi dans des documentaires comme celui du réalisateur belge Jacques Faton (2009). Il explique bien que « *Ces propositions d'exportation de « pratiques de paix » propres au « génie culturel » africain vers les pays qui en seraient démunis ne sont pas le seul fait d'intellectuels ouest-africains, mais aussi d'intellectuels du Nord, provenant d'horizons divers : (Assia Popova, 1976, Tanou 2003 ; Thomas Hylland, 2005⁵⁹ ; Hagberg 2006 etc)* » (Étienne Smith, 2001, p.748).

Ainsi, Assia Popova expliquait en 1976 qu' « *on pourrait (...) considérer les différentes clauses (règles du jeu) de l'utani comme les points d'un 'programme commun' entre deux partis ou bien, à l'échelle internationale, comme les articles d'un traité de coexistence pacifique entre deux gouvernements (camps) aux intérêts à la fois contradictoires et convergents...* » (Popova 1976, p.455 dans Étienne Smith, 2001, p.748). Thomas Hylland y voyait un moyen similaire de médiation : « *This wonderful African institution deserves being exported to other continents. Perhaps Jews and Palestinians, or Christians and Muslims, might want to give it a try?*⁶⁰ » (Thomas Hylland dans Étienne Smith, 2001, p.747). Cependant, la question des différents contextes, politiques, socioculturels, etc. ne paraissait pas forcément être prise en compte.

Marc Davidheiser propose, lui, de souligner l'intérêt des alliances à plaisanterie comme technique de médiation qui pourraient avoir leurs intérêts dans d'autres contextes. (Mark

58 « *Lettre à Monsieur le consul de France au Mali de J.-L. Sagot-Duvaurox* », *L'Humanité*, 31 octobre 2002 ; « *Utani hailed for enhancing national unity* », *Sunday Observer*, 2002, n.p. ; « *Joking with tribalism* », *News from Tanzania*, 2003 (1) ; « *Parenté à plaisanterie : moquez-vous mais ne vous battez pas !* », *Syfia International* 1^{er} septembre 2001 ; « *La parenté à plaisanterie : véritable régulateur social au Burkina Faso* », *Mond'Info*, 1, mars 2004, p. 2 ; « *Le revenir de la parenté à plaisanterie : alliance, catharsis, régulateur social* », *Afrikara*, 13 juillet 2004 ; « *Injures diplomatiques !* », *Le Nouvel Afrique Asie*, n° 180, sept. 2004 ; « *Une drôle de tradition* », *La Grande Époque*, 12 juillet 2005 » (Étienne Smith, 2001, p.747)

59 Risking security: Paradoxes of social cohesion, Thomas Hylland Eriksen Inaugural lecture, Vrije Universiteit Amsterdam, 15 mars 2005

60 « *Cette merveilleuse institution africaine mérite d'être exportée vers d'autres continents. Peut-être que des juifs et des Palestiniens ou des chrétiens et des musulmans voudraient peut-être essayer ?* »

Davidheiser, 2006, dans Étienne Smith, 2001, p.749). Ainsi dans son article qui s'intéresse aux pratiques des alliances à plaisanterie en Gambie, il souligne l'importance de ne pas simplement exporter ces pratiques, mais de comprendre les mécanismes sur lesquels cela pourrait reposer. Il met donc en avant le fait que son analyse n'a pas pour intérêt d'établir une dichotomie stricte entre la médiation des conflits gambienne et américaine. Mettant en avant le fait qu'une multitude de pratiques de médiation existent dans ces régions du monde, qu'il peut y avoir des similitudes dans certaines, mais qu'il est important de prendre en compte différents aspects comme le rapport au conflit, au temps, au droit, aux médiateurices, etc.

Les gestions des conflits par exemple qui sont culturellement pensées et ne peuvent être analysées comme homogènes pour l'une ou l'autre région du monde évoquée dans son article⁶¹ : « *However, conflict attitudes and peacemaking modalities are markedly divergent. Gambians generally view disputing as negative and harmful. Interpersonal and communal harmony is highly valued in the cosmologies of rural Gambians. In such an ethnoscape, conflict management privileges reconciliation over problem-solving through negotiation and compromise*⁶² » (Mark Davidheiser, 2006, p.26).

Il souligne d'autres points importants à prendre en compte comme les pratiques du droit, selon lui : « *The practice of law in the industrialized countries of the West is, in its ideal form, bureaucratized, based on abstract principles, and carried out in impersonal forums. This paradigm*

61 Michel Sauquet et Martin Vielajus dans leur livre *Culturoscope* permettent de poser différentes questions permettant de comprendre les rapports au conflit qui peuvent avoir des écarts : « 1. Exprime-t-on ouvertement un désaccord dans nos cultures respectives ? Sommes-nous dans des cultures de l'implicite ou de l'explicite ? Quel est le sens d'un « oui » ? le « non » est-il utilisé fréquemment dans la langue de notre interlocuteur ? 2. Sommes-nous plutôt dans une culture de confrontation ou dans une culture de non-affrontement ? Quelles sont les différentes postures et stratégies face au conflit que l'on peut rencontrer (affrontement / domination, évitement / contournement, recherche de consensus ou stratégies « arrangeantes », etc.) ? D'une culture à l'autre, considère-t-on l'affrontement comme « toujours utile » ou cherche-t-on à l'éviter ? En quoi l'orientation plutôt individuelle ou collective des sociétés explique-t-elle ces postures et ces stratégies ? Quelle est l'importance de la face et de la préservation de l'honneur dans la genèse et la gestion et la gestion des conflits ? 3. Quelle est l'influence des religions et de l'histoire sur les attitudes face aux conflits interpersonnels ? Les religions et les spiritualités (même quand elles affirment l'incompatibilité entre la foi et la violence) exaltent elles la lutte, l'affrontement, ou prônent elles la conciliation plutôt que le combat ? En quoi l'histoire et la culture politiques peuvent-elles contribuer à expliquer la plus ou moins propension au consensus ? 4. Quels types de dispositifs de régulation des conflits existent dans les secteurs où nous travaillons ? En dehors des systèmes judiciaires existe-t-il des systèmes traditionnels de régulation des conflits (autorité coutumière et religieuse, alliances à plaisanterie, etc.) ? Au sein du monde professionnel, en quoi le droit du travail et les habitudes de concertation à l'œuvre dans les organisations anticipent-ils les conflits et aident-ils à leur gestion ?

62 « *Cependant, les attitudes de conflit et les modalités de rétablissement de la paix sont nettement divergentes. Les Gambiens considèrent généralement les disputes comme négatives et nuisibles. L'harmonie interpersonnelle et communautaire est très appréciée dans les cosmologies des Gambiens ruraux. Dans un tel ethnoscape, la gestion des conflits privilégie la réconciliation à la résolution de problèmes par la négociation et le compromis* » (Mark Davidheiser, 2006, p.26)

extends to alternative dispute resolution (ADR) and mediation. A multiplicity of mediation models and praxis exist in Western nations. ⁶³» (Mark Davidheiser, 2006, p.27).

Ce chercheur poursuit en expliquant que l'histoire sociopolitique de ces pays pouvait expliquer, entre autres, une vision des gestions des conflits qui peut être pensée à travers un protocole : l'intervention d'une médiatrice neutre, l'identification des problèmes (et donc le conflit = un problème) et des questions liées à ce dernier ainsi qu'une étape de négociation dans une perspective de résolution du problème. Cette négociation se veut souvent raisonnée par des principes de prise de conscience des interlocuteurs (intérêt, renvoi, etc.) du problème afin d'aboutir à une solution qui permette une forme de gain mutuel à partir de critères objectifs (Mark Davidheiser, 2006 p.28). Même si l'auteur reconnaît que d'autres formes de médiation existent dans ces sociétés il explique que ce modèle prédomine. En s'appuyant sur les travaux d'Abu Nimer (1996) et de Stempel (2006), il cite ce dernier : « *Despite the emergence of relational and post-structuralist approaches such as transformative and narrative mediation, Western training and practice remain overwhelming based on the problem-solving framework (STEMPEL 2002)* ⁶⁴ » (Mark Davidheiser, 2006, p.14).

Ainsi son étude comparée de ces modes de résolutions de conflits lui permet de comprendre que les alliances et les parentés à plaisanterie comme mode de prévention et résolution des conflits sont davantage pensées à une échelle locale et dans une dimension relationnelle plutôt que de partir d'un problème dont il faudrait séparer les protagonistes pour penser l'une des premières étapes de la gestion. En effet, selon ce chercheur, en Gambie et par l'exercice des APP sont renforcées les dimensions de solidarité sociale plutôt que l'identification de problèmes et l'apport de solutions aux besoins en situation spécifique de chaque protagoniste (Mark Davidheiser, 2006, p.29). Ainsi la dimension collective primerait et les conflits interpersonnels s'intégreraient dans un maillage social plus important, de par, entre autres, le rappel constant aux patronymes, aux groupes d'appartenance réelle ou supposée, etc., mais aussi en s'inscrivant dans des valeurs coutumières plus anciennes. Le.a médiatrice est rarement neutre, au contraire, car ce dernier doit pouvoir

⁶³« *La pratique du droit dans les pays industrialisés d'Occident est, dans sa forme idéale, bureaucratisée, basée sur des principes abstraits et menée dans des forums impersonnels. Ce paradigme s'étend aux modes alternatifs de résolution des conflits (MARC) et à la médiation. Une multiplicité de modèles et de praxis de médiation existe dans les pays occidentaux* » (Mark Davidheiser, 2006, p.27)

⁶⁴« *En dépit de l'émergence d'approches relationnelles et post-structuralistes, comme transformation et de la médiation narrative, la formation occidentale et la pratique demeurent écrasantes sur la base du cadre de résolution de problèmes (STEMPEL 2002)* » (Mark Davidheiser, 2006, p.14))

justement faire appel ou référence aux liens historiques qui étaient entretenus par exemple entre deux familles ou entre deux groupes pour apaiser le conflit interpersonnel. Mark Davidheiser analyse donc que : « *Peacemakers tend to be more concerned with the relations between the parties than with the specific causes of the conflict. Negotiation over concrete, substantive issues is therefore not as prominent in Gambian mediations as it is in North America*⁶⁵ » (Mark Davidheiser, 2006, p.30).

Un autre élément important à prendre en compte pour ces questions est le rapport au pardon et ces analyses font écho aux propos de Noël Combarry (2016) relaté en début de chapitre. Ce chercheur souligne que cette notion est moins présente en Amérique du Nord qu'elle ne l'est en Gambie. En effet, il souligne que cette notion amène l'idée qu'un des protagonistes doit abandonner ses revendications, accepter la réconciliation (Mark Davidheiser, 2006, p. 31). Ceci peut se faire comme nous venons de le voir en mettant par exemple la dimension collective en prime abord, mais aussi à travers des références à des croyances ou récompenses divines. Par exemple, ce chercheur cite cet exemple d'une déclaration faite en Gambie pour apaiser un conflit : « *"if you forgive now, then when you (or your kinsperson, associate, or animal) make a similar mistake, people will be willing to forgive you"*⁶⁶ » (Mark Davidheiser, 2006, p.32).

Mark Davidheiser pointe aussi l'importance de prendre en compte les différents rapports au temps qui peuvent aussi être différents. Par exemple, en Gambie, le terme Sabari est un terme très fréquemment utilisé pour nommer des pratiques de médiations. Ce terme issu du mot arabe « sabar » qui signifie la patience est utilisé dans le contexte gambien pour évoquer la tolérance et le pardon (Mark Davidheiser, 2006, p.32). Ainsi cet anthropologue pointe des méthodes différentes en Amérique du Nord en expliquant par exemple que les médiateurices établissent une méthodologie de médiation par étapes mentionnées ci-dessus qui rythme la gestion du conflit. C'est donc ce protocole qui prime.

Afin de poursuivre cette réflexion, Mark Davidheiser parle des mises en scène du conflit et aménagements de lieux propices. Il explique en effet qu'en Amérique du Nord cela peut passer par

⁶⁵« *Les artisans de la paix ont tendance à se préoccuper davantage des relations entre les parties que des causes spécifiques du conflit. La négociation sur des questions concrètes et de fond n'est donc pas aussi importante dans les médiations gambiennes qu'en Amérique du Nord* » (Mark Davidheiser, 2006, p.30)

⁶⁶"*si vous pardonnez maintenant, alors lorsque vous (ou votre parent, associé ou animal) faites une erreur similaire, les gens seront prêts à vous pardonner*" (Mark Davidheiser, 2006, p. 32)

l'explicitation du protocole, de nommer collectivement les règles de la médiation (prise de parole, pas d'interruption, etc.). Il poursuit en mettant en avant ceci : « *Setting the stage activities were quite common in Gambian mediations, but were more contextual and personalized than procedural in nature*⁶⁷ » (Mark Davidheiser, 2006, p.36). Cette mise en scène moins procédurale, selon l'auteur, en Gambie pouvait tout de même passer par des étapes comme le fait pour le médiateur de rappeler les liens ancestraux qui le lient aux parties en présence du conflit. L'intérêt de cette étape étant de rappeler tous les éléments qui permettent de penser le « nous », la relation, le commun. L'anthropologue explique l'importance de ne pas hiérarchiser ou négliger les différentes pratiques de médiation des alliances et des parentés à plaisanterie et pour cela explique ceci :

*« Scholars have identified types of disputes that are particularly difficult to manage. These have been termed "intractable conflicts" and include disputes over identity, values, and ideology (Burton 1990; Lederach 1995; Kriesberg et al. 1989). In such cases conventional negotiation and mediation techniques are less likely to be successful since ideological differences are difficult to resolve using bargaining techniques and problem-solving to negotiate win-win outcomes. Forgiveness and tolerance can be essential for mitigating intractable conflicts. Informal institutions with significant legitimacy and mobilizational potential offer great promise for addressing challenging disputes*⁶⁸. » (Mark Davidheiser, 2006, p.47)

Ainsi il pourrait être important de comprendre comment prévenir et apaiser les conflits identitaires, de valeurs ou d'idéologie à travers des mécanismes des APP. L'anthropologue souligne bien l'importance de la légitimité et du potentiel de mobilisation sociale de ces institutions informelles et explique aussi l'importance dans cette société gambienne du pouvoir de création, d'invention et de manipulation des identités à travers les pratiques des APP. Ainsi, il explique qu'en fonction des situations, il n'est pas rare de faire appel à telle ou telle identité en mobilisant des liens historiques :

67 « *Les activités de mise en scène étaient assez courantes dans les médiations gambiennes, mais elles étaient plus contextuelles et personnalisées que de nature procédurale* » (Mark Davidheiser, 2006, p. 36)

68 « *Les chercheurs ont identifié des types de différends particulièrement difficiles à gérer. Ceux-ci ont été qualifiés de « conflits insolubles » et comprennent les conflits d'identité, de valeurs et d'idéologie (Burton 1990; Lederach 1995; Kriesberg et al.1989). Dans de tels cas, les techniques conventionnelles de négociation et de médiation ont moins de chances de réussir car les différences idéologiques sont difficiles à résoudre en utilisant des techniques de négociation et de résolution de problèmes pour négocier des résultats gagnant-gagnant. Le pardon et la tolérance peuvent être essentiels pour atténuer les conflits insolubles. Les institutions informelles dotées d'une légitimité et d'un potentiel de mobilisation importants sont très prometteuses pour régler les différends difficiles.* » (Mark Davidheiser, 2006, p.54)

« Gambians are adept at manipulating and reframing their identities. According to many informants, during the Jawara era, when the Jola had a lower social status. Some members of the historically disadvantaged Jola minority group of The Gambia attempted to re-invent themselves as Mandinka. In the wake of the coup of 1994, which brought Jola president Jammeh to power, most of these individuals have rediscovered their Jola roots and have reclaimed that ethno-linguistic identity » (Mark Davidheiser, 2006, p.54)

Cet anthropologue explique que durant les observations de ces pratiques, l'intérêt de la mobilisation d'identité choisie pouvait être multiple : purement instrumental dans le sens de gagner les faveurs d'une femme (ou d'un homme) par exemple ou ne pas subir la charge symbolique négative liée à une identité, gagner un.e allié.e important.e, etc. La dimension plurielle est donc un ressort important de cette dynamique identitaire. Mark Davidheiser explique qu'en fonction des situations, les Gambien.ne.s peuvent mettre l'accent sur différents éléments de leur identité (religieuse, familiale, régionale, etc.) en pointant le fait que l'invention pure d'une identité était peu fréquente, mais que cela pouvait arriver et n'était que rarement contesté par les interlocuteurs (Mark Davidheiser, 2006, p.55). Cette analyse n'est pas sans faire écho avec la remarque de Paul Oula Traoré sur l'idée de se (re)créer (Paul Oula Traoré, 2008, p.74) à travers ces pratiques, pour créer de la bonne humeur, mais aussi en pouvant soi-même se raconter, se nommer. Cette créativité gambienne est source d'inspiration pour repenser des identités communes larges à travers les identités religieuses, genrées, intergénérationnelles, pour exemple ⁶⁹: « *Fictive kinship abounds in local relations, and Gambians were quite dexterous in linking themselves to others in a way that made it possible for almost anyone to claim some sort of joking relation*⁷⁰ » (Mark Davidheiser, 2006, p.56). L'anthropologue explique qu'il a pu lui-même bénéficier de ces relations fictives qui agissent concrètement. En effet, ayant été associé à un patrilignage, il a pu par exemple manipuler son identité pour en faire valoir d'autres afin de ne pas être trop taxé financièrement sur les marchés en Gambie. D'autres exemples similaires pourront être évoqués dans la suite de cette recherche sur la base de cette créativité gambienne qui, comme l'explique l'auteur : « *Most mediators agreed that it*

69 L'auteur explique que lors des interactions, impliquant la création de plaisanteries et d'alliances, il n'est pas rare que se fassent un rappel à ces pratiques d'origine que sont les APP : « *vous agissez comme un parent à plaisanterie* » (Mark Davidheiser (2006)

70 « *La parenté fictive abonde dans les relations locales, et les Gambiens étaient assez habiles à se lier aux autres d'une manière qui permettait à presque tout le monde de revendiquer une sorte de relation de plaisanterie* » (Mark Davidheiser, 2006, p.56)

*is possible to build a joking relationship with disputants without having a firm historical basis for doing so. They explained that one can, for instance, form a connection with a given individual and develop a connection similar to the joking one*⁷¹ » (Mark Davidheiser, 2006, p.61).

Aussi, et tout du long de son article, Mark Davidheiser pointe régulièrement les limites de cette créativité en expliquant bien l'importance de la prise en compte des contextes et cite différents exemples qui ne se sont pas soldés par des résultats positifs. L'une de ces limites peut être la non-volonté par l'un.e des acteurice de l'interaction de connaître ou de créer ces liens.

Pour conclure cet article, Mark Davidheiser met en avant ce qui, selon lui, peut être qualifié de principe universel à travers la mise en scène et la ritualisation de la gestion des conflits, que ce soit en Amérique du Nord ou en Gambie. Les rituels peuvent, selon lui, permettre de faciliter les changements en allant au-delà de perspectives conservatrices, mais au contraire en explicitant et donc en rendant compréhensibles les changements sociaux par des cadres cognitifs partagés (Mark Davidheiser, 2006, p.69). Il rappelle l'importance de créations d'espaces privilégiés : « *The efficacy of much third party peacemaking or mediation is linked to the creation of a special social space in which the conventions and scripts of everyday life are loosened, enabling personal and social transformation* ⁷² » (Mark Davidheiser, 2006, p.69). Ainsi, il semble important pour cet auteur de regarder les méthodologies non occidentales de résolution des conflits qui offrent pour les sociétés occidentales des informations précieuses sur les complexités des processus de paix qui peuvent fournir des techniques à incorporer dans le répertoire des pratiques de médiation des conflits : « *For example, could the Gambian approach of forgiveness and reconciliation be adapted for use in Western cases not amenable to principled negotiation?* ⁷³ » (Mark Davidheiser, 2006, p.70)

À ce contexte de transposition nécessaire, Étienne Smith explique aussi la nécessité de comprendre qu' :

71 « *La plupart des médiateurs ont convenu qu'il est possible de construire une relation de plaisanterie avec les parties en conflit sans avoir une base historique solide pour le faire. Ils ont expliqué que l'on peut, par exemple, former une connexion avec un individu donné et développer une connexion similaire à celle qui plaisante* » (Mark Davidheiser, 2006, p.61)

72 « *L'efficacité d'une grande partie du rétablissement de la paix ou de la médiation par des tiers est liée à la création d'un espace social spécial dans lequel les conventions et les scripts de la vie quotidienne sont desserrés, permettant une transformation personnelle et sociale.* » (Mark Davidheiser, 2006, p. 69)

73 « *Par exemple, l'approche gambienne du pardon et de la réconciliation pourrait-elle être adaptée pour être utilisée dans les cas occidentaux qui ne se prêtent pas à une négociation de principe?* » (Mark Davidheiser, 2006, p.70)

« En France par exemple, il n'est pas certain que la frontière de la traite saharienne ou la frontière de la traite et colonisation européenne puissent être dépassées au plan symbolique [...] la frontière coloniale, par exemple, fait l'objet de politisations qui ne laissent pas présager un dépassement des stéréotypes hérités de la colonisation en « plaisanteries » partagées » (2010, p.749).

Étienne Smith explique qu'à cette frontière de la question coloniale s'ajoute celle des relations postcoloniales qui ne présagent pas de « dépassements ». Il cite des initiatives de comédiens comme « *Rire contre le racisme* » ou des spots humoristiques sur les clichés intercommunautaires créés par l'association les Indivisibles comme des tentatives d'aborder par l'humour les « frontières postcoloniales » (Étienne Smith, 2010, p.749).

L'ensemble de la suite de ce travail va s'intéresser à comprendre, au regard de ces premières recherches sur les APP, quels sont les freins, en France aux relations interculturelles, particulièrement dans le cadre des relations postcoloniales. Puis, je porterai un regard analytique sur des pratiques, soit qui m'ont été indiquées par des Burkinabè comme, selon eux, proches des APP dans certains mécanismes, soit que j'ai pu découvrir en France et Belgique et qui faisaient écho à ce travail de recherche. Ainsi, dix ans après les limites formulées par Étienne Smith, il semble que de nouvelles pratiques et l'émergence d'humoristes, participent à un dépassement des stéréotypes hérités de la colonisation.

Conclusion chapitre I

Découvrir les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie a été une grande source d'enrichissements et de réflexions. Ce travail de recherche reste non exhaustif et situé au sens où mon regard n'est pas celui d'une ethnologue/anthropologue, mais d'une sociolinguiste étudiant des pratiques linguistiques comme pratiques alterculturelles.

Ce qu'il me semble important de souligner dans cette conclusion, c'est bien l'hétérogénéité de ces pratiques et des contextes de productions des alliances et des parentés à plaisanteries qui participent à leur entretien et leurs transformations au quotidien. J'ai tenu à rendre compte de divers contextes pour comprendre à la fois des similitudes et des divergences qui pouvaient apparaître. En effet, je me suis attachée à m'appuyer sur des auteur.e.s burkinabè, mais, malgré les dynamiques de recherches sur ces pratiques dans ce pays, elles restent peu nombreuses sur la question des mécanismes de médiation. Les autres sources, dans des contextes variés comme les références aux contextes ivoirien, malien ou gambien ainsi qu'aux blagues quechuas dans les Andes centrales du Pérou, m'ont permis de me décentrer du contexte burkinabè afin de porter une réflexion plus globale sur des transformations et des mécanismes de médiation liés à ces pratiques diverses.

De plus, de nombreux sujets n'ont pas été évoqués ici, mais restent en pistes de réflexion pour moi comme la place des femmes dans ces pratiques, une thèse soutenue en fin 2020 auprès d'Alain Joseph Sissao s'intéresse particulièrement à cette question⁷⁴. Le manque de regard complexe aussi entre les dynamiques des APP en milieu rural et urbain (Paul Oula Traoré, 2008) me semble important à prendre en compte et ne l'est pas assez dans ce travail, mais donne à voir d'autres perspectives de recherche. En m'attachant à celles d'Alain Joseph Sissao, j'ai pu ancrer mes analyses dans cette forme d'apologie de ces pratiques dans le contexte burkinabè (Paul Oula Traoré, 2008, p.18). Tout en gardant trace des limites et réflexions contradictoires, il m'a semblé important de m'attacher à cette énergie que je retrouvais auprès de ce spécialiste, mais aussi auprès des personnes interrogées. Sans concevoir cela comme une recette magique, je tente de rester lucide sur les facteurs d'influence de cette recherche.

74 Gustave Iboudo, Théâtralisation du dakiire par la femme : analyse sémiotique du spectacle d'un rituel moaage, 2020

Ce travail m'a aussi permis de comprendre que ces pratiques souvent analysées comme codifiées et rituelles étaient en évolution et transformation constantes. Les liens de parentés/d'alliances, mais aussi les thématiques qui suscitent l'échange de plaisanteries sont sans cesse repensées et activées en fonction des personnes et des contextes. Aussi, ces pratiques semblent faire partie d'un répertoire plus large de mécanismes de médiation parmi d'autres (lieu de rencontre, rapport au conflit, au médiateur, etc.). Ces derniers m'ont permis de bien comprendre que les pratiques humoristiques, les joutes verbales, semblent aussi conditionnées par le contexte d'interaction et les préalables à la constitution des groupes. Ces joutes verbales s'inscrivent aujourd'hui dans des transformations sociales du quotidien. Il est, comme nous avons pu l'observer, possible d'échanger des blagues avec une personne d'un groupe sociopolitique auprès duquel il n'y aurait pas de liens de parenté ou d'alliance codés, mais qui, par l'intention et la réciprocité, permettrait de nourrir la relation par l'échange de plaisanteries et d'apaiser de possibles tensions. De plus, la création de nouveaux liens sur la base de ces pratiques est aussi une marque de ces transformations. Pour illustrer ces propos, j'ai pu reprendre une conversation sur le réseau social Facebook mettant en scène Issa Tiendrebeogo qui est mossi, trois breton.ne.s : l'un des réalisateurs du documentaire Rakiere : Émilien Bernard, une femme faisant régulièrement des allers-retours entre Fada N'Gourma et Rennes : Marl Lou ainsi que moi-même Lauriane Ptel et une personne interrogée dans le cadre de cette recherche : Aguima Thiombiano qui est gourmantchè.

Alliance à plaisanterie
entre Gourmantché et
Mossi

Des relations à plaisanterie
interindividuelles peuvent devenir
intergroupes par l'inclusion d'autres
individus

The screenshot shows a WhatsApp chat with several messages. Three sections are highlighted with colored boxes: a blue box around the first two messages, a red box around the next four messages, and a yellow box around the last three messages. A green box highlights a specific message in the middle, and another green box contains a summary text at the bottom.

Blue box:
Issa Tiendrebeogo Encore un Aguima cool!
Je n'aime plus · Répondre · 2 · 22 décembre 2016, 10:12
Aguima Thiombiano Le petit mossi Issa comment vas tu depuis tout ce temps?
J'aime · Répondre · 22 décembre 2016, 11:46

Red box:
Lauriane Ptel Bon, je n'aime pas trop les parentés à plaisanterie, si vous pouviez arrêter!
J'aime · Répondre · 1 · 22 décembre 2016, 11:16
Aguima Thiombiano Qu'est ce qu'une bretonne, mangeur de beurre salé, vient faire dans notre causerie ! Heureusement que la parenté à plaisanterie n'a pas de frontière.
J'aime · Répondre · 1 · 22 décembre 2016, 11:27
Lauriane Ptel Si tu avais tapé ton sable tu aurais su!
J'aime · Répondre · 22 décembre 2016, 11:29
Aguima Thiombiano Je vais aller le taper pour savoir comment est ce que je vais te corriger!!!
J'aime · Répondre · 22 décembre 2016, 11:35

Yellow box:
Mari Lou Et Aguima ?? Dis moi ?? Qu'est ce que tu as contre les bretonnes mangeuse de beurre salé ?? 😊
J'aime · Répondre · 22 décembre 2016, 12:59
Aguima Thiombiano Il paraît qu'il n'y a pas que le beurre salé qui plaît. A l'image des mossé vous avez toujours une bouteille de bière en main.
J'aime · Répondre · 1 · 22 décembre 2016, 13:46
Mari Lou Qui ? Nous ? Non des racontars 😊
J'aime · Répondre · 22 décembre 2016, 23:36
Emilien Bernard Aguima attention elle va finir toute la bière de Fada la bretonne hein !!
Je n'aime plus · Répondre · 2 · 23 décembre 2016, 10:31
Aguima Thiombiano Emilien, Je t'assure qu'il n'y a plus une seule goutte de bière a Fada, deux jours seulement apres son arrivée.
Je n'aime plus · Répondre · 1 · 23 décembre 2016, 14:31

Green box (message):
Aguima Thiombiano C'est parceque les bretons se sont invités dans notre conversation et vu que la parenté a plaisanterie n'a pas de frontière, allons seulement. Mon sable me dit que tu vas parfaitement bien et que tu dois venir a fada pour voir tes patrons.
J'aime · Répondre · 22 décembre 2016, 13:54

Green box (summary):
« La parenté à
plaisanterie n'a pas de
frontière » :
Créons, inventons,
nourissons des liens

Red box (text):
Alliance à plaisanterie
entre Bretons et Gourmantché

À travers cette conversation, il me semble intéressant de prendre en compte le potentiel de transformation et de création de liens. En effet, la conversation commence entre deux burkinabè avec ce qui se joue dans les pratiques des alliances à plaisanterie « *le petit Mossi Issa comment vas-tu ?* ». Puis, je me permets d'intervenir, avec humour : « *Bon, je n'aime pas trop les parentés à plaisanterie, si vous pouviez arrêter* ». Ni l'un ni l'autre ne peut douter de mon intention de rire puisqu'ils connaissent mon intérêt pour ces pratiques et la recherche que je mène. L'inclusion d'Aguima Thiombiano passe par le fait qu'il s'étonne de mon intrusion dans leur conversation « *[...] vient faire dans notre causerie* », mais surtout par le dénominateur qu'il me donne « *Qu'est-ce qu'une Bretonne, mangeur de beurre salé [...]* » et le fait qu'il explique que les parentés à plaisanterie n'ont pas de frontières. Ainsi, il m'inclut dans la conversation et dans la plaisanterie, venant rire d'un symbole (le beurre salé) qu'il connaît bien sur les Breton.ne.s Il semble évident pour moi, à ce moment-là, de lui répondre avec un procédé humoristique similaire, faisant

référence à un symbole de la culture gourmantchè : « *Si tu avais tapé ton sable tu aurais su* ». Les Gourmantchè sont réputés au Burkina Faso pour lire l'avenir dans le sable. Ainsi, c'est par la connaissance de symboles emblématiques réciproques que nous avons sur nos groupes d'appartenance (revendiqués) que ces joutes verbales se mettent en œuvre et se créent. L'illustrateur Éric Kabre (2018⁷⁵) a mis en image cette interaction :



75 D'autres planches du même illustrateur apparaissent en annexe 2.

De plus, Aguima Thiombiano use d'un autre symbole « la bière » et crée un lien entre les Mossi et les Bretons « *À l'image des Mossi, vous avez toujours une bouteille de bière en main* ». Les codes rituels des APP voudraient que ce soient davantage les Bobo que les Mossi qui ont une bouteille de bière, mais Aguima Thiombiano adapte et provoque aussi à travers cet échange son parent à plaisanterie Issa Tiendrebeogo. Émilien Bernard, s'allie à Aguima Thiombiano autour du symbole sur les Breton.ne.s pour me taquiner à son tour. Ainsi, à partir de ces échanges à plaisanterie, les liens se font et se défont autour d'une pratique commune qui rassemble tou.te.s les protagonistes en présence.

Le travail de Mark Davidheiser est aussi source de perspectives et de recherches qu'il pourrait être intéressant de poursuivre en Gambie et dans d'autres contextes. En effet, l'adaptation et la création observées dans le cadre de ces pratiques donnent à voir de nouvelles formes de mobilisation de différentes identités sociales et pourraient donc permettre de penser davantage l'hétérogénéité et la négociation de ces dernières à l'échelle d'un individu. Ces joutes verbales semblent permettre à la fois une forme de transformation des étiquettes assignées, mais aussi une négociation et une création de nouvelles identités, davantage revendiquées par les première.e.s concerné.e.s. Cécile Canut explique bien que : « *Les transformations, les évolutions, la pluralité des modes d'appréhension des senankuya indiquent combien ils sont fluctuants et se « greffent » à toute situation politique et sociale nouvelle* » (Cécile Canut, 2008, p.39). Pour exemple, Cécile Canut explique une transformation relatée au Mali par l'une des personnes qu'elle interroge. Cette dernière explique son étonnement de voir à Bamako les Camara et les Coulibaly pratiquer ensemble le senankuya avec le Dombia alors qu'elle n'avait jamais vu ses parents le faire. Ces transformations sont pour cette chercheuse un moyen d'analyser entre autres « *l'utilité sociale forte des cousinages plaisanterie et sa permanente réactivation* » (Cécile Canut, 2008, p.40)

Enfin et pour finir, il me semble nécessaire, en citant toujours Cécile Canut - qui je le rappelle inscrit davantage ses recherches dans les contextes du Mali - de rappeler certaines limites inhérentes à ces pratiques. D'une part, ces pratiques passent « *impérativement par la parole* » (Cécile Canut, 2008, p.29) et représentent déjà par cela un enjeu de pouvoir, car nous n'avons pas tou.te.s les mêmes intérêts, attraits, aisances à l'oral. D'autre part, c'est par ce jeu oral que se mettent en place « *la construction et la négociation des places symboliques et sociales* » (idem).

Ainsi une personne plus à l'aise dans cet exercice pourra prendre le pouvoir dans cette négociation et cette interaction (par intention), faisant aussi abstraction de la réciprocité.

Cécile Canut met en avant le fait que le processus de subjectivation présent dans ces pratiques s'inscrit dans ces rapports de pouvoir sociaux. Ces pratiques sont, selon elle, une « *mise en abyme de la construction des positionnements subjectifs à la fois pluriels et mouvants : entre deux noms, entre deux lignages* » (Cécile Canut, 2008, p.36). Mettant en avant le fait que ces identités sont loin d'être figées, mais au contraire, et comme le disait aussi Mark Davidheiser dans le contexte gambien, ces dernières sont sans cesse négociées et en évolution (idem).

« Ces variations ou transformations s'inscrivent dans « le déploiement d'un espace public » (Amselle J.L, 1996), ce qui implique une relation très forte entre processus de subjectivation et relation de pouvoir au sens foucauldien : changer de nom consiste toujours à gagner une meilleure place, à essayer de passer de dominé à dominant. Ainsi, la définition singulière d'un individu par son ou ses *jamu* dépend très précisément du contexte sociopolitique dans laquelle elle s'inscrit. L'assignation par le surnom, le nom d'honneur, l'ethnonyme, etc., s'inscrit à la fois dans le cadre d'un espace sociopolitique donné et dans celui du jeu avec les unités politiques voisines » (Cécile Canut, 2008, p.36)

Cécile Canut met en évidence que ces pratiques sont à la fois une manière pour le locuteur de prendre de la distance vis-à-vis d'une place ou des places qu'il occupe par l'interaction, la relation avec son interlocuteur, car ces enjeux de pouvoir ne dépendent « *que des relations de pouvoir, par définition instables* » (Cécile Canut, 2008, p.38 en s'appuyant sur les travaux de Foucault, 1994). Elle précise que le fonctionnement de ces pratiques à plaisanterie est double : « *mise en abyme des relations symboliques d'extériorité (contingente, place qui échoit à l'individu lui assurant une multiplicité de positionnements possibles) et d'intériorité (constitutive de la subjectivité en tant qu'elle est fondée par l'hétérogénéité)* » (Cécile Canut, 2008, p.38). Il est donc essentiel de prendre en compte les rapports de pouvoir pour comprendre, entre autres, l'enjeu essentiel des relations qui reposent sur la dichotomie maître/esclave : « *le conflit nécessaire entre les humains dont les hiérarchies, elles aussi nécessaires, sont les conséquences.* » (Cécile Canut, 2008, p.39).

Aussi, Cécile Canut pointe du doigt le fait que ces pratiques peuvent être récupérées à des fins très personnelles. En effet, selon elle, l'instrumentalisation de ces pratiques est fréquente pour l'obtention de faveurs administratives, pour trouver des emplois ou avoir des passe-droits. Il n'est

pas rare comme nous l'avons déjà évoqué que ces pratiques soient aussi instrumentalisées dans le cadre de campagnes électorales et à des fins démagogiques (Cécile Canut, 2008, p. 40, citant D. Douyon, 2006). En ce qui concerne la possible influence sur ces pratiques du rapport à l'histoire et particulièrement la période coloniale, Cécile Canut explique que ces dérives ne sont pas liées à « *l'influence de l'Occident* », mais qu'elles ont toujours été présentes. « *La définition de soi est ainsi conditionnée à la fois par la relation à l'altérité et par le régime de domination* » (2008, p.40-41)

Chapitre II Penser nos approches alterculturelles en France au regard des alliances et des parentés à plaisanterie

A partir des observations et analyses des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso, j'ai souhaité interroger à la fois ce qui pouvait faire freins et obstacles (Carmel Camilleri, 1989) à la communication alterculturelle en France, mais aussi ce qui pouvait être pensé comme des leviers ou des facilitateurs à cette dernière par une approche sociohistorique et critique des problématiques des relations alterculturelles comme rapports sociaux produisant des rapports de pouvoir. Roland Pfefferkorn définit ces derniers comme « *une tension qui traverse le champs social et qui érige certains phénomènes sociaux en enjeux autour desquels se constituent des groupes sociaux aux intérêts antagonistes* » (Roland Pfefferkorn, 2012, p.2). Cette définition permet de rendre intelligibles les façons dont de nombreuses assignations, culturelles notamment, orientent des façons de dire, de penser l'autre. L'intérêt est de regarder des rapports sociaux qui impliquent des inégalités afin de comprendre comment tenter de les conscientiser afin de les transformer. Comment les discours sur les cultures, sur les différences culturelles ou la communication alterculturelle peuvent représenter dans certains contextes un instrument des inégalités sociales et des discriminations, et ce en invisibilisant les rapports de pouvoir qui sont inhérents à la communication alterculturelle ou à ces rapports sociaux ?

Le début de ce chapitre permettra de remettre en question des approches évolutionnistes, substantialistes et essentialistes qui ont façonné les rapports aux différences. Ce deuxième chapitre s'intéresse donc aux questions anthropologiques des relations alterculturelles à travers un regard socioanthropologique radical comme une éthique de l'altérité (Nadia Ouabdelmoumen, 2014). Cette approche sociohistorique et critique se fera au regard des nombreuses recherches faites sur ces sujets ainsi que sur les apports du premier chapitre focalisé sur l'étude des alliances et des parentés à plaisanterie comme moyen de médiation alterculturelle au Burkina Faso, qui s'appuie sur les liens séculaires qui lient des générations.

L'un des intérêts de ce travail me semble être le décentrement (Guy Jucquois et Christophe Vielle, 2000) offert par les connaissances des pratiques des APP et les mécanismes mis en œuvre. En effet, par une méthode des chocs culturels⁷⁶ (Carmel Camilleri, 1989, 1993 ; Margalit Cohen-

⁷⁶ « Par « choc culturel » est désigné avant tout un mécanisme personnel, subjectif et objet de l'idiosyncrasie personnelle. C'est le processus anodin par lequel tout un chacun découvre, étonné ou intrigué, ce qui lui est nouveau et autre (...) résultant de la découverte de l'autre, c' est un phénomène tenu pour bénéfique et dans cette mesure, il est associé à des valeurs positives louées par tous : la tolérance, la modération, l'adaptation, la flexibilité mentale, l'ouverture d'esprit, l'enrichissement discursif, l'éducation de soi et le renouvellement personnel, la remise en cause des préjugés et des stéréotypes collectifs hérités, l'autocritique et la relativisation de l'ethnocentrisme, la prise en compte des autres points de vue et perspectives culturelles. Le choc culturel s'assimile à un eureka culturel : « j'ai trouvé » dans la

Emerique, 2013, 2015) que nous expliciterons davantage par la suite et par une approche comparative qui permet à la fois de sortir d'une forme d'implication subjective, mais aussi de percevoir « *ce qui est original – et donc pertinent – dans une situation, par rapport à une autre situation dont des traits sont différents* » (Philippe Blanchet, 2012, p.66) il m'a semblé intéressant d'analyser des éléments à la fois semblables sur certains aspects et dissemblables sur d'autres (idem) afin de saisir des « *singularités ethnographiques (J. Cuisenier, dans J-C Filloux et J. Maisonneuve, 1991, p.101)* » (idem). Ainsi, et tout du long de ce travail, je m'attacherai à interroger particulièrement des liens historiques, des constructions diachroniques du rapport à autrui et les manières dont ces constructions sociodiscursives peuvent être mises en scène, à l'image des APP, dans des pratiques humoristiques en France.

Ainsi, au regard de cette recherche sur les APP permettant de penser des didactiques de la pluralité par une éducation à la rencontre et à l'altruisme, qui cultive à la fois des formes d'acceptation et de tolérance de l'autre et de sa culture, mais aussi en faisant de cette altérité une source d'apprentissages réciproque, j'ai souhaité commencer par interroger nos rapports à l'altérité dans le contexte français. Pour cela il m'a semblé intéressant d'aborder ces questions par une approche sociohistorique et anthropologique. En effet, la création et l'entretien des alliances à plaisanterie au Burkina Faso peuvent s'appuyer sur des liens historiques (parfois conflictuels, voire violents), sur « *l'évocation de ce qui fut, pour dire ce qui est* » (Alain Joseph Sissao, 2002). Il m'a donc semblé intéressant de questionner, au regard des jeux de différenciation et d'exaltation du sentiment de communauté au service d'une unité nationale présents à travers ces pratiques des alliances à plaisanterie – qui nécessite une connaissance et une reconnaissance de l'autre en tant qu'alter ego -, ce qu'il en était, en France de nos relations alterculturelles, des héritages de périodes historiques comme la colonisation qui ont construit des rapports à l'altérité non sans conséquences dans les rapports sociaux faits de rapports de dominations. J'ai donc interrogé les manières « d'évoquer ce qui fut » pour tenter d'analyser dans la suite de ce travail de recherche, ce qui se joue actuellement particulièrement à travers des pratiques humoristiques similaires aux pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie. En effet, je m'attacherai à interroger les manières dont ces pratiques humoristiques permettent de nouvelles productions discursives et approche alterculturelle en permettant de penser de nouveaux liens, imaginaires, davantage symboliques

mesure où je suis sorti de moi-même.» (Raja Choueiri, 2008, p.4)

(Alain Joseph Sissao, 2002) que stéréotypiques ou stigmatisants (Pascal Blanchard, 2019). Il m'apparaît important de prendre en compte les dimensions didactiques des pratiques humoristiques et des contenus de blagues dans les APP qui sont à la fois les marqueurs d'une connaissance et d'une reconnaissance de l'autre, et peuvent aussi être perçus dans une dimension pédagogique comme processus d'interculturalisation (Claude Clanet, 1985, 1993). Par leurs dimensions cathartiques et pédagogiques, ces échanges à plaisanterie sont une manière au Burkina Faso de penser des transformations sociales. Ainsi, j'aimerais enrichir cette réflexion sur des modes de productions humoristiques en France en y alliant ces questionnements. Pour ce faire, j'ai pu par exemple interroger, dans certains contextes, ce qu'il était ou non nommable en France, en quoi et comment certaines pratiques humoristiques avaient des impacts sur des relations intergroupes et interpersonnelles, mais aussi en quoi elles pouvaient ou non nous éclairer sur des relations entretenues par le passé tout en élaborant de nouvelles approches.

Pour ce faire, la deuxième partie de chapitre II sera davantage consacrée à ancrer mon sujet dans un cadre théorique permettant de repenser les relations et communications alterculturelles. Je m'appuierai en effet sur différentes approches permettant à la fois de repenser ces dernières au regard de théorisations des périodes coloniales et leurs héritages pour tendre vers des approches alterculturelles permettant de penser la diversité par une éthique de l'altérité et une didactique de la pluralité. Pour ce faire je m'inscrirai dans une approche sociolinguistique et sociodidactique (Philippe Blanchet 2007, 2010 ; Claude Clanet, 1990 ; Margalit Cohen-Emerique, 2015)

II.1 Constructions diachroniques de l'altérité : penser la colonisation pour (re)penser des relations

Comme expliqué en chapitre I, de nombreux spécialistes des pratiques des APP (Alain Joseph Sissao, 2002; Fatimata Hamey Warou, 2014 ; Paul Oula Traoré, 2008 ; Mark Davidheiser 2006 etc.) mettent en évidence une éthique de l'altérité à travers ces pratiques et une mise en perspective de ces rapports d'un point de vue historique. En effet, les joutes verbales des alliances à plaisanterie peuvent se faire, de manière dynamique, à partir des liens historiques qui étaient entretenus entre ancêtres. Alain Joseph Sissao ne parle pas forcément de paix qui régnait et serait perpétuée. Il explique surtout que les rapports sociohistoriques de ces ancêtres, faits d'alliances, d'erreurs, de conflits et de réconciliations peuvent être remémorés, entretenus et transformés aujourd'hui à travers ces échanges à plaisanterie qui permettent ou essaient de ne plus s'enfermer dans des conflits, mais au contraire de les déjouer. De plus, Fatimata Hamey Warou (2014) observe l'importance de ces liens historiques qui ne sont pas oubliés, invisibilisés, voire niés, mais au contraire, sont rappelés, enseignés, rejoués, tissés à travers, entre autres, les pratiques des alliances à plaisanterie.

À partir de ces observations, j'analyserai pour commencer les différents regards anthropologiques qui, en France, ont pu être posés durant la période coloniale pour comprendre des constructions de nos rapports à l'altérité. Carmel Camilleri (1989, 1993) met en évidence dans ces travaux la manière dont certains facteurs (historique, politique, économique, etc) influencent et font « obstacles » aux relations alterculturelles en France (non pas de manière figée, mais au contraire, dans une perspective processuelle). En effet, et nous le verrons plus en détail par la suite, les difficultés peuvent être source d'apprentissages pour comprendre davantage nos réactions, encore faut-il les regarder, les comprendre et ne pas les nier ou les minimiser : étapes qui me semblent essentielles pour déconstruire, dans le souci de reconstruire sur des bases faisant appel à une éthique de l'altérité. Comprendre les constructions diachroniques des rapports à autrui dans notre société semble essentiel pour interroger les héritages de constructions sociohistoriques durant les périodes de la colonisation et après. Ces relations historiques sont souvent évoquées

dans les débats publics, non sans crispations comme nous pourrons l'analyser dans ce travail, et il semble d'actualité de se poser ces questions par une approche sociolinguistique et sociodidactique.

Ces remémorations alliées au jeu des joutes verbales me semblent être l'un des mécanismes fondamentaux de ces pratiques au Burkina Faso. Il permet à la fois de se remémorer l'histoire pour ne pas la réitérer (Georges Santayana, 1905) mais aussi de regarder les manières dont ces rapports sociohistoriques ont évolués, se sont plus ou moins apaisés, et en quoi ils ont pu être dépassés, transformés ou au contraire reproduits. L'intérêt de ces questionnements sera de porter une analyse sur les constructions de ces rapports et leurs évolutions en contexte colonial et postcolonial pour regarder les réifications, les ruptures, les évolutions ou les perpétuations de nos manières de considérer, nommer, se représenter l'altérité des personnes nées dans des territoires colonisés et/ou affiliés (de manière réelle ou supposée à ces territoires). Quels enjeux pour des relations alterculturelles en France aujourd'hui ? Comment sont pensées ces dernières au regard de ces faits historiques ? Est-il envisageable de penser des moyens de médiations alterculturelles en France inspirés des alliances à plaisanterie au regard de ces contextes ? Pourrait-on se rencontrer à travers des symboles en déjouant nos stéréotypes et préjugés ? Est-il possible de faire évoluer certaines représentations sociales qui peuvent aboutir à des discriminations ? Se rencontrer davantage par des symboles emblématiques que par des stéréotypes et des stigmates pourrait-il permettre d'améliorer nos relations alterculturelles ? Comment dépasser les débats dichotomiques sur les différences souvent pensées à travers une approche universelle ou particulariste ?

II.1.1 Conquêtes coloniales : ethnocentrisme et déshumanisation

Avant de parler particulièrement des rapports à l'altérité, il me semble fondamental pour comprendre les évolutions, les impacts et les héritages de rappeler que le premier contact avec les personnes découvertes dans les territoires colonisés n'était pas un rapport d'alter ego, mais, au contraire, un rapport de pouvoir, de commerce qui fut une longue période de déshumanisation. En effet, les premières expéditions portugaises en vue de découvrir l'Inde par la mer en 1415 n'avaient pas pour objectif la rencontre avec les personnes vivant sur place, méconnues pour la plupart. C'était avant tout la conquête de nouveaux territoires qui primait. Celle du continent africain dès

1470, de l'Amérique, puis d'une partie de l'Asie se fit en différentes étapes qui informent de l'Histoire des rapports aux autres durant cette période coloniale.

Cependant, la méconnaissance du départ laissa la place à l'exploitation des personnes. Le début de la traite des esclaves en 1442, qui dura officiellement deux siècles, marque le début d'une longue période de déshumanisation et un mépris, entre autres, des langues, des organisations, des cultures des personnes vivant dans les territoires colonisés. L'écrivain et homme politique Aimé Césaire (1950), en parlant de cette période, remet en perspective ce concept de déshumanisation en expliquant que « *la colonisation, je le répète, déshumanise l'Homme même le plus civilisé ; que l'action coloniale, l'entreprise coloniale, la conquête coloniale, fondée sur le mépris de l'Homme indigène et justifiée par ce mépris, tend inévitablement à modifier celui qui l'entreprend ; que le colonisateur, qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre la bête, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même en bête. C'est cette action, ce choc en retour de la colonisation qu'il importait de signaler.* » (Aimé Césaire, 1950).

Cette entreprise de déshumanisation des personnes colonisées peut s'analyser de manière complexe, entre autres, par des intérêts politiques, économiques et historiques que nous aborderons par la suite, mais aussi par une attitude ethnocentrée.

Étymologiquement, l'ethnocentrisme signifie ce qui est centré sur son peuple. Claude Lévi-Strauss définit l'ethnocentrisme comme « *la plus ancienne attitude, (...), qui consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions* » (1961, p.21). Pour Margalit Cohen-Emerique, l'ethnocentrisme est « *l'incapacité à se représenter ce qui ne nous ressemble pas, et si on le voit, on le met à son image en portant très vite un jugement à son égard* » (2015, p.103). Cette incapacité à « *se représenter ce qui ne nous ressemble pas* » est liée en particulier aux représentations que nous nous en faisons. Or ces représentations ne sont pas neutres, elles sont instrumentalisées, stéréotypées, préjugées et se forment à travers des représentations sociales construites dans le temps. Afin de mieux comprendre, Margalit Cohen-Emerique, en repartant des travaux de Lê Thành-Khôi (1980) nous informe sur deux mécanismes de l'ethnocentrisme : La projection de modèles et le transfert de concepts :

1. La projection de modèle est, selon elle, une approche qui : « *consiste à utiliser ses propres cadres de références, dans l'appréhension d'une situation ou d'un comportement* ». (Margalit Cohen-Emerique, 2015, p.104). Elle donne ainsi comme exemple la cas d'une éducatrice d'un service de prévention qui suivait une « *fillette africaine* » et « *critiquait ses parents parce qu'ils ne lui fêtaient pas son anniversaire* » (Margalit Cohen-Emerique, 2015, p.104). La chercheuse poursuit en expliquant que l'éducatrice avait donc jugé cette situation au regard de ses propres références et ne pouvait donc comprendre la situation de cette famille. Margalit Cohen-Emerique explique que cette réaction de la part de l'éducatrice est dangereuse, car elle oscille entre fermeture et jugement qui risquent de « *susciter une rupture dans la relation, de la part de l'aidé, sans que l'aidant n'en saisisse l'origine* » (Margalit Cohen-Emerique, 2015, p.105).

2. La deuxième forme d'ethnocentrisme est, selon Margalit Cohen-Emerique, le transfert de concepts qu'elle explique en disant : nous pouvons parler la même langue, mais ne pas nous comprendre. En effet, lorsque nous utilisons un terme qui n'aura pas le même sens, la même symbolique pour les interlocuteurs. Elle donne l'exemple suivant :

« les travailleurs sociaux entendent souvent dire, en français, dans leurs entretiens avec des migrants maghrébins, africains, asiatiques : « Chez nous, c'était le respect à la maison ! » Interprété dans notre culture occidentale, ce terme de « respect » exprime avant tout une certaine déférence, une certaine distance vis-à-vis des personnes d'un haut statut familial, social ou moral. Mais dans beaucoup de cultures non occidentales, il recouvre une autre réalité, très instructive quant à la conception de l'individu qu'il reflète » (Margalit Cohen-Emerique, 2015, p.105).

C'est pour ces différentes formes d'ethnocentrisme que Margalit Cohen-Emerique insiste sur la nécessité de chercher à connaître le sens profond que la personne donne à ses actes et paroles afin de ne pas être dans la projection ou le transfert qui modifie une réalité et conduit à des jugements de valeur. Nous aborderons plus en détails le travail de cette chercheuse afin de se saisir de sa théorie de l'*approche interculturelle* au regard des APP. Cependant, il peut être intéressant de se questionner sur nos considérations et les manières dont ces dernières, peuvent être héritées historiquement.

II.1.2 L'anthropologie, instrument de la colonisation

Le début d'une forme de reconnaissance des personnes vivant dans les territoires colonisés arrive avec la naissance de l'anthropologie qui évoluera par ces approches et donnera à voir des figures de l'altérité diachronique. Il semble important pour commencer ce travail de définir l'adjectif et le pronom indéfini *autre*. Ils sont définis comme ce qui « *permet de distinguer, de différencier, par rapport à une première partie donnée ou connue [...] servant de point de référence, une ou plusieurs personnes, un ou plusieurs éléments à l'intérieur d'une seconde partie* » (CNRTL). Ainsi autrui serait celui qui n'est pas moi et qui serait différent de moi. Cette définition fait émerger des concepts connexes intéressants: *l'opposition* lorsque nous disons par exemple « *L'un.e, ou l'autre* », *la réciprocité* lorsque nous disons par exemple « *Aimez-vous les uns les autres* », mais aussi *l'équivalence* lors de l'utilisation suivante : « *l'une et l'autre s'écoutaient* » (CNRTL). La dimension relationnelle à autrui me semble intéressante à analyser par la prise en compte des dynamiques alterculturelles. Comme l'explique Margalit Cohen-Emerique (1980), en parlant de la réaction humaine à l'étranger et à l'étrange elle exprime qu' « *elle est de peur, de recul, de xénophobie et de sentiments de supériorité prenant des formes différentes suivant les sociétés et leur évolution historique* » (Margalit Cohen-Emerique, 1980, p.119). Christine Delphy (2008) explique bien le phénomène de différenciation et de non-réciprocité à l'œuvre dans ce rapport aux autres : « *ce qui caractérise les rapports et même la définition de l'Un et de l'Autre, c'est l'absence totale de réciprocité. Les Autres, justement parce qu'ils sont les Autres, ne peuvent appeler les Uns des Autres. Et pourtant, s'il est question de « différence », ne pourrait-on dire que l'Un est aussi différent de l'Autre que l'Autre l'est de l'Un. (...) Cette absence de réciprocité confirme que le statut d'Autre n'est pas dû à ce qu'est l'Autre (de quelque façon qu'on définisse ce que « être » veut dire), mais à son absence de pouvoir qui contraste avec le pouvoir de l'Un* » (Christine Delphy, 2008, p.19)

Ces conceptions des autres dans leur diversité sont l'un des enjeux clés des relations alterculturelles et s'inscrivent de manière processuelle dans les constructions diachroniques des rapports à l'altérité. Cette non-réciprocité, très présente dans les mécanismes cathartiques des APP semble pouvoir être interrogée à travers nos constructions diachroniques du rapport à l'altérité. En effet, et comme nous le verrons plus en détail par la suite, les débuts des théorisations sur les relations alterculturelles se font à la fin du XIX siècle puis surtout au cours du XX siècle. Auparavant,

et, en s'intéressant particulièrement aux liens coloniaux entre la France et des pays d'Afrique, ceux et celles qui n'étaient pas « *civilisés* », n'avaient pas « *accès* » à la culture, étaient des « *barbares* », la dimension de relation alterculturelle ne faisait pas sens puisque les dimensions culturelles des groupes étaient niées. Margalit Cohen-Emerique rappelle que : « *les Grecs et les Romains nommaient Barbares tous les peuples étrangers. La chrétienté médiévale a longtemps débattu de l'existence de l'âme chez les Africains et les Amérindiens et reçu comme fable le « livre des merveilles » de Marco Polo* » (Margalit Cohen-Emerique, 1980, p.119). Les travaux d'anthropologues, entre autres militant.e.s pour l'égalité des droits, ont donc permis la reconnaissance de la pluralité culturelle et, de ce fait, la naissance de la notion de *relation interculturelle*. Afin de comprendre les évolutions, la complexité et les enjeux de ces relations en France aujourd'hui, il me semble pertinent de questionner les manières dont, historiquement se sont construites des relations nationales et internationales.

II.1.2.1 L'évolutionnisme et la rhétorique de la hiérarchie des Hommes

Dans le cadre de cette recherche, il me semble important de pointer les apports et limites de différents courants anthropologiques pour mieux saisir l'impact des constructions des rapports à autrui, particulièrement avec des personnes étant associées à des territoires colonisés. En effet, les différents cadres théoriques anthropologiques posés depuis le XIX jusqu'à aujourd'hui sont à comprendre dans leurs contextes et leurs diversités. Nous interrogerons particulièrement les héritages, évolutions, limites de certains courants qui peuvent façonner les représentations de l'altérité.

Les prémices de l'anthropologie permirent le début d'une « prise en compte de l'autre » durant cette période coloniale, mais celle-ci n'était pas neutre. Cette reconnaissance permit d'aller au-delà d'un regard déshumanisant, mais ne fut pas pour autant le garant d'un rapport d'alter ego et donc d'une réciprocité. Carmel Camilleri explique bien que la théorie des rationalistes et le mouvement des Lumières, un siècle avant (XVIII siècle), a forgé l'idée « *d'évolutionnisme culturel* » (Carmel Camilleri, 1989, p.31) et a permis de légitimer la théorie de la hiérarchie des Hommes. Durant la période coloniale, la science et particulièrement l'anthropologie furent mises à

contribution pour légitimer les administrations coloniales et les politiques de conquête (Paul Costey, 2006, p.105). Les différents courants et les changements dialectiques ont participé à fournir des éléments pour crédibiliser la colonisation et décrédibiliser les groupes colonisés. L'évolutionnisme (culturel et social) par exemple au début du XIXe siècle a fourni un cadre conceptuel pour interpréter les différences entre les sociétés, qui, inspiré de l'évolutionnisme culturel des Lumières avait pour projet de classifier et hiérarchiser les groupes en fonction des « progrès civilisationnels ». Ces théories (Édouard Tylor, 1867, 1871, 1881 et d'autres) monolinéaires, ethnocentrées et instrumentalisées à des fins politiques offraient une vision simpliste, réductionniste et discriminante des peuples colonisés, justifiant la mission civilisatrice de l'Europe dans d'autres régions du monde. Carmel Camilleri nous rappelle que le réductionnisme est l'attitude qui consiste à interpréter et réduire ce qui est fait ou dit par notre interlocuteurice en fonction de ce que nous souhaitons comprendre (Carmel Camilleri, 1989, p.161). Dans ce contexte historique, le réductionnisme a servi les intérêts politiques du pouvoir colonial afin de le légitimer. Edgar Morin explique bien que « *C'est la tendance à la réduction qui nous prive des potentialités de la compréhension : entre les peuples, entre les nations, entre les religions. C'est elle qui fait que l'incompréhension règne au sein de nous-mêmes, dans la cité, dans nos relations avec autrui, au sein des couples, entre parents et enfants.* » (Edgar Morin, 1997⁷⁷). Carmel Camilleri explique ce mécanisme par l'ignorance et les jugements que nous faisons sur des groupes : « *Un autre type d'enfermement consiste à emprisonner le groupe ethnique dans une personnalité mythique : un Algérien est comme ci, un Africain noir comme cela.* » (Carmel Camilleri, 1989, p.163)

Lucien Levy-Bruhl (avant qu'il ne la désavoue) a par exemple théorisé à la fin du XIX siècle cette idée qu'il y aurait « *une mentalité* » spéciale (la « *mentalité primitive* » précisément) [...] « *Un autre discours, bâti en grande partie pour faire pièce à cet « impérialisme » rationaliste occidental.* » (Carmel Camilleri, 1989, p.32). La force de la rhétorique anthropologique de cette époque se faisait, entre autres, à partir d'amalgames entre des termes clés (comme identité, culture et civilisation) permettant de penser un rapport à l'autre de fait biaisé, parce qu'ethnocentré et politiquement instrumentalisé. La notion de culture n'est donc pas neutre et sa construction en Occident au cours du XIXe siècle avec le développement d'une démarche positiviste (Auguste Comte, 1844, 1848) élabore une forme d'unité de l'humanité à une échelle mondiale. Cette notion émerge pour penser les rapports sociaux au-delà des rapports raciaux qui commencent à être de

⁷⁷ Edgar Morin, Communication au Congrès International "Quelle Université pour demain ? Vers une évolution transdisciplinaire de l'Université " (Locarno, Suisse, 30 avril- 2 mai 1997)

plus en plus remis en question. C'est ainsi que les termes de civilisation et de culture ont été utilisés par exemple à des fins de promotion des valeurs occidentales de l'époque. Carmel Camilleri l'explique ainsi :

« C'est sans doute parce qu'il est resté lesté de cette connotation de valeur que ce terme de civilisation – qui est au pluriel et dans l'usage courant (à distinguer des définitions qui peuvent être construites par tel ou tel auteur) s'est chargé d'un contenu guère différent de celui de culture – est actuellement largement délaissé. On le retrouve plus volontiers employé au singulier et avec une majuscule (« Civilisation »), au sens prédominant d'une formation universelle capitalisant tout ce que l'ensemble des sociétés humaines ont fait de meilleur – du moins ce qu'on juge comme tel – dans le temps et l'espace . » (Carmel Camilleri, 1989,p. 31).

Cette vision évolutionniste, qui ne faisait pas l'unanimité à cette époque fut pourtant répandue et continua d'évoluer pour le pire jusqu'au XXe siècle. Après avoir théorisé un évolutionnisme culturel et social, l'eugénisme, en repartant des théories de l'évolutionnisme biologique⁷⁸ et en l'appliquant aux Hommes, poursuivit cette conceptualisation de la hiérarchie de ces derniers. Martin Hébert (2020-2021) explique⁷⁹ que le nazisme est un exemple de mise en exergue de cette vision mono et unilinéaire qui, en irriguant un modèle comme supérieur, met à mal (ou extermine) toute forme de diversité ou de pluralité. Martin Hébert (2020-2021) explique que ces théories, pensées comme scientifiques à l'époque, reposaient pourtant sur un principe brutal d'assimilation et d'oppression qui faisait du modèle européen une référence. Ces théories évolutionnistes furent de nombreuses fois remises en question et déconstruites mais, il semble intéressant de se poser la question des héritages de ces concepts et de leurs impacts encore aujourd'hui dans les représentations symboliques que nous pouvons avoir des un.e.s et des autres.

Cette période évolutionniste n'est pas sans être contestée (Émile Durkheim 1895, 1900, 1914 ; Franz Boas, 1896, etc), en Occident, - et dans les territoires colonisés, même si peu de traces de ces revendications existent-. Ces contestations durant la moitié du XIXe siècle, entre autres, par le mouvement Romantique vont amener des anthropologues à repenser leur discipline et la prise en

78 (à partir des théories biologiques de Darwin qui n'avaient pas cette prétention au XIXe)

79 <https://anchor.fm/martin-hbert/episodes/pisode-4-Malaise-dans-la-modernit-enu2ef> (23min)

compte des diversités. L'intérêt majeur de ces recherches est donc de mieux connaître les sociétés des colonies, mais cela se fait par une méthodologie descriptive et toujours dans une visée de contrôle de ces dernières (Martin Hébert, 2020-2021)⁸⁰. Le vocabulaire lui aussi réemprunté aux théories évolutionnistes (civilisé, primitif, etc) ne permet pas non plus de rompre avec des rapports à l'altérité fait de jugements moraux (idem). Influencée par les recherches britanniques, l'anthropologie française est marquée à cette époque par une vision différentialiste qui, ancrée, dans des valeurs morales perpétue des rapports hiérarchiques⁸¹. Même si ces représentations et ces perspectives évolutionnistes ne sont pas systématiquement racistes, ces recherches marquent cette discipline à cette époque en influençant les points de vues de chercheurs qui donnent à voir des regards pensés comme scientifiques sur les personnes des colonies. Ces recherches sont majoritairement reprises pour asseoir la domination occidentale et donner à penser symboliquement des figures de l'altérité de manière discriminée. Comme l'explique Geneviève Vinsonneau (2002), ce n'est qu'en « 1897, que Durkheim a contribué à fonder l'ethnologie française en créant la revue *L'Année sociologique*. [...] En collaboration avec Mauss, en 1913, il écrivit un texte qui formule explicitement une conception de la civilisation incluant à la fois l'idée de la pluralité de ses expressions et celle de l'unité de l'homme » (Geneviève Vinsonneau, 2002,p.24). L'apport de ces deux scientifiques vient mettre en lumière une vision de la société française encore « trop imprégnée de l'universalisme abstrait des Lumières pour imaginer la pluralité culturelle ». (Geneviève Vinsonneau, 2002,p.24). Nous reviendrons sur les enjeux de l'universalisme et du particularisme qui ont façonné les études sur les relations alterculturelles afin de comprendre les enjeux théoriques de l'analyse de ces situations.

Cette diversité continue donc d'être instrumentalisée, objectivée, essentialisée et mise à l'image des stéréotypes et préjugés ethnocentrés. L'approche culturaliste des anthropologues par exemple à cette époque pouvait aussi être mise au service de l'administration coloniale. Paul Costey (2006) en s'appuyant sur les travaux de Fredrik Barth (1969) souligne en effet que le terme « ethnie » appartient au lexique de l'anthropologie qui, durant la période coloniale, servait les

80 (Martin Hébert, 2021 Épisodes 5, 4min)
<https://podcasts.google.com/feed/aHR0cHM6Ly9hbmNob3luZm0vcy80MGMwOTFmNC9wb2RjYXN0L3Jzcw/episode/MWY0ODM1MzktMmI5Ni00YjA1LWE0MWUtMDImZWE1NmNhOWE3?sa=X&ved=0CAUQkfYCahgKEWjQteKOTzvwAhUAAAAAHQAAAAQIQE>

81 (Martin Hébert, 2021 Épisodes 5, 13min)

intérêts de l'administration colonisatrice et avait pour objectif de faire un travail de catégorisation (notamment en Afrique) :

« On attendait de ces spécialistes qu'ils produisent des classifications à des fins de contrôle, de recensement et de cartographie des populations indigènes. Les catégories ethniques qui sont alors produites, tendent à figer (à institutionnaliser) les réalités qu'elles décrivent, en les inscrivant dans une logique administrative d'identification. Les ethnonymes deviennent, à cette époque-là, des « désignateurs » prétendument rigides d'ensembles humains homogènes, partageant des traits physiques et moraux, qui sont objectivés sous de multiples formes (cartes d'état-major, circonscription administrative, dénominations inscrites sur les pièces d'identité...). » (Paul Costey, 2006, p.105)

Paul Costey explique que ce travail administratif va dépasser ce cadre et devenir des références scientifiques. Les anthropologues vont reprendre dans le cadre de leurs recherches ces découpages sans remettre forcément en question la construction de ces catégories (Paul Costey, 2006, p.106). Certains anthropologues fonctionnalistes durant la période d'entre deux guerres et à la sortie de la Seconde Guerre mondiale vont utiliser ces grilles de lectures biaisées et en faire une base pour l'analyse. Paul Costey explique que ce qui se passe en France dans le cadre scientifique se retrouve aussi chez nos voisins britanniques qui ont eux aussi participé à « *érigé l'ethnie en théâtre d'observation des réalités exotiques. Une seule chose demeure : l'empreinte de catégories ethniques routinières et naturalisées.* » (idem).

Afin de bien comprendre les enjeux pour penser les rapports aux différences aujourd'hui, mais aussi les relations alterculturelles, il semble important de bien rappeler que ces périodes et les différentes recherches variées faites sur ces sujets à cette époque ont façonné des termes clés et donner à voir les diversités de manières biaisées par des postulats généralement homogènes, polarisés et donnant à penser des phénomènes culturels comme naturels⁸². Alexander Frame

82 Dans le cadre d'un séminaire en septembre 2011 intitulé « Nature / Culture : dualisme conceptuel ou ontologique », Claire Grino et d'autres chercheurs rédigent un compte rendu dans lequel ils reviennent sur ces deux dimensions en faisant un état des lieux des recherches et courants. Ils expliquent que dans la dimension ontologique, qui étudie la constitution du monde et des êtres qui le composent, ce dualisme entre nature et culture « *renvoie à une distinction entre deux domaines de réalité [...] une nature qui se reproduit par elle-même [sans intervention humaine] et assure la constitution du cosmos ou de l'univers [...] par exemple, le système solaire, la pluie, les rivières, etc* ». (idem). Et une autre composante du monde, culturelle, qui va être au contraire, ce qui provient d'une activité humaine « *les autoroutes, les institutions ainsi que les représentations ou idées* ». (Compte rendu du séminaire « Nature / Culture : dualisme conceptuel ou ontologique »). Ces phénomènes sont avant tout comme l'écrit Claire Grino une façon d'établir « *une réalité biologique* » à travers un regard et un langage culturellement pensés. En d'autres termes, lorsque nous croyons

(2013), interroge, les complémentarités et les nuances épistémologiques de concepts fondateurs comme la culture, l'identité et la communication afin de dégager des définitions « *opératoires pour l'étude des interactions, du point de vue des SIC* » (Alexander Frame, 2013, p.21). Ainsi il explique que de manière générale, le terme de culture ne fait pas consensus (plus de 150 définitions de ce terme) et la communauté scientifique n'est pas épargnée. Comme l'explique Tania Ogay dans la préface de ce livre « *Le concept de culture est bien évidemment celui qui donne le plus de fil à retordre. Devant les regrettables dérives culturalistes de la communication interculturelle (et de l'éducation interculturelle) certains sont tentés d'y renoncer (Dervin, 2011)* » (Tania gay dans Alexander Frame, 2013, p.18). Certains freins et obstacles (Carmel Camilleri, 1989) me semblent indispensables à penser dans leur construction historique afin de bien comprendre les enjeux sémantiques auxquels ils font référence. La généralisation et la simplification de phénomènes complexes, variés et changeants sont fréquentes à la fin du XIX, mais aussi au cours du XXe siècle et encore aujourd'hui. Ces éléments de langage stéréotypés qui oscillent entre universalisme et particularisme posent différents sous-entendus plus ou moins conscients pour les locuteur.rice.s. D'une part, cela renvoie à l'idée que « la culture » serait polarisée par des frontières nationales, régionales, continentales et serait la même, unique à l'intérieur de ces espaces. Nous allons comprendre ce phénomène en autres au XXe siècle avec les zoos humains et les images simplistes qui sont données à voir d'ensembles plus ou moins vastes, mais il n'est pas rare encore aujourd'hui de parler de *la* culture française ou de *la* culture burkinabè comme des ensembles partagés et homogènes au sein de ces territoires. Certains espaces sont nommés à des échelles non pas nationales, mais continentales, ce qui est déjà une catégorisation idéologique ethnocentrée. En effet, parler de *la* culture africaine participe à mettre en mot une méconnaissance des diversités et à réduire des réalités plurielles à un ensemble homogène, voire mononormatif. Nous allons essayer de comprendre la construction de ces phénomènes à travers les zoos humains qui commencent à la fin du XIX et lors de la première moitié du XXe siècle. En effet, pour mettre en perspective cette notion de culture et les tiraillements entre diverses conceptions en contexte historique, il me semble intéressant de le faire à travers ces exhibitions ethnographiques qui permettent de

percevoir des éléments naturels alors qu'ils sont socioculturellement construits. « *Le concept biologique de sexe, par exemple, a une histoire. Il n'a pas toujours existé* » (idem), et, comme l'analyse le collectif de chercheur.e.s : « *Ces différentes définitions nous informent davantage sur la vision des relations entre les sexes que portent les sociétés qui les produisent, que sur leur fonctionnement organique d'une chose en soi que serait un sexe* ». <https://ciera.hypotheses.org/244>

comprendre le contexte idéologique, politique dans lequel émerge la notion de culture pour dépasser celle de race et qui permet d'historiser la notion de culture de manière processuelle.

II.1.2.2 Les zoos humains : dialectique de l'altérité

Nous pouvons comprendre, à travers l'exemple des zoos humains⁸³, à quel point « cette reconnaissance » des différences est instrumentalisée et nous interroger sur l'héritage de ce passé, qui a moins d'un siècle. Ces expositions avaient pour vocation la création et l'exportation d'un savoir universel. À partir des travaux de Carl Linné (XVIII) sur les classifications, savoirs naturalistes au sens biologique du terme, ces lieux avaient pour vocation de classer les espèces vivantes pour appuyer un racisme existant en le confirmant par des recherches biologiques explicatives. Les discours sur la différence (qui peuvent impliquer des rapports de domination) vont reposer à cette époque sur des arguments biologiques et vont créer des altérités radicales reposant sur des arguments de l'ordre de l'inné et non de l'acquis, de sorte que ces différences paraissent très éloignées et indépassables. Ces constructions des différences deviennent donc une opportunité politique par une approche positiviste. Dans ces endroits l'altérité est un sujet, un objet de curiosité qui se comprend dans ce processus de différenciation qui construit et qui fabrique l'autre comme différent.

Il semble donc important d'interroger comment cette période et l'instrumentalisation de l'altérité à l'œuvre peuvent permettre de comprendre les tensions encore présentes aujourd'hui. Comment comprendre, les manières dont les imaginaires sociaux de cette époque, peuvent avoir des séquelles dans nos représentations symboliques et collectives? Les zoos humains, concepts regroupant une variété de pratiques qui ont évolué de la fin du XIXe siècle à la moitié du XXe avec

83 « La question des limites chronologiques, mais aussi de la catégorie a soulevé des débats et objections depuis le colloque organisé en juin 2001 en France, certains critiquant l'ampleur de la catégorie [Sibeud, Merle, 2003, avec malheureusement bien peu de perspicacité épistémologique dans ce cas], mais aussi le lien avec le « fait colonial » [Liauzu, 2004] ou proposant d'exclure de la catégorie les expositions coloniales officielles de l'entre-deux-guerres à caractère plus « humaniste » [De L'Étoile, 2007 ; Bergouniou et alii, 2001]. Robert Rydell avait pourtant largement répondu à ces critiques lors du colloque, comme de nombreux autres intervenants, en critiquant cette « tendance récente parmi les chercheurs à considérer les expositions comme de simples décors de théâtre dans lesquels des acteurs distraient les foules » [Rydell, 2002, p. 214], sans en chercher plus avant les significations et les implications idéologiques. Tendance, précisons-le, limitée à quelques chercheurs en France et en Allemagne. La forme de l'exhibition humaine d'« exotiques », recouvrant à la fois les spectacles ethnographiques, les « villages nègres », les manifestations théâtralisées, dans les limites chronologiques indiquées, nous semble pourtant former une véritable configuration historique. Mais ces limites, il est vrai, sont difficiles à établir avec certitude, tout simplement parce que le phénomène de l'exhibition humaine d'« exotiques » s'apparente plus, effectivement, à une configuration et à un processus, qu'à une véritable catégorie stricto sensu » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 37-38)

l'évolution de l'anthropologie ne sont pas à négliger pour comprendre des constructions de l'altérité en France et les conséquences pour penser certains concepts clés comme l'identité, la culture, la société.

« À partir du milieu du xix^e siècle, c'est entre girafes, autruches, éléphants, crocodiles, singes et autres « merveilles » de la nature réinventée que les visiteurs vont découvrir en Europe et en Amérique des « hommes » aux mœurs bizarres et aux rites quelque peu effrayants. Les « zoos humains » viennent de naître. Le mythe du sauvage devient alors une réalité. Il est présent, devant les yeux des Occidentaux, et va le rester près d'un siècle » (Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo et Sandrine Lemaire, Zoos humains, Au temps des exhibitions humaines, 2004, p.5)

Nicolas Bancel (et al.) contextualise l'apparition de ces zoos aux côtés des jardins d'acclimatation, mais aussi des expositions universelles. Les zoos humains succèdent aux pratiques de l'exhibition de l'altérité (Nicolas Bancel et al., 2011, p.12) qui n'étaient pas nouvelles et donnaient à voir des images d'autrui de manière objectivée, essentialisée, discriminée (personnes en situation de handicaps, considérées comme folles, etc) et servant des intérêts politiques de domination et de discrimination. Ce qui était présenté comme des « musées vivants » fait suite à l'« *exhibitions de « monstres exotiques » de la période précédente* » avec le cas de Sawtche, autrement connu sous le nom de Venus hottentote (Nicolas Bancel et al., 2004, p.22). Comme l'explique Nicolas Bancel (et al.), cette période « *marque un changement décisif dans la construction d'un imaginaire sur les populations « exotiques » en Occident* » (idem). En effet, cet historien met en évidence le fait que « *l'exhibition de l'altérité* » était, à cette époque, propre aux sociétés européennes. En effet, il n'a pas existé de réciprocité à ces pratiques avec l'ouverture de zoos humains d'Occidentaux sur le continent africain par exemple. Il rappelle que ces exhibitions étaient une manière d'affirmer la norme en rendant risible ce qui était transgressif, incompréhensible, étrange. Ceci dans l'objectif d'amener chacun.e à penser que « *seules les races blanches ont entièrement abandonné la sauvagerie primitive, du moins en tant que société. La race influe donc plus que le milieu sur le développement sociologique* » [Letourneau, 1880, p. 25]. » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 33).

De nombreux.ses chercheur.e.s s'intéressant à ces questions ont permis une production d'analyses sur laquelle je m'appuierai pour mieux comprendre les héritages de cette période et les

manières dont ces pratiques sociales de l'époque ont encore aujourd'hui des conséquences dans notre rapport à l'altérité, aux différences. Pascal Blanchard, Nicolas Bancel, Gilles Boëtsch, Éric Deroo, Sandrine Lemaire (2002, 2004, 2011), à travers leurs recherches, portent des analyses sur les manières dont les zoos humains ont à la fois permis de justifier au départ la mission civilisatrice de l'Europe, et plus tard, permis « d'exposer » la réussite de cette dernière. Mais aussi en quoi ils ont participé à donner à voir des réalités du monde biaisées, instrumentalisées et discriminantes qui ont encore des conséquences aujourd'hui. Iels analysent les manières dont ces pratiques ont façonné des rapports à l'altérité : d'une part en fonction des évolutions de l'anthropologie (évolutionnisme, folklore, fonctionnalisme, culturalisme, etc), mais aussi les manières dont ces espaces étaient légitimés, car pensés à travers une dimension pédagogique⁸⁴.

II.1.2.2.1 Justification de la colonisation et production de savoirs universels

Les zoos humains apparaissent à une époque⁸⁵ où l'anthropologie et les pouvoirs coloniaux avaient besoin de preuves [Antonio Guerci, 2011, p.160-168] : « *De l'acte mercantile et du phénomène de foire, on passe à l'objet de science, à l'objet d'étude. Du zoo à la toise, de montrer à mesurer, de distraire à informer, s'opère une articulation favorisée par l'intérêt de certains anthropologues, jusqu'aux toutes premières années du XXe siècle* » (Nicolas Bancelet al.⁸⁶, 2011, p.29). Ces preuves passent, entre autres, par la mise en scène pensée dans le cadre de ces expositions. Les personnes se retrouvent exposées comme des objets, enfermées et mises à distance des visiteurs grâce à des grillages, des clôtures, etc qui proviennent des zoos animaliers. Nicolas Bancel (et al.) rappelle que ces lieux ont joué un « rôle dans la construction de l'image du « sauvage » » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 26) et qu'ils sont de manière générale les premiers contacts visuels⁸⁷ que peuvent avoir des Occidentaux avec les personnes issues de territoires

84 Cette même rhétorique pourra se faire jusqu'en 1994. En effet, cette même année ouvre prêt de Nantes le *Village de Bamboula*. « *Voilà une histoire de zoo humain qui ne date pas d'il y a un siècle. Nous sommes en France en 1994. Un tel niveau de mépris pour la dignité humaine est à hurler et ne doit pas tomber dans l'oubli.* » Source : <https://www.franceinter.fr/emissions/capture-d-ecrans/capture-d-ecrans-du-mardi-18-janvier-2022>

85 La pratique devient commune dès 1877 (Nicolas Bancel et al., 2011, p.29)

86 Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo, Sandrine Lemaire, Zoos humains et exhibitions coloniales, 2011

87 « *Dans ces « villages » reconstitués, on ne vient pas seulement pour « apprendre », mais surtout pour contempler et « rencontrer » l'Autre. Car, comme l'écrit le New York Times au sujet d'un village sénégalais présenté à Buffalo en 1901, on n'avait rien vu jusqu'alors qui dégagait « une telle impression de brutale sauvagerie ». Une touche*

colonisés. Ces expositions sont au départ mises au service du discours de justification des conquêtes permettant de montrer ce qui était et qui peut encore être appelé « l'œuvre civilisatrice de la colonisation ». Pour justifier que l'Occident est civilisé, il fallait mettre en scène son pendant, les sociétés primitives, sauvages.

Ces expositions en Occident et particulièrement en France⁸⁸ qui ont duré près d'un siècle sont instrumentalisées en fonction des évolutions de la colonisation. Ainsi, Nicolas Bancel (et al.) explique que « *Le statut de l'Autre, au sein de ces exhibitions, se transforme également. Dans un premier temps réifié en « sauvage », l'« exotique » est progressivement « apprivoisé » alors que les conquêtes coloniales s'achèvent, puis « civilisé » afin d'explicitier la progression de la « mission civilisatrice » coloniale ; tandis que subsistent sous la forme du « sauvage » les races engagées dans un irrévocable déclin, prophétisant leur disparition face à la civilisation destinée à guider l'ensemble de l'humanité* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 28). En 1931, André Bonamy souhaite proscrire les exhibitions lors des expositions afin de mettre en valeur l'action coloniale et civilisatrice de la France. « *Cette évolution, conclut-il [Benoit De L'Estoile, 1931], montrerait que l'on n'est plus ici « dans le registre du zoo, mais plutôt [dans celui] du festival de musique et de folklore » [De L'Estoile, 2007], dans une sorte de « rencontre des cultures »* (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 54). Ce déplacement sémantique n'enlève pourtant rien aux mécanismes d'assignation raciste, d'essentialisation et de discrimination. Au contraire, toujours dans l'intérêt et la justification de politiques⁸⁹ c'est désormais « *La notion de modernité [qui] s'oppose à la « vulgarité » [et] accompagne maintenant la culture du regard générée par ces exhibitions.* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 54). Entre 1931 et le milieu du XXe siècle d'autres formes de mises en scène sont propagées. Pour faire preuve que la colonisation est un succès auprès des Français, des expositions

d'exotisme, une pincée d'artisanat pour « touriste », et quelques oripeaux sous-tendant la « mission civilisatrice » » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 50)

88 « *la France — qui se fait une « spécialité » des expositions universelles ou internationales (1855, 1867, 1878, 1900, 1925 et 1937 1) et des expositions coloniales de grande ampleur ou salons coloniaux (1894, 1895, 1901-1902, 1906 (2), 1907, 1909, 1911, 1914, 1922, 1923, 1924, 1927, 1930, 1931, 1935 et 1940) » (Pascla Blachard, 2011, p.46)*

89 « *On ne peut simplement qualifier l'exposition de 1931 de simple « festival de musique » et la saisir comme une rupture épistémologique avec les « zoos humains » sans s'interroger sur les lignes de continuité, ni sur les formes nouvelles qu'emprunte chaque époque au processus d'exhibition. En effet, comme le précise Herman Lebovics, cette exposition était surtout une « cérémonie d'autovalidation impérialiste et d'initiation des visiteurs français à la nouvelle société du spectacle », il fallait donc renouveler le genre et surtout montrer que les « peuples indigènes » étaient, grâce à la France, sur la voie du « progrès colonial ». L'hommage aux « cultures » ne peut donc se comprendre que dans le projet intangible de la domination politique (légitimée par la supériorité intrinsèque de la civilisation occidentale), scellée par un « avenir commun » indépassable avec la France [Lebovics, 2002]. [...] Par conséquent, s'il faut se déprendre de l'idée d'une mutation radicale dans le regard sur l'indigène » (Pascal Blanchard, 2011, p. 56)*

sont faites mettant en scène : « *l'insertion des indigènes au projet colonial (progression de l'évangélisation, de la scolarisation), mais aussi la part prise par eux dans l'accomplissement de ce projet. Part modeste certes (l'artisanat, les danses, engagement dans l'armée...), mais touchante, témoignant de leur enthousiasme à consacrer leur propre domination* ». (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 56). Ainsi, cette stratégie permet de toujours plus justifier et légitimer la colonisation dans le mépris total d'une remise en question de cette dernière et surtout des personnes. De plus, ces monstrations participent à penser des espaces culturels homogènes toujours avec une rhétorique évolutionniste.

Nous pourrions remarquer aujourd'hui une tendance à invisibiliser ces pratiques. Isabelle Merle ainsi qu'Emmanuelle Sibeud par exemple, lors d'un colloque⁹⁰ organisé en 2003, expliquent dans une communication non publiée, que cet objet d'étude « *ne serait en fin de compte qu'une « prédilection pour les questions de mise en scène » qui détournerait de la véritable recherche sur la colonisation et ne serait qu'un « retour sur soi culpabilisant* » » (Nicolas Bancel et al., 2011, p.42). Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo et Sandrine Lemaire remettent en question cette analyse :

« *Les « zoos humains » ne seraient, en fin de compte, qu'une « histoire de fantômes, délicieusement fascinante », qui n'aurait guère d'impact sur l'histoire du fait colonial. [...] Voilà des arguments pour le moins étonnants pour dire que l'objet historique « zoos humains » ne vaut tout simplement pas la peine d'être étudié, car il est « culpabilisant » et détourne de la « vraie » histoire de la colonisation.* » (idem).

Cet argumentaire n'est pas rare et nous reviendrons sur cette rhétorique afin d'interroger la non-reconnaissance de cette période dans toute sa complexité.

90 La Politique du passé : constructions, usages et mobilisation de l'histoire dans la France des années 70 à nos jours (les 25 et 26 septembre 2003) sous le titre « *Histoire en marge ou histoire en marche ? La colonisation entre repentance et patrimonialisation* »

II.1.2.2.2 Des discours scientifiques au service d'imaginaires collectifs discriminants

Cette légitimation et justification du pouvoir colonial engendre des rapports à l'altérité hiérarchisés et discriminants qu'il est important de regarder et non d'invisibiliser pour comprendre à la fois des phénomènes de différenciation hérités de cette époque, mais aussi pour comprendre les freins qui peuvent exister encore aujourd'hui à parler de différences en France. Nicolas Bancel (et al.) met en avant dans ses recherches que « *l'exhibition de l'Autre exotique* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p.33) s'est inscrite à partir de l'ordre de la raison et de la rationalité, objectivant ce dernier dans une hiérarchie des races dont les Occidentaux blancs seraient à la fois la norme et le plus haut degré. Cette théorisation scientifique instrumentalisée s'est faite en parallèle de représentations populaires « *de l'Autre et de l'Ailleurs* », entre autres, dans le cadre de ces expositions⁹¹. Ces mécanismes de différenciation et de mise à distance d'autrui avaient aussi pour intérêt de justifier en Occident une forme de supériorité, la reconnaissance de statuts particuliers, la légitimité à la fois des politiques menées en France et à l'étranger, mais aussi des personnes à se penser comme supérieures. « *Les « zoos humains » se trouvent donc à l'articulation des représentations populaires de l'altérité et de ce discours savant [Blanckaert, 2002]. Ils vulgarisent le schème hiérarchique auquel des anthropologues apportent concrètement leur caution au début du phénomène* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 34). Cette *altérité radicale* (Nicolas Bancel et al., 2011, p.20), mise en place par les *ethnics show*, passe par un processus dialectique de mise à distance de l'anormal qui se justifie, s'accompagne, se légitime par la mise en scène de *monstre physique* et de *monstre exotique* (idem). Ces représentations, appuyées par les sciences donnent à voir par la différenciation, des normes (physique, intellectuelle, etc) à la fois mononormatives et unilinéaires qui ne s'appliquent pas qu'aux personnes venant des colonies, même si ces exhibitions sont difficilement comparables au regard des contextes historiques. Il me semble important cependant de les citer au regard des analyses qui seront faites sur des pratiques humoristiques impliquant des groupes minorisés en France et les manières dont ces dernières peuvent se comprendre au regard des contextes à la fois similaires et différents. En effet, comme le souligne Nicolas Bancel, la mise en scène se fait aussi à partir des cultures minorisées en France par exemple avec l'apparition de

91 Mais aussi à travers les récits de voyages, la littérature, la photographie, etc

« « village bretons », « alpins », [...] « alsaciens », [...] « corses ». Cela s'inscrit dans une perspective complexe où se croise un intérêt pour la conservation ethnographique [Clifford, 1996] [...], mais également empreint d'une dévalorisation des cultures régionales (comparativement aux avancées de la modernité urbaine vantées par l'idéologie positiviste qui s'impose au milieu du XIXe siècle) pour fixer les identités nationales » » (Nicolas Bancel et al., 2011, p.36).

Selon ces chercheur.e.s, ces mises en scène participent à légitimer les politiques d'États-nations et permettent ainsi d'installer un pouvoir hégémonique par l'exhibition des populations minorisées qui témoignerait d'une période ancienne, sous considérée (idem)⁹².

Ce qui renforce la légitimité des discours coloniaux, mais aussi la propagation de ces derniers dans les représentations collectives, c'est à la fois leur inscription dans les champs scientifiques et la dimension pédagogique déployée pour convaincre. La production des savoirs pensés dans ces lieux d'exhibitions va toucher beaucoup de personnes à cette époque : « *En s'attachant à la période la plus caractérisée en la matière (1830-1930), en ouvrant un spectre large de manifestations (expositions universelles et coloniales, villages itinérants, cirques, spectacles ou tournées ethnographiques), on peut estimer que près d'un milliard quatre cents millions de visiteurs⁹³ se sont rendus ou ont vu une exhibition humaine sur ce long siècle.* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p.61)

Nicolas Bancel (et al.) explique qu'au XIX siècle, « *l'Occident est en quête de la compréhension du monde il va façonner le XXe siècle selon ses modèles, ses croyances, ses intérêts. C'est dans ce cadre qu'évoluent et se transforment les « zoos humains »* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 28). Ainsi, les auteur.e.s explique que ces exhibitions ne sont pas simplement des spectacles ou des démonstrations de force de la conquête coloniale, mais ont aussi à cette époque une dimension informative, pédagogique pour les anthropologues qui font de ces espaces « *des éléments d'analyse de l'univers des « races », mais aussi un outil pédagogique pour ceux qu'intéressait l'anthropologie* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 30). Ainsi, Paul Topinard pensait ces lieux comme « *une opportunité pour récolter de précieuses données sur des « races » vouées à*

92 « *Il faut donc distinguer épistémologiquement exhibitions anthropozoologiques [De l'Estoile, 2007], pavillons coloniaux dans les expositions, spectacles de foire ou de cirque et « villages exotiques » itinérants, dans leur forme, mais aussi leur contenu, ces différentes manifestations n'en restent pas moins liées par une finalité explicite ou implicite : démontrer la supériorité de la « race blanche » et/ou de la civilisation occidentale.* » (Pascal Blanchard, 2011, p. 37)

93 « de Tokyo à Hambourg, de Londres à Chicago » (idem)

l'extinction, se plaçant ainsi dans une perspective zoologique, voire paléontologique. Il avait déjà formulé le même type de remarque au sujet des Hottentots, expliquant que ceux-ci relevaient d'une autre humanité dans la mesure où ils n'étaient pas capables de s'adapter « aux conditions nouvelles que leur impose notre civilisation » [Paul Topinard, 1888]. » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 31)

Au fur et à mesure de la mise en scène de ces expositions, de nombreux anthropologues [Paul Nicole, 1880 ; Léonce Manouvrier, 1882, Léon Werth, 1912, etc] prendront du recul, critiquant l'aspect superficiel de ces expositions, non pertinentes comme lieu d'observation ethnographique. Gilles Boëtsch par exemple dénonça qu' « *en à peine une vingtaine d'années (de 1880 à 1900), les anthropologues édifièrent un regard sur le monde et une façon de penser les hommes qui se trouvaient au cœur des mécanismes principaux de ce qui fonda la culture coloniale* » [Boëtsch, 2003] » (Nicolas Bancel et al., 2011, p.31-32). Nicolas Bancel (et al.) met en évidence le poids de l'héritage de cette période pour la science et les imaginaires collectifs. En effet, il explique que malgré les critiques faites jusqu'au XXe siècle, « *il est trop tard* » pour contrer ce phénomène (Nicolas Bancel et al., 2011, p.33). Les schèmes différentialistes inscrits dans cette période coloniale par les administrations, la littérature, les ouvrages naturalistes, etc sont trop ancrés dans les représentations collectives. L'anthropologie physique conceptualise donc ces concepts comparatistes et hiérarchiques dans le champ scientifique (idem). « *Ces hiérarchies, tant biologiques que culturelles (qui n'étaient pas distinguées à l'époque), sont alors adossées à un ensemble de mesures anthropométriques, qui confèrent au discours racial, par son scientisme, un nouveau « régime de vérité », au moment même où les exhibitions anthropologiques se généralisent* ». (idem)

« De façon complexe, multiforme, souhaitée ou non, les spectacles anthropozoologiques, en tant que médias de masse, ont été le vecteur essentiel du passage d'un racisme scientifique touchant une élite savante à une vision raciale du monde, structurante des rapports coloniaux et des relations Nord/Sud. Mais, et c'est bien là tout le paradoxe, ils ont aussi été le creuset de la construction des identités nationales... tant pour l'Occident, que pour les populations exhibées » (Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo et Sandrine Lemaire, 2004, p.22)

II.1.2.2.3 Stéréotypage et invisibilisation des rapports de domination

Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo et Sandrine Lemaire s'intéressent aussi au phénomène de stéréotypage. En effet, ils expliquent que « *Si l'altérité formalisée dans les spectacles ethniques est une nécessité ethnocentrique, elle induit également le stéréotype* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 21). Jacques-Philippe Leyens définit les stéréotypes comme « *Des croyances partagées concernant les caractéristiques personnelles d'un groupe de personnes* » (Jacques-Philippe Leyens et al., 1996, p.24) et les clichés comme des images figées stockées qui influencent nos représentations. Ainsi, Nicolas Bancel pointe le fait que les productions iconographiques qui se font dans ces exhibitions « *impose[nt] aussi une norme du regard, sur la différence et sur le corps* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 27). Il explique que cette normalisation polarisée se fait au fur et à mesure de l'évolution et des transformations au XXe siècle. Ainsi, selon lui, s'est construite une altérité différente qui, par les expositions, théâtralisations, icônes diffusées, etc, est devenue plus quotidienne, moins étrange, et s'est inscrite dans une hiérarchie coloniale et raciale légitime et normalisée (idem). Aussi il met en avant que ce qui a renforcé encore plus ce phénomène de stéréotypage est l'aspect homogène, simpliste, essentialisant présent dans les zoos humains de manière unanime en Occident :

« L'élaboration de modèles d'exhibition et de schémas de perception de l'« exotique », identiques dans tout l'hémisphère nord, constitue un exemple de transfert et d'homogénéisation culturels du monde occidental. Les travaux rassemblés ici montrent que la formation d'un imaginaire différentialiste sur l'Autre accompagne, voire précède dans certains cas, la grande poussée coloniale des métropoles européennes, mais aussi l'impérialisme japonais ou américain » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 27).

Cette analyse permet de comprendre les processus de domination dans leur complexité. En effet, Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo et Sandrine Lemaire⁹⁴ suggèrent que ces représentations d'autrui, objectivées, homogènes, essentialistes, etc, n'auraient pas été que le garant de conquête déjà en cours, mais pourraient aussi permettre l'extension de rapports de domination par l'instrumentalisation de l'infériorité (idem). Aussi, il met en avant que l'extension

94 En s'appuyant sur les travaux de Bernth Lindfors [1999] et Bernth Lindfors [1995, 2001]

des supports médiatiques favorise la diffusion de ces représentations racistes et les constructions d'imaginaires collectifs sur ces personnes (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 28). À titre d'exemple, Nicolas Bancel explique que « *Le monde se retrouve « organisé » en albums portant le nom d'un groupe ethnique* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 30) et ces images passent à la fois par l'ambivalence de soi-disant modes de vie, tenues vestimentaires, danses, artisanat, etc, mais aussi et surtout par la couleur de peau qui reste le « *marqueur emblématique de la différence* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 45-46). Ces regards sur « ces autres » et les espaces mondiaux, qui évolueront au cours du XXe siècle, favoriseront des représentations du concept de culture comme homogènes et simplistes ne permettant pas de penser la pluralité et la complexité des contextes, et des constructions socioculturelles. Le phénomène de stéréotypage, est expliqué dans sa complexité par Nicolas Bancel qui met en avant que les exhibitions provoquent parfois la fascination et l'admiration stéréotypantes des représentations du corps des personnes exposées : « *si l'Autre est décrit comme difficilement perméable au progrès, en raison d'un manque de capacités intellectuelles, il possède en revanche un corps pouvant être séduisant.* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p.35). Ainsi, des représentations, encore actives, sont véhiculées alliant érotisme et corps prêts pour la guerre : un corps « *fort et résistant* » ainsi que des représentations liées à la danse qui se poursuivent encore de manière très prégnante aujourd'hui « *sensible au rythme de la musique* » (idem). Ces représentations réductrices et essentialisantes participent à créer non pas un écart (François Jullien, 2012) entre des alter egos, mais des caractéristiques essentialistes qui ne permettent pas de penser l'Entre (idem) « *ce qu'ont produit les « zoos humains » est la redéfinition du statut de l'altérité, instituant une frontière entre deux humanités [Blanchard, Blanchoin, Bancel, Boëtsch, Gerbeau, 1996], entre deux mondes [Blanchard, Boëtsch, Snoep, 2011].* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p.39).

Enfin, et comme l'explique Pascal Blanchard « *Combattre le stéréotype racial, ce n'est pas seulement expliquer comment il est apparu, comment il s'est diffusé, comment il a discriminé ou fabriqué des systèmes de domination institutionnelle. C'est aussi déconstruire ce que ce stéréotype produit encore dans notre présent.* » (Pascal Blanchard, 2019, p.92). En effet, ce mécanisme de différenciation hiérarchisante et ethnocentrée, de mise à distance de l'autre est encore très présent aujourd'hui et décrit par François Jullien en 2012. Ce philosophe remet en question l'« *usage ordinaire* » des termes « *différences culturelles* » (François Jullien, 2012, p. 23). Pour ce faire, il utilise la notion d'écart qu'il préfère à celle de différence :

« d'une part l'établissement des différences suppose que je m'arroge une position de surplomb, ou du moins d'extériorité, à partir de laquelle c'est moi qui « range » entre le même et l'autre, l'identique et le différent, et qui compare. Or, quelle est cette extériorité - extraterritorialité culturelle – dont je bénéficierais (où la situer?) et d'où je puisse ainsi tout mettre à plat, devant moi, et comparer ? Car j'appartiens bien moi-même à une culture. »
(François Jullien, 2012, p. 27-28).

Ainsi François Jullien pose la question des présupposés auxquels ce terme renvoie : qu'est-ce que la différence ? Différent par rapport à qui ? À quoi ? Et ces questions posent celles de la norme ou des normes à travers la question du « par rapport à » ? Ces mêmes réflexions posent la question de la position que nous prenons vis-à-vis de l'autre, ainsi que de la position que nous donnons à l'autre vis-à-vis de nous et la légitimité que nous pouvons avoir dans ces mécanismes de mise à distance. Le philosophe pose donc la question des « enjeux théoriques » et « idéologiques » comme il les nomme : les enjeux théoriques peuvent être ceux du « classement », de la « spécification » qui peuvent être hérités de ces périodes historiques. François Jullien parle de « rangement » : telle personne a telle culture (2012, p. 28-29) et pose ainsi la question de ce que nous perdons et de ce que nous gagnons lorsque nous classons les disciplines, les cultures, les gens. Ainsi lorsque Carmel Camilleri explique « que « le problème » devient alors de spécifier convenablement les significations induites par la culture, de telle manière qu'elles soient distinguées des autres » (Carmel Camilleri, 1989, p.25). Selon François Jullien, il pourrait être pertinent de ne plus distinguer, mais au contraire de considérer qu'il y a des écarts entre les perceptions et donc entre les significations.

Nous reviendrons sur son travail afin de penser des approches alterculturelles dans le souci d'une éthique de l'altérité afin d'interroger des pratiques humoristiques, proches selon certain.e.s burkinabè des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie découvertes au Burkina Faso, en interrogeant la ou les manières dont ces pratiques humoristiques observées permettent de penser les héritages de ce passé ainsi que les transformations de ces rapports historiques pour tendre vers des rapports plus alterégalitaires. Comme l'explique Nicolas Bancel (et al.) « La mise en scène des « minorités », comme des peuples « exotiques » prend, après la Première Guerre mondiale, une dimension nouvelle puis s'efface devant la modernité mise en scène. C'est surtout dans le monde du spectacle et du cirque, mais aussi dans l'univers cinématographique, que cette frontière invisible

entre « Eux » et « Nous » perdure. »⁹⁵ (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 46). En effet, le cinéma et les spectacles d'humour vont se substituer à ces monstrations et mettre en scène des altérités toujours radicales dans des rapports de domination. Aujourd'hui de nombreuses pratiques persistent avec par exemple la « black face » ou « la nuit des Noirs » lors du carnaval de Dunkerque qui s'inscrivent dans une forme de tradition issue du théâtre américain et qui consistent pour un acteur blanc à se grimer le visage pour jouer une caricature de personne noire et dont l'objectif est de caricaturer et rire des personnes noires en les présentant, entre autres, comme paresseux ou stupides. Nous verrons ce qu'il en est à travers l'observation et l'analyse de certaines pratiques humoristiques apparues lors de la seconde moitié du XXe siècle, soit quelques années après ces exhibitions et constructions de l'altérité à des fins de domination et définition des normes valorisées, devenues hégémoniques. L'intérêt de cette recherche n'est pas de penser une « *continuité linéaire entre les ethnics show et les formes modernes de la monstration et de la perception de l'altérité [Moussa, 2002]* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p.57), mais plus de comprendre les héritages dans leurs complexités, les transformations et ce qui peut encore faire freins à ces dernières.

Pour conclure cette partie, je citerai de nouveau le travail de Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boëtsch, Éric Deroo, Sandrine Lemaire qui pointe le manque de visibilité des recherches sur ces exhibitions ethnographiques et amorce par cette réflexion l'un des freins majeurs qui nuisent à penser des relations plus apaisées. En effet, il semble compliqué de repenser le passé lorsqu'il est invisibilisé.

« Le faible intérêt accordé — au sein de l'histoire coloniale, de l'histoire des cultures de masse ou de l'histoire des stéréotypes — non seulement au phénomène des « zoos humains », qui fut pourtant l'une des conditions de possibilité culturelle de l'expansion impériale, mais également à leur impact, demeure un obstacle à cet approfondissement. Il apparaît que les relations intercommunautaires dans les sociétés occidentales doivent aussi être (re)pensées dans la durée et doivent intégrer cette étape fondamentale que furent ces exhibitions au tournant des XIXe et XXe siècles [Boëtsch, Villain-Gandossi, 2001]. Les

95 « *Du spectacle vivant (l'exposition), on passe à l'image vivante (le cinéma) avec comme intermédiaire les dioramas et la sculpture ethnographique [Roquebert et alii, 1994] : de l'Autre importé (l'exhibé), on passe à l'Autre dupliqué (l'image fixe). C'est à la fois un changement d'échelle, et l'émergence d'une autre dimension de l'altérité [Baudrillard, 1987].* » (Pascal Blanchard, 2011, p. 52) [...] *Pourtant, parmi les deux mille « indigènes » présents à Paris, dont une forte proportion de militaires, si les « conditions de présentation ont changé » comme le souligne Benoît De L'Estoile [2007, p. 61], il n'en demeure pas moins qu'ils sont toujours les figurants d'une mise en scène et qu'ils jouent dans le spectacle colonial, écrit par le metteur en scène « blanc » [Chalaye, 2011].* » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 53-54)

stéréotypes qui façonnèrent l'image de l'Autre jusqu'aux décolonisations ont contribué à structurer les imaginaires collectifs, mais aussi ont légitimé aux yeux des opinions publiques les entreprises coloniales. » (Nicolas Bancel et al., 2011, p.58)

Si les « zoos humains » posent la question du spectacle et de la formation de la culture populaire, ils interrogent aussi le développement du racisme en Occident — de Tokyo à Hambourg, de Londres à Chicago — en à peine trois générations, touchant un immense public. [...] Ce constat exige une analyse de ce qui construit les sociétés elles-mêmes, c'est-à-dire les archétypes formant un imaginaire nous distinguant et, de ce fait, permettant de nous reconnaître et de nous situer. Le « zoo humain » est, finalement, le point de cristallisation d'une barrière mouvante entre le « civilisé » et le « sauvage », entre le « moderne » et l'« archaïque », distinctions toujours opérantes dont la déconstruction n'est pas achevée » (Nicolas Bancel et al., 2011, p. 61)

II.1.3 Des relations postcoloniales en héritage

« Une civilisation qui oublie son passé est condamnée à le revivre » (George Santayana, 1905)

Pour comprendre davantage les manières dont le passé colonial pouvait impacter les relations interindividuelles et intergroupes en France aujourd'hui, je me suis intéressée au travail de chercheur.se.s spécialistes des relations post coloniales en essayant de comprendre à la fois ce qui pouvait être hérité des théories substantialistes et naturalistes, mais aussi ce qui pouvait perpétuer des mécanismes de discrimination de cette période. L'intérêt de ces questionnements est toujours de regarder notre construction de l'altérité dans ces contextes et les héritages qui en découlent afin de comprendre comment cela se traduit et se transforme dans des pratiques humoristiques. Pascal Blanchard, dans le travail de recherche pour décoloniser les arts, explique que :

« Comme l'écrit Gerty Dambury, « le corps de l'homme noir ou de la femme noire, après avoir été un corps "ridicule et laid", est aujourd'hui un corps victime, un corps souffrant, un corps subalterne, un corps réfugié, un corps-femme voilée ou un corps de toute beauté, à nouveau fortement sexualisé ». Tous ces penseurs critiquent cet universalisme abstrait qui

*fabrique une histoire « officielle » ne laissant guère de place à l'« Autre ». Une histoire « stéréotypante » qui marginalise l'«Autre». Dans *Décolonisons les arts* (Cukierman, Dambury et Vergès, 2018), les auteurs écrivent que la « "race" n'existe pas, mais des groupes et des individus font l'objet d'une "racisation", d'une construction sociale apparentée à une définition historique et évolutive de la "race". Les processus de racisation sont les différents dispositifs – juridiques, culturels, sociaux, politiques – par lesquels des personnes et des groupes acquièrent des qualités (les Blancs) ou des stigmas (les "Autres") ».* (Pascal Blanchard, 2019, p.92)

Pascal Blanchard parle bien de constructions sociales apparentées à une définition historique et évolutive de la « race » et de cultures qui viendraient encore aujourd'hui distinguer et discriminer. Ce que permettent de penser les pratiques des APP, ce n'est pas tant le phénomène de distinction que les manières de penser, raconter l'Histoire pour dépasser les discriminations, les alterphobies, afin de penser des relations présentes qui soient davantage alterégalitaires. Les joutes verbales dans le cadre des APP peuvent se nourrir de cette histoire commune (parfois violente) qui est par ces productions discursives, racontée, (re)connue, réhabilitée, partagée à travers ces pratiques humoristiques et vient finalement davantage lier que séparer les individus. Ce qui me semble donc intéressant, c'est de regarder les rapports historiques entretenus, encore à l'œuvre aujourd'hui en France, les frontières entre le « Nous et les Autres », comprendre comment à partir de cette histoire commune, les relations restent marquées par ce passé, encore souvent crispé dans de nombreux contextes médiatiques, politiques, sociaux. Pascal Blanchard explique que ces stéréotypes -qui ne sont pas des symboles- et qui marginalisent autrui en le mettant à distance sont une manière de se différencier, de mettre à distance, mais pas dans l'objectif de faire communauté comme cela peut être le cas dans les APP, mais davantage pour marginaliser : « *ces Autres qu'on ne saurait voir* » (Pascal Blanchard, 2019, p.92). Le stéréotype est selon lui le fruit d'une culture, le produit d'une domination, le résultat d'une histoire et ce qui reste après la domination « officielle » et « légale » pour que le « Nous » conserve l'autorité sur le « Eux ». Les pratiques des APP permettent de comprendre que des rapports de domination du passé, peuvent aussi être transformés au service de relations plus altruistes, apaisées à partir même de stéréotypes que les premier.e.s concerné.e.s peuvent déjouer, se réapproprier, décaler vers des symboles pour faire évoluer les représentations et sortir du mécanisme de stéréotypage. Ces joutes verbales peuvent permettre dans certains contextes d'apaiser des situations actuelles conflictuelles qui

seraient transformées par remémoration des douleurs passées afin de ne pas les réitérer. Pascal Blanchard analyse pourtant que dans le cadre des relations postcoloniales, le stéréotype est selon lui ce qui justifie ou légitime, consciemment ou non, les discriminations actuelles (Pascal Blanchard, 2019, p.92-93). Ce discrédité perpétué et légitimé au fil du temps est l'un des éléments centraux pour penser des relations alterculturelles aujourd'hui. Carmel Camilleri explique que la communication peut être complexifiée par les « *contenus illégitimes dans la différence* » (Carmel Camilleri, 1989, p.363) ce qu'il nomme « *les préjugés* », c'est-à-dire : « *Idée préconçue, adoptée sans examen* » (idem), qui induit l'idée d'un jugement négatif sur ce que nous percevons comme différent. Il semble nécessaire de comprendre ce qui perpétue ces mécanismes de domination, à qui profitent ces derniers et en quoi il est possible de les conscientiser, les déjouer entre autres par des pratiques humoristiques.

II.1.3.1 Des mécanismes de différenciation toujours à l'œuvre : « *Les noces entre race et culture ne relèvent que d'un mariage blanc* » (Achille Mbembe, 2013)

Achille Mbembe propose une analyse de la construction en miroir asymétrique des figures noires et blanches construites de manière diachronique par des principes de différenciation, d'extériorisation et de séparation. Ce théoricien pose le problème « *de la noce entre culture et race* » (Achille Mbembe, 2013, p.27) faite dans le passé et de ses conséquences dans les représentations sociales actuelles. Il explique, la même année durant laquelle l'Assemblée nationale a supprimé le mot race de la législation (2013), non sans humour, que ces noces ne relèvent que « *d'un mariage blanc* » (Achille Mbembe, 2013, p.27). Ce travail de réflexion se fait au regard des complexités socio-économiques à l'échelle mondiale en prenant en compte des aspects géopolitiques et économiques : la difficile décolonisation politique, sociale et culturelle, la poursuite d'une économie d'extraction et la course aux matières premières présentes dans les anciennes colonies. Pour reprendre ses propos, il réfléchit : « *une pensée de la circulation et de la traversée* » (Achille Mbembe, 2010, p.20) qui entend contribuer à « *l'éradication de la différence, de l'altérité, afin que disparaisse le sujet de la race* » (idem). Cet article est à comprendre au regard de l'œuvre de Frantz Fanon *Peau noire Masques Blancs* (1952). A cette époque, Franz Fanon fait une analyse, d'un point

de vue psychologique, de ce que le colonialisme a laissé en héritage à l'humanité. C'est tout un jeu de définitions qui se font par différenciation entre des personnes dites noires et dites blanches. Dans ce livre, Frantz Fanon suggère que la figure de l'homme noir est une construction de l'homme blanc. Achille Mbembe débute lui son article en expliquant que la figure de l'Homme blanc est aussi et à plusieurs égards, « *une fantaisie de l'imagination européenne que l'Occident s'est efforcé de naturaliser et d'universaliser.* » (Achille Mbembe, 2013, p.24). Ce philosophe problématise son article et explique qu' « *A l'évidence, il n'existe à proprement parler aucun être humain dont la couleur de la peau serait, stricto sensu, blanche – du moins dans le sens où l'on parle du blanc de papier ou de chaux. Mais si ces deux catégories ne renvoient finalement que dans le vide,* [Achille Mbembe, pose la question :] *d'où est ce que la fantaisie du Blanc tire-t-elle sa force ?* » (idem)

Selon lui, « *la fantaisie du Blanc* » tire sa force d'au moins trois déterminants psychohistoriques :

1- Des mécanismes et processus de construction sociohistorique de la figure blanche : Achille Mbembe explique que ces catégories « Noir-Blanc » ne sont pas « spontanées », mais que cette fantaisie du Blanc est « *cultivée* », « *alimentée* », « *reproduite* » (Achille Mbembe, 2013, p.25) par un ensemble de dispositifs culturels, politiques, et institutionnels. Il évoque les trois périodes historiques (colonisation, esclavage, apartheid) qui fondent selon lui « *la construction par la différenciation et qui légitime la séparation par la violence* » (idem). Différenciation entre les Noirs et les Blancs et entre-le nous et le eux. De plus, il explique qu'il y a eu un travail sociopolitique et psychohistorique, dont nous avons évoqué certains éléments ci-dessus, réalisé durant de nombreuses années et sous différentes formes pour faire de cette croyance une loi au sein d'un ordre juridico-politique. Ce travail a eu différents objectifs en fonction des périodes qui s'intègrent toutes dans une représentation binaire et asymétrique :

- Civilisé / Sauvage
- Sang pur / sang impur
- Peuple évolué / Peuple primitif
- Société / Ethnie
- Langue / Dialecte
- blanche / noire.

Ces différences mises en œuvre ont eu pour objectif de « *démontrer la supériorité d'une race blanche* » en la justifiant par l'infériorité d'une « *race noire* » (Achille Mbembe, 2013, p.264).

2 – Il explique ensuite que la fonction des dispositifs de ségrégation a été de transformer cette croyance « *au-delà du sens commun, en un désir, une fascination de cette différenciation. Car tant que la croyance ne s'est pas fait désir et fascination, épouvante pour les uns et dividende pour les autres, elle ne peut opérer à la manière d'une puissance autonome et internalisée* » (Achille Mbembe, 2013, p.25). En repartant de définitions du concept de désirs : conscience de l'être vers un objet ou un acte déterminé qui comble une aspiration profonde (bonne ou mauvaise) de l'âme, du cœur ou de l'esprit) et de fascination (« *attrait irrésistible et paralysant exercé par le regard sur une personne ou un animal* »⁹⁶)il m'a semblé important de mettre en évidence que :

→ Les figures blanches et noires sont imaginées de manière collective : généraliste, simpliste, réductionniste

→ Ces figures répondent aux aspirations mises en place dans les imaginaires collectifs

→ La construction s'est faite dans l'attrait de la différenciation, dans l'opposition : fascination des figures du bien et du mal / Du puissant et du faible

→ Ces images de l'un et de l'autre sont figées par le principe même de fascination qui paralyse

→ La création d'un « Autre autrui », d'une altérité se fait non pas à travers des interactions, mais au travers de projections objectivantes

3- Hégémonie de la figure blanche « *La fantaisie du Blanc [comme l'explique Achille Mbembe] est devenue la signature d'une manière occidentale de présence au monde, d'une certaine figure de la force et de la puissance, d'une forme singulière de la prédation et d'une capacité inégalée d'assujettissement et d'exploitation de peuples étrangers. [...] C'est cette violence historique et la façon dont elle a contribué à une redistribution profondément inégalitaire des ressources de la vie et des privilèges de la citoyenneté sur une échelle planétaire qui confèrent au fantasme du Blanc une partie de son aplomb*» (Achille Mbembe, 2013, p.27).

96 Source : Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales

Si la figure du Blanc est autodésignée, la figure Noire, au contraire est, selon Achille Mbembe, davantage un mécanisme d'assignation. Dans la suite de son article, il parle davantage de la construction de la figure noire en expliquant que « *Noir est donc le sobriquet ou la tunique dont m'a affublé quelqu'un d'autre et dans lequel il a cherché à m'enfermer* » (Achille Mbembe, 2013, p.28). Nous verrons par la suite avec la notion d'exotisme d'Edward Wadie Saïd comment ces mécanismes se sont mis en place. Dans cette partie Achille Mbembe revient sur l'altérité qui est attribuée aux personnes assignées noires ainsi que sur l'intériorisation de ces caractéristiques par les personnes elles-mêmes en pointant « *l'écart* » qu'il y a entre « *le sobriquet* » et « *la personne humaine appelée à l'endosser* » (Achille Mbembe, 2013, p.28). Pour l'auteur « Noir » a rempli trois fonctions essentielles dans « la modernité » :

1- La différenciation : Le terme noir « *a servi à désigner non pas des personnes humaines comme toutes les autres, mais une humanité (et encore) d'un genre particulier [...] Des gens qui par leurs appartenances physiques, leurs us et coutumes et leurs manières d'être au monde semblaient témoigner de la différence dans sa brute manifestation – somatique, affective et imaginaire* » (Achille Mbembe, 2013, p. 28).

2- L'extériorité : « *Ceux que nous appelons les Noirs nous sont ensuite apparus comme des gens qui précisément du fait de leur différence ontique, représentaient jusqu'à la caricature le principe d'extériorité. Il nous était par conséquent très difficile d'imaginer qu'ils fussent comme nous, qu'ils étaient des nôtres* » (idem)

3- La séparation : « *Et justement parce qu'ils n'étaient ni comme nous, ni des nôtres, le seul lien qui pouvait nous unir à eux était, par paradoxe, le « lien de séparation »* (idem)

Les conséquences de ces périodes historiques sont pour Achille Mbembe « *l'injonction de ségrégation* » (2013, p. 29) : « *Mise à part, mise à l'écart, c'est ainsi qu'être Noir en vint à signifier, en son essence, l'injonction de ségrégation* » (idem). L'auteur explique le danger de ce phénomène d'aliénation⁹⁷, au sens psychologique du terme. En effet, Achille Mbembe finit cette partie en parlant de la difficulté de se penser suite à ces affiliations. Il écrit que « *dans l'histoire il est arrivé que ceux qui avaient été affublés de ce nom aient fini par l'adopter comme le leur. Celui-ci est donc passé dans l'usage commun, mais cela ne le rend pas plus authentique* » (Achille Mbembe, 2013, p.29). Ainsi, il met en évidence le fait que certain.e.s ont, de manière « *parfois carnavalesque* »

97 « *Fait de devenir étranger à soi-même, de perdre l'esprit.* » CNRTL

(idem) renversé ou encore endossé ces représentations pour les retourner ou non contre leurs inventeurs. Achille Mbembe évoque le courant de la négritude et je pense au discours (1957)⁹⁸ de Léopold Sédar Senghor qui parle de la culture africaine en comparaison, au regard de ce qui se passe en France, comme deux entités non divisibles. Comme le dit Achille Mbembe « *ce patronyme honni, symbole d'abjection* » a tenté d'être renversé pour en faire « *un symbole de beauté et de fierté et qu'ils entendaient désormais utiliser comme l'insigne d'un défi radical, voire d'un appel au soulèvement* » (2013, p. 30). Achille Mbembe distingue tout de même le travail de Léopold Sédar Senghor et celui de Frantz Fanon en marquant son attachement pour le travail de ce dernier. Selon lui, Léopold Sédar Senghor s'intéresse à l'envers de l'histoire de la rencontre entre l'Europe et les autres alors que Frantz Fanon vise à examiner les conditions dans lesquelles une rencontre authentique pourrait avoir lieu. Achille Mbembe explique qu'« *En tant que catégorie historique, le Noir n'existe donc pas en dehors de ces trois moments que sont selon lui: 1. Le moment d'assignation 2. le moment de reprise et d'intériorisation 3. Le moment de retournement ou du renversement – ce dernier inaugurant par ailleurs la récupération pleine et sans condition du statut d'humanité autrefois raturé par le sobriquet* » (Achille Mbembe, 2013, p. 30). Pour autant, cette déconstruction se fait au regard de ce qui a été construit et comme le souligne Achille Mbembe : « *la fantaisie du Blanc a besoin, pour son dynamisme, de mythes qui soient exactement son pendant mimétique. Et c'est tout le rôle que la notion de « Noir » aura joué dans l'histoire de notre modernité* » (Achille Mbembe, 2013, p.28). On peut donc se poser la question de savoir quels sont les enjeux de ces déconstructions et de ces reconstructions. Achille Mbembe en évoque une parmi d'autres. Il explique que pour penser les cultures, il est indispensable de se libérer des carcans historiques et de penser la culture autrement que par le concept de race.

Cependant, il relève trois obstacles majeurs :

1. Ce à quoi renvoie le terme noir : « *à la fois à la couleur de la peau et à des populations dont les origines se trouvent en Afrique* » (idem). Cet amalgame simpliste et candide est persistant et est le marqueur d'une méconnaissance entretenue. Achille Mbembe dénonce le fait que « *Noir et Africain soient parfois interchangeables* ». Il explique qu'il est important aujourd'hui d'opérer « *une fracture dans notre façon d'imaginer l'Afrique, sa géographie, ses gens, l'histoire de leur dispersion dans le monde* » afin d'envisager « *la création d'origine africaine non plus à partir de*

98 Annexe 3

prédicats raciaux, mais sur le mode de la circulation, de la mobilité, de la transversalité et des flux » (Achille Mbembe, 2013, p.30). C'est ce qu'il appelle *l'afropolitanisme* qu'il entend comme « *la manière dont les Africains font monde, gèrent le monde et irriguent le monde* » (2016⁹⁹). Cela fait écho à de nombreux termes¹⁰⁰ récemment conceptualisés qui permettent de nommer ces transformations : Achille Mbembe parle par exemple de culture transnationale qu'il nomme par le terme *Afropolitaine*. Cela fait aussi écho aux travaux de l'économiste et écrivain Felwin Sarr (2020) qui repense le continent africain non pas à travers un « *héritage du positivisme scientifique occidental* »¹⁰¹ qui crée, selon lui, « *l'injonction du développement* » mais, au contraire, en pensant l'Afrique telle qu'elle est dans son processus de transformation permanent, non pas au regard de l'occident et de ce qu'il nomme comme un « *écomythe* » c'est-à-dire le mythe d'une économie fondée sur des critères d'évaluation prétendument objectifs et universels comme le PIB ou le développement. Cet écomythe devenu hégémonie, selon Felwin Sarr, continue de fabriquer des pays dits « *sous développés* » marqués par le retard et l'échec. Nous interrogerons, par la suite de cette recherche, ces processus économiques qui façonnent un regard sur l'altérité. Il pense la modernité du continent africain non pas comme quelque chose à inventer, qui serait extérieure au continent et dont les traditions africaines constitueraient un frein, mais comme quelque chose de déjà là dans la « *créativité de l'économie informelle, dans le bouillonnement des grandes villes africaines, etc* » (idem).

2. La deuxième difficulté : « *il ne suffit pas de proclamer que l'on n'est pas Noir pour ne plus l'être effectivement. « Tant que le quadrillage se poursuit et que d'autres continuent de vous tenir pour un Noir et de vous traiter comme tel, l'équation sera loin d'être résolue* » (Achille Mbembe, 2013, p.28). Achille Mbembe pose ce problème au regard du fantasme blanc qui « *impose ses normes à la racine de toute sémiotisation et alimente des pratiques d'oppression, de stigmatisation et de discrimination, le terme de « culture noire* » court le risque de ne désigner qu'un ensemble de pratiques compensatoires » (Achille Mbembe, 2013, p.30). Son travail en collaboration avec d'autres intellectuels africains participe à sortir de ces rouages.

99 Source : <https://www.illmatik.com/afropolitanisme-mbembe/>

100 Léonora Miano conceptualise le terme Afropea qui permettrait de penser une présence noir en Occident qui ne soit pas rattaché au continent africain. *Afropea: utopie post-occidentale et post-raciste*, 2020

101 Source: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/03/29/l-utopie-africaine-selon-felwine-sarr_4891657_3212.html

3. La troisième difficulté est selon Achille Mbembe « *La capacité du système capitaliste à traduire en termes marchands les virtualités créatrices des groupes* ». Achille Mbembe voit en effet dans le néolibéralisme « *une pulsion consistant à transformer l'Homme en objet et à assurer une maîtrise illimitée sur l'ensemble du vivant* » (idem). C'est le cas, selon lui, dans « *les productions artistiques* » et les « *technologies sémiotiques ou de la gestuelle* ». Ces représentations caricaturées voir erronées « *irriguent aujourd'hui les trajectoires de la globalisation économique. Elles participent des redondances qui façonnent sinon les modes de subjectivisation de millions de gens à travers la planète* » (idem).

II.1.3.2 Débiologisation de la race : paradoxe racial (Christian Poiret, 2001) et discriminations

Dans les années 70, pour comprendre certains de ces phénomènes discriminants, sont rapprochés les termes de race et de sexe pour penser les rapports sociaux qui les produisent, permettant de comprendre les liens entre sexisme et racisme en tant qu'ils sont des naturalismes qui font croire à des préétablis (culturel, naturel, etc). Ces transformations de débiologisation du concept de race amènent à repenser ces phénomènes par l'idée de racialisation et de racisation. La racialisation est un paradoxe racial que Christian Poiret explique comme le résultat de la « *contradiction entre l'inexistence avérée des races humaines et l'existence constatée de groupes humains racialisés* » (Christian Poiret, 2001, p.7). Pour Christian Poiret, la racialisation est un rapport social qui désigne la face mentale du racisme et qui n'a pas besoin de schèmes ratiologiques pour s'actualiser, car elle le fait sur de multiples lieux de catégorisations sociales (ethnique, religieux, etc). De plus, ce phénomène social est à comprendre dans son imbrication avec d'autres faits sociaux (le genre, la classe etc.). La racisation n'est pas la face mentale du racisme, mais la face processuelle et matérielle de la racialisation et du rapport social raciste. Colette Guillaumin (1992) parle d'injonctions faites à certain.e.s individus ou groupes, comme exigence de différences. Ce concept permet d'insister sur le rapport social conflictuel de constructions idéologiques et discursives de la différence raciste ou raciale. Ce phénomène de catégorisation a été théorisé entre autres en psychologie sociale (Jacques-Philippe Leyens, Jean-Claude Croizet, 2003) montrant la nécessité pour

les êtres humains d'avoir une représentation catégorielle, organisée afin de se représenter et se repérer dans son environnement. Cependant, ce premier regard stéréotypé peut/doit ensuite être complexifié. Christine Delphy explique bien que « *si la pratique invite à faire des différences, elle ne force à les faire ni d'une façon hiérarchique ni d'une façon binaire* » (Christine Delphy, 2009, p.137). Carmel Camilleri insiste bien sur l'importance de prendre conscience de constructions sociales, de les complexifier afin de sortir de ce schéma binaire et discriminant :

« Et si, comme nous l'avons maintes fois observé, l'entité « les Arabes » ou « les immigrés » ne se soutient que d'une entité « Nous les Français », c'est bien cette homogénéité postulée à la fois pour Soi et pour les Autres qu'il s'agit d'explorer, de déconstruire. Car plusieurs travaux de psychologie sociale l'ont démontré : l'accentuation des ressemblances intra catégorielle accompagne la différenciation inter catégorielle et nourrit la discrimination entre groupes. Inversement, l'affaiblissement de l'homogénéisation des membres d'un groupe rend moins aisée la différenciation entre groupes. Par conséquent, en rendant moins homogène la perception d'un groupe on rend la discrimination à son égard plus difficile. »
(Carmel Camilleri, 1989, p. 263).

Afin de tendre vers une *approche interculturelle* Damien Le Gal explique bien, lui aussi, l'enjeu de sortir d'un regard stéréotypé et réductionniste, de représentations circulantes véhiculées par les médias et l'environnement social afin de lutter contre les discriminations entendues comme : « *le fait de distinguer et de traiter différemment (le plus souvent mal) une personne ou un groupe par rapport au reste de la collectivité ou par rapport à une autre personne* » (dans Philippe Blanchet, Daniel Coste, 2010, p.66) ce processus décrit un enjeu majeur dans le rapport à autrui. En effet, ce serait « *enfermer l'autre en faisant que les attributs de son identité en soient, pour toujours, les signifiants. Ainsi on discrimine quand on passe de la description d'une différence – un mode de raisonnement différent du nôtre, par exemple « ils ne pensent pas comme nous » - à une description de l'infériorité en réalité « ils ne savent pas réfléchir »* » (Evalde Mutabazi et Philippe Pierre, 2010, p.17). Ces inégalités de traitement ne sont pas sans conséquences comme l'explique Roland Pfefferkorn : les inégalités sont le « *résultat d'une distribution inégale au sens mathématique de l'expression, entre les membres d'une société, des ressources de cette dernière, distribution inégale due aux structures mêmes de cette société et faisant naître un sentiment, légitime ou non, d'injustice au sein de ses membres.* » (Alain Bihr, Roland Pfefferkorn R, 2008, p.8).

Afin de mieux comprendre ces phénomènes de racisation et racialisation, et à partir de cette définition de Roland Pfefferkon qui met en perspective les dimensions sociales des inégalités, il me semble important de prendre en compte les approches systémiques des inégalités qui permettent de comprendre ces dernières dans leurs rapports de détermination réciproques, mais aussi pour sortir des compréhensions des inégalités sociales à travers le seul facteur de la responsabilité individuelle qui empêche de penser la reproduction sociale des inégalités. Ainsi, les discriminations systémiques entendues comme la « *conjonction de valeurs, de règles, d'habitudes qui organisent les relations sociales ayant pour effet de créer ou de maintenir des rapports de domination fondés sur des normes sociales racistes, sexistes, homophobes, etc* » (2014, p.5¹⁰²) sont à la fois une manière de repenser les discriminations comme processus, permettant de repenser les rapports sociaux : « *La discrimination systémique relève des effets globaux du système social* » (Christian Poiret, François Vourc'h, 1998, p.1), mais aussi comme un « *processus de formation de la perception de l'altérité et de construction des catégories qui l'expriment ; processus de production, de reproduction et de transformation de rapports de domination entre majoritaires et minoritaires* » (Christian Poiret, François. Vourc'h, 1998, p.71).

Aussi, et parce que la notion d'intention est précieuse pour comprendre les mécanismes cathartiques des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso, il m'a semblé important de citer la loi du 27 mai 2008 comme transposition des directives européennes qui distingue deux formes de discrimination : directes et indirectes. Les discriminations directes entendue comme un acte volontairement discriminatoire :

«la situation dans laquelle, sur le fondement de son appartenance et de sa non-appartenance, vraie ou supposée, à une ethnie ou une race, sa religion, ses convictions, son âge, son handicap, son orientation sexuelle ou son sexe, une personne est traitée de manière moins favorable qu'une autre ne l'est, ne l'a été ou ne l'aura été dans une situation comparable » (loi du 27 mai 2008).

La discrimination indirecte elle, souvent présente dans les pratiques humoristiques est définie comme un acte non intentionnel de discrimination :

102 Guide pour prévenir et lutter contre les discriminations et les rapports de domination à l'usage des acteurs de la jeunesse réalisé par l'agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances

« une discussion, un critère ou une pratique neutre en apparence, mais susceptible d'entraîner, pour l'un des motifs mentionnés au premier alinéa, un désavantage particulier pour des personnes par rapport à d'autres personnes, à moins que cette disposition, ce critère ou cette pratique ne soit objectivement justifié par un but légitime et que les moyens pour réaliser ce but ne soient nécessaire et appropriés » (loi du 27 mai 2008).

Cette discrimination pensée sans intention de le faire pour les locuteurs peut s'expliquer par des méconnaissances (du droit entre autres) ou en pensant avoir de bonnes intentions, mais aussi par manque de déconstructions de ces représentations issues d'un passé colonial et toujours activées dans des discours médiatisés aujourd'hui comme nous allons l'analyser ci-après.

Enfin, il me semble important de m'ancrer dans les recherches sur les approches intersectionnelles (Kimeberle Crenshaw, 1991) qui permettent de dépasser le modèle cumulatif des dominations et de prendre en compte la réalité indissociable des multiples facteurs des discriminations. L'approche intersectionnelle renvoie au fait que les oppressions s'entrecroisent, sont interactives, constitutives et dépendantes les unes des autres. Les discriminations sont donc comprises comme des rapports sociaux déterminés par un système global qui permet de rendre compte des instances et mécanismes économiques et matériels (changement de structure, marché du travail, formes de différenciations liées à l'âge, au territoire, au travail, au sexe, à la race, à la classe, etc). Nancy Fraser explique bien que *« le genre, la race, le sexe et la classe ne sont pas des éléments isolés les uns des autres, et tous ces axes d'injustice se croisent d'une manière qui affecte les intérêts et les identités de chacun »* (Nancy Fraser, 2004, p. 157)

Ainsi il me semble intéressant d'interroger des éléments de contexte global en m'intéressant particulièrement aux politiques de reconnaissance des crimes, mais aussi aux liens économiques, politiques et militaires qui façonnent encore aujourd'hui des rapports sociaux et donc des rapports de domination et influencent des relations alterculturelles en situation postcoloniale.

Pour ce faire, j'ai souhaité analyser particulièrement la non-reconnaissance des crimes coloniaux (Olivier Le Cour Grandmaison, 2018) et les impacts dans les imaginaires collectifs (Patrick Charaudeau, 2007), des relations marquées par des formes de néocolonialisme/d'impérialisme (François Xavier Verschave, 1998), un regard réducteur et compatissant porté sur le continent

africain (Nadine Machikou Ndzesop, 2019), le phénomène d'exotisation (Edward Wadie Saïd, 1978) ainsi que les manières dont les mots, reflètent les maux (Marie Treps, 2017)

II.1.3.3 Non-reconnaissance des crimes coloniaux

S'il me semble nécessaire d'interroger les discours sur la colonisation et le manque de reconnaissance des crimes en situation postcoloniale, c'est, entre autres, pour comprendre les *processus de formation de la perception de l'altérité et de construction des catégories qui l'expriment* (Christian Poiret, François. Vourc'h, 1998, p.71) afin d'interroger à la fois les ruptures, les transformations, mais aussi les héritages de ce passé.

« Traiter de la reconnaissance comme d'une question de justice a un deuxième avantage : cela fait du déni de reconnaissance un tort relevant de l'ordre du statut, situé dans les relations sociales et non dans la psychologie. De ce point de vue, se voir dénier la reconnaissance, ce n'est pas simplement être victime des attitudes, des croyances et des représentations méprisantes, dépréciatives ou hostiles des autres; c'est être empêché de participer en tant que pair à la vie sociale, en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles qui constituent certaines personnes en êtres ne méritant pas, comparativement, le respect ou l'estime. Dans la mesure où ces modèles de mépris et de mésestime sont institutionnalisés, ils entravent la parité de participation tout aussi sûrement que les inégalités de type distributif. »
(Nancy Fraser, 2004, p. 159)

La reconnaissance des crimes coloniaux a souvent été source de débats en France, mais elle n'a jamais été faite officiellement en tant que telle et cela n'est pas sans impact comme l'explique Nancy Fraser. D'une part, en mettant en avant le besoin que cette reconnaissance soit faite d'un point de vue juridique pour ne pas tomber dans le « *piège de psychologisation. Quand on identifie déni de reconnaissance et déformation de la conscience de soi de l'opprimé, il ne manque qu'un pas pour en arriver à blâmer la victime – et ajouter l'insulte à l'injure.* » (Nancy Fraser, 2004, p.159). D'autre part, elle met en avant que :

« lorsque le déni de reconnaissance est donné pour l'équivalent d'un préjugé dans l'esprit des oppresseurs, la solution semble être de policer leurs croyances, ce qui est une approche autoritaire. Dans ma conception en revanche, le déni de reconnaissance réside dans l'existence manifeste, publique et vérifiable d'obstacles à la jouissance du statut de membres à part entière de la société pour certaines personnes, et ces obstacles sont moralement indéfendables, qu'ils distordent ou non la subjectivité » (idem).

Le déni de reconnaissance est essentiel à comprendre pour analyser l'hégémonie et la légitimation de certains préjugés en situation postcoloniale et le paradoxe qu'il peut y avoir à condamner juridiquement le racisme sans agir sur le processus de reconnaissance des crimes durant la colonisation. Les APP mettent en évidence par leurs pratiques, le besoin nécessaire de reconnaissance des communautés dans leur diversité (Julien Kieffer, 2006, p.71) comme terreau pour ce ciment social afin de sortir du stéréotype pour tendre vers le symbolique, revendiqué par les première.s concerné.e.s. Nancy Fraser met en évidence le fait que la non-reconnaissance de l'injustice de ce passé colonial peut être un obstacle à la jouissance du statut de membres à part entière de la société pour certaines personnes (Nancy Fraser, 2004, p.159). Cela n'est pas sans conséquence pour penser des pratiques humoristiques qui pourraient se faire davantage sur des symboles que sur des préjugés. Nancy Fraser rappelle l'importance de l'articulation des mécanismes de reconnaissance et de redistribution pour plus de justice sociale (Nancy Fraser, 2004). En effet, selon elle

« Au sein du paradigme de la reconnaissance en revanche, le remède à l'injustice, c'est le changement symbolique ou culturel. Cela peut impliquer la revalorisation des identités méprisées, la valorisation de la diversité culturelle, ou la transformation complète des modèles sociétaux de représentation, d'interprétation et de communication de telle manière que l'identité de tous s'en trouve affectée. (Bien que ces remèdes soient eux aussi très différents les uns des autres, je m'y référerai globalement sous le terme général de reconnaissance.) » (Nancy Fraser, 2004, p. 155).

Elle met en évidence tout l'enjeu aujourd'hui de penser la reconnaissance des crimes et dévalorisations des différences culturelles comme un défi intellectuel *« nous devons la prendre*

comme un défi intellectuel et pratique qui nous oblige à développer une théorie critique de la reconnaissance, une théorie ne se réclamant que des composantes de la politique de la différence culturelle qui peuvent être combinées à une revendication sociale d'égalité » (Nancy Fraser, 2004, p.153). Cette reconnaissance doit passer, selon elle, à la fois par des mouvements cherchant à « réévaluer des identités injustement dépréciées », mais aussi par « diverses tendances déconstructivistes comme le mouvement queer, l'anti-racisme critique et le féminisme déconstructiviste, qui s'inscrivent en faux contre l'essentialisme de la politique traditionnelle de l'identité » (Nancy Fraser, 2004, p.154). Chaque paradigme repose, selon elle, sur « une compréhension propre des différences entre les groupes. Au sein du paradigme de la redistribution, ce sont des différenciations injustes qui doivent être abolies. Le paradigme de la reconnaissance voit au contraire dans ces différences des variations culturelles qui devraient être célébrées, ou des oppositions hiérarchiques construites discursivement qui devraient être déconstruites » (Nancy Fraser, 2004, p.156)

II.1.3.3.1 Difficultés à reconnaître les crimes et à repenser les relations

La loi dite Taubira de mai 2001 fut considérée comme un acte politique majeur dans le chemin de la « reconnaissance » des crimes de l'esclavage et pour penser les mépris. Cette loi était cependant focalisée sur la reconnaissance de la responsabilité de la France dans la traite négrière transatlantique et l'esclavage sans prendre en compte les mécanismes coloniaux. Les propos du président actuel Emmanuel Macron ont nourri quelques espoirs lorsqu'en février 2017, alors candidat à l'élection présidentielle, il expliquait lors d'un voyage en Algérie que la colonisation était un crime contre l'humanité :

« C'est un crime. C'est un crime contre l'humanité. C'est une vraie barbarie et ça fait partie de ce passé que nous devons regarder en face en présentant aussi nos excuses à l'égard de celles et ceux vers lesquels nous avons commis ces gestes » (Emmanuel Macron, février 2017, Alger)

Comme l'explique Olivier Le Cour Grandmaison, les paroles fortes de l'actuel président ne se sont pas transformées en actes. De plus, ce spécialiste des questions qui ont trait à l'histoire coloniale met en avant le danger à ne pas reconnaître ces crimes. Les propos d'Emmanuel Macron en 2017 n'ont pas fait l'unanimité, au contraire, il a dû s'en expliquer. Cette non-reconnaissance est en effet doublée d'un débat autour de ce que serait « l'œuvre civilisatrice » de la France et qui, de par sa formulation, légitime les oppositions hiérarchiques construites discursivement.

« « Tourner la page de la colonisation ? » Cela fait partie des éléments de langage mobilisés par les responsables politiques de droite comme de gauche. Si les premiers sont, le plus souvent, adeptes d'une vision apologétique de la colonisation française désormais défendue par un certain nombre d'intellectuels comme A. Finkelkraut, P. Bruckner et P. Nora, entre autres, les seconds font preuve d'une pusillanimité confondante en refusant de parler haut et clair sur ce sujet pourtant essentiel puisque cela concerne des millions de Français dont les grands-parents, les parents et des proches ont été arrêtés, torturés et/ou exécutés sommairement à l'époque coloniale. » (Article sur le site Investig'action, 01 juin 2018)

L'article 4 de la loi du 23 février 2005 a engendré de nombreux débats et des indignations nationales (création d'un collectif pour l'abrogation de l'article). En effet, des alinéas sont les suivants : *« Les programmes de recherche universitaire accordent à l'histoire de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord, la place qu'elle mérite. »* ainsi que : *« les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord »*¹⁰³. Jacques Chirac, alors président de la République fait abroger cet article sous la pression populaire en février 2006, soit un an après, contre la majorité (c'est-à-dire contre son propre parti politique). Cependant, Pierre Boileau l'explique :

« Tout d'abord, il s'agissait bien d'adopter un discours officiel de la République française sur la colonisation, qui devait être reconnue comme positive: « Durant sa présence en Algérie, au Maroc, en Tunisie ainsi que dans les territoires anciennement placés sous sa souveraineté, les apports de la France ont été multiples dans les domaines scientifiques, techniques, administratifs, culturels et aussi linguistiques. Des générations de femmes et d'hommes, de toutes conditions et de toutes religions, issus de ces territoires, comme de

103 En 2019, un devoir pour des enfants en CM2 fait polémique en parlant du colonialisme comme œuvre civilisatrice : <https://www.nouvelobs.com/education/20190301.OBS1055/le-colonialisme-uvre-civilisatrice-le-surprenant-devoir-soumis-a-des-eleves-de-cm2.html#modal-msg>

toute l'Europe, y ont construit une communauté de destin et bâti un avenir. Grâce à leur courage, leur esprit d'entreprise et leurs sacrifices, ces pays ont pu se développer socialement et économiquement ; ils ont ainsi contribué fortement au rayonnement de la France dans le monde. Reconnaître l'œuvre positive de nos compatriotes sur ces territoires est un devoir pour l'État français : ce sera notamment la vocation du Mémorial de la France d'outre-mer. » Le vocabulaire des années coloniales a été simplement modernisé : la France a développé « socialement et économiquement » les « territoires placés sous sa souveraineté », grâce aux apports « scientifiques, techniques, administratifs, culturels et aussi linguistiques ». Mais, sous ces nouvelles formulations, comment ne pas retrouver l'apport français de la « civilisation » aux « colonies » ? Jules Ferry était moins hypocrite, qui assumait le fait que les colonies étaient des « débouchés » commerciaux... Comment ne pas être stupéfait de ce retour de la phraséologie coloniale, sous les oripeaux du développementalisme, dans une loi du début du xxi^e siècle ? » (Pierre Boilley, 2005, p.134)

Le fait que les crimes coloniaux soient toujours discutés, implique qu'ils ne sont pas condamnés et perpétue à la fois un discrédit, un mépris, mais aussi un vocabulaire et des représentations collectives que nous pouvons avoir entre descendant.e.s de colons ou descendant.e.s de personnes colonisées. Comment repenser des relations altéritaires si les figures d'autrui sont toujours niées, méconnues, rabaissées (son histoire, ses langues, ses cultures, le chaos social, politique, etc qu'a provoqué la colonisation)? Comment retrouver sa dignité lorsque les causes de cette perte sont revendiquées, légitimées, perpétuées ? Comment ne pas se sentir supérieur.e lorsque nous sommes Français.e.s, blanc.he.s, descendant.e.s de colons ? Comment allier nos histoires communes pour les repenser et pourquoi pas faire de l'humour un mécanisme pour expliquer, déconstruire et ne pas reproduire ? J'interroge les raisons de cette non-reconnaissance alliée avec une (sur)valorisation de ces crimes. Pourquoi en France avons nous tant de mal à regarder ce passé et ses conséquences? Olivier Le Cour Grandmaison le met en avant dans son article en pointant ce particularisme français :

« Sur ces sujets, et contrairement à une mythologie nationale-républicaine vivace, la France se singularise sinistrement puisque de nombreux pays ont reconnu leurs responsabilités passées. C'est le cas de l'Allemagne puisque le gouvernement d'Angela Merkel a admis qu'un génocide a bien été commis contre les Hereros et les Namas par les troupes du général

Lothar von Trotha, entre 1904 et 1905, dans la colonie allemande du Sud-Ouest africain (actuelle Namibie). » (Article sur le site Investig'action, 01 juin 2018)

Patrick Charaudeau explique bien l'enjeu sur l'imaginaire social de cette non-reconnaissance et de ces lois. En effet, il met en évidence que la mémoire collective du groupe se construit à travers l'histoire et que ces lois témoignent d'un paradoxe français. D'une part, la loi dite Taubira permet de reconnaître l'esclavagisme comme crime contre l'humanité et, d'autre part, l'article 4 de la loi du 23 février 2005 propose davantage de légitimer des aspects positifs de la colonisation. Patrick Charaudeau met en évidence que ces deux aspects relèvent d'imaginaires différents :

« La première se réclame d'un imaginaire de « souveraineté populaire » qui affirme l'égalité des citoyens devant la loi et donc condamne toute discrimination d'une partie de la citoyenneté ; la seconde se réclame d'un imaginaire d'« excellence de la culture » qui justifierait toute action éducative auprès d'un peuple jugé étranger aux valeurs qu'on veut lui inculquer. » (Patrick Charaudeau, 2007, p. 4)

Carmel Camilleri explique l'un des enjeux de cet imaginaire d'excellence de la culture en parlant du « rôle social de la culture » (Carmel Camilleri, 1989, p.41) qui peut être appelé « rôle intégrateur de la culture » (idem), il met en perspective ces rapports de domination et leur construction, qui ne sont pas un fait naturel, inné, mais socioculturel, construit. Cette fonction de la culture « est volontiers reprise en main par les membres du groupe qui la manient, la manipulent même, en fonction de leurs besoins et finalités particuliers, et qui utilisent dans leurs luttes pour les réaliser ou les faire prévaloir » (Carmel Camilleri, 1989, p.41). L'auteur met en évidence, à partir des travaux de Karl Marx, la mise en place des rapports de domination en France qui en découlent :

« la culture prétendument nationale est plus ou moins entièrement la production des classes dominantes, qui la font accepter grâce à divers moyens par les classes dominées. Le « plus ou moins entièrement » se réfère aux péripéties du dynamisme social, à la capacité de résistance des défavorisés, au « rapport de forces » entre groupes que ce dynamisme véhicule. En tirant les conséquences de ce point de vue, la culture d'un groupe n'est plus ce système harmonieux que nous avons vu, mais une formation en équilibre instable et évolutif en fonction de ces rapports de pouvoir entre les sous-groupes qui le composent : c'est une

conception polémique qui vient ici remplacer la conception intégratrice habituellement soutenue. Un point paradoxal, selon cette thèse, est que les représentations et valeurs contenues dans le système culturel ainsi interprété sont perçues par les individus comme étant les leurs, comme exprimant ce à quoi ils aspirent, alors qu'elles serviraient en fait de façon privilégiée les intérêts et objectifs des sous-groupes dominants. Ainsi ils contribueraient eux-mêmes sans le savoir à la promotion de ces intérêts au détriment des leurs. Les cultures prendraient donc place parmi les instruments d'aliénation et participeraient de l'idéologie au sens marxiste du terme : c'est à dire la production d'un sens manifeste couvrant un sens latent et permettant de le faire passer insidieusement, d'un sens apparemment universel destiné à satisfaire subrepticement des intérêts catégoriels ». (idem)

Les productions de sens manifestes, couvrant un sens latent peuvent se créer dans ces contextes de non-reconnaissance de rapports de domination, d'oppressions, perpétuées en France. Ces constructions et rapports de domination semblent impacter encore aujourd'hui nos relations intergroupes et interpersonnelles. Il semble important de poursuivre ces réflexions en interrogeant la prise en compte des différences, entre universalisme et particularisme.

II.1.3.3.2 Identité nationale : entre universalisme et particularisme

Les luttes contre les discriminations et donc les rapports aux différences sont façonnées par les paradigmes de l'universalisme et du particularisme. Ces débats questionnent les rapports à autrui, à l'altérité et posent des grilles paradigmatiques pour penser ces rapports. L'universalisme est une conception philosophique du monde qui pense les relations individuelles à partir de la société. Dans ce cadre, l'humain est pensé par son universalité. Le particularisme lui, amène à penser les individus indépendamment les uns des autres.

Autrui, dans une perspective universaliste, est amené à devenir comme moi. Cette idée est intéressante à partir du moment où l'uniformité n'est pas imposée dans des contextes de domination précis. Pousser à l'extrême, ce modèle peut amener à une forme de rejet de ce qui n'est pas conforme (norme établie) et peut amener à penser une forme d'indifférence des particularités

des individus. Edgar Morin (2012) explique bien que le projet d'unité indivisible de la France sous les III et IV République ne s'est pas fait en prenant en compte les diversités qui l'ont constitué : « *bien que dans les faits cette unité ait été riche de la diversité des cultures provincialisées et de celles des territoires d'outre-mer, elle l'a occulté et a même voulu linguistiquement la détruire en prohibant l'usage public des langues régionales* » (Edgar Morin, 2012, p.7). Edgar Morin rappelle pourtant le paradoxe de cette volonté politique en mettant en exergue les diversités qui créent les dynamiques de ce qui est pensé comme *la* langue française :

« La France s'est faite, à partir des rois capétiens, en francisant des populations non franciennes: le francien était le dialecte d'oïl de l'Île de France et de l'orléanais qui, en s'imposant et se surimposant sur les multiples autres dialectes d'oïl et d'oc, est devenu le français. C'est dire que la France s'est constituée par un multiséculaire processus de francisation de peuples et d'ethnies beaucoup plus hétérogènes que celles de l'ex-Yougoslavie par exemple. » (Edgar Morin, 2012, p.14-15)

Cette histoire de France, faite des diversités est pourtant régulièrement niée comme ce fut le cas lorsqu'en 1972, Georges Pompidou alors président de la République déclare à Sarre Union qu'« *il n'y a pas de places pour les langues et les cultures régionales dans une France qui doit marquer l'Europe de son sceau* ». Carmel Camilleri explique que « *L'État (français) au nom de l'égalité en est venu à combattre les particularismes locaux et à promouvoir l'uniformité culturelle. La cohésion de l'État devait résulter des adhésions individuelles massives aux objectifs et valeurs de la nation. Dans cette optique, il n'y avait plus guère de place pour des intermédiaires qui soient autre chose que des courroies de transmission, des relais pour la politique nationale.* » (Carmel Camilleri, 1989, p.155)

Edgar Morin rappelle pourtant l'importance de ne pas opposer diversité et unité en rappelant que ces notions sont fondamentalement liées « *La diversité sans unité serait dispersion ; l'unité sans diversité serait homogénéisation artificielle, destructrice de richesse* » (Edgar Morin, 2012, p.8). Cependant il pose le problème de l'uniformité culturelle au nom d'une forme d'universalisme qui nuit au respect et à la tolérance des diversités (Edgar Morin, 2012, p. 8-9). Edgar Morin rappelle bien que le projet universaliste de la France à l'époque de la Révolution française était la reconnaissance des différences et l'unité par le respect de ces dernières : « *La fête*

de la Fédération du 14 juillet 1790 est le moment où les représentants de toutes les provinces déclarent solennellement et symboliquement d'être français. Dès lors, la France incorpore en sa nature même un esprit et une volonté » (Edgar Morin, 2012, p.15). Il explique que la France à cette époque cesse d'être un rapport au territoire, mais comporte davantage une dimension spirituelle (idem) et pour cela donne l'exemple de la polémique entre la France et l'Allemagne concernant les territoires d'Alsace et de Lorraine :

« La polémique franco-allemande sur l'Alsace et la Lorraine au cours du XIXe siècle affermit la conception spirituelle de l'identité française. Alors que l'Allemagne considère comme sienne cette terre germanique de langue et de culture, la France la reconnaît sienne par son esprit et sa volonté d'adhésion. C'est bien l'idée volontariste et spiritualiste de la France que la III République fait sienne et fait triompher sur les idées de race, de sang, de sol, que lui oppose le parti antirépublicain » (Edgar Morin, 2012, p. 16)

Cependant l'un des paradoxes français pour ce philosophe réside dans des projets politiques nationaux qui ont émergé au cours du XIXe siècle et se distinguent fondamentalement : *« deux polarités antagonistes dans la notion même de France : la polarité nationaliste et la polarité patriotique. D'une part, la conception d'une France monarchiste, catholique, xénophobe ; d'autre part, la conception d'une France républicaine, laïque, ouverte »* (Edgar Morin, 2012, p.16). Ces enjeux se transforment et impactent aujourd'hui les discours et politiques pour penser les diversités en France.

Dans le particularisme, l'individu est pensé à travers ses particularités. Éliette Guine-Boucheron en s'appuyant sur les travaux de Dominique Schnapper (1998) rappelle qu'à travers le particularisme, l'autre est pensé à travers les différences qu'il présente de manière réelle ou supposée (sa couleur de peau, son sexe, etc). Les spécificités, les différences vont être davantage reconnues, acceptées. L'autre n'est pas considéré comme étant comme moi, mais permet de penser une infinité de catégories qui vont pouvoir permettre de penser des dispositifs compensatoires de mesures particulières destinées à des catégories de personnes considérées comme tout autant particulières (discrimination positive). Éliette Guine-Boucheron met en évidence que cette posture peut mener à la fois à des attitudes plus ou moins faites de tolérances, mais aussi de rejet ou/et d'

agressivités : « *J'évalue l'autre à l'aune de ma propre culture, qui est confondue avec la culture en général* » (Éliette Guine-Boucheron, 2012, p.34).

Ces deux modèles sont potentiellement hiérarchiques, car reconnaître l'autre avec ses différences, même si ces dernières sont perçues comme positives, comme une richesse, cela ne conduit pas forcément à considérer ce groupe ou cette personne comme égal. Promouvoir la différence ne veut donc pas forcément dire promouvoir l'égalité et ne permet pas de penser globalement les luttes contre les discriminations. Cette vision particulariste peut avoir comme limite le fait de reconnaître les différences, mais de rester dans une forme d'acceptation de ces différences par une mise à distance de l'autre en tant qu'étranger. Il y a bien une reconnaissance de l'autre, mais comme étant autre et non comme alter ego. Cette approche peut amener à une représentation du monde telle une mosaïque, comme des différences irréductibles, des pôles culturels sans penser les communs. La relation à autrui est pensée par une différence qui peut être figée, naturalisée et peut dériver comme cela a été fait au cours des siècles derniers par une hiérarchisation. Cela peut être autant excluant qu'un universalisme ethnocentré. Deux visons qui impliquent des modèles distincts du rapport à autrui, à l'altérité. L'un qui va tendre vers le commun, le général, l'autre vers le particularisme, la singularité, le spécifique. Il semble important d'interroger certaines pratiques humoristiques qui permettent de repenser ces rapports et de sortir de ces enjeux idéologiques.

Ces débats et héritages sont très prégnants dans ceux autour de « l'identité nationale » entamés par Nicolas Sarkozy en 2007¹⁰⁴. Marie-Christine Bordeaux (2015) explique qu'il y a en France une difficulté à penser la coexistence dans la différence, car notre système culturel est fondé sur l'hégémonie culturelle de la domination de certains pans culturels et de cultures sur d'autres. Il est, de ce fait, impossible de penser l'échange alterculturel sans questionner notre système culturel et les modes de transmission que nous mettons en œuvre dans nos interactions avec les autres. Aussi, nous sommes, selon elle, complexé.e.s de regarder, dans l'Histoire, notre relation à l'étranger et de lire l'historicité de la diversité culturelle française. Le déni du pluriculturalisme de notre nation est devenu symptomatique et nous en subissons deux effets: l'augmentation des positionnements de rejet de l'autre et la difficulté pour beaucoup d'investir une place active de citoyen.ne. En citant

104 En 2007, lors de la campagne présidentielle en France, s'est ouvert un débat sur l'unité nationale avec pour question centrale: qu'est ce qu'être français ? Nicolas Sarkozy une fois élu président crée en réponse le ministère de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du développement solidaire en le justifiant entre autre pour penser l'intégration des personnes arrivant en France

Tzvetan Todorov, Angeliki Koukoutsaki-Monnier met en avant la construction d'un imaginaire autour d'une spécificité française qui porterait une vision universaliste de l'humanité, et ce depuis la Révolution:

« La libération des Français montre le chemin au reste de l'humanité et le décret ou la constitution des Français serviront de modèle à tous les autres pays. Le conflit entre patriotisme et cosmopolitisme ne peut donc exister que pour les ressortissants de pays autres que la France, puisqu'ils doivent, en tant que patriotes, une allégeance à leur propre pays et, en tant qu'hommes, à la France, incarnation de l'humanité ! Les Français, en revanche, peuvent être patriotes avec bonne conscience, car, œuvrant pour la France, ils défendent l'intérêt, non d'un pays particulier, mais de l'univers entier » (Tzvetan Todorov 1989 : 256-257 dans Angeliki Koukoutsaki-Monnier, 2010, p.28)

En s'appuyant sur les travaux d'Anthony Smitih (1971,1983), Angeliki Koukoutsaki-Monnier analyse que ce qui émane des discours de Nicolas Sarkozy est une vision ethnocentrée. Contrairement au nationalisme « polycentrique » (qui reconnaît un pluriculturalisme élémentaire), la vision ethnocentrée se définit « *sur la base d'une « seule » communauté ethnique (au sens culturel) dont les valeurs émanent d'une liaison organique entre le passé et le présent* » (Angeliki Koukoutsaki-Monnier, 2010, p.28).

Philippe Blanchet (2019) rappelle bien le problème fondamental et central des rapports entre diversité et unité en France. Il met en évidence que :

« La question de l'égalité ne se pose en effet que parce qu'il y a des différences entre les personnes et entre les groupes. Si toutes et tous sont identiques, ils sont égaux par définition, sauf à les traiter de façon différente par un arbitraire total. D'où la politique fondamentalement assimilationniste de la France, qui vise la création d'une nation, ayant pour modèle une partie de la société française : les Français de langue française et des classes urbaines dominantes, surtout de Paris, très minoritaires. Ce modèle a été imposé à tous et à toutes, en faisant le maximum pour éradiquer les caractéristiques d'autre Français (non parisiens et/ou non francophones et/ou ruraux et/ou de classes moyennes et populaires, largement majoritaires). Parallèlement on conçoit l'unité comme une unicité et comme incompatible avec la diversité, alors même que la question de l'unité ne se pose que s'il y a diversité et avec la diversité. La conséquence majeure de cette conception unicitaire de la « Nation » est de la construire sur une base finalement ethnisante : on voudrait que la

Nation française soit constituée d'une seule communauté partageant une langue unique (révérée de façon religieuse) et une culture commune, célébrant une histoire commune autour de mythes fondateurs y compris de mythes d'origine, ce qui est la définition même d'une « ethnie ». (Philippe Blanchet, 2019, entretien avec Béatrice Mabilon-Bonfils, La café pédagogique)

Ces propos rejoignent ceux d'Evalde Mutabazi et Philippe Pierre (2010), qui analysent cet universalisme présenté comme égalitaire en expliquant qu'il est fondamentalement situé, construit, ethnocentré et non égalitaire : « [...] nous vivons, en France, sous le joug d'un universalisme abstrait, antihistorique ordonné autour d'un sujet « eurocentré, c'est-à-dire blanc masculin, hétérosexuel, compact, constant et cohérent, transparent, adéquat à lui-même » (F. Laplantine, 2007) [...] Et, « nos institutions dites « représentatives », nos dirigeants et leaders d'opinion n'auraient que peu à voir avec la société qu'ils sont censés représenter, gouverner ou influencer » (Evalde Mutabazi et Philippe Pierre, 2010, p.25). Philippe Blanchet souligne tout de même que :

« L'éradication des différences est forcément vouée à l'échec, car la diversité est une caractéristique majeure, toujours renouvelée, des humains et des sociétés [...] l'idéologie nationale française ignore (au sens de « refuse de voir ») l'existence de différences effectives et ne traite de façon égale que les personnes qui correspondent à la norme du « citoyen français standard ». Elle conduit à traiter de façon inégale les personnes qui ont d'autres caractéristiques, lesquelles ne sont pas prises en compte » (Phillipe Blanchet, 2019, entretien avec Béatrice Mabilon-Bonfils).

Philippe Blanchet souligne que les politiques d'acculturation et d'intégration en France font que les personnes qui ne correspondent pas à la norme mononormative doivent modifier leurs manières de parler, leurs coutumes, leur tenue vestimentaire, etc.

Il semble important d'analyser cela à travers des pratiques humoristiques en France au regard de ce qui se passe au Burkina Faso. En effet, les APP se nourrissent de ces antagonismes, de ces différences, c'est la rhétorique même de ces joutes verbales qui participent à prendre en compte les différences pour créer une unité nationale. Un autre point abordé par Philippe Blanchet dans cet entretien, sont les formes de réactions possibles de personnes en adéquation avec la norme face à cette pluralité. En effet, il met avant que cette adhésion à ce modèle, consciemment ou non, peut

engendrer plusieurs postures¹⁰⁵ dont celle de ne pas se rendre compte, de ne pas percevoir « *les situations de ségrégation, de discrimination, d'infériorisation que vivent celles et ceux qui sont différent.e.e.s du « modèle standard » des dominants* » (Philippe Blanchet, 2019). Cette adhésion non consciente à ce modèle peut engendrer, comme nous l'avons expliqué ci-dessus, des discriminations non volontaires que des pratiques humoristiques peuvent permettre de conscientiser. D'autres postures face à ce modèle participent à le légitimer lorsqu'il est possible d'entendre, en famille, entre amis ou sur un plateau télé des propos similaires à « *ils ont qu'à pas être différents* » (idem). Certaines pratiques humoristiques peuvent s'inscrire dans ces postures venant renforcer la légitimité de ce modèle mononormatif au détriment de pratiques ou personnes minorisées. Ces propos renvoient à une forme de normalité de ces situations pensées comme méritées pour les personnes discriminées. Le sociolinguiste explique bien que ces positions ne sont pas partagées par l'ensemble des Français, mais qu'elles peuvent former pour certain.e.s un terreau pour une rhétorique du communautarisme « *c'est-à-dire la revendication de règles spécifiques à leur endroit (ce qui révèle, en creux, qu'un traitement inégal serait justifié par leur différence)* » (Philippe Blanchet, 2019).

Nous verrons en quoi les pratiques humoristiques rendent compte à la fois de cet alterphobie comme la nomme le sociolinguiste, mais aussi en quoi elles peuvent, à des degrés divers, permettre de réfléchir, reproduire ou transformer ces valeurs universalistes discriminantes.

Pour finir, je citerai de nouveau Nancy Fraser qui explique que :

[les paradigmes de] « *redistribution et de reconnaissance sont de plus en plus posés comme des alternatives qui s'excluent mutuellement. Certains défenseurs de la redistribution, comme Richard Rorty [1998] et Todd Gitlin [1995], insistent sur le fait que la politique de l'identité constitue une diversion contre-productive vis-à-vis des problèmes véritables – qui sont de nature économique –, diversion qui aboutit à une sorte de balkanisation de la société et au rejet des normes morales universalistes. À l'inverse, les tenants de la reconnaissance, parmi lesquels Charles Taylor [1994], estiment qu'une politique redistributive aveugle à la*

105 Et créent « *des tendances soit irréflechies, soit idéologiques, soit instrumentalisées à rejeter les personnes perçues comme « différentes » sous diverses formes: qui ont d'autres langues, d'autres cultures, d'autres coutumes, d'autres croyances, d'autres modes de vie. Et souvent sous plusieurs de ces caractéristiques cumulées. Quand une différence devient « trop » fréquemment visible ou affirmée, elle est perçue comme une menace contre le modèle ethnonational, elle devient un bouc émissaire, elle est collectivement combattue, et le passionnel l'emporte définitivement sur le rationnel. Les discours et les actes hystériques, extrémistes, violents se multiplient* » (Philippe Blanchet, 2019)

différence peut renforcer l'injustice en universalisant faussement les normes du groupe dominant, en exigeant l'assimilation des groupes subordonnés et en déniait toute reconnaissance à la différence de ces derniers. Pour eux, tout tient à la culture » (Nancy Fraser, 2004, p.156).

Ce mécanisme de redistribution sans penser la reconnaissance est très présent à travers les fonds d'aide publique au développement. Ces pratiques interventionnistes appelées couramment « solidarité internationale » participent à une rhétorique qui justifie encore des actions qui mettent aujourd'hui en relation de manière hiérarchisée la France avec des pays anciennement colonisés.

II.1.3.4 Néocolonialisme et solidarité internationale : de nouveau paradigme ?

C'est dans les années 70, plus ou moins dix ans après les premières décolonisations et dans un essor de politiques de développement que des accords de coopération permettent à la France d'assurer une forme d'influence ou de continuité d'influence dans de nombreux territoires, anciennement des colonies officielles. Cette rhétorique développementaliste met à distance des discours sur l'expérience coloniale et le colonialisme durant cette période d'essor d'approches interculturelles. Comme l'explique Nancy Fraser :

« Il faut plutôt déclarer injuste le fait que des individus et des groupes se voient déniés le statut de partenaires à part entière dans l'interaction sociale en conséquence de modèles institutionnalisés de valeurs culturelles à la construction desquels ils n'ont pas participé sur un pied d'égalité et qui déprécient leurs caractéristiques distinctives ou les caractéristiques distinctives qui leur sont attribuées » (Nancy Fraser, 2014, p.158).

Un des exemples qui me paraît pertinent d'analyser pour comprendre les rapports altéritaires hérités de la période coloniale est celui de « l'aide au développement ». Aujourd'hui plus

connu sous le concept euphémisé de solidarité internationale. Cette notion fut pensée en 1949 dans le cadre du *Discours sur l'état de l'Union* aux États-Unis¹⁰⁶. Eric Berr (2008) explique que ce discours « inaugure une ère nouvelle, celle de la domination économique qui va être menée au nom du développement. » (Éric Berr, 2008 p.1). Le vocabulaire utilisé pour se nommer et nommer les personnes et les territoires colonisés ou anciennement colonisés est révélateur d'une considération forgée durant la période coloniale et ancrée dans les théories évolutionnistes. En effet, ce texte met avant des zones qui seraient développées - à travers des critères économiques occidentaux centrés- (au Nord) et d'autres qui, au regard de ces dernières seraient, « sous développé » (au Sud) : Éric Berr cite un passage de ce discours : « Il nous faut lancer un nouveau programme qui soit audacieux et qui mette les avantages de notre avance scientifique et de notre progrès industriel au service de l'amélioration et de la croissance des régions sous-développées » (idem). Eric Berr offre une analyse de ce discours qui permet de comprendre les héritages de la période coloniale et d'une vision évolutionniste. En effet, selon lui :

« Ce texte marque le départ d'une course qui dure depuis un demi-siècle et qui voit les pays du Sud tenter de rejoindre ceux du Nord en termes de résultats économiques. Tous les ingrédients montrant la domination du modèle occidental de développement y sont présents : l'hymne à la croissance infinie, le complexe de supériorité qui conduit à assimiler la majeure partie des peuples de la planète à une entité homogène et sous-développée, la croyance dans les bienfaits éternels du progrès, la place centrale de l'économie et des relations marchandes. Si le développement ne doit pas être assimilé à la croissance, la version proposée par les États-Unis et reprise par les institutions financières internationales, Fonds monétaire international (FMI) et Banque mondiale en tête, la place au centre du système capitaliste mondialisé que les puissances occidentales entendent imposer à l'ensemble de la planète » (idem).

Comme expliqué dans l'introduction de ce travail de recherche, mon implication auprès de l'association Survie m'a amenée à développer une réflexion autour de la légitimité de certaines associations ou professionnel.e.s à « intervenir » dans des pays anciennement colonisés et la manière dont ces liens de « solidarités » ne permettaient pas de rompre avec des mécanismes de domination en faisant évoluer dans ce contexte des imaginaires biaisés sur les territoires et sur les

106 Annexe 4

personnes. En effet, je pouvais m'interroger sur les ressorts coloniaux qui étaient perpétués à travers ces relations : en quoi ces dernières pouvaient participer à poursuivre les hiérarchisations symboliques et les « œuvres civilisatrices » de la France dans ces pays ? Les relations postcoloniales permettaient-elles d'enrayer la perpétuation « du discrédit » d'autrui ? La réciprocité était-elle pensée dans le cadre de ces solidarités ? Était-ce un moyen ou non de se rencontrer autrement ou de poursuivre l'instrumentalisation de l'infériorité comme le nomme Nicolas Bancel (et al.,) (2004, 2011) à propos des exhibitions ethnographiques ?

L'association Survie¹⁰⁷ travaille sur un plan national et depuis les années 1970 pour informer et dénoncer les liens que la France entretient avec ses anciennes colonies. François Xavier Verschave a créé et défini le terme *Françafrique* pour expliquer et définir les liens entretenus par les gouvernements français successifs avec des gouvernements de pays d'Afrique dits francophones depuis les années 1960. Ces liens sont, selon lui, en partie, liés à des enjeux économiques, politiques, militaires et culturels qu'il a conceptualisés à travers le terme Françafrique. Il le définit comme « *une nébuleuse d'acteurs économiques, politiques et militaires, en France et en Afrique, organisée en réseaux et lobbies, et polarisée sur l'accaparement de deux rentes : les matières premières et l'Aide publique au développement...* » (François Xavier Verschave, 1998, p.17). Or, l'ensemble des liens entretenus pour des raisons politiques, économiques, militaires et culturelles mettent en avant des imaginaires différents (Patrick Charaudeau, 2007) et paradoxaux qui rendent imprécis la compréhension des relations interétatiques entretenues. Les gouvernements français se succèdent et les discours présidentiels sont un marqueur de ce flou discursif. Ils reconnaissent à demi-mot ces liens et leurs enjeux, ils dénoncent ce qu'ont pu faire leurs prédécesseurs tout en essayant de se démarquer avec un discours officiel voulant « de nouvelles relations franco-africaines ». Ainsi et pour ne citer que les plus récents : Nicolas Sarkozy, alors ministre de l'Intérieur et de l'aménagement du territoire – préparant les élections présidentielles l'année suivante où il sera élu –, donne un discours au Mali le 18 mai 2006 et dit vouloir rompre avec le « clientélisme », les « émissaires officieux », « le paternalisme, etc ». Cette volonté de rupture avec les mécanismes de domination dans le passé est aussi une manière de les révéler et reconnaître les relations de domination existantes à ce moment-là :

107 Source : www.survie.org

« Cette Afrique en marche peut être, j'en suis convaincu, l'un des acteurs clés du XXIème siècle et une chance pour l'Europe et la France. C'est ensemble que nous pourrions relever ce défi, dans le cadre d'un partenariat renoué. Il nous faut conjointement chasser les vieux démons du paternalisme, de l'assistanat et du clientélisme » (Nicolas Sarkozy, 2006¹⁰⁸)

Cependant, Edmund Rakta (2010) rappelle le projet géopolitique pour la région euro-méditerranéenne proposé par Nicolas Sarkozy alors président de la République française : *« Évoquant des notions géostratégiques, il avertit que « l'Amérique et la Chine ont déjà commencé la conquête de l'Afrique, et il s'interroge, jusqu'à quand l'Europe attendra-t-elle pour construire l'Afrique de demain ? Pendant que l'Europe hésite, les autres avancent. La mondialisation n'attendra pas que l'Europe se décide enfin à en être un acteur et pas seulement à la subir » (Sarkozy 2007a : 10) »* (Edmund Ratka, 2010, p.21). Ainsi j'interroge : peut-on parler de « vieux démons du paternalisme » lorsqu'il est envisagé que l'Europe puisse « construire l'Afrique de demain » pour participer à la « conquête de l'Afrique » ? Ce glissement d'une sémantique civilisatrice à une sémantique économique n'enraye pas les processus de différenciation hiérarchisant, mais, au contraire, comme l'expliquent, entre autres, Pascal Blanchard et Achille Mbembe, participe à poursuivre le discrédit.

Nicolas Sarkozy ne fut pas le seul à prononcer un discours paradoxal, François Hollande qui fut élu président de la République française en 2012 et Emmanuel Macron en 2017 ont eux aussi voulu « rompre avec ces relations » tout en utilisant les mêmes termes et les mêmes mécanismes de domination. François Hollande (2012, Dakar¹⁰⁹) souhaitait rompre avec la Françafrique et rebâtir des relations fondées sur « la franchise », « la transparence » et « le respect ». Ces nouvelles ambitions parlent davantage des anciennes - sans franchise sans transparence et sans respect? -. Emmanuel Macron, le 27 août 2019¹¹⁰, lors d'un discours à la conférence des ambassadeurs et ambassadrices disait : *« Ne tombons pas dans le piège qui consisterait à faire de l'Afrique un théâtre d'influence. (...) Je crois très profondément que notre stratégie ne doit pas être une stratégie de part de marché et d'influence, d'hégémonie prédatrice (...). Non. Elle doit être de réinventer un partenariat parce que nous avons parfois fait des erreurs dans le passé. »*. Cependant, il a pu, durant son quinquennat montrer à de nombreuses reprises que ces relations n'avaient pas évolué. Lors de

108 Annexe 5

109 Déclaration de François Hollande, président de la république, sur les relations entre la France et l'Afrique, à Dakar, le 12 octobre 2012, Annexe 6

110 Annexe 7

la crise de la pandémie du Covid 19 et particulièrement lors de son discours du 13 avril 2020¹¹¹, Emmanuel Macron fait glisser la rhétorique économique sur celle de l'aide : « *Nous devons aussi savoir aider nos voisins d'Afrique à lutter contre le virus plus efficacement, à les aider aussi sur le plan économique en annulant massivement leurs dettes* » (Bruno Le Maire, ministre de l'Économie, contredira l'annonce d'annulation de la dette le lendemain : ce ne sera pas une annulation, mais un report¹¹²). D'une part, cette région du monde est la seule dont le président de la République parle en ces termes (alors qu'à cette période c'est l'espace géographique qui semble être le moins touché par la pandémie) d'autre part, la relation d'aide comme nous le verrons ne permet pas de « *réinventer un partenariat* », qui pourrait être pensé comme des relations d'égal à égal.

Laurent Bigot, chroniqueur dans le journal Le Monde Afrique amorce par exemple une réflexion sur la pertinence et les enjeux de l'aide publique au développement (mise en place aux moments des « décolonisations » des années 1960). Il souligne en effet la mise en place d'une aide qui dure et crée des situations d'assistanat qui se perpétuent :

« L'Afrique ne mérite-t-elle pas un objectif plus ambitieux, à savoir la fin de l'aide ? N'est-ce pas la vocation de l'aide publique au développement que de s'arrêter, signe qu'elle aura atteint ses objectifs ? Il est temps qu'une grande conférence internationale fixe le terme de l'aide, adressant au monde un message clair : l'Afrique peut soutenir son propre développement sans être assistée. Pour cela, il faudra changer les mentalités et ce ne sera pas une mince affaire ». (14 décembre 2015)¹¹³

Laurent Bigot pose toujours la question en 2015 en dénonçant les effets négatifs de ces aides. Selon lui, certaines politiques d'aides publiques françaises au développement engendrent un paternalisme et une déconsidération profonde pour les premier.e.s concerné.e.s.

Un exemple que j'utilise en formation¹¹⁴ pour permettre de comprendre cette hégémonie et non légitimité à « intervenir » est celui présent dans le kit pédagogique CCFD Terre Solidaire¹¹⁵ :

111 Annexe 8

112 <https://www.nouvelobs.com/coronavirus-de-wuhan/20200414.OBS27519/macron-favorable-a-l-annulation-de-la-dette-des-pays-africains-la-france-obtient-un-moratoire.html>

113 Source: https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/12/14/l-aide-publique-au-developpement-n-aide-pas-l-afrique_4831732_3212.html

114 Formation au départ : Auprès d'étudiant.e.s, professionnel.le.s, ou des voyageur.se.s désireu.se.x de partir faire un projet de solidarité internationale

115 <https://ccfd-terresolidaire.org/dossier/visa-pour-le-voyage/>

HISTOIRE A

Cécile, Marc et trois amis sont partis au Sahel dans le but d'aider à améliorer la vie des femmes dans un village, à la demande d'un prêtre rencontré en France. Ils ont décidé de construire un lavoir au centre du village, car celui existant était loin du village et les femmes se fatiguaient à aller laver leur linge aussi loin. Sur place...

Sur place, les villageois ne les ont pas aidés dans leur travail, mais les ont regardés faire. Puis il y a eu une grande fête à la fin de la construction du lavoir et les cinq Français sont repartis heureux de leur travail. Un an après...

Un an après, Cécile et Marc sont retournés dans le village. Le lavoir qu'ils avaient construit était toujours là, mais n'était pas utilisé et les femmes continuaient à aller à l'ancien lavoir. Après beaucoup de discussions, les femmes ont expliqué que leur voyage au lavoir était le seul moment qu'elles avaient pour discuter tranquillement entre elles et pour, éventuellement, régler certains problèmes entre familles.

Cet exemple permet de travailler à la fois la posture ethnocentrée¹¹⁶ (projection des besoins de personnes -dans un contexte souvent méconnu- en référence à ses propres normes –, interprétations des solutions de développement, etc), mais aussi la posture paternaliste, présente dans beaucoup de projets de solidarité internationale (posture visant à infantiliser, mettre sous influence, sous autorité). Cet exemple permet aussi de poser le problème de la reconnaissance. La plupart des projets de solidarité internationale doivent être pensés en amont du départ (contraintes des dossiers de subventions, bourses de projet citoyen, des accompagnements au départ, etc). Or, comment peut-on penser des solutions dans des contextes que nous ne connaissons pas ? Pourquoi pense-t-on des projets pour des Béninois ou des Burkinabè sans connaître les personnes, les langues, les contextes, l'histoire, les pratiques, les paradoxes, les difficultés, mais aussi les leviers ? Accepterions-nous de vivre la réciproque ? Un autre exemple dans le même kit pédagogique s'appelle « Lettres aux partenaires ». Ce sont des projets venus du Japon, du Canada, etc pour nous aider, en France dans des difficultés sociales que nous rencontrons. En animant cet atelier en formation, je peux constater beaucoup de réactions de personnes choquées par l'impertinence de ces projets :

¹¹⁶ Et aussi centrée sur la technologie comme progrès et sur le pragmatisme comme critère dominant

Lettre I : Provenance Norvège/destinataire Centre social de Montreuil

Chers amis,
Nous sommes un groupe de 6 jeunes Norvégiens et Norvégiennes qui travaillons le théâtre de rue. Émus par les troubles entre jeunes et forces de l'ordre d'il y a quelques années, nous désirons œuvrer à la réconciliation dans vos quartiers.
Nous avons l'intention de venir 10 jours en France lors de la seconde quinzaine de juillet afin de proposer aux jeunes un stage gratuit de théâtre de rue. Nous ne parlons pas français mais nous pouvons nous exprimer parfaitement en anglais. Avec l'appui de l'Office norvégien pour la jeunesse, nous sommes en mesure de payer notre logement et alimentation.
On nous a recommandé votre association et espérons que vous puissiez nous confirmer votre intérêt pour cette opération que nous projetons.

Lettre II : provenance Japon/destinataire Mairie de Paimpol

Chers amis,
Nous savons que du fait des modes de production opérant dans l'ouest de la France, votre région, comme tant d'autres dans le monde, est touchée par la pollution des nappes phréatiques. Après le témoignage d'un de vos compatriotes dans notre paroisse, et avec le désir de nous rendre utiles, nous avons décidé de faire un voyage en Bretagne et de vous aider à installer des purificateurs d'eau à distillation solaire, comme nous en usons chez nous. C'est une technologie simple, bon marché, que nous souhaitons partager avec vous. Pour le matériel, ne vous faites aucun souci, nous amènerons tout avec nous. Nous envisageons de préparer 4 équipes de 8 personnes chacune afin de travailler sur 4 sites différents. Merci de nous conseiller sur les 4 lieux où on pourrait faire la démonstration.

C'est un outil que j'utilise pour que les participant.e.s puissent reconsidérer leur propre projet. D'où provient cette légitimité d'intervenir pour quelqu'un.e que nous ne connaissons pas ? Et parce que, socialement, c'est valorisé de s'engager dans un projet « humanitaire » (sans penser la notion d'urgence) de « solidarité internationale », etc, nous ne remettons pas en cause ces modes d'intervention et le regard que nous portons inévitablement sur ces personnes, à qui l'on devrait venir en aide. Carmel Camilleri explique bien ces mécanismes :

« La coopération procéderait, pour ces agents, d'un volontarisme culturel qui, bien qu'issu de la période coloniale, serait devenu moins négatif en tant que tel, parce qu'à présent moteur de la modernisation et du développement. Les sciences et les techniques auraient ainsi fait

perdre la signification impérialiste que l'expression « néocolonialisme culturel » contenait de façon beaucoup plus évidente » (Carmel Camilleri, 1989 p. 286).

Il poursuit en expliquant que : « *Un enseignant de mathématiques adepte du « turn round », en poste en Tunisie après des séjours en coopération au Gabon, au Maroc et en Côte d'Ivoire [...] associe « sous-développement économique et sous-développement culturel » (Carmel Camilleri, 1989, p. 289).* Ainsi, la colonisation et les liens de coopération ou de solidarité internationale mis en place ces dernières décennies continuent de forger et modeler notre regard sur les personnes originaires (de manière réelle ou supposée) de territoires ayant subi la colonisation française.

En lien avec les imaginaires de la solidarité internationale, Nadine Machikou Ndzesop, explique dans un entretien accordé au journal *Le Monde* en quoi, selon elle, « *le regard occidental posé sur le continent [et sur les personnes] depuis la colonisation le réduit à un « rôle d'éternelle victime » et le prive d'avenir » (Le Monde, 16 août, 2019).* Nadine Machikou Ndzesop,

« S'intéressant aux expressions pratiques et symboliques de la violence, à l'économie politique et morale des émotions telle que la compassion pour l'Afrique, la colère qui s'exprime dans le cadre de la crise anglophone camerounaise, ou face à la secte islamiste Boko Haram, qui sévit dans le nord Cameroun, elle pense une utopie africaine construite sur le care, éthique du soin et du souci de soi, qui invite au respect de l'autre et du vivant » (Le Monde, 16 août, 2019).

Selon cette chercheuse, « *L'une des modalités privilégiées de la présence de l'Afrique au monde est ancrée dans une économie morale de la compassion » (Nadine Machikou Ndzesop, Le Monde, 16 août, 2019)* qui se traduisent par des périodes historiques : la colonisation, l'appui au développement et les catastrophes humanitaires qui sont des moments « *où se construisent et se légitiment trois grands régimes compassionnels » (idem).* Elle explique que ces étapes ont amené des modalités d'intervention ne mettant pas en avant un regard altéritaire, altruiste, mais au contraire, où se mettent en place des rapports asymétriques qui se caractérisent par des interventions verticales. Cet *impérialisme compassionnel*, comme elle l'explique, repose sur un « *fil historique de domination pratique et symbolique »* qui voit sa légitimité dans l'apport « *d'un salut et*

de la civilisation ». Elle explique que « *La compassion se mue en un dispositif de pouvoir* » (idem). Durant la colonisation et l'esclavage, s'est exprimée, selon elle, cette idée religieuse, charitable, du « *fardeau de l'homme blanc*¹¹⁷ » qui devait sauver le corps et l'esprit de l'homme noir. Puis, le principe de solidarité internationale, qu'elle appelle l'aide développementaliste crée l'idée « *d'un droit et d'un devoir d'ingérence humanitaire* » (idem). Elle continue l'entretien en expliquant en quoi ce regard compassionnel posé est un problème pour l'avenir du continent africain et des personnes affiliées. En effet, elle met en avant le fait que ce regard compassionnel vient enfermer les personnes affiliées, de manière réelle ou supposée, au continent africain, par des images et discours réels, présumés, supposés ou exagérés - je rajouterais même simplistes et généralisant – dans un rôle d'éternelle victime. Elle explique bien la diversité et la complexité des postures individuelles face à cet impérialisme compassionnel et invite « *l'Afrique à refuser la compassion des autres pour devenir son propre modèle* » (Nadine Machikou Ndzesop, *Le Monde*, 16 août, 2019).

Mon engagement auprès de l'association CRIDEV qui fait aussi lien avec de nombreuses rencontres et discussions avec des Burkinabè peut exemplifier ces rapports de domination, conscients ou non qui sont entretenus et perpétués sous couvert de compassion et d'aide internationale. Ce n'est pas le cas de l'ensemble des associations ni de l'ensemble des acteurs et actrices, mais il semble nécessaire d'interroger ces engagements et l'influence qu'ils peuvent avoir sur le regard que nous portons sur ces autres personnes à qui « nous venons en aide ». C'est pourquoi je souhaite mettre en avant le témoignage¹¹⁸ de Yempabou Noël Combarry¹¹⁹ qui, en tant que premier concerné, permet de comprendre, d'un autre point de vue, ces questions. Président d'une association gourmantchè qui accueille régulièrement des Breton.ne.s à l'Est du Burkina Faso, il livre à travers cet édito un témoignage rare sur ses rapports « d'aide ».

« La plupart du temps ceux-elles qui ont voulu nous aider voulaient qu'on devienne comme eux-elles, selon leurs représentations, leurs visions. Et pourtant cela ne correspondait pas toujours à nos propres aspirations. Mais dans une société de survie comme la nôtre au Burkina nous n'avons pas suffisamment de marge pour dire NON. Et donc nous avons fait comme ils-elles voulaient avec amertume parfois. »

117 Titre d'un poème de Rudyard Kipling publié en 1899

118 Annexe 9

119 Aussi interrogé dans le cadre de entretiens sur les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie à Fada N'Gourma en 2016

Ce sont ces problématiques qui m'ont interrogé dès lors sur le sens de l'aide, je me suis rendu compte que les humains veulent tou-te-s faire du bien pour les autres dans leurs premiers sentiments, mais en même temps il est véritablement difficile voire dangereux d'aider quelqu'un-e qu'on ne connaît pas ou encore de se faire aider par quelqu'un-e qu'on ne connaît pas ! Le danger principal pour moi étant que dans les rapports d'aide il y ait également des rapports d'allégeances, c'est le piège sur lequel toutes les parties doivent réfléchir. » (Yempabou Noël Combarry, édito CRIDEV, mai 2018)

De même, et lié à mon parcours personnel (Sénégal 2010, CRIDEV 2016) expliqué en introduction, j'ai co-écrit un édito¹²⁰ avec Emmanuelle Auger et Damien Gouery¹²¹, sur ces questions de solidarité internationale qui pouvaient se transformer en rapports de domination consciemment ou inconsciemment pour les personnes qui « montent des projets de solidarité internationale ». Cet édito explique les manières dont historiquement nous avons fait évoluer ces relations, les enjeux de ces dernières, mais aussi les conséquences dans les relations interindividuelles et intergroupes en France.

Ces différentes réflexions ne sont pas seulement présentes dans les milieux universitaires et associatifs. En effet, cela fait quelques années que les rentrées littéraires permettent de livrer de nombreux romans et recueils sur ces questions. De manière non exhaustive : (Une colère noire de Ta-Nehisi Coates, 2016 ; *Marianne porte plainte !* De Fatou Diome, 2017 ; *Rouge impératrice, Ce qu'il faut dire, Afropea : utopie postcoloniale et postraciste*, 2020, de Léonora Miano, 2019-2020).

Léonora Miano, dans son livre *Ce qu'il faut dire*, réfléchit l'héritage colonial sur le regard porté sur les personnes noires en France, voici un extrait :

« Oui. J'ai fait le songe de temps nouveaux.

*Puis j'ai ouvert les yeux pour contempler un obscur matin de trop, ma sœur ;
ce jour qui ne s'ouvre jamais tout à fait, qui ne s'offre pas pleinement. Le jour
lui-même affiche à notre égard sa défiance. Ne restent que le louche et
l'assombri, l'invitation à raser les murs.*

Ici.

120 Annexe 10

121 Salarié.e de l'association CRIDEV

Ici où l'on nous désigna ressortissants de tribus bestiales, descendants de lignées par nature guerrières que l'on mettrait en cage pour exposer la sauvagerie qu'on avait su dompter.

Ici où ce regard pèse encore sur nos corps, ce qui nous vaut de recevoir la force républicaine dans le fondement, ce qui nous vaut de nous faire administrer la mort par asphyxie lorsque notre trajet croise la ronde des matons du dehors, vu que pour nous, l'incarcération s'endure aussi à ciel ouvert.

Ici où nous avons pénétré à travers la béance d'une plaie. Nous, enfants de la violence faite à nos aïeux. Et c'est cela notre race, plus encore que la couleur. C'est ce que l'on voit dès que nous paraissions, c'est ce qui dérange : le rappel des crimes contre l'humanité.

J'ai ouvert les yeux ici.

Où vivre nous est une peine incompressible.

Ici où la tranquillité sociale impose le déni, à nous comme aux autres. Eux doivent croire leurs propres mensonges, et nous devons feindre l'amnésie.

Il faut oublier, tout doit s'oublier.

J'ai ouvert les yeux ici, congédié le rêve et, une fois de plus, revêtu le silence. Ici, ce n'est pas, ce ne sera jamais chez nous.

Ici. Les héros des uns sont les bourreaux des autres.

Comment faire avec ça?

Comment fraterniser... » (Léonora Miano, 2019)

II.1.3.5 Une notion probante : l'exotisme

La notion d'exotisme me paraît intéressante à étudier pour ce qu'elle dit des relations à autrui. Parler d'exotisme, c'est faire référence à quelque chose ou quelqu'un.e de différent.e, de lointain. Mais comment est considérée, référée cette différence ? « *L'étymologie du mot « exotisme » qui a pour noyau sémique le préfixe grec exo signifiant hors, dehors, définit l'exotisme comme quelque chose en dehors de notre culture de référence, comme une transgression de nos habitudes mentales.* » (Vladimir Kapor, 2006, p. 497). Alan Bensa (2006) donne son point de vue sur

les fondements et les enjeux de cette notion dans sa discipline en expliquant que « *L'anthropologie est un exotisme au sens où elle met en série des altérités sous la bannière de la pensée sauvage et dresse ainsi une barrière entre le monde de la raison maîtrisée et celui du mythe* » (Alan Bensa, 2006, p.15). Il souhaite mettre en évidence « *combien cette coupure était toujours contemporaine de situations de domination politique* » (2006, p.15). Ainsi c'est selon lui, ce qui fonde « *les conditions politiques de la connaissance de l' « autre »* » (idem). Ces analyses rejoignent celles de Nicolas Bancel et Pascal Blanchard qui accordent une importance à analyser les processus de différenciation hiérarchisés pour bien comprendre les freins et obstacles présents dans des contextes alterculturels. Ces monstrations des différences dans un cadre colonial (entreprise des zoos humains), ainsi que la non-reconnaissance de ces constructions par la différenciation radicale nuisent par exemple à penser autrui non simplement comme différent, mais aussi comme semblable. L'exotisme renvoie aussi dans sa définition à des concepts culturels homogènes et polarisés. En effet, considérer « *quelque chose en dehors de notre culture* » c'est renforcer une mise à l'écart par un principe de différenciation (hiérarchisant dans certains contextes) qui ne permet pas de penser cet Autre au sens de François Jullien (2012) et donc ces communs. L'image d'autrui est construite simplement par l'extériorité et renforce une vision essentialisante des cultures.

Tzvetan Todorov explique qu' : « *Idéalement, l'exotisme est un relativisme au même titre que le nationalisme, mais de façon symétriquement opposée : dans les deux cas, ce qu'on valorise n'est pas un contenu stable, mais un pays ou une culture définis exclusivement par leur rapport avec l'observateur* » (Tzvetan Todorov, 1998, p.355). L'exotisme ne laisse donc pas la place à la rencontre altéritaire, mais au contraire conserve une vision clanique, voire manichéenne, entre l'observateurice et l'observé.e. En effet, cela revient à la notion de réductionnisme vue ci-dessus, mais aussi à celle de méconnaissance liée à ce concept comme le souligne Tzvetan Todorov. Il définit l'exotisme comme « *une éloge dans la méconnaissance* » (Tzvetan Todorov, 1989, p. 298).

Plus encore que le réductionnisme ou la méconnaissance, le théoricien Edward Wadie Saïd analyse la notion d'orientalisme qui est selon lui « *un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient.* » (Edward Wadie Saïd, 2005, p.15), car l'Occident a conceptualisé et créé l'Orient selon l'idée que des Occidentaux s'en faisaient (ou voulaient donner à voir). L'exotisme ne serait donc pas simplement la référence à quelque chose de différent, mais la

construction de la différence (Edward Wadie Saïd, 2005) comme un processus par lequel autrui est mis à distance et enfermé dans des croyances.

Ces exotisations des différences, qui prennent racines et évoluent au fil du temps peuvent être pensées comme des freins et obstacles (Carmel Camilleri, 1989, 1990) aux relations alterculturelles. En effet, ces conceptions ne permettent pas de penser les dynamiques des relations alterculturelles comme le théorise Carmel Camilleri. L'exotisation, peut être, un phénomène de contact interculturel qui est la première étape de la rencontre alterculturelle est qui marque « la prise de conscience de l'existence de personnes « altéritaires ». Carmel Camilleri explique que cette étape, sans relation, est l'une des plus dangereuses car elle favorise l'activation de représentations sociales simplistes voire discriminantes. L'exotisation peut être une posture par laquelle nous pensons rencontrer une personne et la connaître, mais peut aboutir à une attitude préjudiciable faite de méconnaissance de l'altérité. Carmel Camilleri souligne l'importance de cette première étape qui marquera le reste de la relation qui pourra être entretenue. En effet, la deuxième étape étant celle de la rencontre interculturelle. Elle introduit l'idée de relations sociales régulières avec des personnes « altéritaires ». C'est dans cette étape que peuvent être distingués deux principes : celui de convergence et celui de divergence. Le premier induit une prise de conscience de la relativité des « systèmes culturels », intégrant au fur et à mesure des « repères interprétatifs d'autrui dans son propre répertoire linguistique et culturel » (Carmel Camilleri, 1990, p.84). Le deuxième induit, lui, une « *occultation de l'altérité* », c'est à dire une non-considération d'autrui en tant qu'individu socioculturel. L'exotisation de situation ou de personnes se place dans une posture d'occultation de l'altérité par la non-prise en compte de ce qu'est la personne avec son propre parcours et son individualité. La personne est rencontrée comme représentante d'une culture (supposée homogène, essentialisée et lointaine) et non en tant qu'individu. Carmel Camilleri met en évidence que ces différentes étapes sont à comprendre comme un cheminement non linéaire, mais au contraire comme des passages et des retours entre ces phases. Il me semble important d'interroger les manières dont il pourrait être envisageable, à partir de ce phénomène d'exotisation, en prenant en compte l'ancrage historique de ces conceptions variées, de repenser ces croyances et méconnaissances par l'apport de connaissances, de symboles, de mots, des premier.e.s concerné.e.s en particulier dans le cadre de pratiques humoristiques. Carmel Camilleri explique que la troisième étape est celle du syncrétisme interculturel qui est la rencontre avec des personnes

altéritaires et qui « conduit à une appropriation de repères et de ressources culturels sous la forme d'une juxtaposition peu maîtrisée, éventuellement insécurisée, éventuellement contradictoire » (Carmel Camilleri, 1990, p.85-86). A cette étape transitoire, mouvante, des stéréotypes, des préjugés ou des divergences peuvent encore être présents. Ceux-ci sont alors perçus comme une stratégie de coupure où il paraît important de rompre ses apprentissages. Cette étape « consiste à occulter selon ses interlocuteurs et son environnement certaines de ses ressources culturelles et linguistiques plurielles » (idem). Cette étape dynamique semble essentielle pour penser la déconstruction de représentations sociales et l'appropriation de nouvelles connaissances plurielles. Nous verrons par la suite les manières dont certains sketches ou spectacles d'humour peuvent permettre de sortir d'un mécanisme d'exotisation pour donner à voir de nouvelles réalités, paradoxales, complexes, plurielles. La dernière étape dont parle Carmel Camilleri pour penser des relations alterculturelles est la synthèse interculturelle qui est une « articulation consciente » d'une identité « métissée ». En effet, comme un répertoire permettant même d'aller au-delà des catégorisations en parlant de schèmes de lecture qui permettraient « une capacité accrue de vigilance et de médiation aux malentendus interculturels ? » (Carmel Camilleri, 1990, p.87). À partir de ces modalités, il peut être intéressant de comprendre à chaque étape ce qu'il peut être utile de travailler par une remise en question de ses acquis et de ses présupposés dans le but de ne pas être dans une pratique d'exotisation discriminante. En effet, « Les didacticiens mettent en lumière le besoin de conscientiser les stéréotypes afin de les déconstruire au travers d'une approche de décentration qui vise à mieux accueillir la diversité, l'altérité et à s'éloigner d'une forme d'ethnocentrisme » (Ouari Lebdiri Karima, 2015, p.73). Ces déconstructions pourront se faire par un dialogue interculturel (Margalit Cohen-Emerique, 2015) avec les première.s concernées. La romancière Fatou Diome permettait, par exemple, un début de prise de conscience par une remise en question de la norme, mais aussi un décentrement en expliquant, non sans humour, sur le plateau de France 2 dans l'émission *Ce soir (Ou Jamais)*¹²² que « comme avec l'exotisme, l'Europe s'est arrangé le principe, le précepte unique, unilatéral, de l'exotisme. Les autres sont exotiques ! Alors que, pour les personnes de mon village, il n'y a rien de plus exotique que quelqu'un venu d'Amsterdam ». Nous verrons comment certaines pratiques et contenus humoristiques permettent de créer des renversements, des réciprocités et décentrement pour permettre d'ouvrir les spectateurices/interlocuteurices à des connaissances et des schèmes de lecture plurinormatifs.

122 Source: <https://www.youtube.com/watch?v=DrIC7A0u-f8> (6min40s)

II.1.3.6 Des maux qui engendrent des mots

De ces recherches et par les allers-retours réalisés entre Ouagadougou et Rennes, un questionnement fut persistant durant les premières années de thèse. Que nommons-nous, comment, que ne pouvons-nous pas nommer en France aujourd'hui en lien avec ce passé colonial ? Pourquoi ? Les APP permettaient de rejouer les histoires communes, de rappeler ces liens séculaires entretenus depuis des générations et ces pratiques pouvaient être une manière, parmi d'autres, de nommer ce qui avait été fait, visibiliser, transformer, réparer, ne plus réitérer, mais au contraire permettre de déjouer des tensions qui pourraient persister ou se reproduire. Il me semblait important d'interroger, dans ce contexte, ce que les mots pouvaient cacher, révéler, dire comme maux sociaux. Ainsi j'ai pu commencer par interroger pourquoi à Ouagadougou les termes de blanc et noir pouvaient être employés quotidiennement pour qualifier des personnes et pourquoi le mot noir en France pouvait crisper, choquer, voire être discriminant et se voyait remplacé par le terme anglophone « black » ou par les termes biaisés « personne de couleur ». Mais aussi pourquoi, le mot blanc, pour qualifier des personnes était rarement utilisé. Il fut intéressant d'interroger ce que le terme *noir* pouvait dire des relations en situation postcoloniale et d'interroger à quel point il venait cristalliser aujourd'hui des relations faites de non-reconnaissance et de non-réparation¹²³ et de domination. À quel point ce terme noir venait nommer le malaise à penser ce passé et les relations altéritaires.

Dans l'introduction de son article *La cooccurrence du tabou et de l'euphémisme ou les conditions de la synonymie*, Montserrat Lopez Diaz explique que :

« Les réflexions sur l'euphémisme sont concordantes tout au long de l'histoire: son existence même se justifie par l'intention de contourner une dénomination « à risque » qui pourrait choquer ou blesser l'autre. Conçu comme le substitut du mot tabou, car celui-ci est soumis à l'interdiction et ne peut être prononcé, l'euphémisme apparaît dès lors généralement représenté sous la métaphore du « voile » (Dumarsais, 1988 : 158) qui empêche non

123 Un recours déposé par des descendants d'esclave pour demander, au-delà de la reconnaissance des crimes coloniaux par la loi dite Taubira, une réparation fut rejeté par la Cour de cassation en décembre 2017. « Pour la Cour de cassation, "cette disposition (...) ne saurait être revêtue de la portée normative attachée à la loi, de sorte qu'elle ne peut être utilement arguée d'inconstitutionnalité". Il s'agit d'une loi mémorielle, sans impact juridique, et ne peut donc pas faire l'objet d'une QPC, selon la Cour » source <https://la1ere.francetvinfo.fr/justice-rejette-recours-descendants-esclaves-qui-demandent-reparation-647924.html>

seulement de nommer, mais également de saisir distinctement les choses. Il sied alors de dire non-voyant au lieu de aveugle, demandeur d'emploi et non-chômeur, ou encore sans-papiers pour clandestin, etc » (Montserrat Lopez Diaz, 2018, p.27)

Il semble important de questionner aujourd'hui les manières de nommer les personnes originaires, de manière réelle ou supposé, du continent africain, au regard de ce passé colonial et d'interroger les transformations, particulièrement dans le cadre de pratiques humoristiques pour interroger et analyser ces pratiques comme un miroir de pratiques sociales variées.

Des articles¹²⁴ récents font état de cette réflexion aujourd'hui en France et marquent la nécessité de regarder et d'interroger nos manières de nommer. Le 12/06/2020 la journaliste Charlotte Causit de *France info*¹²⁵ interroge le tabou de l'utilisation du mot noir à travers différents témoignages, dont celui d'Ileyna, 18 ans qui explique :

« Après avoir vu un film américain doublé en français, la jeune fille commence à questionner l'utilisation du mot "black" : "Ils passaient du français à l'anglais dans une même phrase, juste pour le mot 'noir', se rappelle-t-elle. Pourquoi donc ? Si encore on disait 'white' ou 'asian', on se dirait 'OK', mais là, 'black', c'est bizarre." »

Pour mieux comprendre ce qui se joue entre le terme noir et black, Nicolas Bancel, explique pour *France info* que : « "Le terme 'black' fait référence au mouvement noir-américain pour l'application des droits civiques. Alors que 'black' était considéré comme dépréciatif, il est devenu le symbole d'une revendication et l'expression d'une fierté". Il est réemployé en France "pour son contenu revendicatif", notamment « pendant la Marche des beurs », pour l'égalité et contre le racisme, qui marque la fin de l'année 1983. ». Marie Treps, explique auprès du journal *Jeune Afrique* du 21/02/2017¹²⁶ que : « le mot a d'abord été employé dans les années 1980 pour se substituer à « nègre » ». On a parlé de « musique black » pour ne plus dire « musique de nègres ». Le terme nègre faisait directement référence à la période coloniale et particulièrement à la traite

124 Source: <https://www.nouvelobs.com/rue89/nos-vies-intimes/20170828.OBS3873/je-suis-noire-pas-black.html>

125 Source: https://www.francetvinfo.fr/france/je-n-aime-pas-qu-on-me-dise-black-pourquoi-en-france-le-mot-noir-reste-tabou_4003111.html

126 <https://www.jeuneafrique.com/mag/1049386/societe/marie-treps-en-supprimant-le-mot-negre-on-neffacera-pas-le-racisme/>

négrière et aux théories raciales¹²⁷ (Pap Ndiaye, 2008). Pap Ndiaye confie à *France Culture* le 30/03/2016¹²⁸ que :

« Si vous consultez un dictionnaire de français de la fin du XVIIIème siècle, au mot "nègre" vous pourrez lire : "Voir esclave". Il y a une équivalence complète entre les deux termes "nègre" et "esclave". "Nègre" a toujours été explicitement lié à l'état de servitude. Jusqu'à la fin du XVème siècle, l'esclavage n'est pas racialisé : au marché aux esclaves de Chypre, vous trouviez des esclaves originaires du Proche Orient, d'Europe de l'Est ou d'Afrique. À partir de la fin du XVIIème siècle, l'esclavage se caractérise par le fait qu'il est assimilé au monde noir » (Pap Ndiaye, 2016)

Charlotte Causit rapporte les propos de Maboula Soumahoro qui nuance cependant l'utilisation du mot black, en expliquant qu'« A cette époque-là, le terme 'black' désigne ces Noirs-là, Afro-Américains, qui vont inspirer les populations noires ou non blanches de France ». Cependant, elle analyse que cette réappropriation du mouvement américain en France peut être pernicieuse : « Quand on dit 'Black', c'est une certaine forme de Noir : c'est un Noir cool, évolué, civilisé. C'est un Noir désirable, qui a la puissance culturelle états-unienne. Ce n'est pas le tirailleur sénégalais, le sans-papiers africain, la doudou antillaise... » (*France info*¹²⁹). Elle met en évidence que le terme de black offre une alternative à ceux de *noir* et *personne de couleur*, l'un faisant référence au passé colonial, l'autre étant, selon la chercheuse, trop vague. Cependant ces autres termes sont une forme d'invisibilisation de maux sociaux. Marie Trepas offre une analyse complémentaire en expliquant que, selon elle, « le mot anglais est réemployé pour atténuer la référence à la couleur de peau, par peur qu'elle ne soit considérée comme raciste » (Propos recueilli par la journaliste Charlotte Causit pour *France info*). Nicolas Bancel, pour le même média, appuie ces propos en expliquant que : "Le terme 'noir' nous renvoie vers notre propre passé, qui est colonial". Éric Fassin, pour *France info* toujours, admet : « Sans doute qu'il y a une forme de gêne [...] On a peur que dire "noir" ou "arabe" soit raciste ».

De plus en plus conscientes de ce malaise français, de nombreuses personnalités ont pu exprimer leur gêne à ne pouvoir nommer qu'iels sont noir.e.s. Jahlyssa Sekhmet, autrice du manuel

127 Pour aller plus loin d'un point de vue historique sur ce terme, cet article de France culture et rédigé par Camille Renard : <https://www.franceculture.fr/histoire/de-lesclave-a-la-negritude-une-histoire-du-mot-noir>, 10/05/2018

128 <https://www.franceculture.fr/histoire/de-l-esclavage-laurence-rossignol-une-breve-histoire-du-mot-negre>

129 Source: https://www.francetvinfo.fr/france/je-n-aime-pas-qu-on-me-dise-black-pourquoi-en-france-le-mot-noir-reste-tabou_4003111.html

pédagogique *L'Histoire de l'Afrique et de sa diaspora* explique que selon elle "Le mot 'black' n'a pas sa place dans le contexte francophone"¹³⁰. La réalisatrice du documentaire *Noir pas Black*, Amandine Gay, partage ce point de vue dans son documentaire en laissant la parole à plusieurs femmes noires qui dénoncent ce tabou sociolinguistique. Le réalisateur Jean Pascal Zadi expliquait lors d'une interview pour le HuffPost¹³¹ que « *noir n'est pas un gros mot / noir c'est pas péjoratif / [...] moi j'suis noir / vous vous êtes blancs / et voila / maintenant qu'on a dit ça / allez on peut commencer le débat ↗* » Dans cet interview il revient sur le fait que le terme noir ne définit pas une personne « *moi j'suis noir / Fabrice Eboué est noir / mais on a rien en commun // une fois qu'on a passé l'étape de l'exclusion / du racisme et compagnie / qu'est c'qu'on a en commun maintenant ? / on a rien / tout c'qu'on sait c'est qu'on est perçu comme noir / que quand les autres nous voient on devient noir/* ». Il exprime l'importance, selon lui, de nommer les discriminations pour mieux les combattre. En effet, il met en avant, à partir de son expérience personnelle, le fait que : « *y a des gens qui [...] se comportent d'une certaine manière parce qu'ils voient une personne noire / ou parce qu'ils voient une femme voilée / ou parce qu'ils voient un Arabe / ou une femme / un handicapé / ces discriminations-là elles existent et il faut les nommer / et après on pourra les combattre* »

Maboula Soumahoro, tout comme Léonora Miano (2020), ce tabou et cette ambiguïté révèlent une impossibilité à "articuler, énoncer et donner corps à la population noire native de France [...] "On n'arrive pas à le dire en langue française, car on n'arrive pas à imaginer dans l'Hexagone des Noirs pleinement dans cette citoyenneté française [...] Le Noir, c'est la population invisibilisée de France hexagonale, qu'on n'arrive pas à nommer. Cela marque une manière spécifique du racisme français : l'impossibilité de dire »¹³². Cette notion d'invisibilisation renvoie aux analyses de Pascal Blanchard, entre autres, lorsqu'il explique qu'au milieu du XXe siècle, il y a eu la volonté d'invisibiliser les violences coloniales et de perpétuer la distinction et la frontière entre les personnes d'ici, sous-entendue blanches, et les personnes d'un « là-bas » pensées comme noires. Maboula Soumahoro poursuit en expliquant que « *Le recours à la langue anglaise rend externe la présence de cette population. Comme si elle ne pouvait pas être française, ne pouvait venir que d'ailleurs.* » (idem).

130 Source : Article *France info* 12/06/2020

131 Lors de la sortie de son film en juillet 2020 intitulé « Tout simplement Noir » lien : <https://www.dailymotion.com/video/x7usbyj>

132 Source : Article *France info* 12/06/2020

Il me semble qu'il n'y pas simplement un phénomène d'externalisation, mais aussi un problème à la référence des mots *nègre* et *noir*, qui fut souvent questionnée dans la littérature et trop rarement politiquement.

Le travail de Pap Ndiaye met en lumière le fait qu'en France, les archives radiophoniques permettent de savoir qu'en 1949 on annonçait « *tranquillement « le trio vocal nègre » de Duke Ellington* ». C'est en 1950 que s'effectua un changement : « *Le terme "nègre", très présent jusque dans les années 30 dans le monde des arts vivants et le monde de la danse, des revues et des bals, avait alors tendance à disparaître, car on soulignait déjà sa connotation péjorative* » (*France culture*, 30/03/2016). Même Léopold Sedar Senghor et Aimé Césaire qui ont fondé en 1935 une revue hésitaient entre deux appellations : "*L'Étudiant nègre*" ou "*L'Étudiant noir*". C'est la deuxième idée qui sera choisie contre la portée péjorative du premier terme. Pap Ndiaye explique que l'inversion du stigmate leur semblait à l'époque de la revue trop difficile (*France culture*, 30/03/2016). C'est dix ans après, en 1947 que Léopold Sedar Senghor utilisera ce terme à travers son *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*. Pap Ndiaye souligne le fait que ces questionnements se faisaient dans le cadre littéraire, culturel, mais que la réflexion n'a pas été identitaire et politique :

« *L'Anthologie est révélatrice de l'usage du terme "nègre" dans le monde artistique. Senghor fait ici référence à une histoire littéraire, et pas à une expression identitaire, personnelle et politique. Quant au terme "masque nègre", Pompidou fait encore référence au domaine de la création. Le musée du Quai Branly [inauguré par Jacques Chirac en 2006 ndlr] n'existe pas encore, c'est la grande époque du Musée de l'homme. Mais on arrêtera justement d'utiliser le terme "masque nègre" au profit de "masque africain" dans les années 70.* »
(Franceculture, 30/03/2016)

Pap Ndiaye prend un exemple marquant à cette époque qu'est l'entretien d'Aimé Césaire concernant le *festival mondial des arts nègres* en 1966, les vagues-hésitations sémantiques de l'entretien qui navigue entre "*théâtre africain*", "*théâtre noir*"... et l'intitulé officiel de "*festival nègre*" (*France culture*, 30/03/2016).

Ces hésitations sémantiques ne semblent pas aujourd'hui plus claires, cependant, nous pouvons observer de récentes prises de position qui marquent un tournant à l'image peut-être de ce qui s'est passé aux États-Unis. Pap Ndiaye l'explique avec les termes suivants :

« Aux Etats-Unis, le terme "nigger" disparaît beaucoup plus tôt, dès l'entre-deux guerres. Il est remplacé par le terme "negro", complètement courant jusqu'aux années 70 et très répandu dans le mouvement des droits civiques. Martin Luther King, par exemple, dit beaucoup plus "negro" que "blacks". "Negro" est considéré comme neutre et le terme "black" n'arrive que dans les années 70 pour être à son tour un peu remplacé au début des années 80 par "afro-americans", déracialisé, qui fait cette fois référence à l'origine géographique et historique » (idem)

Carmel Camilleri, en citant Pierre Bourdieu, parle du phénomène de nomination en expliquant qu'il est aussi le symptôme d'enjeux de pouvoir: « *Comme le dit Bourdieu : Les classes dominées ne parlent pas, elles sont parlées, dominées jusque dans la production de leur image du monde social, de leurs identités sociales. Elles sont exposées à devenir étrangères à elles-mêmes* » (Carmel Camilleri, 1989, p.109). Ce qui s'est passé aux États-Unis est important à la fois pour l'inversion du stigmat, mais aussi pour se réapproprier les termes qui nous désignent et qui façonnent notre identité. L'ensemble de ces prises de paroles publiques actuelles en France, de ces réflexions, de ces débats sur ces sujets sont un moyen pour les premières concerné.e.es de se dire, et pour les autres d'apprendre.

Pap Ndiaye met en évidence ce tournant sémantique à partir de 2005 avec la création du CRAN¹³³, mais aussi à travers une nouvelle littérature comme son livre, paru en 2008, intitulé *La condition noire*. Le terme noir est alors remis en débat et le terme black remis en question pour sa stratégie d'évitement comme le nomme Louis Goerges Tin ancien président du CRAN. Il livre à *France info* en 2020 : "*Mais pourquoi est-ce qu'on ne pourrait pas parler des Noirs de France ? On peut dire 'noir' et ne pas être raciste, et être raciste et ne pas dire 'noir'*". L'utilisation de termes marquant l'origine géographique ou l'externalisation en est une preuve. Selon Louis Goerges Tin, comme les mots "immigrés", "africains" "migrants". La linguiste Marie Treps ajoute que l'utilisation de "surnoms dérisoires" est une manière de déguiser le racisme, et de le faire réapparaître".

Le sociologue Éric Fassin confie au micro de *France info* que, selon lui, « *le problème, ce n'est pas le mot, c'est la chose [...] Autrement dit, ce qui pose problème, c'est la manière dont les gens sont traités. Mieux vaut la nommer que la taire, ou que l'euphémiser. [...] "le problème, ce n'est pas d'être noir, c'est d'être discriminé"* ».

133(Comité représentatif des associations noires de France)

La journaliste Charlotte Causit met donc en évidence que l'utilisation (ou non) du mot noir revêt une dimension politique et en s'appuyant sur les propos d'Éric Fassin, elle explique que « *Refuser de caractériser les gens par leur couleur de peau revient à refuser de voir les discriminations qui subsistent* ». Cependant elle explique bien dans l'article que ces réflexions sémantiques ne sont pas partagées de manière homogène et qu'il est indispensable de laisser à chacun.e le choix de se nommer, sans forcément se catégoriser.

Maboula Soumahoro rejoint l'analyse d'Éric Fassin concernant le fait de visibiliser des discriminations. Selon elle, se réapproprier le mot "noir" et l'utiliser permettrait, d'"*ancrer ces populations (noires) dans la langue française, dans le territoire français et dans la psyché collective française*", et de reconnaître les discriminations qu'elles subissent quotidiennement en France, en raison de leur couleur de peau. Chasser le mot "black" du langage courant permettrait, selon la chercheuse d'arrêter de "*penser que le racisme n'existe qu'aux Etats-Unis*" (Charlotte Causit, *France Info* 12/06/2020).

Il me semble important de penser ces réflexions dans le cadre de pratiques humoristiques en France pour peut-être comprendre les manières dont les humoristes racisé.e.s se nomment, visibilisent ou non à la fois les termes, mais aussi, et surtout les rapports de discrimination. Comment, par des pratiques humoristiques est/serait-il possible de penser d'autres imaginaires ? De « renverser le stigmate » pour à la fois nommer le passé et repenser des altérités ?

Pour aller plus loin dans ces réflexions, toujours au regard des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso, il me semble important de questionner les vanes, les insultes en contexte, qui pourraient être pensées, dans le cadre de ces joutes verbales, par leurs fonctions cathartiques (Cécile Canut et Étienne Smith, 2006, p. 5).

Marie Treps (2017) interroge en France les désignations injurieuses, leurs fabrications, leurs raisons, les circonstances dans lesquelles elles ont été créées. Cette mise en perspective se fait au regard des nombreux et complexes contextes historiques. Pour ce faire, elle part d'une base sémantique distinguant les concepts d'injures et d'insultes. En effet, selon elle : « *Injure renvoie à la violation d'un droit, insulte à l'agression, à la guerre ou à la révolte, l'un et l'autre évoquent l'outrage.[...] Insulter, injurier c'est aller trop loin, au-delà de ce que l'honneur, le droit, les limites concrètes (remparts) ou symboliques (ordre social) protègent* » (Marie Treps, 2017, p.12). Puis elle

distingue les injures et insultes faites sur des personnes ou groupes en fonction de leur origine(s) réelle(s) ou supposée(s) géographique(s) plus ou moins larges. Son analyse porte sur les relations historiques qui, selon elle, expliquent en partie les manières dont nous percevons en France l'*autre*. Pour cela, elle met en perspective, pas simplement dans un contexte colonial, les différentes désignations, injures, insultes comme phénomènes sociodiscursifs informatifs. En effet, selon elle, l'ensemble de ces termes insultants, injurieux ne « *sont pas [...] survenus pas hasard, ils sont liés à des événements qui, d'une manière ou d'une autre, ont mis la société française en présence « d'Autre » ; les « Autres, voisins ou plus ou moins proches » et les « Autres lointains »* » (Marie Treps, 2017, p.10).

Les « *Autres, voisins ou plus ou moins proches* » (idem), sont, selon l'auteure, ceux et celles qui sont arrivé.e.s sur le sol français dans le contexte économique de la fin du XIX siècle et l'important besoin de main-d'œuvre : « *Espagnol, Italiens et Portugais, Polonais et Russes sont arrivés en vague successives [...] ils ont été stigmatisés, avec parfois des épisodes violents dans les périodes de crises économiques* » (Marie Treps, 2017, p.10), mais aussi toutes les personnes qui ont dû fuir des régimes politiques violents : « *des immigrés italiens, espagnols et portugais fuyant des régimes politiques liberticides – le fascisme (année 1930), le franquisme (1939-1970), la salazarisme (1926-1974) – ont reçu un accueil mitigé* » (idem). Marie Treps qualifie nos voisins allemands d'« *Autre proches mais ennemis [...] notamment pendant l'Occupation (1940-1944)* » (Marie Treps, 2017, p.11) et nomme aussi les « *Autres de l'intérieur, présents sur le sol français depuis le Moyen Age, ce qui est le cas des Juifs* ». (idem).

Les « *Autres lointains* » seraient ceux connus dans les contextes suivants : « *de la traite négrière du XVIII siècle, puis dans celui des conquêtes coloniales au siècle suivant – Maghreb, Afrique subsaharienne, Indochine notamment – et avec leurs conséquences au XX siècle : soldats ou main-d'œuvre enrôlés pendant la Seconde Guerre, migrants économiques ou politiques qui ont suivi la fin des régimes coloniaux, migrants scolaires, économiques ou climatiques ensuite.* » (Marie Treps, 2017, p.10).

L'auteure explique que « *D'autres, proches ou lointains, auxquels les français ont été confrontés de manière séculaire, ne sont pas évoqués ici. Si les Américains, les Anglais, les Belges, les Hollandais... ont épisodiquement suscité haine, mépris, moquerie, ils n'ont guère inspiré de dénominations injurieuses* » (Marie Treps, 2017, p.11)

Marie Treps explique que « *L'insulte et l'injure xénophobes ou racistes révèlent la manière dont une société pense la différence* » (2017, p.11) et c'est ce qui intéresse l'auteure : regarder en fonction des contextes et événements historiques, les courants idéologiques qui ont fabriqué, influencé, déclenché, secrété ou perpétué ces dénominations insultantes et injurieuses. (Marie Treps, 2017, p.11). La prise en compte du contexte reste centrale pour l'auteure qui met un point de vigilance sur le fait qu'une insulte ne prend son sens précis qu'en contexte et permet de saisir les évolutions des sociétés et des regards portés sur les un.e.s et les autres au cours de l'Histoire. Marie Treps explique que s'est constitué au fil des siècles un répertoire raciste insultant qui s'est ancré dans la mémoire collective (Marie Treps, 2017, p.12). J'interroge, dans le cadre de ce travail, les manières dont ces dénominations injurieuses et insultantes impactent d'une part nos relations interpersonnelles entre ancien.ne.s « colonisé.e.s et colons », mais aussi les manières dont cela limite ou rend impossibles des manières de nommer ou plaisanter.

Marie Treps explique l'un des paradoxes de notre société actuelle en mettant en avant le fait que des insultes xénophobes, racistes, dans le domaine privé et public, peuvent aujourd'hui être sanctionnées juridiquement. Cependant :

« le racisme n'a pas pour autant disparu, pas plus que son expression verbale, mais des stratégies d'évitement sont maintenant à l'œuvre. [...] Les mots du répertoire sont soigneusement évités par les ténors du racisme et de l'antisémitisme, mais il suffit à chacun d'eux de parler par insinuation, d'user de périphrases, pour que tout le monde comprenne ce qui a été dit en réalité, car nous sommes dans une culture du racisme anciennement installée » (Marie Treps, 2017, p.14).

Marie Treps met en avant le fait que ces dernières années une nouvelle prise de conscience avait eu lieu (mouvement BlackLivesMatter par exemple), mais qu'elle avait un effet « *délétère : la société punit, pour éviter de se mettre en danger [...] et recourt à des euphémismes* » (idem). L'auteure, pour exemplifier, met en avant notre manière de nommer et l'usage de termes connotés comme politiquement corrects « *-nègre évité au profit de noir, auquel on tente aujourd'hui de substituer gens de couleur [...] Ce phénomène n'est pas nouveau, mais il fait désormais l'objet de recommandations officielles : minorité visible, issu de la diversité, par exemple, sont préconisés* »

(idem). Marie Treps explique que de nombreux mouvements dénoncent « *la valeur stigmatisante subliminale des termes bien-pensants et de faire remarquer que l'escamotage de vocables suspects ne permet pas d'éviter le racisme* » (2017, p.14). Marie Treps met en avant, à travers les différents exemples exposés dans son livre (manière de nommer, manière de rédiger noir-Noir, etc), ce qu'elle nomme comme un « *embarras à aborder les questions relatives au racisme[...] les maudits mots en usage au pays des Droits de l'Homme reflètent les inhibitions propres à la société française* » (Marie Treps, 2017, p.15).

Ce qui nous intéresse particulièrement dans le cadre de cette recherche, c'est les manières dont les insultes sont le reflet des mémoires collectives, mais aussi les manières dont aujourd'hui certains termes sont repris à des fins de transgression (ou reproduction) voir de réappropriation des premier.e.s concerné.e.s à travers, entre autres, les pratiques humoristiques.

Marie Treps a classé les insultes en fonction de différents chapitres, mais surtout en fonction des personnes ou groupes insultés. J'ai souhaité m'intéresser particulièrement aux « insultes adressées aux NOIRS » pour reprendre le titre de ce chapitre. Le travail de Marie Treps est intéressant par la contextualisation omniprésente des insultes et injures qu'elle analyse. Elle explique cependant une constante : « *Les dénominations appliquées aux Noirs, aux Africains en particulier, sont toutes marquées de péjoration ou de racisme, à un moment ou un autre de leur histoire* » (Marie Treps, 2017, p.257). Elle explique que les termes utilisés au départ, au cours des expéditions coloniales, avaient surtout une valeur descriptive et prennent au fur et à mesure une dimension péjorative. Ce changement sémantique s'explique, selon l'auteure, par des événements sociaux que nous avons déjà abordés : la traite négrière (fin du XVII siècle-début du XIX siècle), les classifications raciales (XVIII siècle) et la théorie de l'évolution (XIX siècle), la colonisation (fin du XIX siècle – début XXe) et les expositions universelles qui ont suivi. (Marie Treps, 2017, p.257). L'auteure explique qu'à cela s'ajoutent les surnoms qui évoquent la couleur de la peau « *ou des comportements prêtés aux Noirs – bêtise, bestialité, joie de vivre, sens du rythme* » (idem).

Marie Treps donne quelques exemples : le mot noir est utilisé au départ pour désigner une personne noire et n'est pas forcément raciste, cependant, l'auteure explique qu'au fur et à mesure de l'Histoire, cette dénomination peut aujourd'hui véhiculer des idées racistes ou être ressentie comme tel. Cet embarras français est régulièrement perceptible. Pour exemple, lors du match de

football PSG-Basaksehir au mois de mars 2021 qui se tenait au Parc des Princes, un incident est venu interrompre le match et le reporter au lendemain (première mondiale). En effet, l'un des arbitres est accusé de racisme pour avoir dit d'un joueur qu'il était noir.

« Le quatrième arbitre, roumain, a tenté de s'expliquer en affirmant que dans sa langue, "Negru" ne voulait pas dire "nègre", mais "noir". "Quand tu parles d'un homme blanc, tu ne diras jamais : 'Ce Blanc'. Tu diras : 'cet homme'. Alors pourquoi tu dis ça ?", lui a répondu Demba Ba, attaquant d'Istanbul. Après cette première historique dans l'histoire de la compétition européenne, l'UEFA, l'instance dirigeante du football continental, a ouvert une enquête disciplinaire. »¹³⁴

Comment connaître l'intention de cet arbitre ? Est-ce une discrimination directe ou indirecte ? Le terme noir n'est en tout cas pas neutre et cela se comprend aussi par la réaction du joueur. Marie Treps explique que les termes changent, mais que les préjugés restent les mêmes et sont bien ancrés :

« Dès le XIX siècle, noir, mieux perçu que nègre qui est chargé de connotations péjoratives liées à l'esclavage et à la colonisation, lui est préféré. [...] Et dans la moitié du XX siècle, noir finit par l'emporter dans le cadre d'une euphémisation de la vision raciale. Mais, ce noir, pour apparemment convenable qu'il soit, n'en reste pas moins entaché d'un racisme lié à la persistance d'anciens préjugés » (2017, p.263)

Le terme noir qui avait déjà une valeur euphémisante ne règle donc pas les problèmes et se verra remplacé petit à petit parce que l'auteure appelle des « *alternatives euphémiques* » (Marie Treps, 2017, p.264) et les termes comme « *issues de la diversité* » ou « *minorités visibles* » font leur apparition en France. Dès la fin du XVIII siècle, les expressions utilisant la formule « de couleur » sont utilisées « *à des fins édulcorantes. [...] Mais au XXe siècle, l'expression gens de couleur devient suspect et sera souvent dénoncée par les militants de la cause noire comme une forme de racisme caché, une manière de reconnaître l'importance de la couleur de peau sans dire nègre ou noir* » (Marie Treps, 2017, p.265).

L'auteure souligne bien le fait qu' « *A plusieurs reprises, des stratégies d'épuration des connotations racistes attachés aux désignations appliquées aux Noires sont tentées, par substitution de termes*

134 https://www.francetvinfo.fr/societe/racisme/match-psg-basaksehir-le-football-dit-non-au-racisme_4213429.html

politiquement corrects. Ceux- là s'avèrent ambigus, voire suspect, au yeux de certains. » (Marie Treps, 2017, p.257).

Au début des années 2000, un grand débat est ouvert en France qui pose, non pas la question de l'héritage de la colonisation sur ces maux et ces mots, mais sur « *la place occupée par les Noirs dans la société française. Ce qu'on appelle alors la question noire ou le problème noir* » (Marie Treps, 2017, p.265). Marie Treps explique que ce débat veut interroger « *la visibilité des Noirs dans une société reposant légalement sur l'indifférence aux différences, mais par ailleurs caractérisée par une discrimination à l'égard des minorités raciales. Émerge l'idée que faire disparaître le mot noir, c'est peut être aussi faire disparaître les gens que ce mot est censé désigner* » (Marie Treps, 2017, p.265-266). L'auteure explique qu'un tournant sémantique s'opère à cette période avec la réappropriation par les premier.e.s concerné.e.s des dénominations qu'ils souhaitent afin de visibiliser à la fois les personnes noires, mais aussi les préjugés dont ils sont l'objet (Marie Treps, 2017, p.266). Nous verrons par la suite, dans le cadre d'analyses de pratiques humoristiques, en quoi ces transformations, réappropriations fondent des enjeux sémantiques nouveaux et importants pour repenser l'héritage et créer de nouveaux modèles décolonisés.

Cette première partie pose les difficultés des constructions des rapports à l'altérité en France ainsi que la question des héritages. Il semble maintenant important de poursuivre le cadre théorique dans lequel cette recherche s'ancre afin de bien comprendre les manières dont ce travail s'inscrit dans des approches particulières.

II.2 Vers de nouveaux paradigmes

II.2.1 Des définitions opératoires

Afin d'analyser au mieux les dynamiques alterculturelles dans le cadre de pratiques humoristiques, il semble nécessaire de définir des termes clés, qui, comme nous avons pu le voir, ont été définis et façonnés à travers les derniers siècles dans des contextes politiques, sociaux et

historiques variés. Ces termes plurivoques et/ou amphibologiques donnent pourtant à penser des méthodologies et des paradigmes divers dans lesquels j’inscris ce travail de recherche.

II.2.1.1 Le terme culture : clé de voûte des relations interculturelles

« Je suis indigné par ces mystifications. Déjouer les pièges sémantiques et idéologiques c’est retrouver la liberté d’expression, la confiance en sa propre parole. Pour changer de société, il faut contester le cadre qui nous est imposé dans lequel on pense, on débat, on agit. Il faut contester les cadres et donc contester les mots. » (Philippe Blanchet, Les mots piégés de la politique, 2017)

Afin d’avoir des éléments de définitions opératoires dans le cadre de cette recherche, j’en retiendrai deux que j’utilise en formation et qui, jusqu’à aujourd’hui, ont toujours permis d’analyser des situations concrètes.

Pour commencer, celle du sociologue Saïd Bouamama (2012) qui définit la culture comme:

« Un processus dynamique, toujours en mouvement, même si chacun a l’illusion de percevoir une culture figée,[...]. La culture est la manière dont un groupe social donné apporte des réponses aux questions socioanthropologiques fondamentales (l’homme et sa place dans les groupes qu’il construit) et s’adapte aux défis que lui pose son environnement (social et naturel) : la relation entre les individus et les sexes, les groupes sociaux, le rapport à l’Autre, la mort, le sens de la vie, la nature, la place occupée par l’homme dans l’univers, ect. Ces grandes questions sont universelles tandis que les réponses varient selon les groupes sociaux considérés (à un moment donné). Il y a ainsi autant de cultures qu’il y a de réponses apportées dans le temps et dans l’espace par les différents groupes qui nous ont précédés ou qui coexistent, et nous suivront. » (Saïd Bouamama, Collectif Manouchian, 2012)

Puis, celle du sociolinguiste Philippe Blanchet (2007) qui donne une définition opératoire :
« Une culture est un ensemble de schèmes interprétatifs, c’est-à-dire un ensemble de données, de

principes et de conventions qui guident le comportement des acteurs sociaux et constituent la grille d'analyse sur la base de laquelle ils interprètent les comportements d'autrui (comportement incluant les comportements verbaux, c'est-à-dire les pratiques linguistiques et les messages) » (Philippe Blanchet, 2007, p.22)

Ces définitions permettent de rompre avec des concepts théoriques essentialisants, homogènes et réducteurs et donnent à voir de nouvelles manières de penser le concept de culture, d'un point de vue non schématique, mais mouvant. Elles permettent aussi de repenser celui d'identité culturelle.

II.2.1.2 Identité culturelle : des appartenances multiple et mouvantes

Philippe Blanchet définit :

« une identité (ici culturelle) [comme] un sentiment d'appartenance collective (don, d'appartenance à un groupe), conscient de la part de l'individu et du groupe, reconnu par le groupe et, de l'extérieur, par d'autres groupes (qui s'en distingue alors). Il n'y a d'identité que souhaitée, acceptée, assumée. Une identité est un processus, en construction et en évolution constante, toujours ouvert et adaptable, qui n'établit pas de frontière étanche entre les groupes, dont les caractéristiques identitaires (notamment culturelles) se recoupent en partie. Elle se manifeste par des indices emblématiques, notamment linguistiques, mais pas uniquement. Enfin, chaque individu et chaque groupe sont toujours porteurs, d'appartenances multiples, d'identité multiples, qui se recoupent ou s'englobent partiellement, dans un ensemble complexe et nuancé » (Philippe Blanchet, 2004-2005, p.7)

Cette définition fait écho à l'éthique de l'altérité présente dans des pratiques des alliances et parentés à plaisanterie et permet d'analyser des pratiques humoristiques en France par l'expression des identités assumées des premier.e.s concerné.e.s, par la pluralité des appartenances, mouvantes, afin de repenser la complexité des identités culturelles de chacun.e.s qui ne sont plus assignées par autrui, mais revendiquées, créées, assumées par les premier.e.s concerné.e.s.

II.2.2 Relation Interculturelle : de quoi parle-t-on ?

Le concept de relation interculturelle a souvent été et est encore régulièrement utilisé pour définir simplement des situations positives. Cela amène une vision erronée qui ne prend pas assez en compte les conflits, les malentendus, les contradictions. Carmel Camilleri emploie « *le mot interculturel à partir du moment où l'on se préoccupe des obstacles à la communication entre les porteurs de ces cultures : depuis le repérage et l'analyse de ces empêchements jusqu'aux tentatives pour les faire disparaître* » (Carmel Camilleri, 1993, p.44). Philippe Blanchet et Daniel Coste expliquent bien la nécessité d'englober « *l'ethno-égo centrisme* » (Philippe Blanchet et Daniel Coste, 2010, p.12) pour comprendre avec complexité ce qui se joue dans les interactions. Ces éléments de définition sont importants à prendre en compte pour Philippe Blanchet et Daniel Coste qui expliquent que :

« Sur le plan d'une éducation à l'interculturalité (au sens de développement de compétences à prendre en compte le facteur interculturel dans les relations sociales), ces aspects « négatifs » doivent être intégrés selon le principe de l'efficacité pédagogique des tâtonnements, « erreurs » et autres obstacles à dépasser dans des situations-problèmes . En effet puisque nous sommes dans des processus (l'interculturalisation, l'éducation), cela implique une analyse et une compréhension des changements (qui incluent des résistances, les dés-équilibres, le décentrage, les recadrages ...) » (Philippe Blanchet et Daniel Coste, 2010, p.15).

Ces difficultés, qui ne sont pas à invisibiliser, sont entre autres liées à la rencontre entre deux individus ayant des schèmes interprétatifs différents. Cependant, toutes ces difficultés ne sont pas conditionnées simplement par la dimension culturelle : des enjeux sociopolitiques, psychologiques, économiques, mais aussi communicationnels vont avoir une influence sur les interactions.

II.2.2.1 « Foreigner » / « Stranger » : qui est cet Autre, cet étranger ?

Tania Ogay explique par exemple l'un des enjeux problématiques en France, lié à la sémantique de *l'autre* dans une approche interculturelle. Ces enjeux sont liés aux approches anthropologiques décrites au début de ce chapitre. Si la culture est réduite à un ensemble homogène perpétué, alors autrui, « l'étranger », notre interlocuteurice ne peut être que le ou la représentant.e de cette autre culture figée. Tania Ogay explique qu'en anglais¹³⁵, deux termes permettent de nommer cet *autre*: *« l'emploi du terme « étranger » comme traduction de « stranger » est utilisé par des chercheurs anglo-saxons (Gudykunst) « pour désigner une personne inconnue perçue comme étant membre d'autres groupes sociaux » (Tania Ogay dans Alexander Frame, 2013, p. 18). En l'occurrence en France, le terme d'étranger est souvent utilisé pour qualifier celui ou celle qui n'est pas de même nationalité. Tania Ogay recommande : « « étranger » n'est pas à prendre dans le sens du mot anglais « foreigner » désignant un ressortissant d'un autre pays » (Tania Ogay dans Alexander Frame, 2013, p.18). Il semble cependant bien ancré en France que « cette signification du terme « étranger » est tellement forte socialement que le syntagme « communication entre étrangers » risque de faussement donner l'impression que la communication interculturelle ne concernerait que des interactions entre personnes de nationalités différentes. » (idem). Or les relations interculturelles, si nous reprenons les définitions de cultures vues ci-dessus, sont bien plus complexes. En effet, chacun.e évoluant dans des groupes différents et multiples, il nous faudra sans cesse mobiliser notre répertoire de codes et adapter nos comportements en fonction de ceux avec qui nous serons en interaction (et qui ont des communs). Les relations interculturelles sont complexes à définir et de nombreux chercheur.e.s s'interrogent sur les manières de nommer : « quels termes et concepts utiliser, avec quelles définitions afin de faire honneur à la complexité des processus étudiés ? » (Tania Ogay dans Alexander Frame, 2013, p.18).*

135 Cela se retrouve dans plusieurs langues romanes comme l'italien, l'espagnol, le catalan, le provençal etc mais pas en français ce qui n'est pas inintéressant de questionner.

II.2.2.2 Communication pas simplement interculturelle : contexte d'interaction et processus inter/intrasubjectif

Comme l'explique Tania Ogay, Alexander Frame définit la communication interculturelle « grâce en particulier à l'interactionnisme symbolique qu'il convoque afin de relier la culture, le contexte d'interaction et les processus inter et intrasubjectifs qui se déroulent dans l'interaction » (Tania Ogay dans Alexander Frame, 2013, p.20). En effet, en ne rendant pas la culture primodéterminante dans la relation, Alexander Frame arrive à mettre en évidence que « si la culture (à ses différents niveaux) inspire les individus dans leurs actes comme dans leurs interprétations, une multitude d'autres facteurs (notamment liés à la situation spécifique et aux multiples décisions continuellement prises par les interactants) y contribuent également et font qu'à chaque instant, l'interaction est susceptible de prendre une direction ou une autre » (idem). Ainsi, il explique que la rencontre intersubjective sera impactée par les différentes représentations sociales que nous pourrions nous faire d'autrui. Nous pour autrui et autrui pour nous doit dans la relation prouver son statut de sujet puisqu'il est de prime abord souvent enfermé dans un statut d'objet esthétique (Alexander Frame, 2013, p.61). Ces représentations sur *l'autre* ou sur le groupe ne sont jamais neutres et s'inscrivent dans des contextes sociohistoriques qui impactent les relations interpersonnelles. Les manières de nommer peuvent en être des reflets.

II.2.2.3 Les enjeux des préfixes : pluri/Multi/Inter/alter - culturel

La chercheuse Fatimata Hamey Warou met en évidence la corrélation et la dimension égalitaire créée, selon elle, par le préfixe *inter*. Elle explique que la « mise en relation des cultures, [est] une dynamique qui correspond donc à un paradigme conceptuel différent de la pluri et/ ou multiculturalité qui peuvent désigner une juxtaposition de cultures pouvant conduire à une hiérarchisation entre les cultures ». (Fatimata Hamey Warou, 2014, p.19). Cet élément de définition me paraît important pour sortir d'une vision homogénéisante et polarisante des cultures. En effet, il est fréquent d'entendre ou de lire l'expression « la France est une société multiculturelle ». Le terme

de multiculturel peut renvoyer à l'idée d'une somme de groupes culturels perçus comme des ensembles vastes et homogènes qui viendraient se rencontrer au travers des individus : les Arabes, les Africains, les Français, etc. Cette approche renvoie à des éléments de définitions peu utilisables dans le cadre d'une étude et parfois dangereusement utilisés, qui ne cherchent pas à mettre en avant la complexité de ces relations.

Le terme de pluriculturel renvoie lui à des schèmes moins clivants (Philippe Blanchet, 2007). Avec l'idée de quelque chose de pluriel qui ne pourrait se quantifier, mais qui se mêle et s'entremêle en fonction des stratégies de négociation des sens attribués.

De manière critique je dirais que le suffixe *inter* n'engage pas forcément dans une relation de réciprocité. En effet, se jouent dans les relations de communications interpersonnelles et intergroupes, des mécanismes de dominations et de discriminations sociaux que nous avons déjà évoqués. Ainsi, en fonction des préjugés et stéréotypes véhiculés, certaines relations (homme femme, français étranger, etc) vont en être impactées. Daniel Coste et Philippe Blanchet expliquent qu'aux côtés des préfixes *inter*, *pluri*, *multi* pourrait être pensé celui d'*alter* qui mettrait l'accent sur la relation à l'autre : *alterculturel*. Daniel Coste explique que ce terme d'*alterculturel* « *tend peut-être, en une sorte de télescopage comme celui des mots-valises, à lier altérité et culture, comme tout à l'heure altérité et action. Pour autant toutefois que l'altérité ne soit pas posée comme (seulement) ailleurs, mais aussi comme accommodée ou assimilée, en bref appropriée selon un processus et des effets d'altération* » (Daniel Coste, 2009, p. 163-170). C'est ce terme que je choisis d'utiliser dans le cadre de la rédaction de cette recherche pour sa pertinence et ce qu'il permet aussi d'analyser.

II.2.2.4 « *Regards critiques sur la notion d'interculturalité* » (Daniel Coste et Philippe Blanchet 2010) : qu'est-ce qu'une compétence interculturelle ?

Daniel Coste et Philippe Blanchet (2010) permettent de comprendre les notions de compétences plurilingues et interculturelles. En effet, une première définition institutionnelle est proposée par le Conseil de l'Europe -définition réalisée pour la préparation du Cadre Européen commun de référence pour les langues (CECR)- . Cette définition (Jean-Claude Beacco, 2005 ; Daniel Coste et al., 2007) explique qu' :

« On désignera par compétence plurilingue et pluriculturelle, la compétence à communiquer langagièrement et à interagir culturellement possédée par un acteur qui maîtrise, à des degrés divers, plusieurs langues, et a, à des degrés divers, l'expérience de plusieurs cultures, tout en étant à même de gérer l'ensemble de ce capital langagier et culturel. L'option majeure est de considérer qu'il n'y a pas là superposition ou juxtaposition de compétences toujours distinctes, mais bien existence d'une compétence plurielle, complexe, voire composite et hétérogène, qui inclut des compétences singulières, voire partielles, mais qui est une en tant que répertoire disponible pour l'acteur social » (Conseil de l'Europe, 1997, p.12, dans Daniel Coste et Philippe Blanchet, 2010, p 174)

Les didacticiens expliquent bien que malgré cette définition dont l'aspect pluriel et hétérogène est mis en avant, les notions d'*approche interculturelle*, *prise de conscience interculturelle*, *aptitudes interculturelles*, etc, renvoient généralement aux rapports entre la culture de l'apprenant et une culture « étrangère ». Une autre définition de compétence interculturelle apparaît dans le *Guide pour l'élaboration des politiques linguistiques éducatives en Europe* qui les distingue des compétences plurilingues. En effet cette définition (Jean-Claude Beacco et Michael Byrann, 2003, rév. 2007) comprend la compétence interculturelle comme :

« ensemble de savoirs, de savoir-faire, de savoir-être et d'attitudes permettant, à des degrés divers, de reconnaître, de comprendre, d'interpréter ou d'accepter d'autres modes de vie et de pensée que ceux de sa culture d'origine. Elle est le fondement d'une compréhension entre les humains qui ne se réduit pas au langage » (2010, p.16)

Daniel Coste et Philippe Blanchet expliquent que la compétence plurilingue tend à s'autonomiser « en raison sans doute de la distinction et de la disjonction entre les deux types de composantes : maîtrises diverses des langues et expériences multiples des cultures ne sont pas considérées comme homologues et superposables » (Daniel Coste et Philippe Blanchet, 2010, p.17). Cependant, ils mettent en avant l'intérêt de passer de la notion de pluriculturel à interculturel (« *profondément anthropologique* »), car cette dernière notion permet de penser le processus global de rencontre et d'appropriation de pratiques « autres » par le phénomène d'interculturalisation.

II.2.2.5 Phénomène d'interculturalisation : penser la réciprocité

Gora Mbodj (1982) définit l'interculturalisation comme « *l'équilibre dynamique entre enculturation et acculturation* » (Gora Mbodj, 1982, p.43). Pour Claude Clanet, l'interculturalisation recouvre « *l'ensemble des processus – psychiques, relationnels, groupaux et institutionnels – générés par les interactions de groupes repérés comme détenteurs de cultures différentes ou revendiquant une appartenance à des communautés culturelles différentes, dans un rapport d'échanges réciproques et dans une perspective de sauvegarde d'une relative identité culturelle des partenaires en relation* » (Claude Clanet, 1990, p. 70). Cette notion permet selon lui de se pencher sur la nature complexe des dynamiques alterculturelles. En effet, l'interculturalisation permet de penser le double mouvement qui s'opère dans une rencontre alterculturelle et qui traduit selon lui « *l'ambivalence des acteurs confrontés à la différence culturelle : l'ouverture et la fermeture* » (Zohra Guerraoui, 2009, p.198).

Ainsi, cette notion permettrait d'une part de repenser le préfixe *inter* qui renvoie selon Claude Clanet à la fois à la séparation (interdiction, interposition), mais aussi à la relation, à l'échange (interpénétration, interrelation). D'autre part, Zohra Guerraoui explique que ce paradoxe se manifeste par la transformation des systèmes (personnologiques et culturels) du fait de l'interaction, mais aussi de la volonté de préserver son identité. Claude Clanet analyse à travers cette notion trois processus « *contraires, mais complémentaires* » (idem) qui s'articulent : l'assimilation (par les individus de certaines valeurs de l'autre), la différenciation (revendication de ses spécificités) et la synthèse originale création de nouvelles réalités culturelles qui englobent les « *apports réinterprétés des uns et des autres* ». (Zohra Guerraoui, 2009, p.199)

« *L'interculturalisation renverrait alors à l'intégration psychique (Krewer & Jahoda 1993) d'une pluralité de références culturelles subjectivées par manipulation, réinterprétation, qui vont se combiner, interagir les unes sur les autres, et de ce fait ne pourraient être réductibles à aucun des pôles culturels en présence* » (idem). Ainsi l'interculturalisation renvoie à cette image de schèmes interprétatifs décrits par Philippe Blanchet (2007) qui permettent de penser des pratiques variées et variantes sur lesquelles chacun.e s'appuie pour interagir dans des situations multiples. L'ensemble de ces interactions en contexte, sont « *caractérisés à des degrés diverses, par des normes de*

fonctionnement de régulation et d'évolution, mais aussi par les formats communicationnels, et des genres discursifs relativement particularisés » (Philippe Blanchet et Daniel Coste, 2010, p. 19). La prise de conscience de ses capacités individuelles à s'adapter en fonction des contextes permet de saisir sa propre complexité d'une part. D'autre part, elle peut permettre de commencer à saisir l'inévitable besoin de médiation pour comprendre les codes qui évoluent en permanence. Enfin, cette prise de conscience de sa complexité est une étape du décentrement qui permet de comprendre la réciprocité de ces phénomènes et d'entamer ce double mouvement indispensable lors d'une approche interculturelle.

II.2.2.6 L'Entre et l'Écart : « *Entre-tenir la relation* » (François Jullien, 2012)

Le travail de François Jullien m'a permis d'ouvrir davantage ma réflexion sur les termes de *culture* et d'*interculturel* et permet aussi de repenser l'apprentissage de la relation. Comme évoqué ci-dessus, ce philosophe remet en question l'« *usage ordinaire* » des termes « *différences culturelles* » (François Jullien, 2012, p.23). Pour ce faire, il utilise la notion d'écart qu'il préfère à celle de différence. En effet selon lui, considérer quelqu'un comme différent c'est s'arroger une position de surplomb, d'extériorité pour ranger, classer autrui en fonction de soi et de ses normes (François Jullien, 2012, p.27-28). Afin de reconsidérer la notion de relation, qui n'est pas celle d'un classement, François Jullien propose de ne plus distinguer, mais de penser les écarts entre les perceptions et donc entre les significations (François Jullien, 2012, p.28-29).

Ainsi, pour étudier et analyser une approche interculturelle, il me semble intéressant de passer par ce concept d'*écart* afin de repenser la relation à l'autre comme alter ego. Considérer qu'il peut y avoir des *écarts* et de l'*entre* plutôt que des différences permettrait d'entamer un processus de recherche des communs, du travail de l'*entre*, entre deux individus¹³⁶. « *Faire un écart* » (François Jullien, 2012, p.35) en passant par le regard d'autrui, c'est aussi prendre du recul sur ses propres normes, ses propres codes culturels, sur ce qui peut nous paraître habituel, non conscient, spontané. Permettre de regarder la relation interpersonnelle comme un *écart*, c'est s'autoriser à

136 L'exemple de Philippe Blanchet durant mes études m'a toujours marqué et permet d'illustrer la réflexion de François Jullien. En effet, ce sociolinguiste expliquait qu'il pouvait il y avoir plus de points communs (moins d'écart) entre deux ouvriers à deux endroits du monde qu'entre un banquier et un ouvrier dans un même pays.

regarder l'autre comme un égal, un alter ego ; mais c'est aussi prendre conscience de la dimension didactique de la relation avec cet autre. Travailler l'écart pour améliorer la communication, c'est chercher à comprendre autrui, le sens qu'il donne à ses actes. Ainsi François Jullien parle de « *dialogue des cultures* » (2012, p.46) qui permet de sortir d'une vision étreinée des rapports sociaux et de l'intelligence qui selon lui « *n'est pas une faculté arrêtée [...], mais une capacité qui est ouverte, en procès, en chantier, se décatégorisant et se recatégorisant, et se déployant d'autant plus qu'elle traverse des intelligibilités écartées* » (idem). Ainsi, il explique que l'écart amène de l'entre qui est tout ce qui se crée de nouveau dans cette relation, la manière dont chacun.e nourrit cet entre et travaille l'écart par la compréhension commune en faisant dialoguer ses ressources. Pour comprendre l'entre, l'auteur explique qu'il ne faut pas essayer de penser « l'Être » (François Jullien, 2012, p. 51), mais bien de penser L'Entre, dans le sens où il paraît vain de connaître les spécificités de la personne (sans prendre en compte la dimension changeante, évolutive de l'identité plurielle de cette dernière), mais au contraire de se focaliser sur la relation et la façon dont chaque individu permet de faire dialoguer les cultures. Jean Marie Terpereau (2017) explique que :

« *François Jullien promeut l'écart et la distance seuls à même de faire apparaître un autre « non collé, annexé à soi, aliéné par soi ou indexé à soi, mais détaché... pouvant se constituer en autre et s'établir en vis-à-vis ». L'écart peut ainsi générer de l'entre faisant émerger l'autre et permettre un commun communicable qui est le contraire du semblable.* » (Jean-Marie Terpereau, 2017, p. 5)

François Jullien pose donc la question : comment donc *Entre-Tenir* la relation ? Ses travaux font écho à ceux de Margalit Cohen-Emerique (1993, 2013, 2015), qui permettent, par l'*approche interculturelle* de travailler la relation.

II.2.3 L'approche interculturelle (Margalit Cohen-Emerique, 2015) : les « chocs culturels » pour une didactique de la pluralité

II.2.3.1 Les prémices des formations aux relations interculturelles et le danger du culturalisme

L'approche interculturelle de Margalit Cohen-Emerique, ancrée dans le domaine du travail social est une source riche pour penser l'approche interculturelle dans d'autres cadres. En effet, sa méthodologie permet de repenser à la fois les situations conflictuelles et de remettre en question des approches culturalistes, enfermantes et réductrices pour donner à voir d'autres manières de penser les rencontres, les postures individuelles, les interactions et les apprentissages mutuels. Sa méthodologie que je vais expliquer brièvement dans cette partie sera une source d'apports théoriques pour l'analyse de pratiques humoristiques.

Il me paraît important de rappeler que les relations alterculturelles ne sont pas forcément positives et que ce qui peut faire difficulté n'est pas forcément négatif. En effet, le travail de Margalit Cohen-Emerique permet de penser que les difficultés peuvent être source d'apprentissages pour comprendre davantage nos normes, nos représentations, nos codes culturels, etc., encore faut-il les regarder, les comprendre et ne pas les nier ou les minimiser : étapes essentielles pour déconstruire dans le souci de reconstruire sur des bases plus enclines à l'ouverture à autrui. Ses travaux sont les fruits de nombreuses recherches et expériences avec des professionnel.le.s auprès desquel.le.s et avec lesquel.le.s elle a expérimenté des *approches interculturelles* en situation professionnelle en mettant « *le professionnel au centre de la formation interculturelle, avec ses doutes et incompréhensions* » (Margalit Cohen-Emerique, 2015, p.10). Tania Ogay, explique, en parlant de son travail, qu' « *Elle évite ainsi les contradictions des formations culturalisantes qui se focalisent sur le migrant, dénoncent d'un côté les méfaits des stéréotypes et préjugés et prétendent, de l'autre, fournir aux professionnels des descriptions de ses supposées caractéristiques culturelles* » (Tania Ogay¹³⁷, 2015, p. 10). Par cette approche, Margalit Cohen-Emerique fait prendre tout son sens à la dimension de relation interculturelle prenant en compte les deux acteurs d'une relation : Elle

137 Tania Ogay, Préface du livre de Margalit Cohen-Emerique, Pour une approche interculturelle en travail social : Théories et pratiques, 2015, p. 10)

« permet [...] de comprendre la différence culturelle dans sa dimension relationnelle et donc relative, résultant de l'interaction entre deux acteurs, chacun avec ses propres références culturelles, qui ont à créer des significations partagées, et, pour corser le tout, dans un contexte de rapports de pouvoir inégaux » (idem)

Margalit Cohen-Emerique explique avoir commencé à former des professionnels du social depuis les années 70. Elle fait un bilan des pratiques à cette époque, de leurs évolutions et de l'indispensable nécessité de faire avancer ces dernières. La chercheuse explique que les objectifs à cette époque étaient les suivants, il s'agissait de « *transmettre un savoir sur les migrants dans différents domaines : spécificités culturelles, acculturation, crise identitaire, processus d'adaptation, etc* » (Margalit Cohen-Emerique, 2013, p.235). Elle explique que ces formations se faisaient « *sur la base d'apports théoriques et d'étude de cas ou de thématiques spécifiques afin de permettre aux professionnels de comprendre les éléments constitutifs des situations des personnes* » (idem) qu'ils devaient accompagner. De cette expérience, la chercheuse relève trois constats :

1. Les apports théoriques étaient non utilisés par les professionnel.le.s lors de l'évaluation de la demande et des besoins des personnes accompagnées. La chercheuse explique que ces apports théoriques pouvaient pour certains professionnel.le.s se limiter à un « *folklore* » qu'il était intéressant de connaître, mais davantage par « *exotisme* » comme « *non essentiel* » pour « *l'expertise professionnelle* » (Margalit Cohen-Emerique, 2013, p.236). Ce premier constat lui permis de s'interroger sur la non-intégration des apports par les professionnels malgré leur demande ainsi que sur le fait qu'était-paradoxalement, selon elle, - « *toujours réclamés des savoirs sur les cultures d'origines. Quels en sont les filtres et écrans cognitifs, évaluatifs et affectifs ?* » (idem).

2. Le deuxième constat d'échec était la manière dont les professionnels pouvaient utiliser les connaissances concernant les cultures d'origine des personnes qu'ils accompagnaient. Margalit Cohen-Emerique explique que leur référence était sous « *forme de stéréotypes, négatifs ou positifs, sans chercher à tester s'ils convenaient à tel individu avec son histoire personnelle, ses multiples identités et dans tel contexte* ». Tout se passait comme si la dimension individuelle de la personne était totalement effacée aux dépens d'une dimension culturelle de l'ordre de la nature, figée, sans aucune évolution au contact du pas d'accueil » (idem). Margalit Cohen-Emerique interroge pourquoi

cette utilisation de « *données culturelles conduisant à une réification de l'identité ?* » ainsi que l'impact pour la relation de confiance entre les professionnel.le.s et les personnes accompagnées ? (idem)

3. Le dernier constat que pose Margalit Cohen-Emerique est le peu d'information que les professionnel.le.s allaient chercher auprès des premier.e.s concerné.e.s. En effet elle explique que les participant.e.s aux formations posaient des questions sur des situations « *insolites* », ou des « *coutumes observées* » sans être allé chercher l'information, sans s'être renseigné.e.s (Margalit Cohen-Emerique, 2013, p.236).

Cette attitude curieuse comme le nomme Margalit Cohen-Emerique n'est pour autant pas généralisée et d'autres professionnel.le.s pouvaient aller chercher les informations auprès des premier.e.s concerné.e.s sans pour autant forcément prendre en compte ces informations recueillies. Des professionnel.le.s pouvaient en effet dire que les réponses des personnes ne convenaient pas à leurs attentes, ainsi que nier les connaissances des premier.e.s concerné.e.s sur elleux même.

Les différents constats d'échecs ont donc permis de penser d'autres approches.

II.2.3.2 De nouvelles approches : la « bienveillance » ne suffit pas

Un nouveau paradigme suivit cette époque, celui de la « *bienveillance* » et de « *l'humanisme* » (Margalit Cohen-Emerique, 2013, p.237). Margalit Cohen Emerique explique que :

« *le respect et la dignité de la personne* » restaient des « *valeurs fondamentales et en particulier la tolérance* » (idem) cependant, ces termes restaient conceptuels et « *aucune de ces injonctions humanistes n'indique la voie à suivre pour surmonter les obstacles qui surgissent dans la rencontre avec la diversité, ni même comment gérer les conflits de valeurs, lorsqu'on a affaire à des populations dont certaines valeurs sont incompatibles avec celles de nos sociétés occidentales* » (Margalit Cohen Emerique, 2013, p.237-238).

Ainsi, Magalit Cohen-Emerique a travaillé à l'émergence d'un nouvel objet de recherche prenant en compte :

-l'interaction entendue comme « *un processus d'échanges dans le cadre professionnel qui, par la communication, permettra aux interlocuteurs de s'influencer réciproquement* » (Margalit Cohen-Emerique, 2013, p.238)

-la fonction des acteurs sociaux dans une organisation juridique (missions et mandats)

-le peu de ressources théoriques à cette époque sur la notion d'interculturel

-l'influence de ces dernières pour l'observation et l'analyse des situations : l'approche comparative de l'anthropologie culturelle et des études des psychologues « *Psychologie cross culturel* » (qui ne prenaient pas en compte les interactions interculturelles, mais permettaient de prendre en compte que « *les professionnels sont autant porteurs de culture[s] que leurs clients et qu'ils sont comme eux, objets de processus d'enculturation et de socialisation incluant la professionnalisation* » (idem). La chercheuse complète en expliquant que c'est à cette époque que ces mêmes travaux auront permis de comprendre que les différences de normes, de valeurs, de codes, etc peuvent être une cause des incompréhensions dans les interactions. Ce nouveau paradigme analysé par Margalit Cohen-Emerique met en évidence la nécessaire pluridisciplinarité (psychologie sociale, communication interculturelle, le champ des représentations sociales alliant le double versant social et personnel) pour comprendre, accueillir et accompagner au mieux des personnes avec lesquelles nous pouvons avoir des écarts culturels.

-les avancées théoriques de « *L'école de Palo Alto et les interfaces culturelles* » (Margalit Cohen-Emerique, 2013, p.242). Comme l'explique Margalit Cohen-Emerique cette école a pris en compte des interfaces possibles entre les différences culturelles en découpant de manière certainement trop simpliste et non contextualisée à cette époque : les représentations du corps, les rapports aux temps, aux espaces, etc (idem).

-les études de Preiswerk qui s'est concentré sur l'apport des praticiens et leurs modalités d'appréhension des réalités en situation interculturelle, en comprenant « *l'aveuglement, les distorsions et erreurs d'appréciation, tous produits autant de l'esprit colonial que de l'idéologie occidentale de la suprématie de l'homme sur la nature* » (idem). Ainsi pour pallier à ces difficultés, il proposait une série de démarches qui étaient les suivantes :

« étudier les préjugés et les valeurs implicites à la base de l'action professionnelle ; examiner les conceptions et idées personnelles en fonction de leur origine culturelle ; prendre conscience de la relativité de son point de vue et faire des observations à partir d'autres points de vue ; toujours replacer ses observations dans un contexte de temps et d'espace. Et enfin, ne pas appliquer les modèles professionnels habituels, sans les adapter, au préalable, à un autre contexte » (Margalit Cohen Emerique, 2013, p. 243).

Ainsi, comme le souligne Margalit Cohen Emerique, ces apports ont permis de comprendre l'importance de centrer les observations sur les praticiens et leurs modalités d'appréhensions des réalités.

-d'autres questionnements lui ont permis de penser ce nouveau paradigme : les conceptions de l'intervention sociale et éducative pensées en Occident n'étaient pas forcément adaptées ni transposables dans des situations interculturelles.

II.2.3.3 Méthodes du « choc des cultures » (Raja Choueiri, 2008 ; Margalit Cohen-Emerique, 1989, 2013, 2015)

L'un des éléments sur lequel repose cette méthodologie de l'approche interculturelle est le rapport aux éléments choquants, voire conflictuels. Comme l'explique Margalit Cohen-Emerique (1980), en parlant de la réaction humaine à l'étranger et à l'étrange qu' *« elle est de peur, de recul, de xénophobie et de sentiments de supériorité prenant des formes différentes suivant les sociétés et leur évolution historique »* (Margalit Cohen-Emerique, 1980, p.119). Cette méthode de *l'approche interculturelle*, s'intéresse justement à ce qui fait choc, comme source d'information dans la relation. Margalit Cohen-Emerique explique que le choc culturel est :

« une réaction émotionnelle et intellectuelle apparaissant chez les personnes qui, placées par occasion ou par profession hors de leur contexte socioculturel, se trouvent engagées dans l'approche de l'étranger. Elle peut être vécue soit sur un mode négatif, comme une réaction de dépaysement, de frustration, de rejet, de révolte et d'anxiété, soit sur un mode positif, comme une réaction de fascination, d'enthousiasme. C'est une expérience

individuelle, à ne pas confondre avec un choc de civilisations. » (Margalit Cohen-Emerique, 2013, p.244).

Elle décrit cet apprentissage individuel par un processus complexe : le choc, vécu dans l'interaction avec une personne ayant des écarts culturels, peut agir, selon Margalit Cohen-Emerique, comme une révélation sur sa propre culture¹³⁸. Ce choc culturel peut permettre une prise de conscience de ses propres identités sociales. « *La connaissance de l'autre passe par la connaissance de soi, ou plutôt la référence extérieure va permettre de mieux se définir et de mieux se comprendre* » (Margalit Cohen-Emerique et Ariella Rothberg, 2015, p.10).

Raja Choueiri décrit le choc culturel comme « *inclusif et pédagogique* ». En effet selon elle :

138 L'approche herméneutique de Gadamer fait écho à la méthode des chocs culturels de Margalit Cohen-Emerique. Il propose de regarder la fonctionnalité du préjugé comme source de connaissance en situation de communication : « *Loin d'être une force négative, déformante, le préjugé constitue chez Gadamer une condition positive de la connaissance. Pour comprendre et se comprendre il est donc nécessaire de partir de ses préjugés « Ce n'est qu'en reconnaissant ainsi que toute compréhension relève essentiellement du préjugé que l'on prend toute la mesure du problème herméneutique* » (Gadamer, 1996:291) » (Didier de Robillard et Marc Debono dans Daniel Coste et Philippe Blanchet, 2011, p. 180). Gadamer parle du préjugé comme d'un prétexte/déclencheur au dialogue (potentiellement conflictuel) dans une perspective herméneutique gadamerienne. Selon Didier de Robillard et Marc Debono : « *Gadamer réhabilite donc le préjugé, notion que Les Lumières avaient ardemment combattue, en le proposant comme façon de réintroduire « la réalité historique de l'être humain » (Gadamer, 1996:115). Cette réhabilitation est aussi réinvestissement du sens : le préjugé n'est plus considéré comme un jugement hâtif, erroné, une vision déformée du « réel », mais comme un jugement provisoire, renouant avec le sens original du terme : « Dans la pratique de la justice, préjugé voulait dire décision juridique antérieure au jugement définitif proprement dit » (Gadamer, 1996:291) » (Didier de Robillard et Marc Debono dans Daniel Coste et Philippe Blanchet, 2011, p. 180). Je ne ferai pas une présentation en détail de son travail ici, mais retiendrai certaines notions qui me semblent intéressantes de réfléchir au regard des APP mais aussi de ce qu'il serait potentiellement utile pour les formations à une approche interculturelle :*

- « [c'est] l'historicité de chaque individu qui influe sur sa compréhension »

- « [...] la dynamique dialogique du « frottement » (Gadamer, 1996) » : les préjugés (Gadamer lie cette notion de préjugé à celle de traditions « culturelles et interprétatives [qui] n'existent pas « en elles-mêmes », comme entités stabilisées, réifiées, mais uniquement dans la dynamique dialogique du « frottement ») ne doivent pas selon Gadamer être un « objet » mais un « processus » . Didier de Robillard et Marc Debono expliquent que « *La rencontre avec l'autre permet :*

1) *la conscientisation de ses préjugés par l'instabilisation de sa propre tradition : « le « frottement » interculturel devient en quelque sorte « révélateur » du processus herméneutique en ce qu'il « excite » le préjugé (pour reprendre le verbe utilisé par Gadamer)*

2) *l'examen critique des préjugés : une fois « excités », « conscientisés », « mis sur la table », les préjugés peuvent être soumis à un examen critique. Plutôt que de chercher à occulter ses préjugés par l'exercice de la raison critique [...], l'herméneutique gadamerienne propose de les mettre au centre du processus dialogique de la compréhension » (Didier de Robillard et Marc Debono dans Daniel Coste et Philippe Blanchet, 2011, p.182). Il me semble que cette prise en compte du préjugé agit sur des mécanismes similaires à ceux du choc culturel défini par Margalit Cohen Emerique et sont donc une source théorique précieuse pour analyse des pratiques humoristiques en France et les manière dont ces dernières peuvent être pensées comme outil de transformation sociale en situation postcoloniale.*

« Par « choc culturel » est désigné avant tout un mécanisme personnel, subjectif et objet de l'idiosyncrasie personnelle. C'est le processus anodin par lequel tout un chacun découvre, étonné ou intrigué, ce qui lui est nouveau et autre [...] résultant de la découverte de l'autre, c' est un phénomène tenu pour bénéfique et dans cette mesure, il est associé à des valeurs positives louées par tous : la tolérance, la modération, l'adaptation, la flexibilité mentale, l'ouverture d'esprit, l'enrichissement discursif, l'éducation de soi et le renouvellement personnel, la remise en cause des préjugés et des stéréotypes collectifs hérités, l'autocritique et la relativisation de l'ethnocentrisme, la prise en compte des autres points de vue et perspectives culturelles. Le choc culturel s'assimile à un eurêka culturel : « j'ai trouvé » dans la mesure où je suis sorti de moi-même. » (Raja Choueiri, 2008, p.4)

Margalit Cohen-Emerique explique que cette approche est à la fois une méthode de recherche, mais aussi un outil de formation. Aussi appelé méthode des « incidents critiques » (Margalit Cohen-Emerique, 2013, p.233) ce travail a permis de faire émerger « des connaissances théoriques concernant la multiplicité et la complexité des facteurs qui interfèrent dans la rencontre interculturelle et qu'ont pu être cernées les zones sensibles dans les interactions à visée d'aide et d'accompagnement des migrants en difficulté » (idem). La chercheuse explique que cette méthode permet de tendre vers des pratiques plus adéquates qu'elle nomme donc « approche interculturelle ». Cette dénomination est, selon elle, plus large et dynamique que la notion de compétence interculturelle (idem) qui ne permettrait pas de comprendre les contextes sociaux, interactionnels ainsi que les statuts des protagonistes de cette dernière. Margalit Cohen-Emerique théorise cette approche interculturelle à travers trois démarches spécifiques. La première est l'implication du ou de la professionnel.le dans un processus de décentrement et de prise de conscience de son propre cadre de référence. La seconde est la prise en compte du cadre de référence de la personne avec qui iels est en interaction qui passe par une prise en compte de l'autre comme alter ego. Enfin, la troisième et dernière étape est un dialogue que Margalit Cohen-Emerique caractérise par la négociation et la médiation (Margalit Cohen-Emerique, 2013, p.233).

Margalit Cohen-Emerique, soucieuse du contexte de la relation, explique l'intérêt de prendre en compte les liens séculaires qui relient les groupes d'appartenance des individus en interaction ainsi que de cerner pour les professionnel.le.s leurs idéologies concernant la notion d'intégration. Elle explique que « pour les intervenants issus des communautés ethniques, cette réflexion sur soi

est essentielle, sinon ils risquent de projeter leurs propres stratégies d'acculturation et leurs propres conceptions d'intégration comme modèles pour les personnes qu'ils ont en charge » (Margalit Cohen-Emerique et Ariella Rothberg, 2015, p.10).

Afin de synthétiser et mettre en perspective cette approche avec les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie ainsi que de comprendre les liens qui peuvent être pensés en termes de méthodologie et mécanismes permettant de travailler les liens à l'altérité, il me semble important de relever différents éléments. Au regard des différentes analyses faites sur les APP, il m'a semblé intéressant de pouvoir comprendre en quoi ces pratiques pouvaient être regardées à travers le concept d'*approche interculturelle* développé par Margalit Cohen-Emerique (1989, 2011, 2015) et Raja Choueiri (2008), mais aussi à travers les recherches autour de la didactique de la pluralité (Daniel Coste, Philippe Blanchet, 2010). J'ai souhaité interroger les manières dont ces mécanismes des pratiques des APP, développés en chapitre I, pouvaient s'inscrire dans une approche interculturelle, dans le cadre de formations, à destination des professionnels, mais pas que.

II.2.3.4 Les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, une *approche interculturelle* à part entière

Pour mieux comprendre les liens qui pourraient s'établir entre ces deux concepts, je souhaite repartir des éléments développés dans le premier chapitre en lien avec cette *approche interculturelle*. Ainsi, je souhaite mettre en évidence les mécanismes similaires pour sortir de posture ethnocentrée et entrer dans une démarche de décentrement. Il me semble important aussi de rappeler des éléments présents dans les pratiques des APP et dans la méthode des chocs culturels, qui peuvent permettre de faciliter la prise en compte d'autrui comme alter ego. Je poursuivrai en analysant particulièrement les mécanismes qui permettent d'apprendre à se connaître soi et autrui. Par la suite, je mettrai aussi en évidence les manières dont sont pris en compte les contextes sociohistoriques et politiques qui influencent les relations interindividuelles, les manières d'entamer un dialogue alterculturel fait de négociation et de médiation, mais aussi les espaces créés afin de mettre en place un cadre propice pour les rencontres.

II.2.3.4.1 Sortir de son ethnocentrisme et travailler son décentrement

L'approche interculturelle de Margalit Cohen-Emerique permet d'engager un processus de décentrement par la relation et permet donc de travailler sa posture ethnocentrée, très corrélée à celle de sachant. Les alliances et les parentés à plaisanterie sont aussi des pratiques qui permettent de se décentrer de nos visions mononormées et de nos habitudes par l'échange avec l'autre qui vient remettre en question ces dernières – au regard des siennes- afin d'en jouer. Ces échanges de joutes verbales peuvent être une façon de se décentrer grâce au regard d'autrui sur ces dernières et par l'évocation d'autres manières de penser, faire, qui permettent un regard plurinormatif et non mononormatif. De plus, par l'échange de ces joutes verbales, nous jouons d'une posture ethnocentrée (nos pratiques et façons de faire sont soi-disant les meilleures) sans pouvoir nier les pratiques de l'autre qui vont être mises en perspective à travers les répliques en miroir. Ces contenus font le jeu et l'humour qui deviennent un prétexte à la rencontre. Nous ne pouvons pas nous enfermer dans cette posture ethnocentrée, car l'intérêt de ce jeu est avant tout la relation à entretenir ou à créer et non simplement la valorisation de nos pratiques.

II.2.3.4.2 Autrui, un alter ego

Les « arts du langage qui permettent, au travers des pratiques artistiques et culturelle, de pouvoir faire ensemble » (Nathalie Auger, Christina Romain dans Daniel Coste et Philippe Blanchet, 2010, p.102)

L'approche de Margalit Cohen-Emerique offre aussi par sa méthodologie l'opportunité de reconsidérer notre interlocuteurice et les interactions avec ce.tte dernier.e. Non plus perçu comme une altérité radicale, mais comme un alter ego auprès de qui nous devons chercher le sens qu'il donne à ses actes. Autrui est donc un.e informateurice, qui n'est plus simplement le ou la représentant.e d'une culture figée, mais une personne à part entière que nous pouvons/devons rencontrer pour surmonter les malentendus, les chocs voire les conflits. Cette étape de la méthodologie de Margalit Cohen-Emerique est aussi très en lien avec les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie basées sur l'interaction. En effet, en jouant avec l'autre (et non en jouant

de l'autre), l'interaction ne peut se penser sans ce lien de réciprocité et d'égalité, aussi garant du jeu et du cadre de l'humour comme nous l'avons déjà analysé. Sans l'autre, nous n'avons pas de répliques et donc pas de joutes. Le contenu et le jeu de la posture ethnocentrée sont aussi des moyens de donner à voir à notre interlocuteurice ce que nous sommes dans une dynamique d'interculturalisation (Claude Clanet, 1990). En effet, dans les pratiques des APP, notre interlocuteurice peut jouer en nous prêtant le *sobriquet* ou la *tunique* pour reprendre les termes d'Achille Mbembe (2013) qu'il veut nous mettre, mais tout l'intérêt de ces joutes verbales, c'est aussi de se dire, se raconter, s'extraire de ces stéréotypes pour repenser des symboles qui font régulièrement la fierté des groupes. Et même si nous sommes « moqué.e.s » par celui ou celle avec qui nous jouons, c'est aussi une manière de nous affirmer et de pouvoir sortir d'un rôle auquel nous serions assigné.e.s par l'élaboration d'informations qui serviront de réplique pour se positionner d'égal à égal, face à notre interlocuteurice. Ainsi, même si nous avons une image stéréotypée, exotique ou folklore de notre interlocuteurice, ces échanges à plaisanterie peuvent être un moyen, parmi d'autres, de se raconter et de se rencontrer.

II.2.3.4.3 Apprendre à se connaître et connaître l'autre

L'approche de Margalit Cohen-Emerique permet d'entamer un processus de prise en compte de ses propres codes culturels par le choc culturel vécu en interaction. L'intérêt de cette méthode est à la fois de passer par des temps d'introspection, pour, au regard de la relation avec autrui, mieux comprendre ce qui se joue chez soi. C'est aussi une méthode qui permet d'entamer une étape de décentrement par la prise en compte de notre interlocuteurice. En effet, l'un des intérêts de la grille d'analyse et de la prise en compte de la dimensions relationnelle, est de pouvoir, par la relation et le dialogue, aller au-delà de malentendus et méconnaissances en donnant du sens.

Dans le cadre des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, il semble important de repérer à la fois les chocs culturels qui peuvent être une matière pour le ressort humoristique mais aussi la didactique de la relation présente par le besoin indispensable de se connaître et de connaître l'autre. En effet, pour pouvoir mettre en place ces échanges et nourrir le jeu des plaisanteries il est important de connaître ou d'écouter notre interlocuteurice, non pas simplement à travers des stéréotypes, mais de pouvoir aussi jouer de ses symboles. Le respect mutuel passe

aussi par la connaissance nuancée et variée que nous pouvons avoir du groupe auquel s'identifie notre interlocuteurice. Pour Alain Joseph Sissao, la pratique des APP renforce la cohésion sociale au Burkina Faso et est opérationnelle, car « *toute la société s'y retrouve à travers la connaissance approfondie de deux familles ou deux ethnies, la compréhension mutuelle* » (Alain Joseph Sissao, 2002, p.111). Notre interlocuteurice, par sa connaissance de notre histoire, peut aussi être un révélateur ou un informateur de liens, de pratiques, de mythes qui nourrissent le jeu verbal, l'apprentissage, mais aussi la rencontre. C'est aussi ce que propose Margalit Cohen-Emerique avec la didactique des chocs culturels comme source d'information et d'apprentissage pour soi et pour notre interlocuteur. En effet l'intérêt d'analyser ces chocs est de permettre de travailler les Écarts et créer de l'Entre par une attention particulière portée à la relation.

II.2.3.4.4 Prise en compte des contextes sociohistoriques et politiques qui influencent les relations interpersonnelles

Par son approche interculturelle et particulièrement la grille d'analyse, Margalit Cohen-Emerique permet aux professionnel.le.s de sortir d'une posture essentialisante pour tendre vers une compréhension complexe des éléments qui agissent sur la relation. Les pratiques des APP et surtout le contenu des joutes verbales peuvent, par moments, mettre en perspective ces éléments de contextes sociohistoriques ou/et politiques. En effet, lorsque l'évocation de liens discriminants (« Mon esclave ») et leur contexte sont joués et désamorçés par ce jeu, l'humour permet de sortir de ces relations hiérarchisées pour tendre vers une rencontre alterégalaire et apaisée qui évoque ce qui fut et permet de voir les transformations et évolutions pour dire ce qu'il en est aujourd'hui : jouer la guerre pour ne pas la faire comme cela est souvent évoqué au Burkina Faso. Cette prise en compte des éléments contextuels dans la durée et le non-enfermement dans ces derniers est facilitée par la prise en compte de notre interlocuteurice comme alter ego et l'envie de partager avec lui ou elle un moment agréable par la plaisanterie. Ces joutes verbales sont aussi un moyen de nommer, ce qui fut compliqué, difficile, violent, de ne pas rendre ces sujets tabous, mais au contraire de pouvoir s'exprimer dessus par le prétexte de la plaisanterie. Ce qui est dit dans ce cadre et la prise en compte du temps de résolution des conflits passés peut venir lier des individus qui, par l'évocation d'une histoire commune liant leurs ancêtres, peuvent travailler les écarts afin de les

réduire. En effet, il est difficile de se comprendre, s'entendre ou penser les relations conflictuelles si elles ne peuvent être évoquées.

II.2.3.4.5 Penser et travailler l'écart pour se comprendre : tendre vers un dialogue alterculturel fait de négociations et de médiations

Les pratiques de ces joutes verbales permettent aussi de penser ce que Margalit Cohen-Emerique nomme un dialogue interculturel fait de négociation et de médiation. En effet, les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie peuvent avoir pour intérêt, au départ, d'opposer (« c'est toi mon esclave », « non c'est toi mon serviteur »), afin de déconstruire ces postures d'opposition par le travail de l'*écart* et la création de l'*entre* au sens de François Jullien (2012). En effet, le contenu des joutes verbales peut permettre de mettre en place les passerelles entre les interlocuteurices : les Bobos, souvent représentés avec la bière de mil, le dolo et les Peuhl avec le lait. Ces images au départ peuvent s'opposer puis l'un.e des deux protagonistes peut proposer à l'autre de venir boire son mets pour être moins ignorant ou pour s'intégrer. Ces symboles, opposés au départ peuvent aussi, par la négociation et la médiation très présentes dans le contenu des joutes verbales, permettre de créer de l'*entre* et de nourrir la relation entre deux individus ou deux groupes. Les contenus des joutes verbales sont marqués aussi par cette négociation des places de chacun.e et se termine souvent par la médiation de l'un.e ou de l'autre afin de sortir de ces joutes verbales et d'entamer la relation interpersonnelle.

II.2.3.4.6 Les espaces et lieux privilégiés pour se rencontrer

Margalit Cohen-Emerique porte une attention particulière au cadre et au contexte de la rencontre afin de créer des espaces privilégiés pour cette dernière. Comme nous l'avons déjà évoqué en chapitre I, les pratiques des APP se font aussi dans des cadres propices d'échanges de

joutes verbales qui peuvent faciliter la prise en compte de l'autre et donc la rencontre. En effet, l'exercice de ces joutes, par les lieux et les contextes variés, offre un cadre privilégié pour se rencontrer.

Penser les espaces, c'est donc aussi penser, les possibles règles, la sécurité des membres ainsi que le cadre de l'humour (intention et réciprocité). Nous allons poursuivre ce travail de recherche par l'élaboration d'un cadre théorique à même de penser des relations humoristiques en France et leurs contextes.

Avant cela, il me semble important de décrire davantage à la fois mes différents terrains de recherche mais aussi les méthodes de recherche utilisées.

Chapitre III :

Terrains et méthodes de recherche

III.1 Des terrains divers : des lieux et des rencontres

Cette recherche a donc commencé en 2015 lors de mon entrée dans le master Francophonie, Plurilinguisme et Médiation Interculturelle. Durant les deux premières années (2015-2017), j' ai eu l'occasion d'être régulièrement au Burkina Faso, particulièrement dans la capitale, à Ouagadougou, ainsi qu'à l'Est du pays, dans la ville de Fada N'gourma. C'est majoritairement dans ces deux villes que j'ai pu observer et comprendre la complexité des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie. L'entrée en doctorat m'a permis d'agrandir mon terrain de recherche afin de poursuivre les réflexions et analyses en interrogeant, en France, les pratiques qui pouvaient faire écho à celles rencontrées au Burkina Faso. En effet, entre 2017 et 2019, j'ai pu poursuivre mes investigations au Burkina Faso, accompagnée de personnes spécialistes de ces pratiques. Les allers retours entre Ouagadougou et Rennes m'aidaient pour prendre du recul sur ce que je découvrais, tout en me permettant d'interroger des pratiques, en France, qui faisaient écho. Enfin, entre 2019 et 2021, j'ai pu observer en France et en Belgique, particulièrement, des pratiques humoristiques que j'ai souhaité analyser avec l'ensemble des connaissances acquises.

III.1.1 Ouagadougou et à Fada N'Gourma, des espaces d'innovation et de normalisation des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie



Ouagadougou, capitale économique, administrative mais aussi culturelle (avec la ville de Bobo Dioulasso, à l'Ouest) du Burkina Faso, est intéressante dans le cadre de ma recherche pour ses dynamiques, paradoxes et diversités. Centre urbain propice à l'innovation et/ou à la normalisation de pratiques, il m'a paru pertinent d'interroger des personnes vivant dans cette ville et étant confrontées, dans leurs pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, au phénomène de mondialisation.

A l'Est du Burkina Faso, c'est dans la ville de Fada N'Gourma que j'ai eu l'occasion de mener des observations et entretiens. Cette ville, dans laquelle j'avais l'opportunité d'aller depuis quelques années, accueille le plus grand marché au bétail de la région d'Afrique de l'Ouest. Les échanges commerciaux créent une dynamique d'échanges humains intéressante. Les Fadalais sont aussi réputés, au Burkina Faso, pour s'évertuer à perpétuer des traditions locales animistes qui s'inscrivent dans des pratiques communes et une mémoire collective.

C'est forte des relations tissées dans ces deux villes depuis 2012 que j'ai pu, en 2015 et 2016 particulièrement, interroger une dizaine de Burkinabè, pas seulement des chercheurs¹³⁹, mais aussi des artistes¹⁴⁰ et spécialistes des pratiques culturelles locales¹⁴¹ (des Mossi et Goulmantchè surtout). Les contraintes que j'ai rencontrées pour ma recherche ont été de pouvoir interroger des personnes pratiquant les alliances et les parentés à plaisanterie, et ayant un double regard sur nos pratiques de communication et humoristiques en France. Le droit à la mobilité n'étant pas le même pour tou.te.s,

139 Alain Joseph Sissao et Boukary Tarnagda

140 Conteur, metteur en scène, musicien Ouagalais : Issa Thiendrebeogo, Patinda David Zoungrana, Toudeba Bobele etc

141 Maître Titenga Pacéré et Yempabou Noël Combarry

j'ai dû interroger des personnes qui avaient pu obtenir un visa pour la France, ce qui n'était pas évident. Afin de m'adapter à cette limite, et en m'attachant à la pertinence des entretiens, j' ai aussi pu interroger des Burkinabè qui n'étaient jamais venus en France mais qui avaient fréquenté beaucoup de Français.es, particulièrement venu.e.s de Bretagne, au Burkina Faso. Enfin, et de manière plus rare, j'ai pu interroger des Français¹⁴², ne pratiquant pas forcément les alliances et les parentés à plaisanterie mais s'intéressant de près à ces pratiques comme nous le verrons.

III.1.2 Des dynamiques à plaisanterie entre Rennes et Fada N’Gourma



C'est dans la ville de Rennes où j'habite que je poursuis également les recherches. Cette ville bretonne pleine de diversités est étroitement liée par ses habitant.e.s à celle de Fada N’Gourma. L'association fadalaïse, Vivavi (VIVre Au Village), qui avait une antenne à Rennes, a participé à cette dynamique entre 2005 et 2016¹⁴³. De nombreux voyages, en collaboration, entre autres, avec des établissements scolaires de la région, ont permis de faire voyager plus de 300 Bretons et Bretonnes

142 Damien Glez, caricaturiste français vivant au Burkina, Émilien Bernard, réalisateur du film Rakiere, une plaisanterie africaine, faisant aussi beaucoup d'allers-retours au Burkina

143 Le contexte géopolitique au Burkina Faso se dégrade et de nombreux attentats au Nord et à l'Est du pays, majoritairement, ont impacté sur le tourisme et les mobilités dans ces régions.

et de créer des relations interpersonnelles et intergroupes riches. Ces mêmes relations, pas forcément évidentes, comme nous l'expliquait Yempabou Noël Combarry (président de l'association Vivavi), pouvaient se transformer en alliance à plaisanterie entre Breton.ne.s et Fadalais.es (Cf : photo d'illustration de ces relations en page de présentation de cette recherche). Rennes est, de plus, riche de ses étudiant.e.s et des nombreuses associations œuvrant pour favoriser un maillage social important dont l'association des Burkinabè de Rennes. Enfin, la région Bretagne et la région centre du Burkina Faso sont très liées par des accords « *d'aide au développement* »¹⁴⁴ qui participent à la dynamique intergroupes (burkinabè – français) et permettent des rencontres annuelles au Burkina Faso ou en région Bretagne entre de nombreux actrices.

III.1.3 A Bruxelles : la création théâtrale de Frédérique Lecomte



Cela fait maintenant bientôt trente ans que Frédérique Lecomte, sociologue de formation, est metteuse en scène à Bruxelles (et d'autres endroits du monde comme nous allons le voir). J'ai

144 <https://www.letelegramme.fr/bretagne/humanitaire-quels-sont-les-pays-les-plus-aides-par-la-bretagne-13-04-2015-10593942.php>

découvert son travail en octobre 2019, dans la capitale belge, par l'intermédiaire de Gudrun Ledegen qui avait lu mes premières recherches sur le sujet des alliances et des parentés à plaisanterie. Elle m'a recommandé d'aller observer le travail de cette metteuse en scène qui faisait écho aux pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie déjà observées. Frédérique Lecomte, belge, wallonne, crée des spectacles dans des contextes variés et avec des personnes dont l'environnement et les parcours de vie (souvent conflictuels) sont la matière principale de la création. Depuis 2005 elle a créé l'ASBL (association) Théâtre & Réconciliation dont l'objectif est de susciter des changements dans et entre les individus à travers l'acte théâtral : « *Il s'agit d'utiliser le théâtre comme un outil dans des processus de réconciliation et de reconnaissance, à la fois symbolisant les vécus et en misant sur la qualité artistique des productions* » (Marie Soleil-Frère, 2015, p.9). Les personnes avec qui travaille Frédérique Lecomte ont des parcours divers et sont originaires d'endroits du monde variés. Ils peuvent avoir en commun ce que Marie Soleil Frère, nomme la vulnérabilité « *populations dans les zones de conflits, individus marginalisés, diasporas, détenus, victimes de torture, toxicomanes, patients en milieu thérapeutique, demandeurs d'asile* » etc (idem)¹⁴⁵. Frédérique Lecomte précise elle-même que la vulnérabilité est partout, que ce soit au Burundi, au Sénégal, en Belgique etc. La particularité de son travail réside, entre autres, dans les pratiques d'humour sur scène et hors scène qu'elle met en place avec les comédien.ne.s mais aussi pour/avec les spectateurices.

J'ai donc pu interroger Frédérique Lecomte ainsi qu'une partie des comédien.ne.s qui travaillaient avec elle durant la création du spectacle intitulé *Vita Siyo Mochezo Ya Watoto*¹⁴⁶ dans la salle de spectacle du KVS¹⁴⁷ à Bruxelles. L'intérêt était pour moi de comprendre sa pratique, le sens qu'elle y donnait, le sens que pouvaient donner les comédien.ne.s et les fonctionnalismes de

145 *Théâtre et réconciliation, Méthode pour une pratique théâtrale dans les zones de conflits*, sous la direction de Frédérique Lecomte est un livre « écrit à 12 mains » qui retrace et explique le parcours et la méthode élaborée durant toutes ces années par la metteuse en scène. Frédérique Lecomte a demandé à Karel Vanhaesebrouck et à Marie Soleil-Frère, ainsi qu'à son collaborateur Ewoud Dhoore, de resituer le contexte historique, culturel et politique de ce type d'intervention théâtrale qui requiert une grande intelligence du terrain.

146(en lingala : La guerre n'est pas un jeu d'enfants). Teaser du spectacle : <https://www.youtube.com/watch?v=YS0vs2ZVmRY>

147 Le KVS est le théâtre de ville flamand de Bruxelles. Notre position unique dans la capitale de la Flandre, de la Belgique et de l'Europe est l'alpha et l'oméga de nos activités. [...] Le KVS accueille la ville dans sa pluralité et veut renforcer sa voix artistique dans le secteur des arts. L'interculturalité dans nos salles et sur nos scènes, n'est donc pas pour le KVS une tâche ou un défi, mais bien un point de départ logique. Tout comme une présence flamande et internationale forte.

l'humour pour : la cohésion du groupe, l'aspect cathartique mais aussi la visée pédagogique (sur et hors scène).

III.2 Méthodologie de la recherche

III.2.1 Recherche empirico-inductive

Ma démarche de recherche sociolinguistique est empirico-inductive, c'est-à-dire qu'elle part de différentes observations et témoignages sur les terrains d'enquête pour ensuite pouvoir conceptualiser ou non des aboutissants. Ce fut la même démarche au Burkina Faso, à Bruxelles mais aussi à Rennes. Cette recherche doctorale avait, initialement, commencée auprès du Département d'Ille et Vilaine. Nous verrons par la suite en quoi il a fallu faire un pas de côté, en prenant en compte le nouveau contexte lié au Covid 19. Il y avait cependant une méthode de recherche-action dans une visée d'intervention directe de formations qui ont renforcé les dimensions didactologiques et didactiques de cette recherche.

Cette recherche herméneutique et réflexive est forcément empreinte de mon point de vue situé que j'ai tenté d'expliquer en introduction. Cependant j'ai souhaité ne pas m'enfermer dans ce dernier en valorisant constamment les interactions avec les personnes rencontrées, interrogées. Ma recherche s'intéresse à des sujets et non à des phénomènes ou objets. Elle aura davantage un caractère intersubjectif. Le cadre théorique et la démarche de recherche se voudront néanmoins honnêtes et consciencieux grâce à des sources diversifiées et claires ainsi qu'à une retranscription fidèle des propos des personnes interrogées. Comme expliqué par le sociolinguiste Philippe Blanchet « *Ce paradigme dit «qualitatif» réintègre le Sujet et son contexte dans l'analyse, considérant que lorsque l'Homme est « l'objet » de sa propre connaissance, il ne peut inévitablement être que subjectif, c'est-à-dire, interprétatif* » (Philippe Blanchet, 2000, p.29).

Cette démarche reste cependant importante à définir pour mieux comprendre la rigueur qu'elle impose. D'une part « *la complexité aléatoire ou chaotique des facteurs intervenant dans les phénomènes humains est telle qu'il apparaît généralement impossible d'en maîtriser totalement et précisément les variables* » (idem). Ainsi, cette démarche s'est développée à travers différents

courants comme le constructivisme, la systémique, le dialogisme et l'interactionnisme. Ces méthodes empirico-inductives « consistent à s'interroger sur le fonctionnement et sur la signification de phénomènes humains » (idem). Ces derniers étant relatifs à un « contexte global d'apparition du phénomène » comprenant « les interactions mutuelles entre les diverses variables observables » mais aussi les représentations que « les sujets s'en font (enquêteur comme enquêtés, l'observateur étant également observé) » (Philippe Blanchet, 2000, p.29). Ainsi, la démarche empirico-inductive permet de « comprendre (c'est-à-dire de « donner du sens à des événements spécifiques ») et non d'expliquer (c'est-à-dire d'établir des lois universelles de causalité) » (idem). Il semble donc important de rappeler sans cesse le contexte du terrain de recherche et rendre compte de la mesure de l'interprétation.

III.2.2 Des méthodes contextualisées

III.2.2.1 Au Burkina Faso : entretiens semi-directifs et informels

J'ai pu observer et rencontrer différentes personnes et pratiques en contexte.

Mon corpus a été récolté au Burkina Faso à partir principalement d'entretiens semi-directifs¹⁴⁸ formels, mais aussi lors de conversations à des moments plus informels (une quinzaine de personnes). Certains des échanges pouvaient être enregistrés, d'autres non, en fonction de la volonté de la personne interrogée mais aussi des contraintes du contexte (bruit, endroit avec du passage, etc). Ces rencontres se faisaient principalement en extérieur dans des lieux publics. Au départ, je souhaitais réaliser mes entretiens comme Cécile Canut et Étienne Smith, c'est-à-dire en m'intéressant aux alliances hors du domaine familial afin de me focaliser sur les relations interclaniques. Cependant, j'ai pu m'apercevoir sur place que je ne pouvais comprendre la transmission et l'établissement de ces codes mouvants en pratiques sociales quotidiennes sans le contexte familial. En effet, je m'intéressais à ce qui produit la catharsis et comme l'un des artistes interrogés, Issa Tiendrebeogo, me l'a expliqué : « ça commence au sein de la famille » (Ouagadougou, juin 2016). Pour la pertinence de la recherche, j'ai donc préféré me laisser guider

148 Annexe 11

par les témoignages qui m'ont permis d'aller au-delà de la connaissance acquise par la rédaction de mon cadre théorique initial. Durant ce travail doctoral, à partir de 2017, j'ai eu l'occasion d'échanger avec Alain Joseph Sissao, lors de déplacement à Ouagadougou ou par email¹⁴⁹.

Comme support pour réaliser les entretiens semi-directifs, j'avais construit un questionnaire en deux parties.

La première focalisée sur ce qui se passe au Burkina Faso, sur ce que vit chacun.e dans ses pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie. Les objectifs étaient multiples :

- Comprendre l(es)'origine(s) – En effet, mes différentes recherches théoriques m'ont permis de comprendre qu'il y avait une multitude de versions sur les origines de ces pratiques. Après avoir colligé différents points de vue de chercheur.e.s, j'ai souhaité recueillir ceux des personnes que j' ai interrogées.

- Les fonctionnements – Je souhaitais pouvoir observer l'environnement autour de ces pratiques (lieux, temps, circonstances, contexte...) mais aussi les pratiques en elles-mêmes (comment, dans quels buts, avec qui, pourquoi...)

- Les possibles visions de fonctions sur la vie sociale au Burkina Faso- Essayer de comprendre pourquoi cette vision cathartique et ce qui permettrait cet effet d'apaisement, de régulateur des conflits.

La deuxième partie davantage focalisée sur ce qui pourrait se passer en France avec différents objectifs :

- Comprendre, au regard des alliances et des parentés à plaisanterie, des difficultés que chacun.e pouvait avoir vécues en France (en terme de communication, d'interactions, de pratiques humoristiques)

- Envisager des possibles passerelles entre ce qui existe déjà en France et qui peut faire sens et/ou ce sur quoi pourraient reposer des pratiques similaires aux alliances et aux parentés à plaisanterie en France, toujours selon les personnes interrogées

L'ensemble de cette matière récoltée m'a été précieuse pour rédiger le chapitre I en essayant de mêler les apports théoriques et les savoirs liés aux expériences des premier.e.s concerné.e.s.

149 Questionnaire en annexe 12 et entretien en annexe 13

La deuxième partie du questionnaire m'a permis de récolter de la matière à analyser pour les observations en France. Cette matière riche et diversifiée fut un terreau pour mes questionnements et réflexions.

Je finirai cette partie en parlant à la fois des leviers et des contraintes qui ont pu être relevés sur ce terrain de recherche et qui l'ont forcément impacté:

Les leviers et opportunités ont été nombreux :

- Les liens d'amitié, de fraternité créés depuis 2012 avec des Burkinabè
- « Le réseau » des ami.e.s et des artistes, qui m'a permis de rencontrer des personnes que je ne pensais pas pouvoir interroger
- Des débats enrichissants (hors des entretiens) nourris par l'intérêt pour le sujet
- L'intérêt mutuel pour la plaisanterie
- L'observation des mises en liens entre personnes grâce aux plaisanteries ou aux liens de parentés
- Les salutations durant les entretiens qui pouvaient enrichir la réflexion
- La facilité pour certains à parler de ce sujet
- L'intérêt d'Alain Joseph Sissao et de Yempabou Noël Combary pour ma recherche

Les contraintes ont été les suivantes :

- Mon manque de connaissances des langues et particulièrement le mooré et le gulmanche
- Ce que je pouvais renvoyer en tant que Blanche « non initiée »
- Le problème des visas qui limite la venue de certaines personnes en France
- Le peu de femmes que j'ai interrogées sur le sujet
- Les demandes de rendez-vous qui n'ont pas abouti
- Le climat (durant le début de la saison des pluies, rendez-vous reportés et/ou annulés à cause de cette dernière)
- Les lieux (souvent publics, bruyants)
- Les salutations multiples qui pouvaient détourner de la réflexion
- La difficulté de certains à parler de ce sujet

- Le contexte géopolitique qui a rendu les déplacements dangereux, particulièrement à Fada N’Gourma

La situation géopolitique aujourd’hui au Burkina Faso laisse le pays fragilisé par les attaques terroristes. Je n’ ai pas pu retourner à Fada N’Gourma depuis décembre 2018 car les risques sont trop élevés. La situation à Ouagadougou s’est particulièrement tendue durant cette même année, ce qui n’a pas facilité les allers retours mais aussi les rencontres, dans certains espaces publics, de manière sereine.

III.2.2.2 En Belgique : des observations participantes et des entretiens semi-directifs

En Belgique, j’ ai pu être observatrice et discuter avec les personnes lors de temps formels et surtout informels. J’avais rédigé un questionnaire¹⁵⁰ pour m’aider dans ces échanges que j’ai aussi pu envoyer par email pour les personnes qui le souhaitaient. Autrement je gardais trace via une prise de notes des interactions sur mon carnet de bord.

La première partie du questionnaire me permettait de comprendre les relations entretenues entre le ou la comédien.ne et Frédérique Lecomte. Pour cela, j’interrogeais particulièrement les personnes sur les conditions de leur rencontre ainsi que sur le regard qu’iels pouvaient porter sur le travail de cette metteuse en scène.

Il me semblait important, dans une deuxième partie du questionnaire de pouvoir interroger les comédien.ne.s sur la posture de Frédérique Lecomte. Dans le cadre des observations, je questionnais le fait que sa posture ait un impact pour la production des contenus humoristiques et que cette dernière semblait faciliter la mise en relation entre elle et les personnes sur scène.

150 Annexe 14

La troisième partie de mon questionnaire me permettait d'interroger particulièrement les effets thérapeutiques (Eric Dachy, 2018¹⁵¹) ou cathartiques de sa pratique (Marie Soleil Frère, 2015). Pour cela, j'interrogeais les personnes sur les effets possibles de la pratique de Frédérique Lecomte à la fois pour elleux-mêmes mais aussi pour le groupe. Il était important d'interroger aussi les personnes sur des possibles avis contraires et de leur laisser l'espace et la confiance afin de pouvoir en parler.

La quatrième et dernière partie de mon questionnaire était davantage focalisée sur les pratiques humoristiques observées dans le cadre de la résidence de création. J'ai pu interroger les comédien.ne.s à la fois sur les contenus des pratiques humoristiques sur scène et en dehors mais aussi sur leur ressenti vis-à-vis de ces derniers.

La prise de contact avec Frédérique Lecomte fut facilitée par Gudrun Ledegen et par les bons souvenirs qu'elle avait pu laisser quelques semaines auparavant. Frédérique Lecomte ne voulait pas que je sois simplement dans l'observation. Pour cela, elle me demandait de participer à certains temps comme les échauffements. J'explique en chapitre V l'intérêt de cette participation pour mon intégration au sein du groupe qui ont bénéficié à mon travail de recherche.

Je finirai aussi cette partie en pointant les leviers et contraintes rencontrés pour cette recherche :

Les leviers ont été :

- Liens facilités par Gudrun Ledegen
- Les expériences que je pouvais avoir des résidences de création théâtrale
- L'accueil, la liberté et la confiance que m'a offert Frédérique Lecomte
- L'organisation mise en place par l'équipe de direction : temps et espace conviviaux (repas, temps de pause, la cour, les espaces : grande table, salon etc dont je parle plus longuement dans mon chapitre V)
- Les liens interpersonnels privilégiés créés avec le comédien Mohamed Almafraji qui a été d'un grand soutien pour comprendre ce qui ne faisait pas sens ou même pour mes déplacements dans Bruxelles.

151 Collection Milenium 2018, source: <https://www.youtube.com/watch?v=8R947pve6C0>

Les contraintes ont été les suivantes :

-Durée d'observation courte liée au laps de temps avec lequel s'est faite la mise en contact et au fait que je devais poursuivre mes engagements professionnels à Rennes

-Contexte de création : les derniers moments étaient plus stressants pour l'ensemble de l'équipe, ce qui a forcément impacté la communication et les relations interpersonnelles

-J'ai été lors des trois premiers jours d'observation très (trop) admirative du travail et de la personnalité de Frédérique Lecomte. Il a fallu que je comprenne, prenne du recul pour retrouver un esprit critique vis-à-vis de son travail. Les discussions avec les comédien.ne.s m'ont beaucoup aidée à cela.

III.2.2.3 En France : observations de pratiques humoristiques similaires aux APP

Initialement, je pensais pouvoir observer des pratiques humoristiques qui pouvaient lier : des personnes accueillies et accompagnées par différents services du Département d'Ille et Vilaine et des professionnel.le.s du social et du médico social. Ces observations devaient se faire dans le cadre d'une recherche-action entre le laboratoire PREFICS et le CD35. La recherche-action, mise en place en septembre 2019 au département d'Ille et Vilaine, devait permettre l'établissement d'un diagnostic sur les besoins particuliers en formation à une approche interculturelle pour les professionnel.le.s. Ce diagnostic devait déboucher sur la mise en place de formations auprès de ces dernier.e.s. La pandémie de COVID 19, arrivée début 2020 en France, n'a pas été sans influencer cette recherche et particulièrement la mise en place des formations auprès des professionnel.le.s. Ces dernières ont été reportées durant plus de huit mois et ne m'ont pas permis une récolte suffisante de matière pour ne penser cette recherche qu'à partir des éléments observés et recueillis.

Comme beaucoup de personnes durant cette période de pandémie, il a fallu que je fasse preuve d'adaptation. J'ai dû remobiliser mon sujet au cours de cette recherche. Pour ce faire, je suis

repartie des questionnaires réalisés au Burkina Faso et me suis intéressée particulièrement aux passerelles que les personnes interrogées avaient pu faire entre des pratiques humoristiques en France et les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso. Ainsi, la plupart voyaient des parallèles entre les blagues que nous pouvions échanger, en France, en fonction de nos origines régionales ou départementales. De plus, le Jamel Comedy Club¹⁵² était régulièrement cité comme un exemple de pratiques à plaisanterie proches des APP. C'est donc sur cette base que j'ai souhaité remobiliser mes recherches afin d'interroger à la fois les contextes de production de ces échanges à plaisanterie ainsi que les possibles mécanismes de médiation qu'ils pouvaient représenter.

Ainsi, je me suis donc intéressée aux plaisanteries interrégionales ainsi qu'à celles faites entre la France et la Belgique. Pour ce faire, je pouvais recueillir quelques interactions mais les différentes périodes de confinements ont limitées mes espaces d'observations. J'ai donc mobilisé davantage des ressources théoriques, qui peuvent permettre de poursuivre ce travail dans un autre cadre. Au regard des différentes contraintes que je rencontrais, je me suis intéressée particulièrement aux sketches. Il me semblait intéressant de poursuivre mes réflexions par le visionnage et l'analyse de ces derniers mais c'est la découverte du duo *Domino* qui m'a le plus interpellée pour ce travail de recherche. D'une part, iels étaient deux sur scène et le ressort de leur humour se faisait, entre autres, sur la dimensions dialogique entre les deux protagonistes. D'autre part, ces interactions et joutes verbales se faisaient particulièrement à partir des origines de deux humoristes : Laurence Joseph est originaire de Guadeloupe, Laurent Tanguy de Bretagne. Leur spectacle d'humour, adapté à la scène, était au départ une mini série TV mettant en scène les écarts culturels au sein d'un couple mixte, appelé couple Domino¹⁵³ aux Antilles. C'est en 2008 que commence ce projet télé puis en 2012 que la tournée du spectacle d'humour se fait. Après s'être produit dans les Caraïbes et forts de leur succès, iels continuent de faire tourner leur spectacle en France « métropolitaine »¹⁵⁴. A travers leurs sketches, iels évoquent le quotidien d'un couple mixte qu'ils ont formé à la fois en dehors et sur scène. Iels expliquent dans une interview que leurs

152 « Devenue une véritable institution [...] « Le Jamel Comedy Club », cette pépinière de talents met en lumière une nouvelle génération d'humoristes. » (source : <https://lecomedyclub.com/le-comedy-club/>)

153 En référence aux couleurs de peau : blanche et noire

154 (Informations recueillies sur le site <http://youhumourpro.com/humoriste/domino>)

expériences quotidiennes¹⁵⁵ nourrissent le contenu de leur spectacle¹⁵⁶ et leur permettent à la fois de « pallier »¹⁵⁷ les situations de discrimination vécues mais aussi de faire changer les regards. Laurent Tanguy et Laurence Joseph expliquent qu’iels sont monté.e.s sur scène pour avoir ce qu’iels nomment un « rire utile »¹⁵⁸. Iels abordent ainsi des sujets variés vécus en Bretagne ou en Guadeloupe. Leurs sketches sont créés à partir des découvertes mutuelles de coutumes, de codes culturels, d’éléments du patrimoine mais aussi en abordant des sujets comme l’esclavage, la colonisation, le fait de nommer ou non la couleur de peau noire etc. S’il me semble important de pouvoir étudier leurs sketches, c’est à la fois pour la mise en scène de leur vécu, en tant que premier.e.s concerné.e.s mais aussi pour l’ensemble des parallèles entre leur pratique de l’humour et les pratiques des alliances à plaisanterie. Aussi, par leur point de vue, iels permettent de poser un regard sur les relations postcoloniales à travers leurs expériences quotidiennes et la pratique humoristique. Enfin, au delà même de la différence de couleur de peau et d’origines, iels mettent en scène, par les personnages qui forment un couple, une approche interculturelle faite de découvertes, de chocs, de situations d’incompréhension ou conflictuelles qu’iels gèrent, sur scène tout du moins, par l’humour. Laurence Joseph et Laurent Tanguy sont donc humoristes et ont créé jusqu’à aujourd’hui quatre spectacles entre la Guadeloupe, le continent africain et la Bretagne. Leur humour est nourri par le jeu de différenciation qui se met en place à la fois sur leurs origines, leur genre mais aussi sur leur personnalité. Leur « *spectacle pour les 7 à 77 ans* » (LJ 5min25¹⁵⁹) est décrit par Stéphanie Bérard (2014), comme un spectacle :

« qui aborde la question de la rencontre des sexes, des races et des cultures à travers le couple d’un métropolitain et d’une Antillaise : il aime le soleil, le rock et la tranquillité alors qu’elle préfère l’ombre, le zouk et invite sa mère tous les week-ends. La famille et notamment les tensions familiales, déclarées, avouées ou sous-jacentes, non dites, sont au cœur des préoccupations dramaturgiques guadeloupéennes contemporaines. Le théâtre antillais n’a en effet cessé d’explorer les dysfonctionnements sociaux et familiaux [...] » (Stéphanie Bérard, 2014 ,p.410-411).

Les leviers et contraintes pour ce terrain ont été les suivants :

155 La participation à une soirée antillaise où Laurent Tanguy se retrouve être le seul blanc dans la soirée sur cinq cent personnes

156 Source <https://www.youtube.com/watch?v=xHfNO-9y4s4> (1min)

157 Source <https://www.youtube.com/watch?v=xHfNO-9y4s4> (8min25)

158 15min20s du même entretien

159 Source: <https://www.youtube.com/watch?v=xHfNO-9y4s4>

Leviers

- La diversité des pistes de réflexions qu'offre ce sujet
- La confiance que m'a accordée mon directeur de recherche
- Mon intérêt personnel pour ces pratiques humoristiques
- La possibilité de travailler ce corpus en dehors des contraintes liées à la pandémie

Contraintes

- Les imprévus liés au contexte de la pandémie
- La remobilisation de mon sujet qui fut tardive
- Le peu de recherches faites sur ces possibles passerelles

Chapitre IV :

Pratiques

humoristiques, de

quoi parle-t-on ?

La recherche et l'analyse faites sur les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso m'ont amenées à observer différentes pratiques humoristiques en France. Comme expliqué brièvement en chapitre III, j'ai interrogé dans le cadre de mon enquête en 2016, des Burkinabè, sur des possibles liens, qu'ils faisaient, entre les alliances et les parentés à plaisanterie et des pratiques humoristiques en France. En repartant de leurs réponses, je me suis donc intéressée au rire et à l'humour à travers : d'une part, des échanges à plaisanterie dans des interactions quotidiennes, qui activaient les représentations et les symboles que nous pouvons avoir en France de manière interrégionale mais aussi avec nos voisins Belges. D'autre part, et toujours grâce aux témoignages de Burkinabè, j'ai aussi pu m'intéresser à des sketches et à l'humour des minorités ethnoraciales (Nelly Quemener, 2014) qui émergent dans les années 90 en France. Je souhaitais interroger à la fois « *le(s) pouvoir(s) de l'humour* » (Nelly Quemener, 2014) dans des contextes variés mais aussi la ou les manières dont ces pratiques pouvaient, à l'image de ce qui se passe au Burkina Faso, être pensées dans un cadre didactique pour promouvoir une approche alterculturelle et une didactique des pluralités, dans le contexte postcolonial français présenté en chapitre II.

Afin de rendre ce chapitre le plus pertinent possible, il m'a semblé intéressant d'aller puiser dans différentes recherches et champs variés (Sciences de l'information et de la communication, Sciences du langage, anthropologie, sociologie...), mais je suis me suis attachée à lire et m'appuyer

en particulier sur des travaux de chercheur.e.s première.e.s concerné.e.s (Nelly Quemener, 2014, 2016 ; Nacira Guénif-Souilamas 2004, 2006) revendiquant ou étant affiliée.s à des groupes minorés afin d'analyser particulièrement la ou les dimensions de transformations vécues par ces dernier.e.s. Aussi, les savoirs expérientiels de certain.e.s humoristes (Smaïn, Jamel Debbouze, Lenny M'Bunga, Océan Rose Marie etc.) m'ont semblé intéressants à prendre en compte en complément de ces recherches.

Ce chapitre est pensé en quatre parties. Tout d'abord, il m'a semblé important d'apporter des éléments juridiques et sémantiques pour commencer à cerner les différentes théories faites sur le rire et l'humour. Ensuite, je me suis intéressée à recueillir des éléments pour l'analyse de mon corpus à travers des approches sociohistoriques et sociolinguistiques. J'ai poursuivi ce cadre théorique par les apports des recherches de Nelly Quemener et Nacira Guénif-Souilamas en particulier, qui se sont intéressées à l'émergence de l'humour ethnoracial à partir des années 90, à la parole des groupes minorés et aux effets de ces paroles sur les discours publics. En effet, j' ai souhaité questionner l'apparition, les créations et les transformations de pratiques humoristiques en interrogeant la ou les manières dont ces dernières pouvaient impacter des pratiques sociopolitiques. Enfin, je me suis attachée à la période et aux relations postcoloniales pour questionner et comprendre les manières dont certaines pratiques à plaisanterie pouvaient partiellement ou non être un miroir, un levier mais aussi un leurre de nos modes de communications et d'interactions alterculturelle dans ce contexte. Cette partie m'a permis de porter une analyse plus précise, sur la place et la parole des groupes minorés et minorisés, des enjeux autour des stéréotypes et des symboles dans les contenus humoristiques ainsi que des potentielles fonctions de l'humour pour participer à une didactique de la pluralité en France.

IV.1 Des pratiques socioculturelles, non universelles

L'humour et le rire en tant qu'objets d'études ont d'abord été étudiés dans des champs scientifiques variés tels que la psychologie, les neurosciences, la philosophie et ce n'est que par la suite que certains champs scientifiques s'emparent de ces études à l'instar de l'anthropologie. Comme l'explique Steven Légaré (2009), le rire a été étudié sous différents angles à travers

l'histoire : l'expression d'un état émotionnel positif (Darwin, 1872/1998 ; Van Hooff, 1972), l'aspect ludique (Freud 1927 ; Grammer et Eibl-Eibesfeldt, 1990) ou une réponse à l'humour (Apte, 1985 ; Deacon 1989 ; Weisfeld, 1993) en expliquant que le caractère social avait toujours fait consensus.

Cependant, si le rire peut être une réponse à l'humour, ce dernier n'est pas simplement le comique. Le rire pourrait ne pas être que le symptôme d'un plaisir partagé et implique aussi une forme de compréhension mutuelle. Nous le reverrons par la suite, mais cette première distinction entre rire et humour amène la question de la dimension socioculturelle de l'humour et du rire. Patrick Charaudeau (2006) le dit en ces termes : « *Si le rire a besoin d'être déclenché par un fait humoristique, celui-ci ne déclenche pas nécessairement le rire* » (2006, p.19). En effet, Patrick Charaudeau souligne l'importance de prendre en compte qu'une même blague peut, en fonction des points de vues et des contextes socioculturels, être perçue différemment. Pierre Desproges le met en exergue en répondant aux questions suivantes du journaliste Bernard Pivot dans l'émission *Apostrophe* en décembre 1983 : « *peut-on rire de tout ?* », « *Peut-on rire avec tout le monde ?* »¹⁶⁰. L'humoriste répond positivement à la première question, et négativement à la deuxième. Il explique sa réponse négative en disant qu'il ne se voyait pas rire avec Jean Marie Le Pen ou un nazi en uniforme. Cette réponse pose la question de l'interaction et du sens de l'acte humoristique ainsi que de sa dimension socioculturelle.

Patrick Charaudeau (2006) propose des catégories pour l'humour et interroge les thématiques et leurs acceptabilités sociales par une approche socioculturelle de ces pratiques:

« Quels sont les tabous, et quelles sont les limites à ne pas dépasser, selon les cultures ? Peut-on faire de l'humour sur ce qui est considéré sacré, sur la maladie, la petite enfance, les vieux ? Car si l'humour, qui met en cause les visions normées du monde, touche des domaines thématiques jugés tabous, on peut se demander « jusqu'où peut-on aller trop loin ? » (Patrick Charaudeau, 2006, p.24).

Afin de répondre partiellement à cette question, il m'a semblé important de m'intéresser au cadre juridique.

160 Source : <https://www.youtube.com/watch?v=arQgmwL6uXU> , (7min20 s)

IV.1.1 Cadre juridique de pratiques humoristiques : entre liberté d'expression et lutte contre les discriminations

Ainsi, en interrogeant l'acceptabilité de pratiques humoristiques au contenu raciste en France, il m'a semblé important de rappeler le cadre juridique pensé pour ces dernières. La Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen de 1789 garantit par l'article 10, la liberté d'expression dans la mesure où cette dernière ne trouble par l'ordre public établi par la loi :

« Art. 10. Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi » (Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen de 1789).

La liberté d'expression est corrélée à celle d'opinion qui se voit limitée par l'article 11 de cette même Déclaration :

« Art. 11. La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'Homme : tout Citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi » (Idem).

Cependant, au regard du contexte sociohistorique et politique marqué par la colonisation et l'élaboration de la rhétorique raciste de cette époque, d'autres lois viennent encadrer ces pratiques au fur et à mesure du temps. En Europe, ces lois sont encadrées par la Convention européenne des Droits de l'Homme (1953). En France, cela se fait en deux étapes. L'une en 1881, toujours dans le contexte colonial, avec l'interdiction de la publication de propos diffamatoires ou insultants, puis en 1972 (soit environ vingt ans après le début des « décolonisations ») où les comportements, propos racistes et de haines sont sanctionnés par la loi n° 72-546 du 1 juillet 1972 relative à la lutte contre le racisme .

« L'opinion raciste n'est pas un délit.... Son expression si »¹⁶¹.

161 "Renforcer l'action de la communauté éducative en faveur de la réussite des élèves : telle est la mission fondatrice de Réseau Canopé »

Comme expliqué dans ce document, réalisé par le réseau Canopé, contrairement à l'expression « *le racisme n'est pas une opinion, c'est un délit* », l'opinion raciste devient un délit lorsque celle-ci est exprimée dans un cadre public. Les deux droits fondamentaux exprimés par les articles 10 et 11 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen de 1789 « *sont également garantis aux niveaux international, par la Déclaration universelle des droits de l'homme (art. 8), et européen, dans la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales (art. 10) et la Charte des droits fondamentaux (art. 10 et 11)* »¹⁶². Concernant la production de propos racistes dans un cadre public, il est bien précisé, et c'est tout l'enjeu, d'analyser des pratiques humoristiques au contenu raciste, qu'il est nécessaire d'étudier la situation d'énonciation de manière précise. En effet, des pratiques humoristiques peuvent être utilisées à la fois pour l'expression du racisme ou, au contraire, pour l'expression de l'antiracisme. Le document réalisé par le réseau Canopé met en évidence que le statut du locuteur, comme nous pourrions l'analyser par la suite, peut permettre de comprendre des contenus différents en fonction de ce dernier. Un humoriste qui cherche à dénoncer les pratiques racistes par l'humour cherchera un rire de connivence et non de complaisance¹⁶³. Cependant, si chaque situation est à examiner avec complexité et, au cas par cas, la loi définit différents cas de délits racistes qui ne relèvent pas des mêmes peines. Ainsi :

« – l'injure est l'attaque dans ce qu'elle a de plus direct et outrageant ;
– la diffamation mobilise des informations fausses, à caractère stigmatisant, dans le but de porter atteinte à l'honneur d'un individu ou d'un groupe d'individus ;
– la provocation à la haine raciale cherche à instiller chez celui qui reçoit le propos un désir de violence de nature à favoriser un passage à l'acte (discrimination, violence)
Malgré la distinction juridique des trois types de délit, la différenciation n'est pas toujours aisée à établir en raison de leur courante imbrication. »¹⁶⁴

L'un des enjeux soulevés dernièrement médiatiquement concernant certaines pratiques humoristiques réside dans une forme de concurrence qu'il pourrait y avoir entre les lois de lutte

https://www.reseau-canope.fr/fileadmin/user_upload/user_upload/questions_vives_racisme_liberte_loi.pdf, p. 2

162 [Le racisme, l'antisémitisme et la liberté d'opinion et d'expression - Réseau Canopé \(reseau-canope.fr\)](https://www.reseau-canope.fr)

163 https://www.reseau-canope.fr/fileadmin/user_upload/user_upload/questions_vives_racisme_liberte_loi.pdf, p. 4 :
« La question de l'humour »

164 <https://www.reseau-canope.fr/educer-contre-le-racisme-et-lantisemitisme/le-racisme-la-liberte-dexpression-et-la-loi.html> (page 3)

contre le racisme et les lois pour les libertés d'expression. La liberté d'expression est, en effet, limitée si les propos tenus constituent une menace pour l'intégrité morale et la sécurité physique des personnes. Un exemple récent permet d'illustrer cet enjeu tout en mettant en lumière une autre difficulté, celle de la prise de conscience par le locuteur de la portée de sa production. En avril 2021, Laurent Bignolais, présentateur de l'émission *Télématin* a fait une blague raciste visant Sadeck Waff, un chorégraphe noir. Le journal *Ouest France*¹⁶⁵ rapporte que le présentateur a fait une blague [sans qualifier celle-ci de raciste] par un jeu de mots mettant en corrélation la chorégraphie du metteur en scène - le vol des étourneaux - avec les vols dans des magasins. Laurent Bignolais dit alors sur le plateau télé :

« C'est une bonne idée, pour tous ceux qui ont l'habitude de voler.. Mais dans les grands magasins seulement, et comme ils sont fermés, bah voilà, autant faire de la "chourégraphie"! », a-t-il lancé, laissant sans voix la chroniqueuse Julia Livage. Et d'ajouter, face à l'embarras provoqué sur le plateau: « J'ai dit une bêtise? ».

Cet exemple me semble intéressant car d'une part, l'intention de Laurent Bignolais était manifestement pas claire : sa chroniqueuse reste « sans voix », d'autre part, il ne semble pas avoir de légitimité à produire ce qui est qualifié de blague - pas de connaissance ou de liens de proximité avec Sadeck Waff etc-. Il a dû s'en excuser le lendemain mais ne semble pas, pour finir, s'être rendu compte au moment de sa production de la portée raciste de ses propos, posant la question « *j' ai dit une bêtise ?* ». La liberté d'expression est ancrée dans un cadre historique et socioculturel en mouvement. Clément Chaumont (2015) aborde cet enjeu d'un point de vue juridique dans le cadre de pratiques humoristiques. Il met en évidence que l'intention est un concept clé pour les juges afin de mettre en application les lois qui encadrent ces pratiques (Clément Chaumont, 2015, p.13). En effet, il explique que :

« pour profiter de la très large liberté d'opinion et d'expression accordée à l'humoriste, il faut que le ton employé soit ouvertement satirique et qu'il ne laisse pas place au doute de savoir si son émetteur est sérieux ou non. Afin de légitimer les transgressions qu'il implique souvent, l'humour doit être évident et les intentions de l'humoriste dépourvues d'ambiguïté pour l'(les) interlocuteur(s) » (Bernard Mouffe, 2011., p.183 dans Clément Chaumont, 2015, p.16).

¹⁶⁵<https://www.ouest-france.fr/medias/television/telematin-apres-une-blague-jugee-raciste-laurent-bignolais-presente-ses-excuses-a-sadeck-waff-7223992>

Dans le cadre juridique donc, Clément Chaumont rappelle qu'il est difficile d'établir des règles strictes et générales. Au contraire, l'examen de chaque situation se fait au cas par cas par le juge saisi de l'affaire (Clément Chaumont, 2015, p.17). Nous verrons aussi la grande place faite à l'ambiguïté dans des productions humoristiques. Avant cela, il me semble important de faire un point sémantique afin de tenter de mieux comprendre les termes employés.

IV.1.2 Sémantique des pratiques humoristiques

Afin de toujours mieux comprendre l'aspect socioculturel, il me semble intéressant d'interroger certains changements diachroniques qui permettent de comprendre certaines subtilités socioculturelles en France. Aujourd'hui valorisé et entendu [l'humour] comme « *une force significative de la culture* » (Jean-Marc Moura, 2010, p.20) ce ne fut pas toujours le cas. En effet, comme l'explique Jean-Marc Moura, ce terme a une histoire. Du latin *humor* qui signifie liquide, il fut d'abord, en français, celui d'humeur. Emprunté par les anglais britanniques et écrit sous la forme *humour*, ce terme est revenu dans la langue française au XVIII^e siècle, avec un autre sens que celui d'humeur. Cependant, le terme humour en français est lié par son histoire à la théorie des humeurs d'Hippocrate (Jean-Marc Moura, 2010, p.14) même s'il s'en distingue au cours de l'histoire à l'âge moderne, à travers les deux termes : humour – humeur. Nous verrons par la suite en quoi cette formation historique a influencé les nombreuses théories sur l'humour dont l'une des observations centrales est : « *Il est certains humours (grinçant, macabre) qui ne font pas rire et des rires qui ne doivent rien au comique (joie, chatouillement, politesse, gêne, hystéries). Quant à ses variétés, du rire « jaune » au fou rire, elles ne sont probablement pas totalisables* » (Jean-Marc Moura, 2010, p.17). En s'appuyant sur d'autres études¹⁶⁶, Jean-Marc Moura explique que « *l'humour apparaît comme une attitude de l'esprit liée à une hilarité spécifique, faite de réserve* » (Jean-Marc Moura 2010, p.16).

166J. Bremmer, H. Rodenburg (éd.) : *A Cultural History of Humour. From Antiquity to the Present Day*, op. cit., p. 1. La définition correspond à celle de Jean-Marc Defays : « Le terme générique désignant tous les phénomènes verbaux et non verbaux qui ont la propriété de provoquer le rire (*Le Comique*, Paris : Seuil, « Mémo », 1996, pp. 8-9)

L'humour fut donc étudié sous différents angles, dans de nombreuses disciplines et avec des questionnements variés : les jugements de valeur, la portée du rire, le caractère non objectif de ce dernier, etc. Jean-Marc Moura met en avant le caractère innombrable et variant de ces questionnements en fonction des contextes et valeurs cultivées historiquement, socialement, mais aussi politiquement (Jean-Marc Moura, 2010, p.18). De plus, il pointe la dichotomie de ces études entre condamnation (indigne, néfaste, etc.) et approbation (exaltant, régénérant, triomphant, etc.). L'auteur explique, en effet, qu'au départ, ce sont davantage les théories de « *l'hilarité indigne, dangereuse* » (idem) qui se sont développées à travers un regard philosophique et religieux durant le Haut Moyen Âge. « *Platon fait du rire une grimace, une laideur indigne des hommes responsables, nobles et libres, l'abandonnant aux bouffons, aux fous, aux méchants et aux esclaves* » (idem). Cette conception de l'humour est aussi influencée par les conceptions médiévales de l'époque et par la religion pour qui le rire est à réprimer, car diabolique (Jean-Marc Moura, 2010, p.19). C'est à l'inverse, à l'époque du Bas Moyen Âge, qu'un autre regard est porté sur ces pratiques. « *Rabelais puis Montaigne insistent sur le caractère bienfaisant du rire* » (Jean-Marc Moura, 2010, p. 20). Le philosophe des Lumières, Louis Sébastien Mercier, aborde même l'idée que le rire serait une forme de sagesse. Emmanuel Kant, quant à lui, associe le rire à des vertus thérapeutiques et à une anthropologie (idem). Je ne ferai pas un historique exhaustif déjà présent dans de nombreuses recherches,¹⁶⁷ mais conclurai cette réflexion avec les propos de ce même chercheur :

« Inutile de suivre toutes les appréciations sur le rire, les raisons les plus diverses ont été avancées en cette matière. La dualité des jugements a été bien résumée, au XXe siècle, par Arthur Koestler : presque tous les auteurs importants en ce domaine ont observé dans le rire « une composante de méchanceté, de critique de son prochain, et d'une affirmation de soi agressive-défensive... » et « une tendance de soi avec les autres ». L'humour est en général placé du côté de l'indulgence empathique » (Jean-Marc Moura, 2010, p.20).

Comme l'explique Steven Légaré, « *l'humour demeure un phénomène si diversifié qu'il résiste facilement à toute tentative essentialiste de le définir en termes nécessaires et suffisants* » (2009, p.20). Cependant, il met en lumière l'idée que l'humour ne se résume pas à des éléments d'incongruité. Afin d'avoir des notions opératoires, je me suis intéressée aux travaux de Patrick Charaudeau qui pose une question sémantique essentielle en mettant en avant les difficultés dans

¹⁶⁷ Jim Holt, *Petite philosophie des blagues et autres facéties*, traduit de l'anglais (USA) par François Laurent, 10/18, 128 p.

les choix qui servent à désigner l'acte humoristique (Patrick Charaudeau, 2006, p.19). La diversité des termes : comique, drôle, plaisant, amusant, ridicule ; plaisanterie, moquerie, ironie, dérision, raillerie, grotesque, etc ainsi que la diversité des définitions et des sens auxquels ils renvoient en font ce que Patrick Charaudeau appelle « *une joyeuse sarabande dont on ne voit ni le début, ni la fin, ni une quelconque hiérarchie* » (idem). Cette diversité crée, selon lui, une impossibilité de catégoriser sans se confronter à des obstacles insurmontables comme, la difficulté de classement, le flou des définitions, la prolifération des dénominations, et les renvois synonymiques en boucle (Patrick Charaudeau, 2006, p.20) :

« On peut se moquer et tourner en ridicule par ironie, dérision, loufoquerie, etc ; on peut ironiser par dérision, faire de la dérision de façon ironique, railler avec ironie, à moins que ce ne soit ironiser en raillant. Si, en plus, on combine ces termes avec des qualificatifs du genre mordant, ravageur, caustique, cinglant, acerbe, âpre-badin, anodin, léger, bénin, ou si l'on rajoute d'autres dénominations du genre boutade, vacherie, bouffonnerie, etc., on n'est guère éclairé » (Patrick Charaudeau, 2006, p.20)

En s'intéressant aux difficultés sémantiques donc, Patrick Charaudeau parle aussi des contraintes des catégories rhétoriques. En effet, selon lui, c'est surtout l'ironie qui a été étudiée à partir de la définition d'Aristote, qualifiée par le sociolinguiste de minimaliste (Patrick Charaudeau, 2006, p.21). En effet, selon ce dernier, l'ironie n'est décrite par Aristote que comme une antiphrase qui consiste à dire le contraire de ce que l'on pense. Ainsi, cette filiation crée une difficulté de repères par la confrontation de différents points de vues. Dans le dictionnaire de poétique et de rhétorique d'Henri Morier (1981), l'ironie et l'humour sont présentés comme des catégories distinctes (l'ironie jouerait particulièrement de l'antiphrase et déclencherait le rire alors que l'humour jouerait sur des oppositions qui ne seraient pas antiphrasiques et déclenchaient le sourire). D'autres recherches amènent à d'autres réflexions, c'est le cas de Robert Escarpit qui en 1981 met le paradoxe ironique au cœur même du processus humoristique « *par la mise en contact soudaine du monde quotidien avec un monde délibérément réduit à l'absurde* » (Robert Escarpit, 1981, p.115). Il pose, à son époque, un nouveau problème dans la mesure où il associe à la notion d'ironie, celles de paradoxe et d'absurde. Enfin, nous pouvons souligner la difficulté de trouver des repères opératoires épistémologiques en matière d'humour, de rire et d'ironie. Le fait est que tout

acte humoristique ne relève pas que du paradoxe, mais s'inscrit dans un acte de discours qui s'inscrit lui-même dans une situation de communication particulière.

Avant de s'intéresser particulièrement aux fonctions de l'humour, je citerai une définition proposée par Nelly Quemener qui met en perspective l'intention du locuteur de l'acte humoristique, ceci, dans des contextes spécifiques, c'est-à-dire médiatisés, sur scène ou sur un plateau télé :

« L'humour, dans le cadre des émissions, se constitue d'une action théâtralisée, faite de dialogues, de gestes, de jeux sémantiques et énonciatifs préparés avant l'entrée en scène. Il est néanmoins tributaire des aléas du spectacle vivant et du direct, des rires et des réactions imprévisibles, ou encore des défaillances de l'humoriste. À l'aune de ces différentes dimensions, nous avons résolu de considérer l'humour en tant qu'acte investi d'une visée humoristique, qu'elle soit signalée par le dispositif d'énonciation ou par l'acte lui-même, cette visée étant repérable par une série d'indices – introduction de la séquence » (Nelly Quemener, 2014, p.23

IV.1.3 Approches fonctionnalistes de pratiques humoristiques

En complément de ces éléments sémantiques, l'humour fut fréquemment abordé par des approches fonctionnalistes. Pour mieux comprendre les fonctions des pratiques humoristiques, il me semble important de parler brièvement des différentes théories fonctionnalistes du rire et de l'humour en particulier. Steven Légaré revient sur les connaissances empiriques produites et les hypothèses émises pour expliquer les occurrences dans de multiples contextes. Pour cela, il dresse une liste de différentes fonctions attribuées au rire dans le cadre de recherches variées :

- le rire a « *des effets positifs sur l'humeur* » (Neuhoff et Schaefer, 2002),
- il « *atténue les réponses affectives négatives aux événements stressants* (Keltner et Nonnano, 1997) »
- il promeut « *un ensemble de bénéfices sur la santé* (Rosner, 2002) » [...]
- il est « *un mécanisme de défense banalisant les circonstances à la source de stress psychologies* (Panksepp, 2000) » [...]
- il « *permet aux enfants [et aux adultes] de maintenir des relations interactives avec des stimulations nouvelles et de développer leurs compétences sociales* (McGhee, 1976) » [...]

- « en contexte conversationnel, le rire fonctionne comme un lubrifiant social permettant à la fois de détendre l'atmosphère, de rendre les interlocuteurs plus réceptifs (Povine, 1993, 200) et d'exprimer l'intérêt sexuel (Grammer et Eibl- Eibesfeldt, 1991) » [...]
- il est « un moyen de manipuler les émotions des autres » (Owren et Bachorowski, 2003)
- il « atténue les problèmes ou l'ambivalence sociale à l'intérieur d'un groupe (Caron, 2002) » [...]
- il tempère « la compétition interindividuelle en établissant des relations de dominance et de subordination (Fry, 1977 ; van Hoof, 1972) » [...]
- il « pourrait également promouvoir l'intégration d'un nouveau membre à l'intérieur d'une structure sociale déjà existante (Gamble, 2001) » [...]
- « tout en jouant un rôle dans la délimitation des frontières entre les groupes établissant des identités de groupe exclusives en étant directement agressifs envers les membres du groupe extérieur (Eibl- Eibesfeldt, 1989 ; Pinker, 1997) » (Steven Légaré, 2009, p.14-15)

Certaines de ces fonctions sont très présentes dans les pratiques humoristiques des alliances et des parentés à plaisanterie. Aguima Thiombiano (2016, Fada N'Gourma) y voyait dans sa pratique l'effet positif sur l'humeur en allant jusqu'à chercher ses parents à plaisanterie dans d'autres quartiers pour prendre son petit déjeuner. Alain Joseph Sissao (2002) qui, comme nous l'avons vu en chapitre I, s'est beaucoup intéressé aux fonctions des alliances et des parentés à plaisanterie, analysait les mécanismes de défenses permettant d'atténuer des situations de stress (relations hiérarchiques par exemple détendues par les blagues, réaffirmant une forme d'égalité interindividuelle par ces pratiques). Mais aussi, les aspects positifs pour les relations sociales (facilite l'entrée en relation et les interactions, fonctions cathartiques, etc). Alain Joseph Sissao pouvait aussi analyser la cohésion sociale par le jeu de différenciation avec son parent à plaisanterie. Mark Davidheiser (2006), dans ses observations de ces pratiques, pointait les fonctions intégratrices et stratégiques de ces dernières avec la possibilité de jouer de ses identités plurielles afin de mettre en avant certaines facettes plutôt que d'autres dans l'intérêt d'une demande ou de la relation interpersonnelle/intergroupes.

Afin de poursuivre le cadre théorique sur les fonctions de pratiques humoristiques, il me semble important d'interroger les rapports aux normes, à la fois en questionnant l'aspect révélateur, renforçant, mais aussi transformant de ces dernières fonctions. Henri Bergson, au début du XX

siècle¹⁶⁸, parle de l'aspect révélateur et régulateur de l'humour, qui viendrait révéler la part mécanique de certaines pratiques sociales, de normes, et surtout des modèles dominants, mais aurait aussi une dimension de régulateur. Cette dimension révélatrice de certaines pratiques humoristiques n'est pas sans faire écho à l'approche interculturelle de Margalit Cohen-Emerique (2013, 2015) qui, comme nous l'avons vu, met en avant que les chocs culturels peuvent permettre de révéler, de prendre conscience, de manière individuelle et collective, de nos normes. Nelly Quemener, qui s'intéresse particulièrement aux fonctions de transformations ou de reproduction des pratiques humoristiques explique que :

« Par extrapolation le comique, relèverait donc d'une perte de contrôle ou d'un geste inattendu à même de mettre à jour les normes et les modèles dominants. S'il y a, chez Bergson, un pouvoir révélateur, le rire, quant à lui, joue tel un rappel et un rétablissement de la norme. L'homme qui trébuche par distraction ou inadvertance s'expose à une réprobation sociale et à un ridicule qui l'incitent à rentrer dans le rang. Le rire aurait alors une fonction de régulateur social et de sanction des déviations aux normes et aux conventions. » (Nelly Quemener, 2014, p.191).

L'auteure explique que les analyses sociologiques de l'humour qui suivirent celles de Bergson, restèrent globalement focalisées "*autour d'une appréhension contradictoire de son pouvoir*" (Idem). Elle explique que, d'une part, des travaux avançaient l'idée que l'humour, les blagues, la dérision pouvaient reproduire, voire renforcer les structures sociales. Pour cela, elle donne l'exemple du fait de rire de gestes, de modes de vie, de groupes ou d'individus qui ne seraient pas à l'image de normes dominantes. D'autre part, elle cite l'approche fonctionnaliste de Goerge Benton qui analyse les possibles récupérations par des gouvernements, de moments de catharsis créés par l'humour. Goerge Benton analyse, en effet, l'ancien régime de l'Union soviétique qui, par une forme de liberté d'expression laissée par l'humour était aussi une manière de "*canaliser les critiques à l'égard du système idéologique*" (Nelly Quemener, 2014, p.192)

Cependant, Nelly Quemener analyse d'autres fonctions de transformation de l'humour qui me semble importantes de prendre en compte: les paradoxes fonctionnalistes de pratiques humoristiques, entre transformation, révélation et reproduction.

168 *Le rire. Essai sur la signification du comique, Bergson, 1900*

"À ce renforcement des normes répond une conception de l'humour en tant que doté d'une capacité à résister, défier et subvertir l'ordre social. L'humour y est considéré comme un des outils à disposition des groupes subordonnés, de distanciation et de révélation des rapports de domination et de leurs mécanismes régulateurs. Selon cette conception, il se voit auréolé d'une véritable force non seulement de protestation envers l'ordre politique et normatif, mais aussi d'extériorisation et de représentation des situations les plus extrêmes et les plus innommables. À ces conceptions duales, nous avons préféré une appréhension de l'humour en tant que "performance", entendu au sens d'acte qui cite et répète tout en déplaçant les codes et les normes qui font autorité. Selon cette approche, l'humour n'échappe jamais complètement aux modèles dominants, mais il profite d'un agir propre, celui de resignifier ces modèles, voire d'en montrer le caractère arbitraire, par le biais d'une répétition imparfaite et d'une recontextualisation, pouvant être mis au service des luttes politiques"
(Nelly Quemener, 2014, p. 191-192)

IV.2 Des éléments opérationnels pour l'analyse

Au regard de la diversité des théories et approches sur ces domaines, il m'a semblé pertinent de m'attacher à trouver des éléments d'analyse opérationnels et pertinents pour cette recherche. Les travaux de Patrick Charaudeau, ceux de Steven Legaré ainsi que ceux de Béatrice Priego – Valverde comme synthèse et éléments d'analyse en contexte m'ont semblé les plus appropriés. Béatrice Priego – Valverde, dans ses travaux de recherche, s'intéresse particulièrement aux liens entre les recherches sur les échanges conversationnels et celles sur l'humour afin de porter des analyses sur l'humour dans la conversation par des approches interactionnistes. Ces recherches, rares en France (Béatrice Priego – Valverde, 1999, p. 5 et 6) sont précieuses pour ce travail.

IV.2.1 L'acte humoristique : situation d'énonciation et légitimité

Patrick Charaudeau explique que tout fait humoristique est un acte de discours qui s'inscrit dans une situation de communication, mais cette dernière ne peut être résumée à l'acte lui-même (Patrick Charaudeau, 2006, p.21). Il pointe donc l'importance de prendre en compte les contextes

variés qui influenceront forcément les enjeux de l'acte humoristique et permettront ou non de créer une complicité entre locuteur et interlocuteur. En effet, il analyse la situation d'énonciation de l'acte humoristique comme une relation triadique mettant en scène le.a locuteurice (personne qui produit l'acte humoristique), le.a destinataire.rice (qui peut être victime ou complice de l'humour) et la cible (ce sur quoi porte l'acte humoristique). Le.a locuteurice doit prendre en compte, selon Patrick Charaudeau, son interlocuteur, la relation qui s'est instaurée entre eux et les circonstances dans lesquelles il est produit afin qu'il y ait coopération, complicité. (Patrick Charaudeau, 2006, p.23). Pour compléter les propos de Patrick Charaudeau, Steven Légaré rappelle la dimension sociale du rire qui est émise, sauf exception (les médias surtout), en présence d'autres individus. L'anthropologue, explique que pour comprendre ce phénomène social complexe, il est nécessaire de prendre en compte à la fois les travaux de Freud (1963) sur « *l'économie d'expression* » qui est corrélée à la créativité cognitive de Ward (et al.) en 1997 et 1999 ainsi que le fait que « *l'humour exploite l'ambiguïté, la polysémie et l'intertextualisation du langage et ce, en utilisant une forme concise pour transmettre un contenu riche et implicite (Vaid, 1999)* » (Steven Légaré, 2009 p. 20). En écho avec la recherche sur les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie présentée en chapitre I, les questions d'intention, mais aussi de légitimité sont donc centrales pour comprendre les effets de l'acte humoristique.

Patrick Charaudeau explique que certains actes humoristiques peuvent blesser l'autre, le rendre victime ou complice. Nelly Quemener le met aussi en avant dans ses recherches en expliquant que les échanges humoristiques peuvent aussi être un facteur de tensions : se diviser autour de valeurs non partagées. Steven Légaré soutient l'analyse que ce « *besoin profond du plaisir* » pourrait créer une « *suspension de ses propres valeurs éthiques* » (Steven Légaré, 2009, 21) par abstention de ses valeurs critiques et ne prend pour cela que deux exemples qui ne me semblent pas anodins et nous y reviendrons dans la suite de cette recherche : les blagues racistes et sexistes.

« Pour que l'humour réussisse, il n'est pas suffisant de faire une blague : l'auditeur doit saisir la blague et communiquer le degré de son appréciation. Pour qu'il y ait plaisir réciproque, les individus engagés dans cette interaction conspirent temporairement, en convenant de suspendre les standards ordinaires sur lesquels se fonde la communication langagière (Perlmutter, 2002). Durant cette entente tacite, au moins deux « règles » importantes sont

violées: d'une part, le conteur de la blague n'est pas tenu de dire la vérité, d'autre part, l'auditeur s'abstient de toute évaluation critique de l'information qui lui est transmise. Ainsi, des blagues sexistes et racistes unironnent momentanément des « conspirés », même si ces derniers éprouvaient de la honte à confesser les attitudes qui sous-tendent leurs discours humoristiques. Une telle suspension de ses propres valeurs éthiques ou politiques révèle le besoin profond du plaisir lié à l'humour. De plus, en permettant l'expression de ses opinions sur les autres et sur le monde, ce processus constitue un moyen efficace de former des liens affectifs avec ceux qui partagent ces opinions. Comme l'a noté Lorenz, « rire de la même chose n'est pas seulement un prérequis à une amitié véritable, c'est souvent un premier pas à sa formation » (1963, p.284) » . (Steven Légaré, 2009, 21)

Steven Légaré explique bien que les concepts d'humour et de rire sont souvent amalgamés, parfois inextricables. Cependant, même si ces deux notions peuvent être confondues par l'état amusé qu'elles reflètent, le rire « *n'en est pas toujours un signal honnête* » (Steven Légaré, 2009, p.22) de cet état. De plus, l'humour est une cause possible du rire « *lequel peut être suscité autant par l'anxiété et l'ignorance, que la dérision ou l'embarras* » (idem). C'est cette légitimité et complexité qu'il sera important de prendre en compte pour pouvoir analyser les différents éléments recueillis pour cette recherche et les effets des actes humoristiques. Ainsi et pour revenir à la réflexion portée par l'humoriste Pierre Desproge, le rire ne semble pas être forcément dénué de sens critique, au contraire, et c'est peut être l'une des pistes à réfléchir pour ne pas être dans la reproduction de structures sociales discriminantes (sexistes et racistes entre autres), mais au contraire, en faisant un examen critique d'aspects sociaux, de pouvoir les tourner en dérision, à l'absurde afin de les dénoncer et peut-être même les transformer.

Ainsi, Patrick Charaudeau (2006) met en évidence le fait que le locuteur doit avoir « *une position vis-à-vis de son interlocuteur qui à la fois légitime son énonciation humoristique et justifie, voire explique, le jeu langagier auquel il se livre à propos de tel thème, en visant telle cible* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.23). Cette question de la légitimité est à prendre en compte avec celle d'intention, faisant partie, il me semble, d'un cadre propice à l'exercice des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso. En effet, dans les APP, la position et la légitimité du/de la locuteurice à plaisanter avec son parent ou son allié.e peuvent être transmises, entre autres, par le pacte social ou par la co-création de liens inspirés de ces pratiques en contexte et en interaction. En effet, nous l'avons vu en chapitre I avec les observations de Mark Davidheiser (2006) en Gambie, mais aussi,

lorsque des échanges à plaisanterie se font dans un cadre qui réunit des personnes, des allié.e.s, des parents, ayant un statut hiérarchisé et que ces échanges à plaisanterie dépassent ces subordinations, avec légitimité. Les alliances et les parentés à plaisanterie, par leur reconnaissance et leur légitimité, permettent régulièrement (mais pas systématiquement) d'aller au-delà de ces statuts sociaux en mettant les interlocuteurices sur un plan d'égalité.

La légitimité dont parle Patrick Charaudeau semble, elle, davantage liée aux statuts sociaux des interlocuteurices. En effet, il explique par exemple le fait qu'un.e dessinateurice peut être légitime à faire des caricatures ou que les journalistes d'humeur sont légitimes à émailler leur texte de traits humoristiques, par la place même qu'ils occupent dans la situation de communication. Cependant, les attentats contre le journal Charlie Hebdo à la suite des dessins humoristiques prophète Mahomet permettent de comprendre que ce qui peut être légitime pour les un.e.s ne l'est pas forcément pour les autres. Cet exemple donne sens à la dimension socioculturelle de ces pratiques. Les productions humoristiques ne sont pas universelles mais s'inscrivent bien dans des contextes et la légitimité du locuteur est corrélée à ces derniers.

Patrick Charaudeau explique un autre cas de figure qu'il me semble intéressant de prendre en compte celle : de l'histoire drôle que l'on va raconter et qui va mettre en évidence un « énonciateur-personnage » (2006, p.23). Patrick Charaudeau explique qu'il sera nécessaire dans ce cas de figure d'expliquer l'identité du personnage (sa légitimité ou non), car c'est sur celle-ci que pourra reposer le trait humoristique. Pour exemple : « *C'est un Belge qui rencontre un Français et lui dit : Vous savez pourquoi il n'y a pas d'éclairage sur vos nationales? [...]*¹⁶⁹ ». Dans le cas d'échanges à plaisanterie entre un Français et un Belge si nous connaissons les liens humoristiques entretenus entre la France et la Belgique, l'échange de blagues peut être perçu comme légitime. Cependant, cette légitimité sera aussi conditionnée par des contextes, des connaissances/adhésions des interlocuteurices à ces échanges et doit l'être pour l'ensemble de ces dernière.e.s , afin qu'il y ait compréhension mutuelle, à la fois de la part du/de la locuteurice, mais aussi du/de la destinataire.rice (souvent cible, dans ce cas d'échanges entre Français et Belges).

En effet, ces implicites, s'ils ne sont pas forcément partagés, peuvent créer des incompréhensions voir des conflits. Il semble nécessaire de comprendre les enjeux. Dans le cadre des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, ces implicites peuvent être réduits par la

169 «[...] *Parce que vous vous prenez pour des lumières* »

dynamique sociale et la connaissance répandue de ces pratiques et de leur mise en scène (il n'est pas à exclure que certaines personnes puissent ignorer/rejeter ces codes et devenir victime de ces joutes verbales). Patrick Charaudeau rappelle tout l'enjeu de ces notions à travers le « jeu énonciatif » qu'il définit comme : « *ce qui consiste pour le locuteur à mettre le destinataire dans une position où il doit calculer le rapport entre ce qui est dit explicitement et l'intention cachée que recouvre cet explicite* » (2006, p.27). Il distingue le sujet énonciateur (celui qui parle explicitement) et le sujet locuteur qui se trouve derrière et dont l'intention doit être découverte.

En 2016¹⁷⁰, Nacira Guénif-Souilamas apporte une réflexion intéressante concernant la légitimité à faire certaines blagues et pas d'autres, en expliquant que les "meilleures" blagues sur les ghettos juifs de Varsovie sont celles racontées par les survivant.e.s – et non par des nazis-. Elle explique que ce mécanisme d'autodérision à objectif de subversion, pourrait être répliqué, reproduit à l'infini (Nacira Guénif-Souilamas, 2016, 30min35s). Cette capacité à se moquer de soi-même, même dans les épreuves les plus éprouvantes ou les plus terribles est, selon elle, un mécanisme qui participe à une dynamique de la résistance par rapport à des injonctions faites. Elle explique que l'expérience du rire est une expérience de l'ordre de l'intime, du privé qui n'a pas vocation à être rendu public. Ainsi, selon cette chercheuse, le rire peut être une forme de résistance, de résilience face à l'oppression et aux injonctions. Nous y reviendrons dans la suite de ce chapitre.

IV.2.2 « *Des catégories du discours humoristique* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.26)

Patrick Charaudeau rappelle que les mécanismes du discours humoristique mettant en scène trois protagonistes (locuteurice, destinataire.rice et cible) ont des effets et il tente par une typologie de les comprendre. Ces différences de compréhension peuvent être dues à des visions décalées du monde social qu'il semble important, selon lui, de comprendre (Patrick Charaudeau, 2006, p24). Il est nécessaire de rappeler que Patrick Charaudeau reste critique de l'approche catégorielle qu'il utilise, en expliquant à la fois les différences de catégories en fonction des disciplines et des auteurs,

170 Table ronde au centre Pompidou en janvier 2016, Nelly Quemener s'intéresse à la thématique suivante: " Rire du stéréotype / stéréotypes du rire" source: <https://www.youtube.com/watch?v=j2pC7Zmtdzg>

mais aussi de l'ancrage socioculturel de ces dernières qui semble intéressant dans un contexte, mais non pertinent dans d'autres. Ainsi, Patrick Charaudeau propose « *des distinctions simples à l'intérieur desquelles pourront apparaître au coup par coup différentes thématiques* » (idem).

IV.2.2.1 Des procédés linguistiques et discursifs

Avant de rentrer particulièrement dans le sujet des catégories, Patrick Charaudeau souligne l'importance de distinguer des éléments de procédés langagiers dans l'humour :

D'une part, les procédés linguistiques et les procédés discursifs ne peuvent être analysés de la même manière. Les procédés linguistiques sont davantage compris comme un mécanisme lexicosyntaxico-sémantique. C'est-à-dire qu'ils concernent l'explicite des signes ainsi que leur forme et leur sens mais aussi le rapport forme-sens (Patrick Charaudeau, 2006, p.26). Les procédés discursifs « *dépendent de l'ensemble du mécanisme d'énonciation déjà décrit, et donc de la position du sujet parlant et de son interlocuteur, de la cible visée, du contexte d'emploi et de la valeur sociale du domaine thématique concerné* » (idem)

D'autre part, à l'intérieur des catégories discursives de l'humour, il distingue ce qui résulte d'un procédé d'énonciation et ce qui résulte du sémantisme des mots à l'intérieur même d'un énoncé : « *Les procédés d'énonciation sont ceux qui jouent entre ce qui est dit (explicite) et ce qui est laissé à entendre (implicite), comme c'est le cas de l'ironie [...]. Les procédés qui portent sur l'énoncé sont tout entier contenu dans celui-ci en jouant sur la dissociation d'isotopies.* ». (Patrick Charaudeau, 2006, p26).

En reprenant donc les études de Patrick Charaudeau, nous pourrions distinguer différentes catégories qui sont les suivantes : l'humour par le jeu énonciatif et l'humour par le jeu sémantique.

IV.2.2.2 L'humour : jeu énonciatif et jeu sémantique

L'humour par le jeu énonciatif consiste, pour le destinataire, à comprendre le rapport entre l'explicite et l'implicite, l'intention cachée du locuteur. (Patrick Charaudeau, 2006, p.27). Le jeu énonciatif présente trois caractéristiques pour l'auteur.

Afin de mieux saisir la complexité de l'humour du jeu énonciatif, Patrick Charaudeau revient sur le concept d'ironie en voulant en montrer la complexité :

« L'ironie est la catégorie qui a fait l'objet du plus grand nombre de définitions, et donc la plus difficile à cerner, vu son hétérogénéité. [...] parfois, on la définit comme une moquerie, un paradoxe ou un absurde, et on lui associe la raillerie, la dérision, le grotesque ; enfin, la plupart du temps, ne sont pas distinguées l'ironie courante de l'ironie socratique ou de l'ironie du sort. Cela ne facilite pas la tentative de définition d'une catégorie qui se caractérise par des traits qui lui sont propres. C'est pourquoi nous proposons de distinguer : « l'ironie » comme catégorie énonciative, « l'ironie du sort » comme catégorie descriptive d'incohérence, « l'ironie socratique » comme stratégie maïeutique de découverte de la vérité, la « raillerie » comme catégorie énonciative qui se distingue de l'ironie par le rapport qu'elle établit entre l'explicite et l'implicite. » (Patrick Charaudeau, 2006, p.27)

Afin de compléter ces propos mais aussi de comprendre la complexité et la diversité des analyses sur ces concepts, je citerai Béatrice Priego-Valverde qui, en s'appuyant sur les travaux d'Elie Aubouin (1948) distingue, par la *tonalité affective* (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.13), les concepts d'ironie et d'humour. Elle met en avant que l'ironie serait une arme offensive redoutable car les productions ironiques chercheraient à désunir, à frapper, à vaincre la cible de la production alors que l'humour pourrait être pensé comme des productions qui raillent une exagération, un travers, un ridicule mais qui n'auraient pas pour objectif de dénigrer et laisseraient intact l'honneur de la cible. (idem)

« Nous pourrions continuer de la sorte indéfiniment, tant il semble acquis que l'humour n'est que bienveillance, tolérance, respect, partage, là où l'ironie n'est que blessure, mépris, agression. La différence entre ces deux formes de ludisme semble telle, que l'on en arrive même à douter de leurs similitudes qui nous font parfois, encore aujourd'hui, les confondre. Pourtant, même si l'on excepte le fait, capital et sur lequel nous reviendrons, que la tonalité affective d'un énoncé n'est pas toujours si nette – l'agressivité peut être feinte et le mépris dissimulé – d'autres écueils subsistent. » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.14)

Une fois cette notion d'ironie distinguée, Patrick Charaudeau explicite la première caractéristique de l'humour par le jeu énonciatif qui, selon lui, s'appréhende par la dissociation entre ce qui est « *dit et ce qui est « pensé »* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.27). Patrick Charaudeau met bien en évidence que cette dissociation voulue met à mal le principe de sincérité qui se fonde sur le principe que le message émit correspond à ce qui est pensé par le.a locuteurice – « *à moins de volonté de mensonge* » (idem). Patrick Charaudeau fait le point sur les différentes théories liées à ces distinctions en pointant, par exemple, les différents termes utilisés pour nommer ce phénomène « *réel* » et « *intuitif* » par Arthur Schopenhauer ; « *réel* » et « *idéal* » par Henri Bergson ; « *réalité* » et « *apparence* », voire « *visage* » et « *masque* » (Schoentjes, 1999 : 28). » (Patrick Charaudeau, 2006, p.28). Il pointe la difficulté, selon lui, d'utiliser certains de ces termes pour l'analyse des productions humoristiques en rappelant par exemple le caractère non universel et les manières dont certains termes peuvent y renvoyer. Pour exemple, les termes « *réel* » ou « *réalité* » ne sont pas pertinents pour lui puisqu'il ne s'agit pas de « *la réalité du monde, mais de ce que pense ou juge le sujet parlant.* » (idem) .

La deuxième caractéristique de l'humour par le jeu énonciatif est, pour l'auteur, que l'acte d'énonciation fait « *coexister ce qui est dit et ce qui est pensé* » (idem). En effet, selon lui, ce point est important dans le sens où cela distingue l'ironie du mensonge. La discordance présente dans l'ironie se fait par l'antiphrase dont l'interlocuteurice doit pouvoir comprendre ce qui est pensé par l'auteur.e. Pour que la discordance, et donc l'intention, du/de la locuteurice soit compréhensible, ce.tte dernier.e peut donner des indices comme le nomme Patrick Charaudeau qui passeront par des mimiques, des gestes, mais aussi un ton qui permettront de bien comprendre l'intention. Ainsi, Patrick Charaudeau met bien en avant que : « *Dans le mensonge, le dit se substitue au pensé pour faire croire à l'interlocuteur que ce qui est dit vaut pour ce qui est pensé ; dans l'ironie, le dit et le pensé coexistent pour que l'interlocuteur découvre que le dit n'est qu'un faux-semblant derrière lequel se cache un autre jugement. Ce qui distingue l'ironie du mensonge est la coexistence des deux termes de l'énonciation et la position dans laquelle se trouve le destinataire.* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.28)

La troisième caractéristique de l'humour par le jeu énonciatif pour Patrick Charaudeau est que « *l'énoncé dit par l'énonciateur se présente toujours comme une appréciation positive masquant*

l'appréciation qui est pensée par l'auteur, et qui donc est toujours négative » (Patrick Charaudeau, 2006, p.28). Il donne l'exemple lorsque nous pouvons dire « Bravo » à une personne qui vient de faire une bêtise. L'ironie devra être accompagnée, comme déjà dit précédemment, d'indices qui permettront à l'interlocuteurice de ne pas douter de l'ironie du message. Cependant, l'auteur revient sur l'aspect positif, en expliquant bien, qu'il peut y avoir différentes productions qui n'auront pas le même effet. Lorsque dans une situation dramatique nous pouvons dire, par exemple, « Joie » ou « Très heureux », cela correspond à ce qu'il nomme l'humour « *pince-sans-rire* ». Ainsi, les litotes et les euphémismes font partie des procédés humoristiques. L'ironie mise en place à travers ces procédés exprime, en effet, de façon négative un jugement inverse : « *Par cette caractéristique du dit positif, masquant un pensé négatif, se trouve différenciée l'ironie de la raillerie ou du sarcasme, malgré l'amalgame qui en est souvent fait par certains auteurs. Dans le sarcasme, le rapport entre pensé et dit n'est pas le même* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.29). En effet, dans le cas du sarcasme, c'est la cible qui est l'objet du jugement négatif et non l'interlocuteurice qui est pris.e à témoin, complice, de l'acte ironique. Cependant, Patrick Charaudeau précise que l'interlocuteurice peut être en même temps la cible de l'ironie et ainsi : « *se trouve fortement dévalorisé, voire agressé, et la question se pose de savoir s'il s'agit vraiment d'un acte humoristique, car il sera difficile à l'interlocuteur d'entrer en complicité avec l'auteur de l'acte ironique* » (idem). Patrick Charaudeau rappelle que ces analyses se font dans des situations socioculturelles particulières et ne peuvent permettre l'analyse de toutes les productions humoristiques. Il pointe le fait que, certaines situations et le cadre de ces dernières, peuvent permettre d'atténuer ce sentiment d'agression ou de dévalorisation. C'est le cas par exemple, selon l'auteur, lors d'un spectacle où l'humoriste fait de l'ironie sur les spectateurices, dans les émissions radiophoniques ou télévisuelles où l'invité d'une émission est « malmené », etc. De plus, il précise que ce qui peut atténuer toujours « *l'agressivité* » va être la manière dont le.a locuteurice fait preuve de réciprocité en pouvant faire de « *l'auto-ironie* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.30). Cette dimension n'est pas sans rappeler les mécanismes observés dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie. Au regard des théories de Patrick Charaudeau, ces pratiques peuvent être pensées comme une variation du concept d'ironie qui ne peut simplement être perçu comme de la raillerie et/ou du sarcasme, mais qui interroge d'autres cadres et codes de production de ces jeux énonciatifs. Même si l'énoncé est rarement positif dans le cadre de ces pratiques, le fait de « jouer la guerre pour ne pas la faire » met en place une dissociation entre ce qui est dit et ce qui est pensé. En reprenant les analyses d'Alain Joseph

Sissao, le pacte de non-agression d'une part, ainsi que l'implicite partagé de ces pratiques sociales, permettent de rarement douter de l'intention de son parent ou de son allié.e. Le pacte social et la connaissance des joutes verbales dans ces cadres particuliers fondent une forme d'acceptabilité de l'acte humoristique pour l'interlocuteurice qui est aussi - très souvent - la cible. Aussi, le fait de pouvoir créer des situations d'autodérision font référence à ce que Patrick Charaudeau nomme comme un phénomène « *cible-interlocuteur-soi-même* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.30) et l'auto-ironie peut venir « *dédouaner* » et rendre plus clair le principe ironique. Patrick Chauradeau, en plus des contextes précis qui peuvent permettre de rendre plus légitimes certaines productions d'actes humoristiques ironiques, souligne le fait que certaines expressions telles que « *On est dans de beaux draps* » ne sont que rarement prises dans leur premier degré, mais souligne qu'elles sont codées socioculturellement parlant et ne laissent pas forcément la place aux interprétations ou aux doutes. C'est, il me semble, sur ce principe que se fonde une forme de légitimité des APP au Burkina Faso (sans que cela soit généralisable) où les ressorts et thématiques des jeux énonciatifs sont à la fois codés (avec les interdits comme nous avons pu le voir) et souvent les mêmes pour l'énonciateurice et l'interlocuteurice, au début en tout cas de l'interaction (liés aux symboles). Patrick Charaudeau met bien en avant d'autres recherches qui peuvent compléter ses analyses. Il explique ainsi que :

« Arthur Schopenhauer, Henri Bergson, Pierre Schoentjes (1999 : 30) proposent de distinguer deux catégories d'ironie qu'ils nomment tantôt « simulation/dissimulation », tantôt « banal/subtil ». Ainsi en serait-il du cas où une longue description ou une argumentation énoncée sérieusement masquent une description ou une argumentation contraire qu'on ne dévoile qu'à la fin. Cela correspond au procédé maïeutique de Socrate, mais il n'est pas sûr que ce soit de l'humour. C'est pourquoi, au lieu de distinguer deux catégories d'ironie, on parlera plus volontiers de variantes du procédé d'ironie, dont les effets varient selon les situations de communication, parfois même en sortant du champ de l'humour » (Patrick Charaudeau, 2006, p.30)

Cependant, et pour finir sur l'humour par le jeu énonciatif, Patrick Charaudeau revient sur le concept de « raillerie » et de « sarcasme » qui peuvent parfois se confondre avec l'ironie ou faire douter de cette dernière. Le sarcasme est défini comme une « *Ironie acerbe, mordante [...] Critique, satire amère et piquante* » (CNRTL) et la raillerie comme un « *Propos qui, parce qu'il exprime au sujet de quelqu'un ou de quelque chose un jugement de façon non sérieuse, indique que le locuteur*

trouve ce quelqu'un (ou ce quelque chose) ridicule » (idem) . Patrick Charaudeau souligne le fait que ces notions ne font pas l'objet de définitions propres « *et sont souvent données comme équivalent d'ironie* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.30). C'est l'un des enjeux importants des analyses qui se feront par la suite. En effet, il peut arriver de ne pas saisir d'emblée si une production humoristique est plutôt de l'ordre de l'ironie ou du sarcasme ou de la raillerie. Les indices ne sont parfois pas clairs et peuvent donc donner lieu à des incompréhensions, voire des tensions, bien loin du « plaisir partagé ». Patrick Charaudeau analyse ces enjeux en expliquant qu' :

« il semble nécessaire de distinguer « Oh, la belle petite frimousse que voilà ! », dit à propos d'un visage jugé laid, et « Avec la tronche qu'il se paye, il ne risque pas d'aller bien loin ! ». Dans le premier cas, ce qui est dit est positif, laissant entendre un jugement négatif : c'est une ironie. Dans le second, au contraire, ce qui est dit est négatif, et insiste sur le défaut de la personne » (Patrick Charaudeau, 2006, p.30).

Patrick Charaudeau analyse donc que la raillerie n'est pas un synonyme de l'ironie, « *il n'y a pas à proprement parler de discordance entre le dit et le pensé comme dans l'ironie* » (idem). Patrick Charaudeau explique que l'hyperbolisation du négatif demande à ce que le.a destinataire.rice-témoin soit complice du dénigrement, ce qui se passe le plus souvent dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, si le.a destinataire.rice a connaissance et envie de partager ces pratiques. Cependant, Patrick Charaudeau pointe le fait que certaines productions sarcastiques dans des contextes interactionnels par exemple peuvent être perçues comme une « *véritable provocation* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.31) et cela se distingue en fin de compte de l'ironie dans le sens où, dans le cas du sarcasme, il est rare de feindre l'agression alors que, dans l'ironie, il est possible de « *faire celui qui ne comprend pas l'implicite* » (idem). Pour l'auteur : « *La seule défense possible face à la raillerie ou au sarcasme est de renvoyer son auteur à la prise de conscience de ce qu'il fait* » (idem). Dans d'autres contextes, celui du sketch par exemple, Patrick Charaudeau souligne que le cynisme lié au sarcasme peut être une manière d'exagérer à des fins de dénonciation le conformisme, certaines normes ou structures sociales. C'était par exemple le cas des pratiques de Diogène (idem).

Ce que ces théories m'amènent, entre autres, à réfléchir c'est tout l'enjeu, d'une part, autour de l'ambiguïté de productions humoristiques, souhaitée ou non. Et la corrélation entre l'ambiguïté

et les principes d'intention, de l'explicite, de la légitimité mais aussi des effets des productions sur l'interlocuteurice et dans des relations intergroupes. D'autre part, il me semble important de comprendre les effets complexes, relatifs à des contextes particuliers, de productions humoristiques dans les relations interpersonnelles et intergroupes afin de penser à la fois les limites mais aussi les leviers sur lesquels pourrait reposer, à l'image des APP, une fonction de cohésion sociale. Il me semble intéressant de poursuivre avec les analyses de Patrick Charaudeau sur le jeu sémantique.

La deuxième catégorie que distingue Patrick Charaudeau est l'humour par le jeu sémantique. Il se met en place grâce à la polysémie des termes utilisés qui permettent de construire, deux ou trois niveaux de lecture, tout au long de la construction phrastique (Patrick Charaudeau, 2006, p.32). Dans cette catégorie, Patrick Charaudeau distingue plusieurs incohérences qu'il qualifie : *d'incohérence loufoque, incohérence insolite et l' incohérence paradoxale.*

L'incohérence loufoque est, selon lui, « *les univers mis en relation [qui] sont complètement étrangers l'un à l'autre, n'ont rien à voir l'un avec l'autre* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.32). Il met bien en évidence que chaque univers est en opposition, chacun appartenant à des paradigmes différents, et que leur conjonction ne peut donc produire que quelque chose qui est hors-sens, qui ne peut, en fin de compte, ni vraiment être discuté, raisonné, explicité afin de comprendre leur relation (Patrick Charaudeau, 2006, p.32-33). Cette production humoristique loufoque ne permet pas de jugement de valeur comme dans l'ironie ou la raillerie, car il n'y a pas de liens logiques entre les univers.

L' incohérence insolite se construit aussi à partir d'univers différents les uns des autres. Cependant, à la différence de la production loufoque, « *les deux univers ne sont pas complètement étrangers l'un à l'autre. Plus exactement, on dira que l'insolite provient de ce que ces deux univers ne sont pas naturellement liés l'un à l'autre* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.33). Patrick Charaudeau explique que c'est la situation ou le récit qui, « *en faisant coup de force, justifie leur rencontre* » (idem). Ainsi, selon lui, dans les productions humoristiques relevant de l'incohérence insolite, il est possible d'expliquer, d'élucider, les différentes logiques qui se rencontrent – par hasard - dans le récit. Ainsi, ce procédé « *fait reposer le procédé d'incohérence insolite sur une sorte de trans-sens : quelque chose permet tout de même d'établir un lien entre les deux univers, de passer de l'un à*

l'autre » (idem). Patrick Charaudeau donne l'exemple suivant pour illustrer l'incohérence insolite : « *un passant jette un papier gras dans la rue, un autre marche dessus, glisse et tombe* » (idem).

Afin de bien comprendre ces deux premières notions, Patrick Charaudeau explique que la différence entre elles tient du fait de :

« l'existence ou non d'un lien entre les deux univers de sens (ou isotopies) mis en relation. Ce lien, on l'obtient par inférence, et toute la question est de savoir si l'inférence est elle-même évidente ou non. [...] La conjonction opérée dans la loufoquerie relève de l'invraisemblable et donc ne peut s'obtenir que de façon volontaire, celle opérée dans l'insolite fait partie d'un peu vraisemblable possible. Elle est le fait du hasard qui donne toujours des résultats saugrenus ou incongrus » (idem)

Patrick Charaudeau distingue, de l'incohérence loufoque et insolite, l'incohérence paradoxale, qui est, selon lui, plus facile à déterminer. Il s'agit d'un rapport de contradiction entre deux logiques dans une même isotopie (Patrick Charaudeau, 2006, p.34). Le discours, produit par l'incohérence paradoxale, s'inscrit dans un discours qui va à l'encontre de la logique : « *Non point une logique universelle, mais celle qui est garantie par la norme sociale. Elle la prend à l'envers, à rebrousse-poil, et donc crée une anti-norme sociale.* » (idem). Un autre élément, qui distingue l'incohérence paradoxale des deux autres phonèmes liés à l'incohérence, est le fait que la production phrastique lie des éléments d'un même univers. L'acte humoristique va être produit par le détournement du lien qui relie habituellement ces éléments afin de créer une forme d'anomalie (par rapport aux normes existantes). L'une des fonctions intéressantes pour l'analyse de cette production est que « *l'incohérence paradoxale permet de discuter, d'élucider, de raisonner sur le paradoxe, de démontrer en quoi c'est illogique, en quoi il y a contre-sens, et donc éventuellement de juger la valeur du paradoxe* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.34). En d'autres termes, Patrick Charaudeau explique que l'incohérence paradoxale permet un « *retournement d'une logique d'expérience* » (idem).

Le travail de Patrick Charaudeau offre une grille d'analyse intéressante à la fois pour comprendre la complexité des mécanismes de productions humoristiques, mais aussi pour mieux comprendre les différents effets que peuvent produire ces actes.

IV.2.3 Comprendre les effets des actes humoristiques

« *L'effet possible est la résultante du type de mise en cause du monde et du contrat d'appel à connivence que l'humoriste propose au destinataire, et qui exige de celui-ci qu'il adhère à cette mise en cause. Il s'agit ici d'une problématique de l'intentionnalité dans laquelle le sujet humoriste est à l'origine d'un effet visé et le destinataire à l'origine d'un effet de plaisir qu'il construit, sans que l'on ait la garantie que les deux coïncident. C'est pourquoi on parle d'effet possible, car on n'est jamais sûr que l'effet visé corresponde en tout point à l'effet produit. Les effets possibles peuvent correspondre à différents types de connivence que l'on appellera ludique, critique, cynique et de dérision, lesquels, tout en se distinguant, peuvent se superposer les uns aux autres.* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.35)

Cette citation de Patrick Charaudeau met bien en évidence l'une des problématiques des actes humoristiques travaillés dans le cadre de cette recherche qui est la compréhension ou l'ambivalence de l'intentionnalité de certaines productions humoristiques et les effets possibles liés à cette (in)compréhension de l'intention. En effet, Patrick Charaudeau parle d' « *effets possibles* » des productions humoristiques rappelant que les effets visés ne sont pas forcément ceux produits et, pour cela, il décline différentes connivences qui peuvent émaner d'une interaction humoristique. Ainsi, il analyse les connivences *ludiques*, *cyniques* et de *dérision* tout en expliquant bien que ces catégories ne sont pas figées, mais peuvent même se superposer les unes aux autres.

La connivence ludique se caractérise, selon l'auteur, par un engouement pour lui-même, une sorte de fusion émotionnelle entre le locuteur et l'allocuteur. Ce plaisir partagé par la connivence ludique se fait « *libre de tout esprit critique, produite et consommée dans une gratuité du jugement comme si tout était possible* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.36). L'effet produit, de cette connivence ludique, peut passer pour Patrick Charaudeau par une forme de nouveau regard sur le monde, sur les comportements sociaux, en se libérant d'une forme de fatalité pour s'interroger sur le « *Pourquoi pas ?* » (idem). Patrick Charaudeau explique que tout acte humoristique est une mise en cause des normes sociales qui est sous-jacente à la production humoristique et ainsi cette connivence ludique pourrait permettre de « *partager un regard décalé sur les bizarreries du monde et les normes du jugement social, sans qu'elle suppose un quelconque*

engagement moral » (idem). Patrick Charaudeau explique que l'un des effets produits de cette connivence ludique est un plaisir de la gratuité, qu'il rapproche de la catégorie du sceptique théorisé par Freud en 1905.

La connivence critique est pour Patrick Charaudeau polémique, car « *car elle cherche à faire partager l'attaque d'un ordre établi en dénonçant de fausses valeurs* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.36). La connivence critique relève d'une dimension argumentative car Patrick Charaudeau souligne le fait que l'aspect polémique peut entraîner une forme de contre-argument implicite. À la différence de la connivence ludique qui est davantage caractérisée par le plaisir, la connivence critique se veut davantage agressive à l'endroit de la cible. Patrick Charaudeau explique que l'effet de connivence critique se retrouve beaucoup dans l'exercice du dessin de presse (caricature, etc.). Il met en parallèle cette catégorie avec celle d'« hostilité » proposée par Freud, toujours en 1905.

La connivence cynique a, selon Patrick Charaudeau, un effet destructeur dans le sens où, plus forte encore que la connivence critique, la connivence cynique « *cherche à faire partager une dévalorisation des valeurs que la norme sociale considère positives et universelles* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.37). Il explique que des valeurs qui concernent l'homme, la vie, la mort s'en trouvent désacralisées (idem). Ces actes humoristiques peuvent permettre donc d'interroger des valeurs, normes socioculturellement construites. L'auteur met en avant le fait que le locuteur affiche, dans ce cas, clairement son intention de « *destruction des valeurs [sociales, sociétales et morales], envers et contre tous* » (idem) et permet par l'acte humoristique de porter un nouveau regard sur le monde en interrogeant, entre autres, les règles hégémoniques : « *joie paradoxale de la liberté extrême qui ne peut être partagée* » (idem). Patrick Charaudeau le met en parallèle avec ce que Freud nomme « l'esprit cynique ».

La connivence de dérision vise à disqualifier, comme l'explique Patrick Charaudeau, par un mécanisme qui permet de « *faire tomber du piédestal* ». En repartant de la définition du concept de dérision, Patrick Charaudeau met en avant deux principes de cette connivence : elle s'accompagnerait de mépris et ferait en sorte que la cible de l'acte de dérision soit « *insignifiante, minime, piètre* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.37) surtout lorsque celle-ci est considérée ou se considère comme (plus) importante. L'acte humoristique produisant une connivence de dérision aurait donc pour effet de : « *dénoncer ce qui serait une usurpation de pouvoir, et en même temps, il*

la révèle de l'insignifiance de cette prétendue position de pouvoir » (Patrick Charaudeau, 2006, p.38). Il met en évidence que la connivence de dérision a en commun avec celle de la connivence critique la disqualification d'une personne ou d'une idée, mais la différence entre les deux connivences relève de la dimension argumentative (idem). « *La dérision disqualifie brutalement, sans appel, sans défense possible* » (idem). Plusieurs procédés peuvent être analysés pour parvenir à cette dérision. Patrick Charaudeau en nomme certains : « *en touchant un aspect psychologique de la personne afin de lui ôter sa légitimité et son importance* » ; « *en traitant les personnes en dehors de leur statut de notoriété* » (idem).

Patrick Charaudeau finit cette partie sur les effets des actes humoristiques en parlant de la plaisanterie. En effet, il explique que ce terme de plaisanterie n'est, pour lui, pas satisfaisant, car trop englobant : « *tout acte humoristique peut être une plaisanterie.* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.38). Patrick Charaudeau essaye de restreindre son sens en contexte pour « *désigner une catégorie énonciative particulière : celle qui consiste à ponctuer ce qui vient d'être dit par un commentaire pour ôter au propos son caractère sérieux [...] agressif* » (idem). Un exemple en novembre 2019 me semble permettre à la fois d'illustrer ce principe mais aussi les dangers. En effet, cela est rapporté et analysé par Clément Viktorovitch dans l'émission *Clique*¹⁷¹ présentée par Mouloud Achour. Ce politologue explique ce qui est arrivé au joueur de foot Mario Balotelli¹⁷² qui faisait une mauvaise saison en ayant marqué peu de but. Clément Viktorovitch redonne les propos du président du club, Massimo Cellino, qui fut interrogé par un journaliste sur les possibles raisons de ce mauvais début de saison :

« Le journaliste : *Qu'est ce que vous pouvez nous dire sur Balotelli ?*

Massimo Cellino : *il est noir / qu'est ce que vous voulez que je vous dise ? / il essaye de s'éclaircir mais il a des difficultés / qu'est ce que vous voulez que vous dise ?* » (Émission *Clique*, Chronique Clément Viktorovitch, Racisme et rhétorique, 0min35s à 0min45s)

Clément Viktorovitch l'analyse comme du racisme car cette justification d'un mauvais début de saison se justifierait par le fait que le joueur en question est noir. Cette essentialisation fondée sur la

171 Source: <https://www.youtube.com/watch?v=ODtQNUJnyVQ>

172 Footballeur international italien

couleur de la peau a fait polémique et, le lendemain, le 26 novembre 2019, le président du club s'est expliqué sur ses propos à la télévision italienne avec les termes suivants :

« La sortie a été instrumentalisée. J'ai simplement essayé de minimiser son cas. Je fais des blagues à tous les joueurs » (Massimo Cellino, Telutoo, 26/11/2019)

Clément Viktorovitch semble alerter à travers sa chronique sur les dangers de pouvoir tout, ou presque, qualifier de plaisanterie. En effet, il explique que l'humour en rhétorique se fait particulièrement à travers l'utilisation d'antiphrases et que la justification du président du club se fait à partir de l'idée que c'est les auditeuses, téléspectatrices qui n'auraient pas compris cette figure de style. En citant Patrick Charaudeau, Clément Viktorovitch explique que cela pourrait s'apparenter au *dilemme de la plaisanterie*. Cela consiste en effet, à considérer, a posteriori qu'un propos n'était pas à prendre au premier degré mais au deuxième, sans que les interlocutrices aient la possibilité de comprendre l'intention du/de la locuteurice de la « plaisanterie ». Clément Viktorovitch nomme ce procédé comme *« pervers / car il renverse la charge de l'accusation // ce n'est plus l'auteur dont les propos sont déplacés / ceux sont nous autres / auditeurs / qui n'avons pas été assez subtils pour comprendre la plaisanterie / et ça nous enferme dans un choix impossible / ou bien nous acceptons de garder le silence face à une déclaration raciste / misogyne / homophobe / ou bien nous la contestons mais dans ce cas là on passe pour celui qui n'a pas d'humour / en somme c'est pile je gagne / face tu perds / c'est la marque d'un procédé rhétorique fallacieux / et ce qui est intéressant c'est qu'on le retrouve dans les médias certes / mais on peut l'observer aussi très régulièrement dans la vie quotidienne de chacun d'entre nous // alors en ce qui me concerne / je ne sais pas son on peut rire de tout / en revanche ce que je sais / c'est qu'on ne peut pas tout dire sous prétexte du rire »* (Clément Viktorovitch, 2019, 3min01s à 3min38s¹⁷³)

Patrick Charaudeau analyse que la plaisanterie peut accompagner la raillerie lorsque celle-ci est blessante. Cela permet, pour le locuteur, d'évaluer entre l'intention et la réception de sa production humoristique, afin de rééquilibrer lorsque l'écart lui paraît trop important ou que la réception est négative. Une autre fonction que souligne Patrick Charaudeau est le fait que la

173 Source: <https://www.youtube.com/watch?v=ODtQNUJnyVQ>

plaisanterie permet parfois de « justifier l'incohérence du propos : «*Mais ne me prends pas au sérieux, je dis n'importe quoi !*» » (idem). Cette manière de revendiquer une blague ou d'être incohérent, selon l'auteur, peut être une invitation du/de la locuteurice à partager un moment de plaisanterie avec son.a interlocuteurice « - *la plaisanterie pour la plaisanterie -, qui n'engage à rien, ne porte aucun jugement sur le monde ni sur l'autre* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.38). Cependant, l'auteur met bien évidence que la plupart du temps le « *je plaisante* » n'est « *qu'apparence [car] demeure sous-jacente une critique* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.38-39). Cette phrase rhétorique invite néanmoins le.a locuteurice à oublier ou annuler l'acte humoristique qui pouvait s'apparenter à de la raillerie. Pour conclure sur cette notion, Patrick Charaudeau met en avant le fait qu'il est fréquent de retrouver cet humour dans les échanges dialogués et que ce ressort métadiscursif arrive une fois la réplique prononcée, souvent improvisée. Cette notion rappelle que tout acte humoristique n'a pas un seul et même effet, mais que celui-ci s'inscrit dans une situation donnée (contexte, interlocuteur, etc.). En effet, Patrick Charaudeau rappelle en conclusion de son article que les actes humoristiques relèvent rarement d'une seule catégorie, au contraire, la pluralité des sens fait coexister les actes humoristiques entre plusieurs catégories en fonction des situations d'énonciation : « *De ce fait, on ne dira pas, à l'instar de certains écrits, que l'humour est un genre. L'acte humoristique participe des différentes stratégies discursives dont dispose un sujet parlant pour tenter, à l'intérieur d'une situation de communication particulière, de séduire l'interlocuteur ou l'auditoire en produisant des effets de connivence divers* » (Patrick Charaudeau, 2006, p.39-40). Cependant, il pointe le fait que l'humour peut être considéré comme un genre dans des situations précises lorsqu'il s'annonce et se donne à consommer pour tel. Ainsi, il cite les recueils d'histoires drôles, les sketches humoristiques joués sur scène, au théâtre ou au cinéma (comédie). Dans ces cas : « *La stratégie de discours humoristique a une fonction libératrice, libératrice de soi par rapport aux contraintes du monde, avec la complicité de l'autre.* » (idem)

Cette grille d'analyse que propose Patrick Charaudeau sera intéressante pour analyser et questionner une partie de mon corpus : des pratiques humoristiques en France, particulièrement des pratiques humoristiques interrégionales et internationales entre la France et la Belgique, mais aussi des pratiques humoristiques dans le cadre de la pratique théâtrale de Frédérique Lecomte, ainsi que les sketches du duo Domino, qui semblent toutes faire écho, partiellement au moins, aux pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso. L'intérêt sera de comprendre

les ressorts des connivences, leurs effets possibles ainsi que les manières dont le jeu énonciatif, par exemple, pourra en fonction des locuteurices, des destinataire.rice.s et du cadre, avoir des effets sur les relations intergroupes et interpersonnelles. En complément de l'approche de Patrick Charaudeau, il m'a semblé important de prendre en compte les recherches faites sur l'humour par une approche interactionniste. En effet, ces recherches encore peu développées à la fin des années 90, se révèlent précieuses pour l'analyse du corpus de cette recherche.

IV.2.4 Approches interactionnistes de pratiques humoristiques

Afin de mieux comprendre les fonctions et impacts de l'humour dans l'interaction, il m'a semblé important d'extraire certaines notions de ce courant, précieuses pour l'analyse du corpus.

La *théorie de la supériorité* dans l'humour, comme l'explique Béatrice Priego-Valverde, fait partie des théories les plus anciennes pour penser ces pratiques car les premières traces se retrouvent dans l'antiquité grecque - *théories de la dégradation, théories de la supériorité* (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.37). Ces phénomènes étudiés se rapprochent aujourd'hui du concept de la moquerie, étant liés à l'attitude du rieur qui serait faite de dédain et d'orgueil par le fait que le.a locuteurice de l'acte humoristique se sente supérieur.e à sa cible (idem). Béatrice Priego-Valverde, en s'appuyant sur les travaux de Thomas Hobbes (1651) met en avant le fait que « *cette supériorité est ressentie en se comparant à des plus faibles que soi, même si cette faiblesse n'est que momentanée et provoquée par une situation ponctuellement ridicule* » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.38). Thomas Hobbes analysait dans ses travaux, que les locuteurices de moqueries s'appuyaient sur ces dernières pour une « *soudaine glorification de soi [...] [et étaient] sont obligés pour continuer à s'estimer de remarquer les imperfections des autres hommes* » ([1651], 1971 : 54 dans Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.38). Il analysait ces productions comme un signe de *petitesse d'esprit* (idem) pour reprendre ses termes en expliquant, selon lui, qu' « *une des tâches propres aux grandes âmes, c'est de soulager et libérer les autres du mépris [...], et de se comparer seulement aux meilleurs.* » ([1651], 1971 : 54) » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.39).

Ces théories de la supériorité restent pour la plupart abandonnées dans les recherches contemporaines et remplacées par la notion de bienveillance. « *On vient de l'évoquer, le sentiment*

de supériorité a donc laissé la place à une bienveillance que le rieur éprouve à l'égard de sa « victime ». Ici, les guillemets prennent tout leur sens car s'il est vrai que cette « victime » reste la cible du locuteur, il n'en est pas moins vrai que dans le cas de l'humour, elle est une victime « consentante » et que bien souvent, il peut aussi s'agir du locuteur lui-même. » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.78). Il me semble que l'expression « victime consentante » peut se nuancer aujourd'hui. Nous le verrons par la suite mais la condamnation de certaines pratiques humoristiques discriminantes ne mettaient pas les cibles en position de consentement. Il semble intéressant d'analyser le glissement entre « supériorité » et « bienveillance ». Les transformations des approches contemporaines sont intéressantes à questionner et renvoient à l'un des enjeux majeurs des recherches sur l'humour que je nommais ci-dessus : la dichotomie, entre condamnation (indigne, néfaste, etc.) et approbation (exaltant, régénérant, triomphant, etc.) (Jean-Marc Moura, 2010, p.18). En effet, il me semble important dans le cadre de cette recherche de tendre vers une complexité qui prenne en compte des éléments de ces approches dichotomiques sans m'y enfermer.

Cette théorie de la supériorité est reprise pour analyser et distinguer des phénomènes de l'humour : *« de nombreux auteurs tentent de distinguer l'humour de l'esprit, l'humour de l'ironie, ou encore l'humour de la moquerie. Il est à noter cependant que ces distinctions sont loin d'être aussi évidentes »* (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.78). De plus, Béatrice Priego-Valverde met en avant que les théories de la supériorité étant moins exploitées, c'est aussi certaines conceptions du rire associées à ces théories qui sont moins analysées : *« On ne relève aujourd'hui aucune trace de la laideur éventuelle du rire »* (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.64). Or, cela fait partie des grandes questions de cette recherche : n'y a-t-il pas une laideur éventuelle du rire ? Au sens non pas esthétique mais moral. Ce qui me semble important d'analyser, ce n'est pas tant le poids de la laideur de certaines pratiques, que leurs effets, conscients ou inconscients pour les locuteurs, sur les relations interpersonnelles et intergroupes. Dans une dimension sociolinguistique et sociodidactique, il me semble important d'interroger les effets de certaines pratiques et de tendre vers davantage de réciprocité et de respect de l'altérité que nous enseignent certains mécanismes des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso. En effet, lorsque des productions humoristiques se font dans l'objectif de construire une supériorité, déjà hégémonique socialement, il me semble que ces pratiques peuvent à la fois être dangereuses en termes de ce qu'elle reproduisent et perpétuent mais aussi, malgré le caractère ludique de ces pratiques, qu'elles ne

sont pas à distinguer d'un phénomène de discrimination. Le travail de Nelly Quemener, que j'aborderai par la suite, offre de nouvelles perspectives pour penser les relations d'oppression et la place des opprimés dans les productions humoristiques afin d'amener davantage de réciprocité dans les productions langagières.

Aussi, les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie permettent de penser cette théories de la supériorité. D'une part, les joutes verbales reposent sur ce principe de dégradation mais ce dernier n'est pas fait, sauf exception, au premier degré. En effet, c'est bien jouer la dégradation réciproque qui peut nourrir la relation en mettant le principe de connivence en primauté. Ce jeu de la dégradation, s'il est pratiqué pour un principe de connivence avec le locuteur cible (le parent ou l'allié.e à plaisanterie), peut permettre de jouer, ce que fut dans le passé, certains rapports de domination (sans que ces derniers ne soient reproduits). En effet, comme expliqué en chapitre I, certaines alliances sont nées après de nombreux affrontements, parfois sanguins, qui ont opposé des groupes. C'est pour ne plus réitérer ces derniers que ces liens à plaisanterie sont aujourd'hui entretenus. D'autre part, ces pratiques nous permettent de penser le cadre de la réciprocité. En effet, l'interaction et les bonnes relations sont privilégiées et se mettent en place, entre autres, par le principe de réciprocité. Ce n'est pas une personne qui rit d'une autre, en affirmant une supériorité, sans que celle-ci ne puisse répondre. Au contraire, autrui est indispensable car c'est avec lui que va pouvoir se faire le jeu des répliques. Chacun.e des locuteurices produit et surenchérit dans l'objectif de faire rire son parent ou son allié.e. Ainsi donc, il n'y a pas qu'une seule victime, il y a autant de victimes qu'il y a de locuteurices. Enfin, le pacte social sur lequel reposent les règles vues en chapitre I, participe non seulement à rester dans le jeu de la supériorité, sans le prendre au sérieux, mais aussi à fixer des interdits (critères physiques etc) afin de rester sur des symboles de groupes et non des caractéristiques individuelles. Ainsi, la relation interpersonnelle est nourrie par l'évocation des appartenances individuelles à des groupes et par l'évocation des liens séculaires qui dépassent les individus tout en les liant par la pratique des joutes verbales. Il me semble important de préciser, comme l'analyse Cécile Canut, que ces joutes verbales ne sont pas sans être, dans certains contextes, tout de même des marqueurs de supériorité ou d'exclusion.

Béatrice Priego-Valverde s'intéresse aussi, grâce aux travaux de recherche d'Eugène Dupréel (1928), aux concepts de « *rire d'exclusion* » et de « *rire d'accueil* » (Béatrice Priego-Valverde, 1999,

p.64). Le premier serait le rire de la moquerie, celui du sentiment de supériorité, qui cherche à blâmer la cible. Le second serait exempt de toute méchanceté et servirait à maintenir la cohésion du groupe, selon Eugène Dupréel. Comme l'explique Béatrice Priego-Valverde, cet auteur, en étant bien conscient de la nature ambivalente du rire, précise dans ses analyses « *qu'il n'y a pas forcément un rire exclusivement d'exclusion et un rire d'accueil et seulement d'accueil* » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.65). Pour cela est pris l'exemple du *fou rire*, qui, sans se vouloir agressif, peut exclure la cible de ce dernier (idem).

Les différentes analyses des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie mettent en avant davantage un rire d'accueil qui peut, cependant, tout de même exclure en fonction de l'intention du/de la locuteur.ice. En effet, c'est l'accueil de la relation, de la personne, sans qui, comme nous l'avons déjà dit, il ne peut y avoir de connivence ni de réplique. Cependant, comme ce fut expliqué en chapitre I, ces joutes verbales peuvent aussi exclure les personnes qui ne connaissent pas ces pratiques ou les contenus des joutes – et, donc, qui n'ont pas une connaissance suffisante des symboles des allié.e.s ou parents à plaisanterie - ainsi que les personnes qui n'ont pas l'aisance suffisante à l'oral pour à la fois répliquer et jouer avec l'autre. Ces concepts de rire d'accueil et rire d'exclusion sont pour autant théorisés dans d'autres contextes sociohistoriques ce qui peut biaiser mes réflexions. Ils me semblent néanmoins intéressants pour continuer de réfléchir à la notion d'intention dans des productions humoristiques en France, particulièrement celles déjà précisées en début de ce chapitre.

C'est, en effet, tout l'enjeu des pratiques humoristiques qui se caractérisent par leur ambivalence et leur hétérogénéité. En effet, cette théorie de la supériorité ou ce rire d'exclusion peuvent s'étudier avec la *théorie de l'insensibilité*. Comme l'explique Béatrice Priego-Valverde en reprenant les travaux de Bergson, cette théorie, comme celle de la supériorité, se place du côté du/de la rieur.se (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.66). Cette théorie de l'insensibilité se caractérise, selon l'auteure, par une absence totale d'émotion, de sympathie pour la cible qui fait que le rieur ne se préoccupe d'aucune morale (idem). Bergson parle lui d'indifférence pour penser le rire. Il précise que :

« Signalons maintenant, comme un symptôme non moins digne de remarque, l'insensibilité qui accompagne d'ordinaire le rire. Il semble que le comique ne puisse produire son ébranlement qu'à la condition de tomber sur une surface d'âme bien calme, bien unie.

L'indifférence est son milieu naturel. Le rire n'a pas de plus grand ennemi que l'émotion. »

((1993 : 3) dans Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.66)

Cette indifférence à laquelle renvoie Bergson n'est que momentanée selon lui. En effet, le rire, selon lui, n'a rien d'affectif, il sanctionne un comportement perçu comme anormal. « *L'indifférence dont parle Bergson ne réside donc pas dans le fait de ne pas s'occuper des autres, mais dans celui de les punir, même lorsqu'il s'agit de personnes que l'on connaît, voire que l'on apprécie. Rire des autres, c'est savoir laisser de côté ses sentiments pour mieux les critiquer.* » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.66). Quelques années plus tard, Louis Cazamian parlera de l'arrêt du jugement comique¹⁷⁴, ainsi que de l'arrêt du jugement affectif, caractérisé par l'« *insensibilité volontaire* » (1913 : 118, cité par Jardon, 1995 : 137 dans Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.67). Béatrice Priego-Valverde souligne bien que cet humour n'est pas forcément un humour noir¹⁷⁵ mais qu'il semble nécessaire pour transformer une situation. En effet, en s'appuyant sur ces auteurs, elle met en avant le fait que l'*insensibilité volontaire* engendre un humour dont l'interlocuteur est victime, soit car il est la cible de la production énonciative, soit parce qu'il en est dérangé et/ou choqué (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.67). Cette analyse de Bergson, Cazamian et Priego-Valverde me semble importante pour penser de possibles transformations sociales par des pratiques humoristiques. En effet, en faisant écho aux propos de Patrick Charaudeau (2006, p.31), celui-ci explique que l'une des réponses à la raillerie ou au sarcasme pourrait être de permettre au locuteur de prendre conscience de ce qu'il fait ou dit à travers sa production. Ainsi, dans le cadre des productions qui pourraient s'apparenter à de l'*insensibilité volontaire*, il pourrait être pensées des formes de répliques par l'humour afin de faire prendre conscience des mécanismes en jeu. Cela n'est pas sans faire liens avec le principe de réciprocité présent dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, ni aux analyses de Nelly Quemener faites sur l'émergence de la parole des premier.e.s concerné.e.s.

En reprenant les analyses de Patrick Charaudeau et les intérêts de faire prendre conscience aux interlocuteurices de ce qu'ils disent par l'humour - qualifié de sarcasme ou raillerie, sans

174(Béatrice Priego-Valverde explique cet arrêt comme : « *Cette première catégorie correspond au contraste entre l'attitude apparemment sérieuse du locuteur et l'aspect risible de ce qu'il dit.* » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.67)

175 Auquel cas, l'auteure précise que c'est davantage l'arrêt du jugement moral qui pourrait le provoquer (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.68)

volonté de connivence, au contraire, davantage dans une intention de dénigrement-, il m'a semblé important d'interroger une forme de fonction pédagogique de répliques humoristiques. En l'analysant à travers les études de Bell Hooks (1994), il me semble intéressant de questionner la critique du sarcasme ou de la raillerie qui reproduisent des structures sociales. La critique semble nécessaire pour une prise de conscience de situations d'oppression, une réalisation de soi et une émancipation collective (Bell Hooks, 1994). Cependant, cette notion de critique est rarement reprise dans les études contemporaines sur l'humour, ce qu'il semble intéressant d'interroger. La notion de *distance* apparaît pour penser ces théories de la décharge et surtout l'attitude du/de la locuteurice. Ce dernier pourrait se décharger par une mise à distance. Ainsi, le terme de *décharge* viendrait remplacer celui de critique : « *Mais parce que cette distance, bien que nécessaire, n'est que momentanée, elle s'inscrit également dans la lignée des théories de l'insensibilité. Enfin, parce que l'on peut se distancier de tout, à la condition que ce soit pour en jouer, cette caractéristique trouve également son origine dans les théories ludiques.* » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.78). Se mettre à distance ne nécessite pas pour autant *critiquer* au sens de Bell Hooks. La critique renvoie davantage à une prise de conscience et une analyse des aspects systémiques des oppressions vécues. Ainsi, il pourrait être intéressant d'interroger les manières dont les pratiques humoristiques pourraient, par une approche critique, permettre de s'inscrire dans des processus pédagogiques permettant de repenser des rapports systémiques d'oppression.

Une autre notion qu'il me semble important de nommer dans ce travail est le rapport entre production langagière humoristique et normes sociales. En effet, comme cela a déjà pu être explicité dans ce travail, l'humour n'est pas universel et est au contraire très lié aux normes sociales. Patrick Charaudeau en 1983 parle de contrat de parole qu'il définit comme :

« [...] L'ensemble des contraintes qui codifient les pratiques socio-langagières et qui résultent des conditions de production et d'interprétation (circonstances de discours) de l'acte de langage » ((1983 : 54) dans Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.89)

Ces règles sociales à respecter sont, en partie, pour les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, inscrites dans les pactes sociaux qui se veulent garants de ces contraintes, ces interdits. Béatrice Priego-Valverde explique que :

« Le contrat de parole pourrait ainsi être défini comme des attentes en matière de comportements en rapport avec la situation de communication. Ces attentes concernent aussi bien le type de relation contractée que la nature des contenus abordés. Le contrat de parole est donc une notion beaucoup plus large que la simple norme individuelle, car si elle dicte effectivement un certain nombre de conduites, (le fait par exemple de se limiter aux simples salutations avec des personnes que l'on ne connaît pas forcément beaucoup sans poser les rituelles questions de santé), elle permet également d'interpréter convenablement certains énoncés en se référant à des situations analogues, ou, plus généralement, de savoir comment se comporter, quelle attitude langagière adopter dans des situations données. » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.90).

Ce contrat de parole me permet d'interroger un élément au cœur de cette recherche : les normes langagières (les non dits, l'utilisation ou non du mot *noir* pour qualifier une personne noire etc). Ces normes, ambiguës et sources de malentendus, comme nous l'avons déjà abordé en chapitre II, peuvent être questionnées dans le cadre de pratiques humoristiques, qui par leurs aspects transgressifs, permettent de critiquer ces normes interactionnelles. Nous y reviendrons plus en détail, en chapitre V, avec l'analyse de sketches créés par le duo Domino, entre autres.

La notion de *principe de coopération* développée par Paul Grice en 1975, et qui fait écho aux analyses de Patrick Charaudeau (2006) sur les connivences, semble aussi importante pour comprendre qu'au delà de normes interactionnelles qui ne peuvent être pensées comme homogènes, c'est en fonction du contexte et des interlocuteurices que ces règles peuvent être déjouées, repensées, critiquées etc. En s'appuyant sur ce principe, Béatrice Priego-Valverde explique que « *l'interaction est perçue comme une rencontre de nature contractuelle, où les participants se doivent, autant que possible, un respect mutuel, une entraide permettant le bon déroulement de la communication* » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.90). Les règles définies par Paul Grice sont, dans le cadre d'interaction avec des contenus humoristiques, bafouées (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.92). Béatrice Priego-Valverde explique bien que : « *Parce que l'humour se joue de toutes les règles qui régissent notre quotidien, il bafoue également celles sur lesquelles s'appuie notre communication* » (idem).

Cette dernière analyse de Béatrice Priego-Valverde dans un *principe de coopération* semble offrir, avec ses limites et ses points de vigilance, de nombreuses possibilités pour à la fois nommer, mais aussi déconstruire certaines structures sociales par une prise de conscience de ces dernières.

La connivence et la relation à plaisanterie pourrait être nourrie par le travail de coopération et la réciprocité en affaiblissant l'ambiguïté de l'intention.

D'autres analyses de Béatrice Priego-Valverde me semblent intéressantes pour poursuivre la réflexion autour d'une fonction pédagogique, liée à celle de coopération, qui pourrait être présente dans certaines productions humoristiques. Béatrice Priego-Valverde revient sur deux approches de l'humour, l'une qualifiée de pessimiste, l'autre d'active. (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p. 120). La première correspond à un courant de pensée qui lie distanciation et pratiques humoristiques. Cette distanciation est faite avec le monde qui nous entoure (Gérard Cahen, 1992 ; Pierre Kahn, 1997). Béatrice Priego-Valverde explique qu' : « *On ne peut rire des choses que si l'on fait mine de ne pas être touché par elles, aussi graves soient-elles, comme si, pour un instant, on ne se sentait pas concerné* » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p. 116). En citant Jean Eméline (1996) :

« Je ne peux rire du vécu, heureux ou malheureux, que si je ne m'en mêle pas, si je dresse des barrières mentales entre lui et moi. [...] . Non qu'avec le rire le réel soit estompé ou oublié comme dans la rêverie, la somnolence ou l'indifférence, mais celui-ci est devenu spectacle au sens étymologique du terme, c'est-à-dire une présence par rapport à laquelle je me mets hors-jeu. » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.116)

Béatrice Priego-Valverde cite d'autres auteurs qui, tout en reconnaissant ce principe de distanciation, analysent des points de vigilance :

« Au nom de ce détachement nécessaire à l'humour, un procès est également fait à ce dernier par certains auteurs. Ainsi, pour Franck Evrard : « Le danger de l'humour est de conduire à un scepticisme absolu, au non-engagement et à une sorte de conformisme. » (1996 : 79). Il cite à ce sujet l'exemple de l'émission de satire politique « Les Guignols de l'Info » qui se voulait au départ subversive mais qui finit par devenir une véritable institution. » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p. 118)

Ce détachement peut devenir dangereux lorsqu'il devient « *non engagement* » (idem), cependant, Béatrice Priego-Valverde apporte une nuance supplémentaire qui me semble nécessaire. En effet, elle explique bien que ce « non engagement » peut être lié à la situation d'énonciation et à la place du/de la locuteurice de la blague, si ce.tte dernier.e est premier.e concerné.e par le contenu : « *En*

effet, si ce détachement est nécessaire au locuteur, c'est parce que ce dernier [peut être] est au contraire concerné au premier chef parce qu'il tourne en dérision. Il ne peut en rire que s'il s'en détache momentanément. » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.118). Pour Béatrice Priego-Valverde, dans ce cas de figure, l'humour nécessite de la distance, momentanément voulue par le.a locuteurice afin de permettre de l'autodérision, mais aussi de rire du monde vécu/subi.

Cependant, cette analyse ne fait pas l'unanimité et un autre courant de pensée se détache de celui-ci : l'humour comme une attitude active. En effet, Béatrice Priego-Valverde l'explique bien, grâce à l'approche freudienne de l'humour. Elle cite : « *L'humour n'est pas résigné, il défie ; il ne signifie pas seulement le triomphe du moi, mais aussi du principe de plaisir, qui parvient en l'occurrence à s'affirmer en dépit du caractère défavorable des circonstances réelles.* » (Freud, 1985, dans Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.120). Cet humour de résistance comme le qualifie Béatrice Priego-Valverde, pourrait permettre de surmonter les épreuves vécues (idem). Ce dernier, par la mise à distance et une approche réflexive, permettrait de tourner en dérision : « *Il offre alors à celui qui le produit un moyen de diversion pour ne pas la regarder en face, pour ne pas la regarder telle qu'elle est. Il permet de n'en retenir que les aspects les plus absurdes, les plus ridicules, pour mieux s'en détacher.* » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.121). L'humour peut alors être analysé dans une dimension thérapeutique, « *une arme pour dépasser sa propre souffrance* » et ses angoisses (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.122). Cette réflexion fait écho aux propos de Nacira Guénif-Souilamas (2016) lorsqu'elle analyse des pratiques humoristiques comme des dynamiques de la résistance par rapport à des injonctions faites. L'humour noir fut souvent analysé à travers ces dimensions. En effet, comme le souligne l'auteure, l'humour permettrait de se distancier de la réalité, comme pour lui échapper alors que, « *l'humour noir, lui, oblige le locuteur à la regarder en face* » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p. 129). Les thèmes de l'humour noir souvent relevés sont le rapport à la mort, à la maladie, la vieillesse, mais d'autres thématiques émergent comme les rapports de domination, l'exploitation capitaliste¹⁷⁶ et permettent un regard critique sur ces situations sociales. Béatrice Priego-Valverde s'interroge alors sur les fonctions de cet humour noir et analyse :

176 Les humoristes Waly Dia, Haroun, Pierre Emmanuel Barré mais aussi Aymeric Lompret etc en sont des figures actuelles.

« l'humour noir permet au locuteur de mettre à distance ses peurs, ses angoisses. Le simple fait d'en parler lui permettrait déjà de les regarder en face, d'égal à égal, sans se laisser submerger par elles. Les tourner en dérision lui donne en plus une supériorité qu'il n'avait pas. Non seulement il se distancie d'elles, mais en plus, il les rend ridicules, dérisoires pour un instant, même si, pour cela, il doit se moquer de lui-même. Mais le « jeu en vaut la chandelle ». En faisant de l'humour, le locuteur inverse le rapport de force instauré avec ses angoisses. Il n'est plus à leur merci. C'est au contraire lui qui les surmonte. [...] l'homme montre encore sa supériorité, même si finalement, celle-ci ne s'avère que symbolique. A travers l'humour noir, l'homme ne se rend pas, il lutte, il défie et, qu'importe que la défaite soit inéluctable, il aura lutté » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.130)

Béatrice Priego-Valverde explique bien qu'à travers cette pratique de l'humour noir les thèmes les plus pénibles, les injustices ainsi que les sujets tabous peuvent être nommés « *Au lieu d'en parler avec circonspection, on prend le parti d'en rire* » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.131). Et même si cette dimension de la mise en distance ou de la lutte n'est que symbolique, elle permet tout de même à la fois de nommer l'innommable mais aussi de dénoncer des mécanismes qui pouvaient paraître acceptés, invisibilisés et/ou banalisés. L'auteure parle de désacralisation par le dénigrement et permet de repenser des formes d'hégémonie qui empêchent parfois la critique de rapports de domination sociaux, construits : « *l'humour ne fait que souligner la conscience que le locuteur a de cette réalité, et surtout de son sérieux, sérieux qu'il veut tourner en dérision* » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p. 133). Certaines pratiques humoristiques des années 90 et 2000, comme nous le verrons avec l'approche de Nelly Quemener, permettent aussi de repenser cette fonction de mise à distance, de dénonciation, de dérision. En effet, il semble intéressant de questionner certains sketches qui tentent, à la fois de faire rire mais aussi d'amener un regard réflexif sur des situations d'oppression, de discrimination. C'est tout l'enjeu, comme le souligne l'auteure, entre distance humoristique et indifférence (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p. 135).

La dimension de *rire lucide* me semble aussi importante à prendre en compte. En effet, Judith Miler (1982) parle d'un rire lucide qui permettrait de prendre en compte une conscience subversive de la part des spectateurices ou interlocuteurices. En en parlant vis-à-vis du rapport au langage, et des formes d'humour qui manient la langue en créant des variations (vis-à-vis de la norme), Béatrice Priego-Valverde explique que le rire conscient sera celui des interlocuteurices qui ont compris le décalage que fait l'humoriste vis-à-vis de la norme. Ce dernier, pour jouer avec des

variations, a connaissance de la norme et c'est justement cette mise à distance, cette incongruité qui peuvent amener le rire. Cette connivence, souvent cynique, se fait par ce *rire lucide*. A l'inverse, une personne qui ritait en pensant que l'humoriste ne connaît pas la norme, et qui ritait donc de l'humoriste, se retrouverait pour Béatrice Priego-Valverde disqualifiée : «*si d'aventure l'interlocuteur ne rit pas, ou pire, rit mais dans le seul but de se moquer du locuteur, croyant que ce dernier a commis, par exemple, une faute de français, ce rire se retourne immédiatement contre lui et c'est alors l'interlocuteur qui devient ridicule parce qu'il n'a pas compris que la déviance linguistique était un jeu* » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.142).

Cette dimension du rire lucide me semblait importante à nommer pour permettre de nuancer les théories sur l'ambiguïté du rire et des productions humoristiques qui pouvaient permettre de déresponsabiliser, en partie, les locuteurices. Patrick Charaudeau rappelle bien en effet l'importance pour le.a locuteurice de transmettre des indices (gestuels, langagiers) qui permettent de mieux saisir l'intention. En effet, cette ambiguïté dont peut jouer le.a locuteurice est ainsi analysée par Béatrice Priego-Valverde : «*Si l'on considère que l'ambiguïté est volontaire en humour, on peut alors admettre que ce dernier s'apparente à une forme de communication indirecte permettant au locuteur de « dire sans dire tout en disant » et de laisser ainsi la responsabilité de l'interprétation à l'interlocuteur.* » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p. 157). Cette notion d'ambiguïté volontaire sera intéressante à analyser pour tenter de comprendre des fonctions de certaines pratiques humoristiques dont l'intention reste volontairement, dissimulée, tout du moins partiellement.

En revenant aux analyses contemporaines de l'humour et aux aspects de sympathie et de bienveillance qui, comme le souligne Béatrice Priego-Valverde, sont majoritaires à la fin des années 90, elle explique cependant les limites de ces aspects. En effet, les approches classiques de l'humour qui permettaient d'analyser le principe de supériorité sont aujourd'hui négligées au profit de recherches mettant l'accent sur la bienveillance et la sympathie. Béatrice Priego-Valverde explique que, ce qui a légitimé les recherches sur la bienveillance des pratiques humoristiques, était le lien de connivence entre le.a locuteurice et la cible, la victime. Les analyses de Nacira Guénif-Souilamas sont éclairantes à ce sujet comme nous allons le voir ci-après. Il me semble important d'interroger la possibilité pour l'interlocuteurice de ne pas rire d'une part, mais aussi les possibilités de remettre en question certaines productions. En effet, l'ambiguïté du rire semble aller de pair avec

une ambiguïté des relations sociales et des rapports de domination invisibilisés/banalises. Il semble intéressant d'interroger la corrélation dynamique entre les ambiguïtés des rapports sociaux et les ambiguïtés de productions humoristiques. En effet, est-ce qu'en travaillant socialement l'ambiguïté de certains rapports sociaux cela ne pourrait pas apaiser certaines ambiguïtés de pratiques humoristiques ? Et inversement, est-ce qu'en nommant ou en réfléchissant les ambiguïtés de certaines pratiques humoristiques, cela ne permettrait pas de regarder l'ambiguïté des rapports sociaux, faits de rapports de domination ? Ainsi cela permettrait de sortir de l'aspect dichotomique des approches, entre bienveillance et agressivité, de certaines productions humoristiques afin de tendre vers une approche didactique, pédagogique. Albert Laffay, en parlant de la tolérance de l'humour, explique qu'il était nécessaire d'avoir la réciprocité des respects (Albert Laffay, 1970, p.59, dans Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.178). Cependant, comment peut-il y avoir réciprocité des respects, si même socialement les discriminations racistes mais aussi sexistes etc restent systémiques et que les principes de reconnaissance et de redistribution (Nancy Fraser, 2005) ne sont pas mis à l'œuvre ? Il semble donc important d'interroger à la fois les enjeux des connivences entre locuteurice et cible/victime mais aussi si cette connivence n'est pas le symptôme à la fois d'une conformité mais aussi d'un rapport social d'oppression ?

Des auteurs comme Paul McGhee, s'intéressant aux liens entre agressivité et humour expliquent bien que *« L'une des formes d'humour que l'on rencontre le plus couramment dans la vie quotidienne est l'humour de "dénigrement" ou de "dégradation" d'autrui ("disparagement humor") ; c'est-à-dire l'humour dans lequel une cible se trouve ridiculisée ou en butte à quelque moquerie. »* (Paul McGhee, 1988, p.39 dans Béatrice Priego-Valverde, 1999, p. 183). Selon cet auteur, l'un des supports courants de cette forme d'humour est le stéréotype culturel. Paul E. McGhee explique que :

« Ce procédé revient généralement à tourner en ridicule des traits culturels que l'on n'apprécie pas et qui sont liés au pays d'origine d'un groupe minoritaire nouveau. Mais on peut aussi rire de groupes au sens plus large : ainsi, les Américains, au long de leur histoire, ont-ils ri des Catholiques, des Juifs, des Irlandais, des Noirs, des Italiens, des Polonais, des Mexicains et d'autres encore. De même, les autres pays ont eu leurs propres victimes de cet humour-là (les "Nouffles" par exemple pour le Canada, les Belges pour la France). Et les différents sous-groupes s'en prennent, bien sûr, à des souffre-douleur supplémentaires, en

fonction de leurs valeurs politiques ou religieuses par exemple. » (McGhee, 1988, p.39 dans Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.183)

Et cela renvoie aux questionnements posés ci-dessus. Quels liens de réciprocité et de respect entretiennent ces groupes ? Les Belges pour la France, mais est ce vraiment réciproque ? Est ce que les Français sont pour les Belges ce que les Belges sont pour les Français ? Les alliances et les parentés à plaisanterie me permettent d'interroger ces rapports, ainsi que des chercheur.e.s comme Nelly Quemener qui, par leurs recherches et leurs savoirs expérientiels permettent d'apporter des grilles d'analyses pour penser ces relations à plaisanterie. Avant de poursuivre ces réflexions, je citerai Béatrice Priego-Valverde, qui interroge, à la suite de ces analyses :

« Que penser de l'humour dans de telles conditions ? Existe-t-il différentes formes d'humour ou les plaisanteries qu'évoque McGhee n'appartiennent pas à l'humour ? Il est très difficile de répondre à cette question. Cela le devient encore plus lorsque l'on s'attache à analyser l'humour dans la conversation quotidienne. En effet, dans cette interaction si particulière, les frontières sont floues entre les différentes formes de ludisme, où la moquerie côtoie le jeu de mots, où les « mise en boîte » sont légion. » (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.84)

IV.3 Approche historique de pratiques en transformation

Par son travail de recherche Nelly Quemener analyse différentes pratiques humoristiques, particulièrement dans les espaces médiatisés, en lien avec les contextes sociopolitiques et économiques en France. Elle propose une *"cartographie des formes et des thématiques de l'humour, et fait à travers elle le récit de tensions sociales, politiques et culturelles qui travaillent la société française"* (Nelly Quemener, 2014, p.10).

Nelly Quemener (2016)¹⁷⁷ s'intéresse au pouvoir de l'humour et particulièrement à son rôle de contre pouvoir. Dans le cadre de ses recherches, elle met en avant, par une approche historique, trois grands types de stratégies politique de "*monstration*" (Nelly Quemener, 2016, 3min30s) depuis les années 70 avec le début du café théâtre jusqu'aux années 2000. Nelly Quemener rappelle bien que la typologie réfléchiée dans le cadre de ses études est à nuancer, ou pour le moins à complexifier car tou.te.s les humoristes de cette époque n'ont pas forcément les mêmes pratiques humoristiques ; elles ne peuvent être pensées comme homogènes. La typologie a pour intérêt, selon son auteure, d'éclairer les stratégies de représentations de certaines périodes historiques et sociales.

Cette chercheuse s'intéresse particulièrement aux talk shows, qui font parti du genre de l'humour de situation que l'auteure définit comme des saynètes de la vie quotidienne et la mise en scène de l'individu qui s'appuient sur une interaction avec des personnages fictifs. (Nelly Quemener, 2014, p.59). Ce style humoristique est hérité du café théâtre, de la bouffonnerie, de l'humour d'actualité et du stand up. Nous reprendrons brièvement dans cette partie les analyses de Nelly Quemener sur la bouffonnerie contestataire des années 70 et 80, puis nous poursuivrons avec l'émergence de l'humour ethnoracial, qui laisse la place et la parole aux groupes subalterns.

IV.3.1 La bouffonnerie contestataire des années 70 à 80

Nelly Quemener introduit donc sa réflexion avec l'analyse de la bouffonnerie¹⁷⁸ contestataire des années 70 et 80. Les protagonistes principaux de cette époque sont Coluche et Desproges. Cet humour se caractérise, selon Nelly Quemener, comme une forme de registre politique contestataire

177 Lors d'une table ronde au centre Pompidou en janvier 2016, Nelly Quemener s'intéresse à la thématique suivante: " Rire du stéréotype / stéréotypes du rire". Durant ces échanges, l'animatrice Rokaya Diallo réexplique que les humoristes participent à créer des imaginaires sociaux et interroge les manières dont l'humour joue des stéréotypes/préjugés pour les transformer mais aussi en quoi ou comment iels peuvent les renforcer.

Nelly Quemener en introduisant ce temps repart de ses recherches du début des années 2000 et des politiques de représentations dans l'humour qu'elle définit comme le fait de penser qu'à travers des représentations médiatiques, des performances humoristiques, certains groupes sociaux, actrices du débat public donnent à voir des représentations du monde différentes, parfois subversives, qui peuvent aller à l'encontre des discours dominants (Nelly Quemener, 2016, 2m41')

178 « caractérisée par une fonction de trouble fête et de dénonciation d'un système aux mains des puissants qui se met alors en place" (Nelly Quemener, 2014, p.26)

qui s'exacerbe avec la candidature de Coluche en 1981 aux élections présidentielles. Elle explique bien que nous pouvons retrouver encore aujourd'hui des traces, des héritages de ces formes d'humour. Ces derniers se caractérisent par une opposition frontale avec le pouvoir politique associé à une classe dirigeante (Nelly Quemener, 2016, 5min33s). Les blagues et la rhétorique humoristique passent par le fait de cibler des personnes/personnages du pouvoir à travers des images symboliques (figure du policier ou du CRS, du militaire, qui sont des figures récurrentes dans les sketches de Coluche) et l'intérêt de cet humour va être de dégrader, faire tomber de son piédestal (Nelly Quemener, 2016, 6min06s) des symboles du pouvoir légitimés en société dans l'objectif, justement, de pouvoir faire contre-pouvoir. Cependant, elle explique que ces pratiques humoristiques permettent aux humoristes de ne pas forcément se mettre en avant, eux-mêmes, dans leurs identités sociales comme ce sera le cas avec l'humour ethnoracial des années 90. Nelly Quemener revient sur le rôle social du comique bouffon avec *"sa fibre contestataire à l'égard du pouvoir en place"* (Nelly Quemener, 2014, p.21). Coluche s'inscrira, en effet, comme la figure emblématique de *"cette parole critique"* (idem). Puis, Nelly Quemener porte une réflexion sur le travail des humoristes De Caunes et Garcia qui, selon elle, *"incarnent à merveille cette période transitoire : interprétant avec une distance moqueuse tous types d'individus et de groupes sociaux, ils font des constructions de soi un ressort du rire, s'éloignant des commentaires politiques du bouffon et annonçant le récit de soi et la parole subjective des années 2000"* (idem).

Nelly Quemener, met en évidence les couples de pouvoir qui se sont mis en place à cette époque. Coluche, par exemple, incarnait une image populaire qui lui permettait de mieux critiquer la société bourgeoise, élitiste et à la tête des organes de pouvoir: *"c'est donc bien une bouffonnerie caractérisée par une fonction de trouble fête et de dénonciation d'un système aux mains des puissants qui se met alors en place"* (Nelly Quemener, 2014, p.26): *"si voter changeait quelque chose, il y a longtemps que ça serait interdit"* (Coluche). L'univers du café théâtre qui se développe dans les années 70 *"investit quand à lui cette fenêtre d'humour d'une critique ouverte d'une France traditionnelle et raciste et d'une opposition franche à l'élite bourgeoise"* (Nelly Quemener, 2014, p.26). Cependant, à cette époque, la dénonciation du racisme se fait, entre autres, grâce au raisonnement par l'absurde: *"ce douanier s'insurgeant sans retenue contre les "étrangers" venus s'installer dans son village" pour manger le pain des Français" – on découvre à la fin du sketch que les "étrangers" sont boulangers -"* (Nelly Quemener, 2014, p.28). Les humoristes, Coluche et

Desproges, ont un discours et des cibles communes: " *ils ironisent sur "les privilèges" des anciens combattants, les militaires, les politiques ou la religion catholique, ils s'attaquent tous deux à la grandeur d'une France conquérante et à sa culture judéo-chrétienne, et en montrent les exclusions*" (Nelly Quemener, 2014, p.37). Coluche, par exemple, met en avant cette proximité entre les termes de "normalité" et "blanc", "avec cette réplique Coluche endosse une conception fermée de la francité, excluante de certaines franges de la population sur la base de la nationalité et de la couleur de peau. [...] il rend également compte de la construction sociale de l'hégémonie blanche et du procédé par lequel celle-ci se maintient." (Nelly Quemener, 2014, p.38).

L'humour d'avant les années 1990-2000 a joué différents rôles, dont celui de contre pouvoir, de dénonciateur, révélateur de maux de la société en parlant de la xénophobie et de ces stéréotypes, du racisme et de sa construction sociohistorique, de l'ancrage des privilèges et de leurs conséquences mais comme l'explique Nelly Quemener, "Ciblant à travers elle des références culturelles, des valeurs et des normes, la bouffonnerie fige en même temps qu'elle met à distance un certain imaginaire de l'identité nationale" (Nelly Quemener, 2014, p.36). De plus, Nelly Quemener analyse qu'à cette période, les humoristes médiatisés et sur scène sont majoritairement blancs: " la dénonciation du racisme est principalement conduite par des humoristes blancs [...] au détriment d'autres formes d'expression, notamment de la parole des groupes subalternes directement concernés, qui n'ont alors qu'un accès limité à l'arène médiatique et à la scène du café théâtre" (Nelly Quemener, 2014, p.39).

Cette période est marquée par une forme d'absence sur les scènes médiatiques d'humoristes issus des groupes minorisés, cependant :

"Dès les années 1980 apparaissent au café-théâtre des humoristes issus de minorités qui s'emparent de l'humour pour reprendre le contrôle de la représentation de leur groupe social, lutter contre les stéréotypes et leurs mécanismes d'exclusion. On voit ainsi émerger des questions d'identité, de différence et de discrimination, propices à révéler les modèles dominants de la francité, sur un terrain jusque-là peu ouvert à ce type de thématiques. [...] la véritable rupture se situe, comme nous l'avons suggéré, dans les années 1990 avec l'avènement à la télévision d'un humour basé sur le récit de soi, la parole expérientielle et

"authentique", qui n'hésite pas à apposer un regard parfois critique sur l'universalisme républicain" (Nelly Quemener, 2014, p.86)

Pour mieux comprendre les prémices d'une parole prise par les premier.e.s concerné.e.s, les prémices d'une altérité non blanche comme le nomme Nelly Quemener (2014, p.89), cette chercheuse rappelle que c'est dans les café théâtres que commence à être instauré une autre forme de caricature par la revendication de différences. C'est le cas de l'humoriste Smaïn " *une des premières figures non-blanches à emprunter le registre stéréotypique de l'arabité pour le mettre à distance*" (Nelly Quemener, 2014, p.89). L'un des exemples de sketches est celui où Smaïn joue le président français de tous les "Françaises et les Français". Nelly Quemener analyse, toujours avec le souci de contextualiser, qu'il reste dans une forme de caricature de l'arabe mais est un " *moyen d'un renversement de la situation dominée des "beurs" et de revisiter une figure du pouvoir blanc*" (2014, p.89). Pour mieux comprendre le rôle de cet humoriste à cette époque, Nelly Quemener compare avec les sketches de Michel Leeb¹⁷⁹:

"deux mouvements opposés dans l'humour, symptomatiques de l'émergence dans le débat public des questions d'immigration et de lutte contre le racisme: les relents d'un humour colonial¹⁸⁰, activant un dispositif "d'animalisation et bestialisation de l'autre", se voient opposer un humour affichant une différence et imaginant une République dans laquelle les minorités seraient des participants à part entière" (Nelly Quemener, 2014, p.89-90).

Cette étape de changement des ressorts de l'humour est cruciale pour penser les transformations des rapports à l'altérité construits durant la période coloniale. Cependant, et cela me semble important à préciser au regard des mécanismes des APP (rire après des accords de paix et de non agression, en ayant reconnu les maux) : Nelly Quemener explique bien que les relents de l'humour colonial sont le symptôme de l'émergence, à cette époque, dans le débat public des questions

179 Sketch de Michel Leeb caricaturant « un africain » (1983), source: https://www.youtube.com/watch?v=c_W21vh1Ds0

180 Nelly Quemener revient sur les représentations des " *minorités ethnoraciales: le Noir ou l'"Africain"* qui ne se sont jamais totalement absentes des scènes mais " *incarnées par des humoristes blancs qui s'inspirent alors des imaginaires coloniaux pour proposer des performances caricaturales à destination de publics également blanc*" (Nelly Quemener, 2014, p. 87) Nelly Quemener donne pour exemple le sketch "Lépicier dans la jungle" de Michel Leeb daté de 1995. L'auteure explique que le spectacle de Michel Leeb " *réactive donc sans détour une représentation raciale des personnes noires. Il assimile l'africanité à un ensemble restreint de traits et d'attitudes corporelles qui rappellent les stéréotypes dépeints par Stuart Hall: le clown qui amuse les foules, et surtout le sauvage, le primitif proche de la nature*" (Nelly Quemener, 2014, p.88)

d'immigration. Il me semble aussi que ces relents sont le symptôme d'une rhétorique coloniale à la fois non remise en question, comme expliqué en chapitre II, mais aussi légitimée.

Les sketches de Michel Leeb qui reproduisaient, confortaient cette altérité radicale construite durant la colonisation vont, petit à petit, commencer à être discrédités par les nouvelles productions: de Smaïn puis avec l'émergence de l'humour issu des minorités ethnoraciales¹⁸¹. Nelly Quemener prend le temps d'expliquer, en effet, un autre mouvement qui émerge à cette époque, avec des humoristes qui revendiquent leur croyance religieuse juive. Ce mouvement post génocide n'est pas anodin: Ils " *se font connaître à la même période, [et] vont quant à eux afficher une identité culturelle propre, à travers des récits de migration et l'évocation nostalgique de leur pays d'origine*" (Nelly Quemener, 2014, p.90). Nelly Quemener pour exemplifier son propos met en avant un sketch de Michel Boujenah semi-biographique en 1984 dans le spectacle *Les magnifiques* à l'Olympia:

"Il raconte [...] l'enfance d'Albert, Tunisien de culture juive, dont il a adopté le point de vue. Sous le regard de l'enfant, l'altérité est renversée et incarnée par le Français moyen. Aussi Patrick, un jeune camarade de classe, est présenté comme une bizarrerie de par son attitude corporelle et son enthousiasme débordant. Albert, dans ce contexte, ressent néanmoins qu'il est regardé avec curiosité. Il se heurte aux restes des idéologies coloniales et à un fétichisme bien-pensant quand son maître d'école lui dit sur un ton enthousiaste: "J'adore les immigrés! Je suis allé en Tunisie cet été, c'était magnifique!". Seul le retour au foyer, dans l'appartement en banlieue, permet d'atténuer ce sentiment. Ces spectacles, on le voit, en associant la culture juive à une sociabilité et une identité culturelle propre situées en marge de la francité, usent de la différence culturelle comme d'un ressort du rire. S'ils révèlent ainsi les dimensions normatives et les exclusions d'une culture française dominante, ils tendent néanmoins également à figer la conception de cette dernière ainsi qu'à faire de la différence culturelle une différence indépassable" (Nelly Quemener, 2014, p.91)

Les transformations du rapport à l'altérité se voient donc limitées. Et il semble important d'en analyser certaines causes. En effet, ce personnage du prénom d'Albert explique qu'il est regardé comme un objet de curiosité. Nelly Quemener analyse qu'il se heurte à l'imaginaire collectif

¹⁸¹ "Nous adoptons le terme "ethno racial" pour évoquer l'articulation des processus d'ethnisation et de racialisation, par lesquels certains acteurs et groupes peuvent être réduits à une origine culturelle et/ou à des traits physiques. Voir Macé E., "Comment mesurer les discriminations ethno raciales à la télévision ? Une comparaison internationale " Montreuil, Aux lieux d'être, 2007, p.241-264 (Nelly Quemener, 2014, p.86)

hérité de la période coloniale. De plus, cette monstration des différences ne semble pas participer à une didactique de la pluralité, au contraire. Nelly Quemener explique que cet usage de la différence culturelle, comme ressort du rire, semble la figer et la ramener à une différence indépassable, une altérité radicale. Il y a donc, dans ces pratiques humoristiques, peu de travail de *l'Écart* et de création de *l'Entre* (François Jullien, 2012). Aussi, et cela n'est pas anodin, les relents des imaginaires coloniaux semblent aussi difficiles à discuter, à débattre et cela semble faire miroir avec ce qui se passe, ou au contraire, ce qui ne se passe pas en France et l'amnésie présente pour penser ces rapports coloniaux mais aussi postcoloniaux.

IV.3.2 Émergence de l'humour ethnoracial des années 90

L'humour issu des minorités ethnoraciales des années 1990 que Nelly Quemener qualifie de registre de politiques des identités (2016, 12min20s), se détermine, selon elle, par la mise en scène de soi. Cet humour ethnoracial se caractérise par la mise en scène d'une parole expérientielle ou d'un jeu basé sur l'autodérision pour parler du sort des minorités et prendre le contre-pied des stéréotypes véhiculés sur les Arabes, les jeunes de banlieue, les Noirs, les Africains, les Asiatiques etc (2016, 13min14s). Constance Desloires qui analyse particulièrement les parcours de Smaïn et Jamel Debbouze met en perspective ces changements à partir des propos du premier¹⁸²:

«Je suis un comique des années 1980. Le comique, c'est un miroir immédiat de la société. Je correspondais à cette époque [...].» Dans son autobiographie, Smaïn précise : «On m'a donné dans les années 1980 un emploi qui ne me correspondait pas: le beur de banlieue. Je n'avais pas la légitimité pour parler au nom des secondes et troisièmes générations. Je ne parle pas arabe et je n'ai pas grandi en cité.». (Constance Desloires, 2017, p.89)

Smaïn évoque, particulièrement avec cette phrase, la manière dont il a dû remplir un rôle, auquel il a été assigné sans que ce dernier n'ait de sens avec ce que lui vivait en tant qu'individu. Cet enfermement et cette assignation révèlent à cette époque l'insistance et la poursuite d'une

182 Smaïn, *Je reviens me rechercher*, 2011

construction d'autrui par des images réductionnistes et essentialisantes qui ne peuvent permettre de se décaler d'une altérité radicale.

Le déplacement du comique vers les talk shows est dû, selon Nelly Quemener, à une professionnalisation des humoristes et techniciens du monde du spectacle en 1976 et d'une institutionnalisation du café-théâtre. Ces transformations, en France, sont aussi analysées par l'auteure via l'influence de pratiques anglo-saxonnes : « *le stand up, apparu aux États-Unis autour d'humoristes tels Lenny Bruce, Robin Williams, Eddie Murphy et Will Smith. Issu des minorités raciales, le stand up est une forme aboutie du récit de soi et de saynètes du quotidien, vecteur tout à la fois de jeux sur les types et les stéréotypes de race, de genre et de classe, et d'une confrontation de différents modes de catégorisation* » (Nelly Quemener, 2014, p.105). Elle explique que le stand up est un nouveau lieu d'expression de constructions identitaires hybrides

« L'un des sketches les plus célèbres à ce titre est celui de Tomer Sisley, [...] avec son spectacle intitulé Stand Up en 2004. Usant de la première personne, l'humoriste y évoque une double identité : " Je suis juif et arabe" ». (Nelly Quemener, 2014, p.106). "Le stand up se présente comme un genre ouvert à de multiples combinaisons et d'hybridations dont on retrouve les traces dans le spectacle de Jamel Debbouze 100% Debbouze en s'y affichant comme "Français et Marocain", Debbouze met cette hybridité au service d'une reformulation de l'identité nationale et de la citoyenneté française." (idem)

Nelly Quemener rappelle bien que « *l'humour est le lieu et l'outil d'une politique des représentations, visant à centrer la permanence d'imaginaires hérités de la période coloniale* » (Nelly Quemener, 2014, p.86)

L'analyse de Nelly Quemener se fait à partir de différents sketches sur dix années. Cela comprend des mini-séries comme *Le cinéma de Jamel*, *Le Monde de Jamel*, *Les Mots* d'Eric et Ramzy entre 1996 et 1999 et l'émission stand up le *Jamel Comedy Club* (JCC) entre 2006 et 2009. Le pouvoir de contestation de ces pratiques ou des politiques des identités (2016, 13min37s) puise sa force dans une apparente authenticité, dans des expériences de vie, les références aux codes subculturels (hip hop, rap etc) qui permettent de les complexifier, les assumer, les revendiquer mais aussi de transformer les images réductrices véhiculées. En effet, Nelly Quemener explique que "Le

sketch désigne les procédés de discrimination raciale dont les Noirs font l'objet en France et se présente, pour les publics, un exutoire des situations de discrimination vécues." (Nelly Quemener, 2014, p.112). Ces évolutions et changements permettent de tendre vers une didactique de la pluralité par la parole des premier.e.s concerné.e.s. En effet, lorsque Jamel Debbouze parle de sa famille, il donne à voir de nouvelles réalités, de nouveaux imaginaires qui permettent de sortir d'une forme de réductionnisme. C'est le cas dans un sketch relevé par Constance Desloir (2017), où Jamel Debbouze évoque les relations avec son père et la religion musulmane. Constance Desloire le résume très bien :

« Dans Tout sur Jamel, le père de l'humoriste apprend que son fils vend de l'alcool au bar du théâtre du Jamel Comedy Club et lui dit:«Jamais un Debbouze ne vendra de l'alcool! – Papa, ça rapporte 4 500 euros, répond Jamel. – Alors il faut faire des cocktails! Fatima, happy hour!» lance le père Debbouze à sa femme. Dans ce même spectacle, on l'entend dire : «La religion prend de plus en plus de place. Nous, notre religion, c'était le foot. On jouait cinq fois par jour en direction de La Mecque.» (Constante Desloire, 2017, p.92)

Nelly Quemener analyse un déplacement dans ces années (1996-1997). Ce n'est plus, comme elle le dit, les représentations autour de la figure de l'immigré qui intéressent l'humour télévisuel mais celles autour *"du jeune de banlieue" associées dans les imaginaires sociaux de l'époque à celle du "délinquant", du violeur et du voleur.*" (Nelly Quemener, 2014, p.93). En recréant un imaginaire de banlieue, Jamel Debbouze par exemple participe à construire à cette époque des images qui prennent le contre-pied des discours hégémoniques. L'un des exemples marquant pour cette chercheuse est le rapport à la langue:

Nelly Quemener parle "d'innovation sémantique permettant de désacraliser la norme de la langue [...] Centrale chez les humoristes cités, la langue française employée dans les sketches est, à côté du corps en mouvement, une autre expression de ce pouvoir d'agir. Elle s'attache à construire des personnages socialisés au contact d'une subculture de banlieue et d'ethnicités variées. Cela se traduit par une déformation de la langue produisant un univers certes singulier et bricolé [...] la langue des sketches de Jamel Debbouze et d'Eric et Ramzy s'éloigne de l'originale ; brouille les structures syntaxiques et grammaticales; utilise un mot pour un autre, des termes en verlan, des insultes, des mots en arabe; et propose des définitions de termes courants sans lien avec le sens premier [...]" (Nelly Quemener, 2014, p. 96).

Ces analyses font écho aux recherches de Béatrice Priego-Valverde, 1999, p. 142 sur le *rire lucide* mais aussi sur de nombreuses recherches qui se sont développées ces dernières années sur les parlers jeunes¹⁸³ et qu'il pourrait être intéressant de traiter dans un futur travail de recherche.

Un autre travail qu'entreprend Jamel Debbouze dans son travail d'humoriste, et qui s'inspire des sketches des décennies précédentes, est le fait de se moquer de la bourgeoisie, de la tourner en dérision. Il incarne, par exemple, dans un sketch du 8 mai 1998 dans l'émission *Nulle part ailleurs*, Emile de La Roche Popo: "*Issu de la bourgeoisie parisienne et travaillant pour Riche Magazine*" qui fait une critique du film *La Haine* de Mathieu Kassovitz, portant sur un groupe de jeunes en banlieue. Jamel Debbouze renverse à la fois les codes de la bourgeoisie et permet de mettre de la distance avec des stéréotypes du jeune de banlieue. "*Paul Émile: La Haine traite des problèmes économique-socio-culturels que vivent les jeunes de la cité. La cité, pour ceux qui ne savent pas, est un village, tout de béton vêtu, que l'on trouve en bordure de Paris. N'est ce pas les jeunes?*" (Nelly Quemener, 2014,p.98). Ce renversement participe aussi à la dénonciation d'une ignorance sur ces espaces nommés de manière généraliste, simpliste et homogène. Le sketch continue avec ces répliques:

"Omar: Nique ta mère!

Paul Emile: Là, deux options, soit il me dit d'avoir des relations sexuelles avec

maman....étrange. Soit il me dit que ma mère s'appelle Nique, diminutif de Nicole. Et là, il fait fausse route, puisque maman s'appelle Monique.... et je dirai Monique ta mère (rires).

Mathieu Kassovitz est sincère dans sa sincérité....les jeunes font preuve de désinvolture

183 Léglise, Isabelle & Leroy, Marie (2008). Insultes et joutes verbales chez les "jeunes" : le regard des médiateurs urbains. In Aline Tazuin (ed.), *Insultes, injures et vannes en France et au Maghreb* 155-174. Paris: Karthala. ; ASSEF C., 2002, *Analyse interactionnelle des échanges de vannes : une application aux quartiers dits sensibles de Marseille*, Thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille 1 ; BEGAG A., 1990, " La révolte des lascars contre l'oubli à Vaulx-en-Velin ", *Les annales de la recherche urbaine*, 49, pp. 114-121 ; BEGAG A., 1997, " Trafic de mots en banlieue : du "nique ta mère" au "plaît-il ?" ", *Migrantsformation*, 108, pp. 30-37 ; BILLIEZ J., 1991, " Le parler véhiculaire interethnique de groupes d'adolescents en milieu urbain ", *Des langues et des villes*, Agence de la Coopération Culturelle et Technique, Didier Erudition, pp. 117-126 ; BINISTI N., 2000, " Les marques identitaires du 'parler interethnique' de jeunes marseillais ", in Calvet et Moussirou-Mouyama (eds), *Le plurilinguisme urbain*, Paris, Didier Erudition, pp. 281- 299 ; BOYER H. (ed), 1997, *Les mots des jeunes : observations et hypothèses*, Langue Française, 114. ; BULOT T., VAN HOOLAND M., 1997, " Représentations du "parler banlieue" à Rouen ", *SKHOLE* Hors série, IUFM d'Aix-Marseille, pp. 121-135 ; CAUBET D., BILLIEZ J., BULOT T., LEGLISE I., MILLER C., sous presse, *Sociolinguistique urbaine : parles jeunes ici et là-bas*, Paris, L'Harmattan ; DANNEQUIN C., 1997, " Outrances verbales ou mal de vivre chez les jeunes des cités ", *Migrants-formation*, 108, pp. 21-29 ; GADET F., 2000, " Langue française, ton diaphasique fout le camp ? ", *Cahiers du CIEP*, pp. 55- 65. ; LEPOUTRE D., 1997, *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob.

Omar: Va te faire enculer!

Paul Émile: J'en ai conclu que cette expression était la manifestation d'une profonde sympathie! (Il se fait tabasser)" (Nelly Quemener, 2014, p. 98)

A travers ce sketch, c'est aussi un renversement entre des espaces souvent pensés comme dangereux vers des espaces plus familiers, et nous reviendrons sur cette dimension familière. En effet, Nelly Quemener analyse que: *"les sketches de Jamel, Omar et Fred permettent aussi de découvrir la banlieue comme un "univers familial et le lieu d'une culture partagée par un large public". Au contraire, Paul-Émile "se retrouve en position marginale, étrangère à la mini-série. La saynète est donc le moyen d'affirmer l'existence d'une subculture de banlieue à même de déstabiliser l'hégémonie de la culture d'élite."* (Nelly Quemener, 2014, p. 99). Ainsi, l'émission *"Le cinéma de Jamel et Le Monde de Jamel répondent à l'ensemble de ces processus de stéréotypisation en revisitant la figure du garçon arabe de banlieue pour en proposer une version à même de susciter la sympathie. Ils montrent ainsi l'arbitraire de la menace que cette figure semble constituer dans les imaginaires collectifs"* (Nelly Quemener, 2014, p.101).

Nelly Quemener explique aussi, qu'à cette période, les représentants des minorités sont rares, voir exceptionnels sur les scènes médiatisées. Jamel Debbouze mettait en scène cette image d'un jeune arabe de banlieue et parlait en même temps de cet aspect exceptionnel de son parcours (accès à des scènes publiques etc) qu'il rappelait régulièrement dans ses sketches.

La limite de ce rapport au pouvoir, selon Nelly Quemener, explique cependant l'ambivalence de ce pouvoir de l'humour. Selon elle, la politique des identités, dans les années 90, a souvent été renvoyée à ses marges (Nelly Quemener, 2016, 14min41s). La condition de la parole de Jamel Debbouze à ses débuts était rattachée à sa position rappelant sans cesse de manière stéréotypée, l'image d'un Arabe faisant de l'humour. Ceci était renforcé par l'exceptionnalité qui rappelait, selon l'auteure, sa position subalterne (2016, 14min57s). De plus, Constance Desloires analyse la position de porte-parole prise et assignée à Jamel Debbouze:

"Fort de sa popularité incroyable, il a ensuite utilisé l'écoute dont il bénéficiait pour porter des messages, des valeurs, où les immigrés et notamment les Arabes avaient une place à défendre. Ce choix a pu être un piège au milieu des années 2000, qui l'a enfermé dans un

porte-parole dont il a, à la fois joué, et eu du mal à se défaire, face au monde des médias qui l'attendait au tournant" (Constance Desloires, 2017, p.89).

Cet enfermement semble faire écho à ce qui s'est produit pour Smaïn et le fait de figer les différences culturelles au point que celles-ci paraissent indépassables (Nelly Quemener, 2014, p.91) et les altérités restent radicales.

Nelly Quemener explique que l'avènement du Stand up amène une parole de moins en moins focalisée sur la critique des stéréotypes mais davantage vers un récit qui pourrait, selon elle, devenir anecdotique, en étant donc moins dans une logique frontale du rapport aux dominations qu'à la période de la bouffonnerie contestataire. Pour exemplifier cette analyse, elle peut comparer le travail de Jamel Debbouze à celui des humoristes Eric et Ramzy: *"Eric et Ramzy développent un humour de l'absurde, fait de non-sens et de détournements de mots, qui n'aborde que rarement de façon explicite l'enjeu minoritaire et identitaire. A l'inverse, Jamel Debbouze, Omar et Fred transforment l'humour de la subculture de banlieue en instrument de monstration, de résistance et de contestation de l'hégémonie blanche."* (Nelly Quemener, 2014, p.95)

Le corpus, sur lequel s'appuie Nelly Quemener, montre l'existence d'une rupture sociohistorique. Alors que dans les années 1990, l'humour des minorités s'attache à réhabiliter la figure du "jeune de banlieue" en prenant le contre-pied du stéréotype négatif qui lui est associé, dix ans plus tard, il insiste bien davantage sur la multiplicité des constructions identitaires et des expériences subjectives.

" Dix ans après cette phase d'émergences, l'émission Jamel Comedy Club, diffusée sur Canal + entre 2006 et 2008, se tourne vers la monstration de la multiplicité à la fois des identifications et de leurs expressions. En cela, elle déplace les jeux de renversement d'un stéréotype pour publiciser différents répertoires identitaires, dont on peut supposer qu'ils dissonnent avec un projet Républicain uniforme et homogène. Un tel déplacement va dans le sens de la promotion de la diversité dans les médias devenu un fer-de-lance du Conseil National de l'Audiovisuel sous l'impulsion de Jacques Chirac à la suite des émeutes en banlieue de 2005. " (Nelly Quemener, 2014, p.104)

Le Jamel Comedy Club notamment, en s'attaquant à la question de la diversité, ouvre la voie à de "nouvelles ethnicités", (Hall Stuart, Nouvelles ethnicités, 1989) qui viennent complexifier l'image des minorités en l'extrayant d'une position en marge et en insistant sur le caractère multiforme des identités. Plus qu'une simple incorporation, il faut voir dans ce glissement, un repositionnement dans la lutte pour l'hégémonie, indiquant certes une complexification de la notion d'altérité mais ouvrant également la voie à de nouvelles formes d'exclusion (Nelly Quemener, 2014, p.87). Nelly Quemener analyse aussi cela à travers une forme de stratégie politique liée aux tensions dans des quartiers en 2005. Elle explique que, même si les liens entre l'émergence d'espaces d'expressions et l'agenda politique sont difficiles à prouver, *"la concordance des deux semble comporter l'idée d'une refonte des débats concernant la place des minorités dans les médias, [...] de l'univers discursif autour des enjeux ethnoraciaux pouvant expliquer l'apparition de nouveaux espaces dont s'emparent les producteurs Kader Aoun et Jamel Debbouze."* (Nelly Quemener, 2014, p.104). Pour compléter cette réflexion, Jean Philippe Blanchard, qui analyse le cinéma post colonial entre 1990 et 2000 en lien avec les pratiques humoristiques émergentes, analyse ce qu'il nomme le *"déclin de l'idéal pluriethnique au glissement vers un comique ethnicisant"* (Jean Philippe Blanchard, 2017, p.104). En effet, selon lui, au début des années 2000, différents événements viennent mettre en péril l'impulsion des identités hybrides transmises à travers l'humour et le cinéma. Il explique en effet que les amalgames autour des attentats du 11 septembre, puis le traitement médiatique du match de foot France Algérie du 6 octobre 2001, la polémique autour du port du voile en 2004 ainsi que *"le traitement journalistique racialisant des révoltes urbaines de l'automne 2005"* (Jean Philippe Blanchard, 2017, p.105) ont fragilisé ces identités plurielles pour retomber dans des travers de stéréotypage qui opposés les "jeunes de banlieue" au reste de la population française. Jean Philippe Blanchard dresse le constat suivant: *"Effectivement, à la suite des désillusions symboliques citées plus haut, on assiste au déplacement d'une représentation de la banlieue pluriethnique vers une mise au premier plan des personnages incarnant des figures ethnicisées et de ses thématiques associées"* (Jean Philippe Blanchard, 2017, p.105)

Il semble important de questionner les raisons, les causes, de ce déclin d'un idéal pluriethnique qui était à l'œuvre à travers certaines pratiques humoristiques. Pourquoi, et dans quels intérêts, le comique ethnicisant, dont les ressorts servaient à une époque le discours colonial est réaffirmé et encouragé ? Il m'a semblé intéressant de mieux comprendre différents facteurs qui

ont certainement permis de retomber dans des travers de stéréotypage. Le contexte socioéconomique ainsi que les discours sur les banlieues à cette époque semblent participer à ces travers. Je souhaite citer brièvement Mustafa Dikeç qui, en 2009, analysait la mise en mots des espaces et les enjeux politiques liés. Il disait ceci:

"On peut penser que la conséquence la plus néfaste de la consolidation de cet ordre spatial - la police- a été la constitution des banlieues comme espaces qui, en quelque sorte, font pièce rapportée, sont exclus, dangereux, déviants - comme, pour le dire autrement, une forme d'extériorité qui menace l'intégrité de « la République ». En confinant l'« Autre » dans un ailleurs géographique, en fermant la banlieue sur elle-même, cette perspective dissimule les dynamiques structurelles qui font persister les inégalités (ou autrement dit, l'opération qui produit les « restes ») et reconfigure les données de la situation en représentant la banlieue elle-même comme problème. C'est ce tour de passe-passe qui permet, de plus, de discréditer les mouvements qui naissent en banlieue pour revendiquer plus de justice : d'abord, en légitimant les mesures répressives et les techniques de surveillance, et ensuite en faisant des revendications politiques des perturbations de l'ordre public. [...] Pour reprendre les idées de Lefebvre sur lesquelles s'ouvre cette partie, l'idéologie peut être vue comme une reconfiguration discursive de l'espace social, qui établit les termes d'un discours avec lequel les problèmes sont identifiés, les solutions formulées, les mesures légitimées, et les revendications avancées. Cet espace social, pour naturalisé qu'il soit, n'est pas naturellement donné" (Mustafa Dikeç, 2009, p.6)

Cette analyse tend à expliquer l'extériorisation, la formation de l'altérité radicale qui mettrait en danger l'intégrité de la République française et met en perspective la création de ces espaces et de ces discours. En effet, comme cela est précisé à la fin de cette citation, cette essentialisation créée ne fait que perpétuer des mécanismes de domination sociaux, hérités de la période coloniale.

Pour finir cette partie, je reprends les propos de Nelly Quemener, qui observe un autre courant: la politique de la parodie. Elle l'a surtout analysée à travers l'exploitation d'un corpus d'humoristes femmes. Le registre politique de cet humour consiste, pour Nelly Quemener, à ne pas être dans une clarté quant à son lieu d'énonciation. L'analyse de sketches de Florence Foresti permet de comprendre, pour l'auteure, qu'elle n'a pas une position similaire à celle de Jamel Debbouze dans le sens où son récit ne parle pas forcément de son expérience propre. Cette humoriste va mettre en scène des personnages à travers lesquels elle incarne une caricature d'elle-même. Pour

Nelly Quemener, elle est donc toujours dans et hors de ces personnages. Sa rhétorique passe donc, à la fois par la caricature, mais aussi par la prise de recul, ce qui lui permet de montrer davantage les artifices ou l'aspect artificiel de ces images stéréotypées voire même l'inconsistance de ces constructions sociales. Nelly Quemener analyse que ce jeu énonciatif passe par une sorte de mascarade qui est différente du récit de soi qu'incarnait Jamel Debbouze et dans lequel il pouvait être enfermé.

Nous allons maintenant essayer de comprendre ce que l'émergence de ces pratiques a permis. En effet, en m'appuyant sur les réflexions de Nacira Guénif-Souilamas, je commencerai par questionner l'humour comme *agent de blanchiment*, puis, j'interrogerai les différents mécanismes qui pourraient permettre d'aller au-delà des travers de stéréotypage pour tendre vers des symboles. Ensuite, je questionnerai les fonctions de l'humour comme didactique de la pluralité, comme contre-pied de l'uniformité et enfin, je porterai une réflexion sur l'importance de la réciprocité dans les pratiques humoristiques.

IV.4 Pouvoir de l'humour et changement de paradigme, la voix des première.e.s concerné.e.s

En s'intéressant particulièrement aux Talk Shows des années 90, Nelly Quemener analyse ces pratiques comme des espaces privilégiés de performances et d'innovation :

« Ces instants d'humour revisitent les mécanismes du rire et introduisent des sujets jusqu'à inexplorés. Du malaise de la masculinité aux stéréotypes ethnoraciaux [...] les sketches des trente dernières années sont à l'image d'une société en pleine transformation, marquée par la fin des trente glorieuses et une période de crise, les débuts des mouvements de lutte contre le racisme, [...], la problématique des banlieues ou encore celle de la diversité dans les médias » (Nelly Quemener, 2014, p.10-11).

C'est à partir, entre autres, de son travail qu'il me semble important de questionner les transformations sociohistoriques de certaines pratiques humoristiques en France, particulièrement les sketches, ainsi que de comprendre en quoi ces dernières peuvent être, à la fois le miroir, mais aussi, des espaces de transformations privilégiés pour penser les relations alterculturelles dans la société française. Nelly Quemener fait souvent référence à Nancy Fraser qui considère que la « *sphère publique "se constitue d'une multiplicité d'arènes au sein desquelles les groupes subordonnés forment des contre-discours, interprètent leurs identités et leurs besoins, et transforment des problématiques jusque-là considérées comme "privées" en préoccupation collective"* (Nelly Quemener, 2014, p.11). Cet ouvrage invite donc à s'interroger sur les transformations "*des imaginaires sociaux au contact d'humoristes*" (idem) et sur les manières dont ces transformations permettent de rompre avec les imaginaires sociaux coloniaux et postcoloniaux.

Nelly Quemener analyse donc "*la force expressive et performative de l'humour*" en s'appuyant sur l'approche constructiviste des *Cultural Studies*. Cette auteure analyse les "*équilibres instables*"¹⁸⁴ (Nelly Quemener, 2014, p. 13) en s'intéressant, par exemple, aux paradoxes, ou « *à la cohabitation au sein d'une même scène de visions du monde souvent contradictoires, qui traduisent les conflits de définition et les luttes de signification autour des termes du débat public, des identités et des représentations des groupes sociaux* » (Nelly Quemener, 2014, p.14). Il s'agit pour elle "*d'appréhender cette force en la restituant dans les contextes socio-historiques au sein desquels elle opère et en interrogeant son inscription dans les rapports sociaux, notamment de classe, de race et de genre.*" (Nelly Quemener, 2014, p.13). Ainsi, l'auteure interroge la capacité de l'humour à créer des "*imaginaires sociaux alternatifs à même de subvertir les cadres dominants*" (idem). L'intérêt, pour Nelly Quemener, est d'interroger la "*conception dynamique des rapports de pouvoirs*" (idem) à travers l'exercice de l'humour, qui semble être un espace privilégié pour les questionner.

Pour commencer, cette émergence des années 90 donne à voir de nouveaux imaginaires sociaux et permet de rompre partiellement avec les caricatures coloniales (Michel Leeb, Smaïn etc). En repartant du travail de Nelly Quemener, il me semble important de questionner l'utilisation des stéréotypes dans les contenus des productions humoristiques issues des minorités ethnoraciales émergentes. En faisant dialoguer différentes théories à ces sujets, j'interrogerai ce que Nacira

184 (expression de Hall S. "La culture, les médias et l'"effet idéologique" 1977)

Guénif-Souilamas appelle un *agent de blanchiment* (2016) tout en essayant de comprendre à la fois les mécanismes de conformisme mais aussi de résistance ou de transformation présents dans ces pratiques humoristiques.

Par la suite, et en m'appuyant particulièrement sur la recherche faite sur les alliances et les parentés à plaisanterie, il me semble important de questionner l'utilisation, dans certaines pratiques humoristiques (interrégionales et stand up), de stéréotypes mais surtout de symboles emblématiques qui pourraient participer à une didactique de la pluralité. En effet, comme nous l'avons analysé en chapitre I, les alliances et les parentés à plaisanterie s'inscrivent, par leur contenu, majoritairement dans l'utilisation de symboles emblématiques, qui peuvent être, la marque d'une reconnaissance et connaissance mutuelle, réciproque. Aussi, j'interrogerai d'une part, les manières dont l'humour issu des minorités ethnoraciales des années 90 peut permettre de participer à un processus de (re)connaissance mutuelle afin de rompre avec les imaginaires coloniaux. D'autre part, je questionnerai les manières dont cet humour qui émerge des minorités ethnoraciales peuvent permettre de penser des figures du groupe majoré et participer à construire des réciprocités, à l'image du cadre de l'humour des APP.

IV.4.1 L'humour comme « agent de blanchiment » (Nacira Guénif-Souilamas, 2016), l'utilisation des stéréotypes au service du conformisme ?

IV.4.1.1 Les stéréotypes, matière pour le rire

Ce qui m'intéresse particulièrement dans le cadre de ce travail, c'est l'apport de l'humour des minorités ethnoraciales qui émerge dans les années 1990 et 2000 et "*amorcent un tournant plus radical encore vers une figure d'humoriste, participant actif des rapports de pouvoir et porteur d'une vision du monde forgée par l'expérience de la domination*" (Nelly Quemener, 2014, p.22). Nelly

Quemener explique que ces humoristes sont souvent des personnes racisées qui parlent des enjeux coloniaux et postcoloniaux et des rapports à l'altérité marqués par ces contextes.

En s'appuyant sur les travaux de Léon Rappoport, Constance Desloire parle des mécanismes positifs sur les premier.s concernés, de l'humour issu des minorités ethnoraciales et de l'utilisation des stéréotypes. Elle explique en effet que :

« L'humour basé sur les stéréotypes «est fréquemment une question de fierté et joue un rôle social important dans les groupes minoritaires.»¹⁸⁵ Rappoport s'appuie sur les recherches pionnières de Christie Davies sur l'humour juif: «Davies soutient que les blagues ethniques sont généralement dites pour le propre bien de ces personnes, parce qu'elles sont intelligentes, qu'elles s'amusent, et que cela peut procurer un sentiment momentané de supériorité dans l'amusement, même parmi les personnes appartenant au groupe tourné en ridicule. Le but de ces blagues n'est pas d'agresser mais de jouer avec l'agression.» Rappoport poursuit: «En partageant des plaisanteries qui répètent ou exagèrent des stéréotypes utilisés pour insulter les membres d'un groupe ethnique, ces membres proclament en fait une forme de fierté ethnique. [...] Dire des blagues sur toi-même ou par extension sur ton propre groupe ethnique permet de montrer que tu es quelqu'un de normal, qui peut apprécier un peu d'autodérision.» (Constance Desloires, 2017, p.91-92)

Cette réflexion autour de l'humour issu des minorités ethnoraciales me semble intéressante pour comprendre à la fois la réappropriation/production des stéréotypes par les premier.e.s concerné.e.s, le retournement du stigmaté (Pierre Bourdieu, 1980) et l'idée de ne pas simplement subir ces derniers mais de pouvoir les produire, les déjouer, éprouver de la fierté, retrouver un pouvoir d'agir, créer aussi une réciprocité avec d'autres groupes par la pratique de l'autodérision. La dimension de fierté évoquée par Léon Rappoport me permet d'interroger l'utilisation du terme de stéréotype et non de symbole. Comme expliqué précédemment, Alain Joseph Sissao explique bien que les APP reposent sur des symboles et non des stéréotypes et que la fierté, le plaisir partagé et les reconnaissances mutuelles se font sur la base des symboles emblématiques. En effet, peut-il y avoir fierté à l'utilisation de stéréotypes, d'opinions toutes faites, assignées, essentialisantes et acceptées sans réflexion, sans examen critique (CNRTL) ? Ou est-ce davantage l'utilisation de symboles (objet conscient, marque de reconnaissance entre initiés (CNRTL)) ou d'emblèmes (défini

185 Léon Rappoport, *Punchlines, the case for racial, ethnic and gender humor*, Londres, Praeger, 2005

comme un être ou un objet visible, conventionnellement choisi pour représenter quelqu'un.e ou quelque chose et qui se distingue du symbole par une convention sociale plus restreinte (CNRTL), qui peut permettre de tendre vers une fierté de groupe ?

Un autre élément m'interroge, Léon Rappoport propose cette analyse pour des pratiques humoristiques produites par des groupes « minoritaires » et « ethniques ». Il semble transposer, à partir des réflexions de Christie Davies sur l'humour Juif (Christie Davies, 1990, 1998), des mécanismes qui pourraient être similaires à d'autres pratiques humoristiques produites par des groupes minorisés. Cependant, il me semble important de questionner si ces mécanismes d'amusement, de supériorité mais aussi de sentiment de fierté peuvent être également fréquents dans des productions humoristiques issues des minorités ethnoraciales en situation postcoloniale ? Cette question me semble importante à poser au regard des différents contextes sociopolitiques et historiques de reconnaissance des groupes minorisés. En effet, que ce soit pour les APP ou pour l'humour juif post génocide, il me semble que l'un des facteurs communs (sans être similaire) est la reconnaissance des crimes, des injustices, l'importance faite à la commémoration des drames qui permettent de transformer, en partie, des imaginaires collectifs, des discours dévalorisant en les réparant. Il semble que certaines pratiques humoristiques comme les APP ou l'humour juif peuvent permettre de participer à ces mécanismes de reconnaissance et de revalorisation. Or, dans le contexte post colonial français, le peu de reconnaissance des crimes, les débats qui interrogent si cette période peut être reconnue comme crime contre l'humanité ou comme une œuvre civilisatrice, la difficulté de parler des drames et des mécanismes de domination semblent rendre certaines pratiques humoristiques issues des minorités ethnoraciales en situation postcoloniale plus complexes à analyser comme un sentiment de fierté. L'humoriste Smaïn pouvait le dire lui même lorsqu'il expliquait qu'il devait correspondre à une étiquette de l'Arabe - bien loin du sentiment de fierté ou de supériorité momentanée-, celui qui conforte les oppresseurs dans leur rôle.

Les stéréotypes sont cependant une matière pour le rire qu'il semble important de questionner et, pour cela, il me semble intéressant de poursuivre avec une réflexion menée par Nacira Guénif-Souilamas.

IV.4.1.2 L'humour, un agent de blanchiment ?

Nacira Guénif- Souilamas (2016) soulève, dans le cadre de ses recherches, une réflexion qu'il me semble important de prendre en compte pour analyser la complexité de ces mécanismes d'autoaffirmation de soi, dans une forme de fierté de son groupe. Cette chercheuse questionne l'un des enjeux de l'humour issu des minorités ethnoraciales, dans ce contexte de non reconnaissance des crimes coloniaux et néo/postcoloniaux. En effet, elle interroge le fait que, sans ces politiques de reconnaissance, certaines affirmations de soi peuvent poursuivre l'héritage du discrédit. Elle s'intéresse aux usages sociaux et politiques du rire en interrogeant par exemple si le rire est le propre de l'homme blanc contemporain? Si cette question peut paraître comme une boutade dans ce contexte, elle rappelle que, parmi la rhétorique de la mission civilisatrice et de l'avancement civilisationnelle durant la colonisation, il était pensé que seuls les colons savaient rire, mais que les personnes colonisées n'avaient pas cette faculté, n'avaient pas ce sens de l'autodérision et qu'il fallait donc, aussi, les éduquer à cela. Elle interroge l'héritage de ce stéréotype (et préjugé) qui voudrait que certaines sociétés sont plus aptes à rire que d'autres et interroge aussi dans ce cadre l'idée que l'humour "*serait un agent de blanchiment*" (2016, 21min17s). Elle explique cette notion comme le fait de manifester sa capacité à rire, à faire rire et à rire de tout qui pourrait constituer une capacité à "*entrer en civilisation*" (Nacira Guénif-Souilamas, 2016, 21min44s) et à être intégré dans le sens de se conformer. Ainsi, elle parle d'injonction à rire "*de tout*" mais aussi à faire rire, pour des personnes minorées, racisées ou subalternes, afin d'accéder au groupe majoritaire (Nacira Guénif-Souilamas, 2016, 23min21s). Elle poursuit, en expliquant que cette dimension du rire ne se cantonne pas aux sketches mais se révèle aussi intéressante à analyser dans des interactions quotidiennes. C'est en ce sens que l'humour pourrait être, selon elle, une manière d'attester pour le locuteurice qu'il est "*comme les autres*" (Nacira Guénif-Souilamas, 2016, 23min44s). La dimension de conformité à travers les productions humoristiques revient aussi dans l'analyse de Constance Desloires et semble renvoyer au principe d'intégration universaliste. C'est cette fonction du rire que Nacira Guénif-Souilamas appelle un *agent de blanchiment* dans le contexte occidental, français particulièrement. Nacira Guénif-Souilamas parle donc d'une fonction redoutable qui pourrait être attribuée à la pratique sociale du rire et donne, comme exemple, le fait qu'il y a une forme d'injonction depuis les attentats de Charlie Hebdo de 2015, notamment à considérer qu'il est possible de rire de tout, sans que cela ne passe pour du blasphème. Cette analyse permet de

comprendre une dimension ethnocentrée des rapports à l'humour et fait oublier, comme le rappelle Patrick Charaudeau (2006), que ces productions sont socioculturelles et non universelles. Nacira Guénif-Souilamas explique que cette rhétorique est aujourd'hui banalisée, "*routinière / ordinaire*" (2016, 24min28s) sans être réfléchie collectivement et comporte une portée universaliste dans le sens où toutes les personnes vivant sur le territoire français devraient pouvoir rire de tout, en occultant les rapports de domination racistes, sexistes, grossophobes, homophobes etc, et en oubliant le rapport mononormatif discriminant construit en France. Cette interrogation autour de cette notion d'agent de blanchiment pourrait être, selon elle, non pas une grille de lecture pour condamner des pratiques humoristiques mais pour réfléchir ces pratiques (Nacira Guénif-Souilamas, 27min36s).

Cette réflexion n'est pas sans faire écho, à la fois, aux propos de l'humoriste Smain vus précédemment, mais aussi à ceux d'Océan Rose-Marie¹⁸⁶ qui parle de son expérience en tant qu'humoriste homosexuel "invisible"¹⁸⁷ et qui porte une réflexion sur toutes les stratégies de conformisme qu'il a pu mettre en place au début de sa carrière. Lors de la même table ronde en 2016, il explique la réflexion qu'il a eue sur la manière dont, en voulant jouer d'un stéréotype, il pouvait aussi s'y enfermer et faire le jeu de la domination par un processus d'essentialisation. Il explique que, c'est au contact de certains discours de journalistes, qu'il a pu prendre conscience du rôle dans lequel il était assigné. Ces derniers pouvaient régulièrement lui dire en interview: "*mais toi ça va*" / *parce que j'étais en robe / j'étais un peu mignonne / et que j'étais pas "agressive" donc j'étais hors du stéréotype*" (Océan Rose-Marie, 2016, 37min22s). Cette remarque "*mais toi ça va*" peut renvoyer à cette normalisation, ce que Nacira Guénif-Souilamas nomme la conformité et qui, dans le cas d'Océan Rose-Marie, est une norme de genre. Il explique qu'une fois cette prise de conscience amorcée, il pu comprendre la stratégie qu'il mettait en place pour se conformer à une norme qu'il décrit avec les termes suivants: "*cheveux longs / rouge à lèvres / robe*" (Océan Rose-Marie, 2016, 37min36s). Il poursuit sa prise de parole en expliquant qu'il a commencé à remettre en question cette expression de "*mais toi ça va*" en pensant l'aspect dichotomique de cette expression qui renvoyait, selon lui, implicitement à deux groupes: "les bonnes lesbiennes" et "les mauvaises lesbiennes". Parceque, si pour lui cela "allait", c'est que pour d'autres cela n'allait pas forcément.

186 L'humoriste et réalisateur Océan Rose Marie a fait sa transition en 2019 pour devenir un homme trans. Cette transition n'était pas fait en 2016, il était alors connu publiquement comme une femme humoriste homosexuelle. Son pronom est aujourd'hui il, c'est donc celui que j'emploie pour la rédaction de cette thèse.

187 Intitulé de son spectacle en 2010 : *La lesbienne invisible*

Cette distinction semblait se faire à partir du degré de conformité des personnes homosexuelles à la norme. Cette vision binaire semble rattachée à une norme mononormative qui empêche l'expression de pratiques plurielles légitimées. Il conclut son propos en mettant en avant le fait qu'il s'est servi, à cette époque, de ce qu'il représentait pour "*démonter des clichés*" (Océan Rose-Marie, 2016,39min19s), et permettre à des hétérosexuel.le.s d'être moins dans l'ignorance. Océan Rose-Marie explique avoir pu se détacher au fur et à mesure de cette apparence mononormative en affirmant davantage sa singularité. Il a pu, au fur et à mesure des années, se détacher de ce qu'il appelle "*jouer le jeu de la norme*" (Océan Rose-Marie, 2016, 43min57s) pour repenser sa manière de se "*présenter au monde*".

A la suite du témoignage d'Océan Rose-Marie et toujours lors de cette table ronde, les échanges autour du stéréotype comme matière pour l'humour se poursuivent. Avec prudence, Océan Rose-Marie interroge le fait que certains sketches pouvaient, selon lui, renfermer les humoristes dans les stéréotypes. Pour cela, il cite l'humoriste Malik Bentala qui peut régulièrement selon lui, reproduire ces représentations pour se conformer :

" y a des moments où il enfonce tellement / enfin il va tellement dans le cliché sur sa communauté / en se moquant de sa mère / en faisant l'accent rebeu et tout que quelque part pour moi il devient le bon arabe car il conforte le public blanc dans sa vision de la femme arabe / ce qui est problématique / [...] d'un côté il parle de sa communauté et entre guillemets il a le droit / mais parfois ça peut jouer à l'inverse / il joue tellement le cliché qu'on ne sait plus trop où est le second degré " (Océan Rose Marie, 2016, 45min21s).

IV.4.1.3 Rire contre et/ou rire ensemble

Cette réflexion soulevée par Nacira Guénif-Souilamas (2016) en ce qui concerne l'agent de blanchiment fait aussi écho à une autre réflexion proposée par Océan Rose Marie qui interroge ce qui fait écho au *rire d'accueil* et le *rire d'exclusion* (Béatrice Priego-Valverde, 1999, p.64). En effet, selon lui, il observe que certains sketches ou blagues pourraient avoir pour fonction de montrer sa normalité ou son conformisme par le rire d'exclusion. En d'autres termes, ce serait rire des personnes discriminées pour tenter de ne plus l'être soit même, ou pour répondre à des injonctions

sociales et faire preuve de son intégration. Son savoir expérientiel lui permet d'interroger les nuances entre ce qu'il nomme le rire contre (qui suggère une discrimination) et le rire ensemble (qui suggère davantage une connivence, une intention partagée à déconstruire des assignations et stigmatisations). Il met en avant le fait qu'il porte une attention particulière à ces rapports sociaux faits de rapports de domination lors de l'utilisation des stéréotypes comme matière pour l'humour. En effet, comme cela est rappelé par Nelly Quemener, jouer des stéréotypes c'est forcément les activer (soit pour les montrer et les déconstruire mais cela peut aussi, d'une certaine manière, les légitimer ou leur donner corps) d'où l'importance de comprendre l'intention des propos (Nelly Quemener, 2016, 1h24min31s). Océan Rose-Marie parle des "*sketchs sur les Roms*" et en prend un en particulier du Comte de Bouderbala et interroge: "*est-ce qu'il se moque des personnes qui rigolent des Roms ou est ce que lui-même est en train de rire des Roms ?*". Cette interrogation renvoie à celle sur l'intention et la difficulté de savoir si l'humoriste, dans cet exemple, tend vers un rire contre ou un rire ensemble.

Nelly Quemener parle bien du risque d'enfermement ou de renfermement. Elle explique que la stratégie des politiques des identités est, selon elle, très efficace pour advenir sur une scène publique qui n'est pas ouverte à certaines thématiques comme le racisme ou le sexisme. Cette stratégie fonctionne donc en partie pour certain.e.s humoristes mais sur un temps très court que Nelly Quemener nomme "*stratégie d'émergence*" (Nelly Quemener, 2016, 48min14s). Cette analyse fait écho aux interrogations de Nacira Guénif-Souilamas sur l'humour comme agent de blanchiment. En effet, cette stratégie d'émergence renvoie au fait de montrer sa capacité à se conformer, à ne pas remettre en question une forme d'ordre établi. Il pourrait être intéressant d'aller à la rencontre d'humoristes qui n'ont pas accès à certaines scènes publiques, ou lorsque seules les scènes "francophones" leur sont accessibles. Cependant, Nelly Quemener analyse que cette stratégie d'émergence peut ne pas être éphémère et finir par reproduire un enfermement ou un statut de subalternité quand les personnes sont sans cesse renvoyées à leur statut minoritaire. Rokhaya Diallo, modératrice dans le cadre de cette table ronde, pose la question de savoir si ces humoristes appartenant de manière réelle ou supposée à des groupes minorés peuvent en fin de compte se détacher de leur apparence. Elle pose, pour exemplifier, le problème rencontré par le comédien et humoriste Frédéric Chau qui s'est lancé dans l'humour en constatant qu'il ne parvenait pas à avoir de rôle au cinéma mais qui, à contrario, se rendait compte qu'il pouvait faire rire en imitant un

accent asiatique (alors qu'il expliquait lui-même que le contenu de ce qu'il disait n'était pas drôle) mais ses interlocuteurs riaient de cette utilisation de ce stéréotype (Rokhaya Diallo, 2016, 49min37s). Rokhaya Diallo explique que la seule possibilité pour lui d'émerger en tant que comédien a été de passer par les stéréotypes sur les Chinois et les Asiatiques de manière plus générale. Frédéric Chau est d'origine vietnamienne mais Rokhaya Diallo explique que cette connaissance et cette reconnaissance "*n'avaient pas l'air d'intéresser grand monde*" (Rokhaya Diallo, 2016, 49min46s).

Ces exemples permettent de mettre en perspective les propos de Léon Rappoport qui explique que l'humour peut être une manière de "*montrer que tu es quelqu'un de normal*" (dans Constance Desloire, 2017, p.91-92) par l'expérience de cet humour. Cette normalité, voire cette humanité ou ces singularités, revendiquées par la production humoristique semblent corrélées, en partie, aux politiques de reconnaissance. L'humour semble, dans certaines circonstances, être mis au service d'une démonstration d'une humanité, d'une normalité, sans remettre en question les mécanismes qui assignent, qui dévalorisent, qui discriminent et déshumanisent.

IV.4.2 L'humour comme agent de résistance : subvertir les stigmates ?

Pour poursuivre et compléter ces réflexions, Nacira Guénif-Souilamas soulève une deuxième proposition en interrogeant le rire comme agent de résistance (Nacira Guénif-Souilamas, 2016, 27min55s) qui pourrait prendre le contre-pied de cette injonction à la conformité par l'exercice normalisant du rire. Il y aurait, selon elle, et cela rejoint aussi les réflexions de Nelly Quemener, une expression du rire, qui est mobilisée, recherchée, créée (Nacira Guénif-Souilamas, 2016, 28min18s) afin de s'inscrire dans une expression de la résistance à travers des pratiques comme la sarcasme, l'ironie, l'absurde, l'autodérision. Ces styles humoristiques sont importants pour la chercheuse lorsque le locuteur est pris.e dans un système d'oppression qu'il subit (minorisation, invisibilisation, racialisation etc.). Cette chercheuse explique que les systèmes d'oppression ont une longue histoire et qu'il semble que le rire a, sans doute, depuis tout temps, accompagné l'expérience de l'oppression (Nacira Guénif-Souilamas, 2016, 29min30s). Elle analyse que ces

dimensions de l'humour et du rire comme agent de résistance pourraient être un contre-pied, un espace alternatif et privilégié au rire comme agent de blanchiment (Nacira Guénif-Souilamas, 2016, 29min48s).

IV.4.2.1 L'humour, une arme pour déconstruire des catégories hégémoniques ?

La réflexion de Nacira Guénif-Souilamas fait écho à une manière de penser l'humour et le rire comme des armes. Roukiata Ouedraogo, en évoquant une possible transposition des alliances et des parentés à plaisanterie en France¹⁸⁸ et en situation de conflit au sahel interrogeait « *est ce qu'elles ne seraient pas plus belles, plus drôles les guerres si elles étaient menées avec des armes de plaisanterie massive ?* ». Le magazine *Voici* titre en 2011, en parlant de l'usage de l'humour par Jamel Debbouze : « *L'humour, son arme contre la peur* » ; En 2016, le journal *Le Monde*, toujours pour parler de cet humoriste titre « *Au Marrakech du rire, l'arme de l'humour pour lutter contre le racisme* ». Cette vision de l'humour comme d'une arme n'est pas nouvelle mais il m'a semblé intéressant d'interroger cette dimension pour comprendre les possibles mécanismes de subversions à l'œuvre. Dans une émission sur *Europe 1*¹⁸⁹ (18/01/2022), le présentateur Mouloud Achour et le politologue Clément Viktorovitch parlent du pouvoir de l'humour en ces termes¹⁹⁰ :

Mouloud Achour (MA) : « *Aujourd'hui quand on regarde euh sur internet / la plupart des gens euh / qui ont des positions plutôt d'extrême droite dures / disent / voila nous / on en a eu marre d'être moqués pendant des années euh / par les dominants / par des émissions qui venaient faire des reportages chez nous en se moquant de nous euh euh / et ils avaient l'impression euh / que cet humour en fait / c'était un humour de moquerie des puissants envers les plus modestes / des parisiens envers la campagne et aujourd'hui c'est des gens qui ont des discours extrêmes / est ce que l'humour peut faire des ravages s'il n'est pas manié avec amour ? »*

188 Source: <https://www.youtube.com/watch?v=1EE0jJ3S2BA>

189 Émission du 18 janvier 2022

190 Source: <https://www.europe1.fr/emissions/verveine-underground/mouloud-achour-avec-clement-viktorovitch-4088449> (1h01min24s à 1h02min45s)

Clément Viktorovitch (CV) : « *Oui bien sûr / j'aime bien la manière dont tu poses la question / je te rejoins totalement / c'est à dire que / l'humour c'est une arme qui désarme / et en cela c'est une manière merveilleuse de se sortir de situations compliquées / en évitant la conflictualité / [...] et on le sait tous et toutes dans notre vie quotidienne / bien souvent quand on est confronté à quelqu'un qui nous dit quelque chose qui heurte / y a deux options qui s'offrent à nous / enfin trois / la première c'est de se coucher / ce qui n'est souvent pas la meilleure des options pour notre bonne santé mentale / la deuxième c'est de réagir par agressivité / et donc là on monte au conflit / et puis la troisième c'est de désarmer les choses avec humour / donc l'humour est une arme qui désarme / mais l'humour c'est aussi une arme qui peut blesser / [...] »*

C'est à partir de ces réflexions qu'il m'a semblé intéressant d'interroger ce moyen pour penser l'utilisation des stéréotypes. Pour ce faire, le travail d'Eric Macé (2007) me semble important. En effet, en s'intéressant à l'expression « *minorités visibles* » dans les débats concernant la représentativité ethnoraciale des programmes de télévision française, il interroge à la fois le paradoxe français d'une indifférence aux différences (Eric Macé, 2007, p.11) mais aussi l'utilisation des stéréotypes et leurs fonctions. Il distingue pour cela le *non-stéréotype*, le *contre stéréotype* et l'*anti-stéréotype*. Il explique que l'un des enjeux de ces réflexions est lié à la question des « *catégories de l'imaginaire ou, plus exactement, celle des catégories hégémoniques et contre-hégémoniques qui configurent les imaginaires collectifs, et a fortiori nationaux* ». (Eric Macé, 2007, p.5). Il lui semble que « *la notion de stéréotype peut être ici un bon indicateur de la manière dont les régimes de monstration des minorités non-blanches participent ou non à la légitimation symbolique des discriminations* » (Eric Macé, 2007, p.6). Il définit, dans le cadre de cet article, le stéréotype comme l'expression naturalisée d'une asymétrie des rapports de pouvoir : le fait de nommer, de montrer, de réduire, d'assigner (Memmi, 1984, Saïd, 1980 dans Macé, 2007, p.6). Selon Eric Macé, la question des stéréotypes n'est pas tant celle de savoir s'ils existent ou s'ils persistent dans notre société mais, davantage, la ou les manière.s dont il sont reconfigurés. En poursuivant cette réflexion, il propose ainsi de compléter la notion de *stéréotype* avec celle de *contre-stéréotype* et d'*anti-stéréotype* « *pour rendre compte des déplacements contemporains de ce qui est rendu visible et de ce qui est laissé invisible* » (idem). En prenant en compte « *la polysémie intrinsèque des récits télévisuels et la diversité de leurs interprétations par des individus divers et complexes* » (idem), Eric Macé distingue plusieurs périodes de monstration des minorités non-blanches qui permettent de réfléchir les différents concepts de *non-stéréotypes*, *stéréotypes positifs* ou *négatifs*, *contre-*

stéréotypes et *anti-stéréotypes*. C'est sur cette base méthodologique qu'il propose d'observer, dans le cadre de son travail, les manières dont la télévision en France donne à voir des minorités non-blanches et d'analyser les rapports aux imaginaires collectifs concernant l'identité nationale en période postcoloniale (idem).

IV.4.2.2 Les contre-stéréotypes (Eric Macé, 2007): légitimation symbolique des discriminations

Eric Macé explique bien que les stéréotypes ethnoraciaux persistent aujourd'hui et existaient avant même que la question des discriminations soit posée. Il qualifie le stéréotype ethnoracial comme « *l'expression, par excellence, des opérations de racialisation et d'ethnicisation des individus* » (Eric Macé, 2007, p.6). En effet, selon lui, ce qui est rendu visible par l'expression de ces stéréotypes c'est le.s rapport.s mais surtout la déviance des non-Blanc.he.s à une norme qui l'est. Ainsi, cette visibilisation renvoie à un processus de discrimination des non-Blanc.he.s et légitime une norme mononormative. En ce qui concerne les stéréotypes positifs, Eric Macé explique bien que cela renvoie à une « *nature subalterne mais gratifiante du rapport des non-Blancs aux Blancs* » (idem) et pour cela donne des exemples liés aux sports, à la danse, à l'exotisme etc. Les stéréotypes négatifs, quant à eux, « *renvoient à la duplicité, la fourberie, la jalousie, le naturel, l'incivilité du non-Blanc [...et] affecte la qualité « d'ethnique » à tout individu non-blanc, légitimant ainsi l'allant de soi hégémonique selon lequel tout individu non-blanc est marqué d'une singularité ethnique tandis que les Blancs ne sont pas « ethniques » mais « normaux » et « universels ».* » (idem).

Eric Macé poursuit sa réflexion en introduisant la notion de *non-stéréotype* qu'il explique par l'injonction à la diversité dans les médias¹⁹¹. En effet, selon lui, cette notion peut venir désigner les phénomènes liés à cette dernière qui provoque de simples actes de présences de personnes non blanches à la télévision, qui garantissent une forme de visibilité des non-Blancs tout en ayant des rôles minorisés « *figurant muet, en arrière plan et sans qualité particulière, d'une fiction ou d'un public de plateau* » (idem).

191 « *l'article 47 de la loi dite de « l'égalité des chances » du 31 mars 2006, stipulant que « Le Conseil supérieur de l'audiovisuel contribue aux actions en faveur de la cohésion sociale et à la lutte contre les discriminations dans le domaine de la communication audiovisuelle. Il veille notamment à ce que la programmation reflète la diversité de la société française »* » (Eric Macé, 2007, p. 4)

Ce qui interpelle particulièrement Eric Macé c'est davantage l'utilisation de *contre stéréotypes*. Ce dernier prend le contre-pied du stéréotype en proposant une « *monstration inversée* » (idem). Eric Macé explique que les stéréotypes classiques pourraient renvoyer les personnes non-blanches aux problèmes d'intégration ou d'exclusion alors que le contre-stéréotype mettrait en image, à la télévision, davantage d'autres représentations : une personne non-blanche de classe moyenne, intégrée socialement, occupant des premiers rôles etc. Selon Eric Macé : « *Le contre-stéréotype a une vertu : il élargit le répertoire des régimes de monstration légitime des minorités non-blanches, proposant ainsi à la fois un égalitarisme universaliste colour blind réalisé et un idéal du moi positif, non-stigmatisé, pour les publics concernés.* » (Eric Macé, 2007, p.7). Cependant, en citant Gray (2004) et Hunt (2005), il pointe les limites de ces contre-stéréotypes. Ces derniers procèdent, selon lui, par *déni d'ethnicité* et conditionnent par l'assimilation achevée de ceux qui l'incarnent. En effet, Eric Macé pointe le fait que ces contre-stéréotypes font le jeu des politiques assimilationnistes et interdisent à ces personnes toute référence à des spécificités ethniques « *sous peine de compromettre la « fiction » de leur assimilation à la blanchitude et donc leur capacité à se présenter comme contre-stéréotype.* » (Idem). Ce sociologue analyse le fait que le contre-stéréotype met en place un processus de déni des discriminations par occultation du stéréotype (idem).

« *Le contre-stéréotype fait comme si les stéréotypes n'existaient pas, comme si les discriminations n'existaient plus, mettant en scène un monde « postraciste » pouvant servir d'une part à délégitimer la question même des discriminations dans les pratiques au nom de leur abolition dans les représentations, d'autre part à servir ces mêmes discriminations – ainsi lorsqu'un présentateur noir du journal télévisé lance sans sourciller un reportage illustrant la catégorie de « bandes ethniques ».* » (idem).

Eric Macé explique que les personnes qui incarnent les contre-stéréotypes, outre leur apparence physique, deviennent des représentants de la « *blanchitude* » (idem). En citant Franz Fanon (1952), Eric Macé analyse que, dans ces cas, c'est le point de vue hégémonique qui commande la monstration et que ces contre-stéréotypes peuvent aussi être qualifiés de *néostéréotypes* : « *comme le soulignait déjà Stuart Hall, nous avons affaire ici à un affichage des différences «qui ne fait aucune différence» du point de vue de l'économie générale des discriminations ethnoraciales*

(Hall, 2007b:217). » (Eric Macé, 2007, p.7). Ces contre-stéréotypes ou néostéréotypes se font sans remettre en question l'ordre symbolique car ils ne remettent pas en question l'un des implicites normatif blanc de la francité mais, au contraire, le légitiment (idem). Eric Macé pointe bien le paradoxe social à vouloir lutter contre les discriminations en invisibilisant les différences. De plus, il met en exergue ce qu'il nomme le synchronisme hégémonique :

« il est frappant de constater le synchronisme hégémonique entre la multiplication volontariste des contre-stéréotypes dans les régimes de monstration télévisuelle des non-Blancs et le volontarisme politique s'agissant du casting gouvernemental (et de lui seul, puisque le parlement français est demeuré quasi exclusivement blanc et masculin). On y observe d'ailleurs les mêmes limites et effets pervers en matière de déni d'ethnicité – sous peine de procès en intégration – et de déni des discriminations. » (Eric Macé, 2007, p.8).

IV.4.3 Didactique de la pluralité : le contre-pied de l'uniformité

IV.4.3.1 L'humour comme moyen de créer des identités hybrides

L'un des apprentissages fait par l'observation et l'analyse des alliances et des parentés à plaisanterie est l'importance des symboles emblématiques. Ces contenus humoristiques, par l'auto-affirmation d'une part et la revendication d'autre part, favorisent les relations altéritaires par l'attention portée à la connaissance de l'autre et la reconnaissance mutuelle. Alain Joseph Sissao explique que ces dimensions symboliques et moins stéréotypées émanent du fait que les éléments symboliques mis en jeu par les joutes verbales sont reconnus, acceptés, revendiqués par le.s groupe.s (Alain Joseph Sissao, 2018, Ouagadougou). Les éléments ne sont pas assignés au groupe mais sont créés par ce dernier. Cette dimension symbolique présente dans les APP (qui n'échappe pas pour autant totalement aux stéréotypes ni aux risques d'essentialisation) se fait par l'interaction

et la réciprocité, dans des contextes sociopolitiques de reconnaissance et de prise en compte des diversités. Ces contextes au Burkina Faso, qui se différencient de ceux en France, semblent être source de réflexivité mais aussi d'apprentissages pour penser des processus de reconnaissance et réparation des conflits par l'humour mais aussi des manières de repenser nos rapports aux altérités radicales par la déconstruction des imaginaires collectifs réducteurs et essentialistes issus des périodes de conflits.

Nelly Quemener analyse qu'une partie des productions humoristiques peut permettre de transformer, de dénoncer, d'informer, de complexifier des représentations simplistes héritées de la période coloniale et postcoloniale en France. Elle interroge donc, en partie, les manières dont l'humour pourrait permettre, par la création d'identités hybrides, s'inscrivant dans une didactique de la pluralité, de tendre, malgré ce contexte sociopolitique, vers des regards plus altruistes.

Cette didactique de la pluralité présente dans certains sketches semble relever d'éléments variés. D'une part, la place et la parole des premières concernées, d'autre part les contenus des sketches qui permettent de tendre vers des connaissances complexes, variées et qui peuvent permettre à la fois des formes de décentrement mais aussi d'apprentissage.

Nelly Quemener explique (2016, 15min30s) que le contenu des sketches de l'humour des identités n'est pas simplement la critique des stéréotypes mais est aussi fait d'un récit. Ce dernier pourrait être, selon Nelly Quemener, "*anecdotique*" (2016, 15min35s) mais semble pouvoir permettre de tendre vers une approche symbolique, emblématique. Constance Desloire explique que ce registre de l'expérience n'était pas présent dans l'humour de Smaïn dans les années 80 (Constance Desloires, 2017, p.88) : « *Dans ses sketches, Smaïn n'évoque jamais son parcours familial personnel et les discriminations subies comme le fera Debbouze. «Je suis l'Ali-bi, l'Arabe qu'on aime aimer. Drôle, gentil, qui met à mal les préjugés sans faire de mal à personne* » (idem). Cette réflexion autour du récit et des contenus de ces pratiques humoristiques qui émergent dans les années 90 fait écho à celle d'Étienne Smith. En effet, comme abordée en chapitre I, en analysant les contenus des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie au Sénégal particulièrement, il met en avant les thématiques évoquées dans le cadre de ces joutes: « *Les motifs stylisés les plus fréquents de ces interactions ludiques sont la nourriture, l'onomastique, la religion, la langue, les traits physiques ou la modernité et le prestige des traditions historiques comparées, c'est-à-dire des motifs tout à fait universels de plaisanteries* (Davies, 1990) » (Étienne Smith, 2010, p. 254). Ces motifs

stylisés sont prégnants dans les sketches de Jamel Debbouze et d'autres humoristes, et pourraient permettre, par la parole expérientielle, par les récits authentiques et les anecdotes, de tendre vers des approches emblématiques, reconnues et revendiquées, qui se distingueraient des assignations superficielles et exotisantes. Nous l'analyserons particulièrement lors des observations faites sur les pratiques et contenus humoristiques du duo *Domino*.

Océan Rose-Marie lors de la table ronde sur les stéréotypes et l'humour en 2016 donne un exemple très concret de ce besoin de nommer, d'informer mais aussi de dénoncer pour repenser les imaginaires sociaux à partir des récits des premier.e.s concerné.e.s. L'humour est un moyen, parmi d'autres, selon lui, de participer à cette didactique. En effet, il explique des raisons qui l'ont amené à écrire son premier spectacle *La lesbienne invisible*: l'ignorance voire la méconnaissance. Il explique qu'il lui arrivait fréquemment d'avoir "*des questions pourries en soirée / tsé genre les mecs bourrés qui demandent / oui mais alors comment vous faites pour faire l'amour / tous ces trucs là qu'on entend dès que les gens se lâchent un peu / bah au lieu de passer la soirée à leur expliquer ce qu'est la vie sexuelle des lesbiennes bah j'leur disais viens à mon spectacle / paie 15 euros / et puis (rire) et tu sauras tout /*" (Océan Rose-Marie, 2016, 36min57s). Cette remarque met en avant l'ignorance et la méconnaissance par l'invisibilisation, voire la marginalisation de pratiques plurielles. Ces dernières peuvent être occultées, minimisées voire condamnées si elles ne rentrent pas dans le cadre mononormatif, ce qui crée nécessairement de l'ignorance et des croyances. Renforcés par la dimension tabou de certains sujets, Océan Rose-Marie pointe à la fois la difficulté d'être pris pour un objet de curiosité (en tant qu'homosexuelle dans ce cas) mais aussi l'importance de nommer et d'éduquer afin de sortir de croyances et de remarques blessantes, discriminantes et stigmatisantes.

Nelly Quemener explique que le stand up est un nouveau lieu d'expressions de constructions identitaires hybrides qui peut permettre, parmi d'autres pratiques, de participer à une didactique de la pluralité et qui permet de contrevenir aux logiques d'indifférenciation républicaines (Nelly Quemener, 2014, p.109). En effet, le travail de certain.e.s humoristes participe à déconstruire des images simplistes et homogènes sur leur groupe d'appartenance, réelle ou supposée. Comme Nelly Quemener le souligne : le travail de Jamel Debbouze permet (en partie) de briser le mécanisme du stéréotypage « du jeune de banlieue » et de donner à voir d'autres visages, d'autres rapports au monde, aux langues, aux cultures qui participent à une forme de reconnaissance et de

diversification et complexification des représentations sociales. Nous l'avons déjà évoqué lors de son sketch faisant dialoguer Jamel Debbouze et son père dans leurs rapports complexes à la religion musulmane, au foot, mais aussi à l'argent. Jamel Debbouze s'attache à montrer dans ses premiers spectacles à la fois l'aspect dynamique des pratiques culturelles en partageant le.s sens (que ses parents, ses voisins mais aussi lui-même peuvent donner à certaines pratiques emblématiques (fête religieuse, pratiques éducatives, circoncision, etc, pour exemples) et met en scène les changements, les conflits, les différences de points de vues, etc. Nelly Quemener l'analyse en ces termes :

"Le trio récurrent du Cinéma de Jamel, composé de Jamel, Omar et Fred, prend donc pour matière du rire les stéréotypes ainsi que les processus de stéréotypisation de minorités ethnoraciales. En cela, il incarne un parfait exemple de ce qu'Eric Macé qualifie d'anti-stéréotype. Ce dernier implique que le stéréotype ethnoracial est l'objet de la réflexivité humoristique, déstabilisant les "attendus essentialistes, culturalistes et hégémoniques de l'ethnoracialisation des minorités". (Macé E¹⁹².) Autrement dit, ces anti-sétérotypes sont les instruments d'une désignation des rapports de pouvoir et des modes de catégorisation enfermants." (Nelly Quemener, 2014, p.103).

Ces productions humoristiques semblent faire écho à ce que Nacira Guénif-Souilamas appelle l'humour de résistance, qui ne serait pas un agent de blanchiment: "*Jamel Debbouze use de défauts de prononciation et de bégaiements pour incarner une sorte de contre-exemple à l'idéal grammatical, à la prononciation, au vocabulaire, de la langue française.*" (Nelly Quemener, 2014, p.97).

Ces mécanismes de construction d'identités hybrides ne pourraient-ils pas permettre, par la prise en compte du pouvoir de résistance de l'humour, mais aussi grâce à des grilles d'analyses des pratiques humoristiques, de participer à transformer des imaginaires sociaux hérités de la période coloniale ? La parole des premier.e.s concerné.e.s pourrait-elle permettre d'interroger et d'analyser l'utilisation des anti-stéréotypes et des stéréotypes pour permettre une prise de conscience des processus de stigmatisation à l'œuvre ? Ces nouvelles pratiques et le regard réflexif sur ces dernières pourraient-ils permettre de tendre vers une (re)connaissance et ainsi prendre en compte la dimension pédagogique de l'humour. Cela rejoint la réflexion d'Océan Rose-Marie sur le fait de

192 "*Des "minorités visibles" aux néo-stéréotypes. Les enjeux des régimes de monstration télévisuelle des différences ethnoraciales*" Journal des Anthropologues, Hors Série "Identités nationales d'Etat", 2007, P. 67-87)

"rire ensemble", qui suggère, selon lui davantage une intention partagée à déconstruire des rapports de domination. Océan Rose-Marie parle, de sa place d'humoriste, en expliquant qu'il avait comme désir en montant sur scène et en écrivant son spectacle de donner une "image plus positive" des lesbiennes (il explique les images négatives véhiculées à travers les films et autres et souhaitait déconstruire ce qui lui paraissait homogène et négatif). Monter sur scène et parler du groupe non homogène des lesbiennes avait pour objectif au départ pour lui de permettre de changer le regard porté sur ce groupe (Océan Rose-Marie, 2016, 36min16s).

IV.4.3.2 L'anti-stéréotype, une arme pour la diversité ?

Eric Macé poursuit sa méthodologie, pour penser les régimes de monstration, en définissant l'*anti-stéréotype*. Il explique que ces derniers ne sont pas apparus récemment mais tendent également, dans une dynamique qu'il qualifie d'anti-hégémonique à se montrer nombreux (Eric Macé, 2007, p.8). Il définit donc l'anti-stéréotype :

« par le fait qu'il constitue les stéréotypes comme la matière même de sa réflexivité, conduisant ainsi, en les rendant visibles, à déstabiliser les attendus essentialistes, culturalistes et hégémoniques de l'ethnoracialisation des minorités, mais aussi de la «normalité» blanche de la majorité, que ce soit sur le ton de l'humour, de l'interpellation plus directe ou à travers la complexité des récits fictionnels (Hall, 2007c). » (Eric Macé, 2007, p.8).

Eric Macé souligne le travail de Jamel Debbouze qui participe pleinement à créer des anti-stéréotypes et fonde son succès sur la mise en scène moqueuse des stéréotypes ethnoraciaux ordinaires de la culture française contemporaine. Nous verrons par la suite en quoi Jamel Debbouze peut donner à voir des imaginaires pluriels participant à une didactique de la pluralité mais aussi en quoi, par les contenus de ses sketches, il participe aussi à des dynamiques de monstration des figures blanches. Eric Macé donne un exemple d'une intervention de Jamel Debbouze face à Rachid Arhab lors du journal de *France 2* le midi :

« invité par le présentateur Rachid Arhab (incarnant l'un des tout premiers contre-stéréotypes de la télévision française) pour parler de ses succès sur scène, il a passé

son temps à poser à son interlocuteur cette question: « Ça vous dérange pas Monsieur Rachid Arhab si je vous appelle Monsieur Rachid Arhab ? », soulignant ainsi le caractère exceptionnel d'un journal télévisé français donnant les premiers rôles à deux « Arabes ». » (2007, p.8).

Eric Macé n'est pas sans rappeler les dangers de cet exercice de l'humour en pointant les limites du rôle de bouffon qui met en scène un exercice de transgression confortant les dominants (idem). Un autre exemple pointé par Eric Macé fait écho aux analyses de Nelly Quemener sur le pouvoir de l'humour par l'émergence de la parole des premier.e.s concerné.e.s. En effet, Eric Macé cite le footballeur Lilian Thuram, qui a déclaré dans la journal *L'Équipe*¹⁹³ : « qu'il n'est pas noir, en tout cas pas dans le sens de l'assignation ethnoraciale qui lui est faite, et qu'il ne se définit comme tel que lorsque c'est lui qui fait appel à l'inscription historique et culturelle de ses origines antillaises » (Eric Macé, 2007, p.9). Cette citation fait aussi écho aux *Maudits mots* sur lesquelles Marie Treps (2017) porte une analyse. Cette explicitation de Lilian Thuram n'est pas à généraliser mais permet de comprendre l'importance de questionner à la fois socialement mais aussi interindividuellement l'utilisation de termes dont la charge sémantique reste encore aujourd'hui à la fois complexe, ambiguë et parfois même violente. Eric Macé, en parlant toujours des représentations à la télévision française, analyse que les programmes télévisés restent ouverts aux transformations des référentiels controversés qui font les imaginaires de l'identité nationale (Eric Macé, 2007, p.9). Il pointe cependant le fait que ces transformations tiennent à « la capacité des acteurs concernés à problématiser les régimes de monstration télévisuels des minorités non-blanches au-delà de la question du nombre » (idem). Cette analyse faite pour l'espace télévisuel français me semble pertinente à appliquer aussi concernant les pratiques humoristiques, que ce soit dans le cadre de sketches mais aussi lors de conversations plus quotidiennes qui ont pour ressort l'utilisation des stéréotypes.

IV.4.3.3 Créer des grilles d'analyse: tendre vers un regard critique des pratiques humoristiques

193 *L'Équipe*, 29 juin 2006

Lors d'un atelier¹⁹⁴ sur l'humour et l'utilisation des stéréotypes, Anne Morillon et Isabelle Eon proposaient une forme de grille de lecture qui pouvait permettre d'interroger l'intention et les fonctions des contenus humoristiques. Ces réflexions peuvent permettre à la fois à des humoristes (professionnel.le.s et amateurices) d'interroger politiquement leurs contenus humoristiques mais aussi à un.e spectateurice ou un.e interlocuteurice de permettre de questionner les raisons de son rire ainsi que les productions dont iel est témoin, voire cible. Je me suis permis de la compléter par des réflexions menées dans le cadre de cette recherche. Ces questions sont donc les suivantes:

- > Qui parle ?
- > A qui ?
- > Dans quel contexte ? (salle de spectacle, conversation quotidienne, dessin de caricature etc)
- > A quelle période ? (sociale, historique, politique etc)
- > De quoi/qui rit-on ? Qu'est ce qui est drôle ? (en interrogeant le.a locuteurice). Cette question permet, comme le suggère Patrick Charaudeau (2006) d'interroger le.a locuteurice d'une raillerie, par exemple, sur ce qu'iel vient de faire afin de tenter de lui permettre d'en prendre conscience.
- > Avec qui rit-on ?
- > Pourquoi?
- > La réciproque est elle possible ? Est ce un rapport symétrique ou asymétrique ?

Ces différentes questions permettent de considérer les contextes, à la fois de production mais aussi sociaux, politiques et historiques qui sont essentiels à prendre en compte pour interroger des productions humoristiques. En effet, le sketch *l'Africain* de Michel Leeb a été réalisé dans un contexte historique et sociopolitique bien précis. Ce même sketch n'aurait certainement plus le même écho aujourd'hui. Il me semble qu'il ne serait plus admissible tel quel aujourd'hui. Ces réflexions permettent de comprendre à la fois les changements, les processus de transformation des imaginaires collectifs mais aussi les rapports aux altérités en situation postcoloniale. Il me semble

194 Le 30/11/2021. Atelier mis en place par le réseau REZOE, animé par Anne Morillon et Isabelle Eon à Lanester. Thème de la rencontre : « Humour : sociabilité, entretien des clichés sexistes/racistes/homophobes, ou retournement des stigmates ? » *« Dans cette séance, nous nous interrogerons sur l'humour en tant qu'il participe au dénigrement et à la réification des stéréotypes, mais aussi dans quelle mesure, à quelles conditions, il est possible, malgré les effets dévastateurs sur les personnes concernées, de continuer « à rire de tout ».* »

que ces différents questionnements peuvent permettre d'interroger les productions humoristiques comme miroir de nos relations sociales.

Ces questions permettent aussi de considérer la légitimité et l'aspect socioculturel des pratiques humoristiques. En effet, les deux premières questions permettent de repérer le.a locuteurice, le.a destinataire.rice ainsi que la cible. Ces questions, "*qui parle*" et "*à qui*", permettent aussi de complexifier la compréhension ou l'acceptabilité de certaines productions humoristiques. Cela fait écho aux propos de Pierre Desproges cité ci-dessus lorsqu'il doit répondre aux questions: "*peut-on rire de tout*" et "*peut-on rire avec tout le monde*" et qu'il répond oui à la première question et non à la deuxième. En effet, et nous l'avons abordé dans différentes réflexions menées dans le cadre de ce chapitre, il semble, au regard des différentes fonctions de l'humour et du rire, qu'il est possible de rire de tout mais pas avec n'importe qui. Les APP l'enseignent dans une certaine mesure par les principes de parenté, d'alliances ou d'affiliation mais il semble aussi qu'une même production humoristique n'aura pas le même impacte/effet en fonction des locuteurices et des interlocuteurices d'où l'intérêt de questionner cela.

Les dernières questions, à savoir, de quoi ou de qui rit-on, mais aussi avec qui, permettent d'interroger, entre autres, ce qu'Océan Rose-Marie nomme le rire ensemble ou le rire contre. En effet, ces questions permettent d'être attentif.ve à savoir si les contenus humoristiques sont un rire d'accueil ou d'exclusion (Béatrice Priego-Valverde, 1999), si cela relève davantage d'une volonté de connivence (ludique, cynique ou de dérision) (Patrick Charaudeau, 2006), ou si ces productions sont davantage du sarcasme, de la raillerie, de la moquerie ou autre. En somme, ces interrogations permettent d'interroger l'intention du/de la locuteurice. Enfin, les questions *de quoi rit-on* mais aussi celles qui permettent d'interroger les contenus semblent intéressantes pour questionner, grâce aux recherches d'Eric Macé (2007) les manières dont sont utilisés les stéréotypes pour reproduire, réduire, invisibiliser ou au contraire déjouer et déconstruire.

Enfin, les dernières questions permettent d'interroger la réciprocité des pratiques humoristiques. Il semble que l'asymétrie de certaines productions permet de poursuivre une réflexion sur les liens séculaires entretenus et la création d'imaginaires discriminants au service des rapports de domination. Aussi, en atelier, il peut être intéressant d'interroger les réciprocités, leur

création ainsi que les contextes d'émergence. L'ensemble de ces réflexions concernant des pratiques humoristiques semble être intéressant pour entamer une réflexion concernant les constructions des rapports de dominations sociaux.

Ainsi, cette grille, à l'image du test de Bechdel¹⁹⁵ pour mettre en évidence la sous-représentation de personnages féminins au cinéma, pourrait être une base, améliorable, pour interroger dans différents cadres, que ce soit pour des humoristes ou lors d'ateliers pédagogiques à destination de différentes personnes ou groupes, les contenus et les portées des pratiques humoristiques dont les stéréotypes sont des contenus privilégiés.

Pour finir sur cette réflexion autour de l'humour comme agent de résistance, mais aussi de transformation, il me semble intéressant d'interroger le contre-pied de certaines productions humoristiques en questionnant l'utilisation des stéréotypes mais aussi et surtout celle des emblèmes symboliques. Il me semble important de continuer d'interroger le pouvoir de l'humour, pour reprendre les termes de Nelly Quemener (2014), à travers cette dimension de réappropriation des termes pour se désigner, et, en intégrant les apprentissages faits des APP, à travers la dimension symbolique (Alain Joseph, Sissao, 2018, Ouagadougou) et non stéréotypée. En effet, Nelly Quemener explique bien que cet humour ethnoracial se caractérise par la mise en scène d'une parole expérientielle, authentique ou d'un jeu basé sur l'autodérision pour parler du sort des minorités et prendre le contre-pied des stéréotypes. Il semble important de se demander dans quelle mesure le contre pied des stéréotypes peut permettre de tendre vers des connaissances symboliques, emblématiques.

IV.4.3.4 Réduire l'Écart (François Jullien, 2012) en créant de la familiarité

195 Nicole Van Enis, avril 2018 : « *Il est aujourd'hui un sentiment qui se développe de manière subtile et sournoise : l'idée que dans nos sociétés, l'égalité est acquise et que le féminisme n'aurait plus de raison d'être. Les inégalités persisteraient dans les autres cultures mais plus chez nous, elles s'arrêteraient à nos frontières. En ce début de xxi^e siècle, ne vit-on pas dans un monde débarrassé des idées et des comportements sexistes¹ ? On pourrait donc s'attendre à ce que les femmes aient une place égale à celle des hommes sur nos écrans. Explorer ce thème peut paraître une trop vaste tâche mais en fait il existe un test simple pour prendre conscience de la représentation des femmes dans les scénarios. Voici ce test facile et amusant, à appliquer sans modération pour comprendre la place des femmes dans notre culture cinéma. Lorsque vous regardez un film, amusez-vous à vous poser ces questions. Une oeuvre réussit le test si les trois interrogations suivantes reçoivent une réponse positive : • Y a-t-il au moins deux personnages féminins identifiables (elles doivent être nommées) ? ; • Parlent-elles l'une avec l'autre ? ; • Parlent-elles d'autre chose que d'un personnage masculin ? »*

De plus, Nelly Quemener parle de l'intérêt d'une forme de familiarité créée dans ces espaces. Cette familiarité s'appuie à la fois sur un phénomène d'attachement à certains humoristes comme Jamel Debbouze¹⁹⁶ mais aussi par l'évocation de pratiques qui font commun et permettent certainement de réduire des écarts. L'évocation des rapports à l'école, à la famille, aux amis, à la religion mais aussi au foot (thèmes très présents dans les sketches de Jamel Debbouze) peuvent permettre de sortir des constructions des altérités radicales comme ce fut le cas durant la colonisation et les zoos humains (cf: chapitre II). Des personnes qui pensaient être loin des réalités de Jamel Debbouze (souvent présenté de manière simpliste comme un jeune de banlieue d'origine étrangère) peuvent aussi se retrouver dans ces récits singuliers. L'évocation de ses activités, le récit de vie mis en scène peut permettre de travailler des communs et tendre vers une prise en compte de l'altérité, autrement que radicale. Cette familiarité qui se met en place, comme l'analyse Nelly Quemener (2014), est renforcée par le contenu même des productions humoristiques. Jamel Debbouze évoque régulièrement, à travers ses sketches basés sur des récits de vie, des moments de fêtes ou réunions de famille qui donnent à voir des stéréotypes mais aussi des anti-stéréotypes. La mise en scène de ces moments en famille et de ses expériences de vie permet d'aller au-delà d'un regard souvent ignorant (homogénéisant, simpliste, réducteur, stigmatisant, etc) pour tendre vers une connaissance à la fois complexe et attachante. Jamel Debbouze à travers ses sketches montre la complexité de son propre regard posé sur ses identités. D'une part par les références aux lieux, que ce soit au Maroc, à Taza, en France, dans les Yvelines, à Trappes etc. D'autre part, il permet aussi à travers son récit de montrer l'absurdité d'une assignation identitaire simpliste. Constance Desloire le souligne en reprenant un extrait de spectacle 100 % Debbouze :

« A ceux qui lui parlent d'intégration, Debbouze répond à plusieurs reprises: «je suis d'ici, je suis un "icissien" ». «Y'a plein d'imbéciles qui me demandent souvent: "Ben alors c'est quoi ton pays? C'est la France ou le Maroc ? Faudrait choisir!" Eh bien j'ai envie de répondre à ces cons qu'au même titre que j'ai pas envie de choisir entre mon père et ma mère, j'ai pas envie de choisir entre la France et le Maroc. J'suis les deux, comme plein de gens» (100% Debbouze). »
(Constance Desloire, 2017, p.93).

Cette dernière phrase permet aussi de comprendre l'importance de cette parole

196 Très souvent présent dans le classement des personnalités préférées des français

expérientielle sur scène. Par les discours, les spectacles et les influences de ces humoristes, c'est aussi des enjeux sociaux qui sont visibilisés. Aussi, en reprenant les propos et réflexions de Nancy Fraser (2004), il me semble important d'interroger les manières dont ces productions humoristiques permettent, par les premiers concernés, d'entamer ce travail de reconnaissance. Constance Desloire l'explique avec les termes suivants :

« Le succès de l'humoriste repose les premières années sur la confusion entretenue entre sa personne et son personnage. Pour le public, il est un «Jamel» unique qui s'est construit autour de son univers des quartiers, de la culture hip hop, de ses copains des Yvelines et de la communauté maghrébine. Debbouze propose sur scène une arabité visible et revendiquée. C'est d'abord par le langage qu'il crée un «nous» de connivence avec un public arabe français. Il emploie des expressions courantes en arabe comme «hamdoullah, comme on dit chez moi» (qui signifie «grâce à Dieu »). Mokhtar Farhat, auteur d'une thèse en sciences du langage sur Jamel Debbouze, Gad Elmaleh et Fellag, cite Hadj Milani, préfacier des Mots du bled de Dominique Caubet: l'usage de la langue maternelle chez les artistes d'origine maghrébine «permet une émergence plus prononcée d'insolence sarcastique et d'autodérision à travers des attitudes et des postures qui révèlent leur attachement viscéral au Maghreb [...] ».» Côté mise en scène, Debbouze porte une main de Fatma autour du cou, ou arrive sur les planches au son de la musique populaire maghrébine chaabi. L'humoriste fait référence à ses vacances en famille au Maroc et propose des sketches sur sa circoncision ou ses mésaventures avec des policiers marocains. C'est un Maroc de bonheur familial qu'il dessine, avec moquerie mais tendresse » (Constante Desloire, 2017, p.90)

Un autre exemple donné par Océan Rose-Marie me semble intéressant pour comprendre la création d'identités hybrides mais aussi le travail de l'Entre par les liens et les communs qu'il est possible d'activer. Il explique qu'au début de sa carrière, il s'est présentée avec des stéréotypes liés à l'homosexualité mais a ensuite voulu parler d'autres éléments de sa personnalité. Il explique donc avoir voulu parler d'une autre affiliation à un groupe, ce qu'il nomme les "BBB / les bons blancs bobo" (Océan Rose-Marie, 2016, 36min). Océan Rose-Marie explique qu'il s'est rendu compte à l'âge de 35 ans qu'il était blanc (Océan Rose-Marie, 2016, 41min12s) et avait des privilèges liés à ce groupe social. C'est à partir de cela qu'il a écrit son deuxième spectacle BBB, prenant conscience qu'il pouvait être à la fois subalterne, en tant que lesbienne, mais aussi privilégié, en tant que blanc. C'était une manière de complexifier, de jouer de cette pluralité d'espaces et de groupes de socialisation qui faisait qu'il ne pouvait être enfermé et réduit aux stéréotypes de lesbienne. Ceci me

semble faire écho aux analyses de Mark Davidheiser et des stratégies mises en place par les locuteurices des joutes verbales dans le cadre des APP afin de jouer de ses identités en fonction des contextes et des interlocuteurices. Ce jeu de stratégie participe à mettre en valeur les identités plurielles de chaque individu. Or, comme l'explique Océan Rose-Marie, se jouer des différentes étiquettes, souvent enfermantes, permet de pallier à ce réductionnisme. Océan Rose-Marie donne aussi l'exemple de l'humoriste Gad Elmaleh qui, après avoir joué des stéréotypes sur les arabes, parlait de sa situation de père et jouait des stéréotypes sur ce groupe (Océan Rose-Marie, 2016, 50min50s).

Ces pratiques humoristiques semblent à la fois permettre de comprendre la pluriculturalité de chacun.e d'entre nous mais aussi de penser à la fois des communs et de l'*Entre* avec des personnes qui nous paraissent radicalement différentes au départ. Cette étape de (re)connaissance mais aussi de création/ prise de conscience de communs peuvent permettre de tendre vers une approche plus réciproque. En effet, à l'image des contenus des joutes verbales des alliances et de parentés à plaisanterie, il m'a semblé important de questionner cet élément du cadre de l'humour qu'est la réciprocité afin d'interroger les manières dont ce mécanisme pourrait permettre d'apaiser, de prévenir, mais aussi de transformer des relations interpersonnelles et intergroupes en situation postcoloniale.

I.V.4.4 Créer de la réciprocité, l'autre comme alter ego ?

Cette notion de réciprocité m'est parue prégnante dans l'observation des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso comme ressource pour déconstruire des rapports sociaux faits de rapports de domination et de rapports aux normes mononormatives. En effet, d'une part, les principes de réciprocité favorisaient le fait de rire ensemble, le rire d'accueil et non le rire d'exclusion. D'autre part, ce principe de réciprocité pouvait permettre, non sans limites, de rééquilibrer certains rapports sociaux en désacralisant et en visibilisant ces mécanismes de majoration.

Cette didactique de la pluralité présente dans certains sketches de l'humour issu des minorités ethnoraciales semble pouvoir permettre de tendre davantage vers des connaissances

symboliques et emblématiques et moins stéréotypées. Ce premier pas pourrait donner à voir de nouvelles matières pour les joutes, de nouveaux contenus pour l'humour. En effet, ces nouvelles pratiques humoristiques qui émergent et se créent au fur et à mesure du temps semblent participer à un processus de reconnaissance mais aussi de connaissance mutuelle .

I.V.4.4.1 Se donner le réplique

Cette dimension relationnelle est très présente dans le jeu des joutes verbales des APP, et, comme expliqué en chapitre I, autrui est indispensable pour le jeu de différenciation ainsi que pour donner la réplique. Ce jeu en duel analysé dans ces pratiques (Esclave/maître etc) impose un rapport plus ou moins réciproque dans l'échange de joutes. Comme nous l'avons déjà évoqué en chapitre I : chacun des parents se moque l'un de l'autre, c'est un jeu de réplique. Aussi, il m' a semblé intéressant d'interroger, de manière non exhaustive, l'émergence de contenus humoristiques dans le Jamel Comedy Club particulièrement, permettant de se moquer des mécanismes de normalisation et des hégémonies culturelles. En effet, ce jeu d'opposition et de différenciation présent dans les pratiques des APP se veut un moyen, non sans limites, de rééquilibrer des rapports de domination sociétaux. Ce jeu en duo dans les APP semble permettre de jouer l'asymétrie, afin d'équilibrer symétriquement vis-à-vis de la norme des relations interpersonnelles et intergroupes. Ainsi, ces joutes semblent être un processus pour favoriser le fait qu'il n'y ait pas un groupe qui serait référent d'une norme et les autres qui en seraient différents. C'est dans cette dialectique des joutes verbales, que chacun se retrouve différents de l'autre. L'un des ressort à l'œuvre dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie repose sur le fait de se différencier pour mieux se lier ; se différencier mutuellement pour se rappeler une forme de condition humaine commune.

Nelly Quemener analyse que ces jeux dichotomiques sont présents, sous d'autres aspects, dans la typologie des pratiques humoristiques décrite (les riches/les pauvres par exemple avec Coluche). Cependant, elle pointe que ce jeu de différenciation renforce cet imaginaire et cette rhétorique de *Nous et de Les autres*. En reprenant la réflexion de François Jullien (2012), il semble en effet que ces productions humoristiques pouvaient renforcer l'Écart sans penser et travailler l'Entre. Le phénomène de stéréotypage, ainsi que celui du rire d'exclusion (Béatrice Priego-Valverde,

1999, p.64) pourrait-il expliquer, entre autres facteurs, que ce principe dichotomique se voit limité pour penser des conditions réciproques et communes. Nelly Quemener donne l'exemple d'un sketch fait par Jamel Debbouze sur le plateau télé de l'émission *Nulle par ailleurs*. Elle explique qu'il :

« se voit alors pris au piège de son rôle de jeune garçon arabe en charge de divertir les membres (blancs) du plateau, il doit en permanence donner les gages de la finalité humoristique de ses interventions. Autrement dit, ses sketches sont permis tant qu'ils offrent les garanties de leur caractère "inoffensif" et d'un éloignement de toute motivation dans le monde du sérieux, de toute signification politique ou critique. Il apparaît alors que ce moment d'émergence dans l'humour marque le maintien des minorités ethnoraciales dans une position en marge, éloignée de la communauté du "nous" et du cadre hégémonique de la francité" (Nelly Quemener, 2014, p.104).

Un autre témoignage d'humoriste permet aussi de comprendre les possibles facteurs sur lesquels il pourrait agir concernant cette réciprocité. Océan Rose-Marie explique avoir pris conscience de la nécessité lorsqu'il était rattaché à un groupe dominant, de se moquer, de mettre en autodérision ce dernier *"parce que c'est le lieu de la domination"* (Océan Rose-Marie, 2016, 44min41s). Il donne un exemple avec le sujet du communautarisme, en expliquant que ce repli communautaire souvent évoqué médiatiquement pour parler des groupes minorés est très présent chez les groupes dominants, souvent blanc et masculin. Pour cela, il se joue du communautarisme exercé par des personnes majoritairement blanches et masculines dans des instances de pouvoir (dans les médias, dans la sphère politique etc) (Océan Rose-Marie, 2016, 53min21s). Nacira Guénif-Souilamas soulève une réflexion durant la table ronde en questionnant l'importance pour un.e humoriste de pouvoir s'objectiver soi-même, de porter un regard sur soi très exigeant, sur ce que nous représentons, afin de ne pas se laisser enfermer dans les stéréotypes et Océan Rose-Marie explique qu'en effet: *" je pense que y a vraiment l'importance de vraiment savoir d'où on parle / c'est à dire qui on est en fait / d'où on vient / et une fois qu'on a pu identifier ça et rire de ça / ça peut s'élargir "* (Océan Rose-Marie, 2016, 52min42s).

I.V.4.4.2 Visibiliser et nommer *la blanchité* (Maxime Cervulle, 2013)

Avant de commencer cette partie, il me semble important de définir le terme de *blanchité*. Pour cela, je m'appuie sur les travaux d'Aude Etrillard (2015) qui dresse une synthèse intéressante des recherches dans ce domaine en France. En effet, en s'appuyant sur les travaux de Colette Guillaumin (1986), d'Elsa Dorlin (2009), d'Eric Fassin (2010), de Maxime Cervulle (2013) et de Nadia Ouabdelmoumen (2014), elle met en perspective « *un processus de différenciation à effet hiérarchisant produit par les contextes politiques, idéologiques, sociologiques et économiques, pouvant, outre le phénotype « s'actualiser en s'adossant à de multiples lieux de catégorisation sociale, ethnique, religieuse, etc. » (Ouabdelmoumen 2014, p. 102) » (Aude Etrillard, 2015, p.306). En repartant des travaux de Colette Guillaumin (1986) elle met en perspective que le terme de race ne recouvre pas de réalité biologique objective tout en analysant qu'il recouvre un objet sociologique existant : les discriminations racisées (idem). En s'appuyant sur les travaux de Maxime Cervulle (2013), elle explique que la blanchité renvoie à des constructions sociales faites de privilèges. Maxime Cervulle l'explique avec les termes suivants :*

« Il s'agit de contester l'idée reçue selon laquelle les actrices et acteurs socialement perçus comme blancs échapperaient à l'emprise de la racialisation. Loin de tomber dans le piège de l'essentialisation, le concept de blanchité ne renvoie ni à un type corporel ni à une origine définie, mais à un construit social aux modalités dynamiques par lesquelles, en certains contextes sociohistoriques, certains individus ou groupes peuvent être assigné (selon un processus d'allo-identification) ou adhérer (selon un processus d'auto-identification) à une « identité blanche » socialement gratifiante. » (Maxime Cervulle, 2013, p.49 dans Aude Etrillard, 2015, p.307)

Ainsi, quelques exemples me semblent intéressants à noter dans le cadre de ce travail. Ils peuvent donner matière pour un autre travail de recherche.

Ces exemples de joutes qui tendent à instaurer de la réciprocité sont créés dans le cadre du Jamel Comedy Club. Comme l'explique Nelly Quemener, les caractéristiques des sketches du Jamel comédie club sont l'évocation d'une double appartenance culturelle, l'exacerbation corporelle des attendus ainsi que l'expression d'une identité blanche :

"L'identité blanche mérite d'être notée tant elle est symptomatique du renversement des rapports de pouvoir relatif aux enjeux ethno-raciaux au sein du Jamel comédie club. [...]"

soutenue et sans doute incitée par la présence minoritaire des comédiens blancs au sein de l'émission. Ces derniers se voient soumis à la même exigence des capacités réflexives que les membres des minorités, ce qui les amène à la fois à faire de la blancheur une identité [et non une norme] et à signaler leur position hégémonique. Ainsi Alexis Macquart, jeune homme blanc, se présente comme issu de la "discrimination positive", prenant acte du renversement minorité/majorité dans le dispositif de l'émission et affirmant l'absurdité de la dénomination: "Discrimination positive, deux mots qui vont aussi bien ensemble que sodomie et amicale." (Nelly Quemener, 2014, p.114).

Nelly Quemener fait aussi référence à un autre humoriste, Thomas N'Gijol. Dans son spectacle *Superman Noir*, il tourne en dérision les Blanc.he.s: "Il y aura toujours un Noir pour détester un Arabe, un Arabe pour détester un Jaune, un Jaune pour détester un Blanc et un Blanc pour détester un Noir, un Arabe, un Jaune, son père, sa mère..." (Nelly Quemener, 2014, p.115). Nelly Quemener explique qu'"Une telle performance scénique a ici pour fonction de "marquer" la blancheur et de rompre avec son apparente universalité ou "neutralité", tout en montrant comment cette dernière sert ses visées hégémoniques" (idem).

Les différents visionnages des sketches réalisés dans le cadre de ce travail m'ont permis d'en relever quelques-uns qui participaient à mettre en place ces rapports plus réciproques en nommant les Blanc.he.s et en visibilisant les constructions des rapports de domination. Il y a, d'une part, la dénomination "les hiboux" que l'humoriste Bun Hay Mean utilise dans son spectacle *Chinois marrant* pour désigner les yeux ronds des Blanc.he.s. Il explique dans son spectacle¹⁹⁷ qu'une personne dans la rue l'a appelé "le bridé" et il explique : " y a plus d'Asiat que de vous / je ne suis pas bridé / vous avez les yeux ronds // pour moi le monde est peuplé de hiboux [...] et vous les hiboux / avec vos grands yeux vous regardez que les différences entre les gens // oui fais attention y a un Roumain / fais attention à ton portable // tu sais la xénophobie j'comprends pas / tsé le racisme / le racisme c'est normal chez les animaux / ils ont différentes races / mais vous les hiboux vous êtes pareils ↗ / tsé c'est normal qu'une vache elle ait peur d'un cheval / elle fait "oui les chevaux / ils viennent dans notre pays / ils prennent notre travail de steak » / tu vois c'est normal / mais vous les hiboux ↗ [...]" (2min41s). Bun Hay Mean déconstruit petit à petit les différentes croyances en lien avec la création des normes mononormatives. Ainsi, au fur et à mesure de son spectacle, il est possible de déconstruire certains rapports (homophobes, racistes etc) par les vannes qu'il met en

¹⁹⁷ Source: <https://www.youtube.com/watch?v=PaFOYbHim2E>

scène. En poussant à l'absurde certains raisonnements comme avec le racisme, en comparant les humains avec des animaux, il rend ridicules certains discours et constructions hégémoniques afin de les déconstruire.

Ces derniers exemples permettent de nommer une identité blanche qui n'est donc plus invisibilisée telle une norme. De plus, ces contenus et productions qui ont émergé dans les années 90 permettent de désacraliser et déconstruire ces rapports asymétriques en amenant de la réciprocité. D'autres termes, comme nous allons le voir, permettent aussi à la fois de nommer ces identités blanches ainsi que d'en rire.

Marie Treps (2017) explique dans un chapitre intitulé *Retour de bâton*, qu'il commence à émerger "des désignations péjoratives, ironiques et méprisantes" ainsi que des injures pour qualifier "les souchiens" (Marie Treps, 2017, p.345). Ces néologismes naissent dans les années 90, en même temps que l'émergence, dans les médias, de l'humour issu des minorités ethnoraciales. Marie Treps explique que: "Tous ces termes ont été fabriqués selon les mêmes procédés que les maudits mots qui leur sont appliqués" (idem). L'auteure les regroupe par thématiques, en expliquant le sens dans les différents contextes d'émergence et de transformations. Il y a ceux qui font référence à l'histoire de France ("les gaulois", "fils de Clovis") (Marie Treps, 2017, p.346-347), ceux qui se font davantage sur des aspects physiques, des habitudes alimentaires, des manières d'être ("blondin", "blonblon", "fromage blanc", "coton tige", "blanche neige", "pâté-rillettes", "rillettes", "père dodu", "toubab", "babtou", "Bébère", "franchouille", "céfranc", "frankaoui") (Marie Treps, 2017, p.347-350). L'humoriste burkinabè Moussa Petit Sergent appelle régulièrement les Blancs des « visas » dans ses spectacles, ce qui est une expression qui peut régulièrement être entendue au Burkina Faso (et certainement dans d'autres espaces de l'Afrique de l'Ouest) mais aussi une manière d'interpeller sur les rapports géopolitiques qui créent des rapports de domination. En faisant des ateliers avec des étudiant.e.s pour penser des formes de réparties en cas d'agressions racistes, sexistes, grossophobes, homophobes etc, certain.e.s ont pu me rapporter des dénominations qu'ils pouvaient utiliser comme « toubab fragile », « matcho fragile », « estomac fragile », « hétéro fragile », « je suis pas misandre, j'ai un ami homme », « je ne suis pas raciste, je n'ai pas d'ami blanc », « Hitler t'aurait apprécié » etc. Ces paroles, qui émergent, permettent de créer de nouveaux termes qui visibilisent des groupes majorés. Nous aborderons d'autres exemples dans le chapitre suivant.

L'ensemble de la création de ces termes et leur émergence met en avant les transformations des rapports intergroupes et la mise en place d'une réciprocité conditionnée. Il semble en effet que ces répliques sont encore à la marge. Elles émergent avec la parole des personnes racisées, des groupes subalternes, ou des allié.e.s, cependant ces observations sont rares dans les interactions quotidiennes. En interrogeant les raisons, toujours avec des étudiant.e.s, iels pouvaient pointer la difficulté de mobiliser des représentations sociales ou des imaginaires collectifs négatifs à l'encontre des groupes dominants. Cette matière est pourtant régulièrement celle qui alimente les blagues aux contenus stéréotypés. Il semble donc nécessaire à la fois de déconstruire nos imaginaires mais aussi d'en créer de nouveaux en tentant de sortir des complexes, à la fois de supériorité mais aussi d'infériorité. Comme cela est analysé par Nelly Quemener, ces processus ne se feront pas que par les personnes racisées. Au contraire, l'autodérision comme pouvait le souligner Océan Rose-Marie ainsi qu'une prise de conscience de son point de vue, semblent aujourd'hui nécessaires pour transformer des relations sociales faites de rapports de domination.

Enfin, et parce que cela pouvait revenir régulièrement dans des échanges avec les mêmes étudiant.e.s, il pouvait arriver que certains d'entre elleux ne voyaient pas le problème de certaines blagues racistes, sexistes etc ou pouvaient dire « *on ne peut plus rien dire* » lorsque je tentais de pointer les enjeux. Il me semble, au regard de ces expériences, que de ne pas avoir à se poser ces questions peut être le reflet d'une forme de privilège. C'était systématiquement des étudiant.e.s, blanc.he.s, qui s'attristaient de ne pouvoir mobiliser un répertoire de blagues avec lesquelles iels avaient grandi et qui leur paraissaient tout à fait acceptables. C'est par l'ensemble de ces réflexions qu'il m'a semblé d'autant plus important d'amener de la réciprocité afin que des personnes qui sont rarement moquées à travers des productions stigmatisantes puissent faire cette expérience et peut-être réfléchir aux mécanismes qu'iels font subir. L'intérêt n'étant pas de créer des armes de plaisanteries massives mais de réfléchir et rééquilibrer des rapports interindividuels et intergroupes.

La réciprocité n'engendre pas forcément des rapports symétriques et cela peut même tendre vers une fausse équivalence. En effet, donner la répartie à une blague faite sur les ressorts de « l'accent africain » n'aurait que peu d'équivalence avec une blague faite sur « un accent européen » par exemple. Ce dernier ne mobiliserait pas un imaginaire discriminant. L'humoriste

Aamer Rahman le met en scène à travers un sketch *Reverse Racisme*¹⁹⁸. Il explique que ce racisme pourrait exister s'il avait une machine à remonter le temps :

« je pourrais être un « raciste inversé » si je le voulais / j'aurais juste besoin d'une machine à remonter le temps / je monterais dans ma machine à remonter le temps et je reviendrais dans le passé / avant que les Blancs ne colonisent le monde // je convainrais les peuples d'Afrique / d'Asie / du Moyen-Orient / d'Amérique Centrale et d'Amérique du Sud de les coloniser / d'occuper leurs pays / de voler leurs terres et leurs ressources / je mettrais en place un genre de / je sais pas // de commerce basé sur l'esclavage / où par exemple on exporterait des Blancs pour les faire travailler sur des rizières géantes en Chine // en gros / je les détruirais pendant quelques siècles / assez pour que leurs descendants veuillent émigrer dans les pays d'où viennent les gens noirs et basanés / mais bon / bien sûr / à ce moment-là j'aurais déjà mis en place des systèmes qui privilégieraient les gens noirs et basanés à tous les niveaux économiques et sociaux / pour que les Blancs n'aient jamais l'opportunité de construire leur avenir / tous les vingt ou trente ans / je mettrais en place une guerre bidon / histoire d'avoir une excuse pour les bombarder jusqu'à les faire revenir à l'âge de pierre / en disant que c'est pour leur bien parce que leurs cultures sont inférieures / oh / et juste pour le fun / je soumettrais les Blancs aux critères de beauté noirs / histoire qu'ils finissent par haïr la couleur de leur peau / de leurs cheveux / de leurs yeux / si j'avais des centaines et des centaines d'années de ça derrière moi / et que je montais sur scène pour dire « Hey ! c'est quoi leur souci aux Blancs ? / pourquoi ils savent pas danser ? / là / ce serait du racisme inversé. »

Il semble donc important, en complément, de pouvoir reparler de l'histoire, des liens séculaires et de donner à voir d'autres récits historiques.

198 Source : https://www.youtube.com/watch?v=dw_mRaIHb-M

I.V.4.4.3 (Re)parler des liens séculaires

Lenny M'Bunga qui se définit comme un humoriste panafricain¹⁹⁹ met en scène les rapports coloniaux mais aussi post/néocoloniaux à travers, entre autres²⁰⁰, son sketch intitulé *L'Africain*²⁰¹. Il commence ce dernier en expliquant qu'il aime le donnant donnant avec le public: "*plus vous vous lâchez dans la salle / plus je me lâche sur scène / ce soir on est un peu une famille ça vous va ?* // (quelques personnes dans la salle répondent "ouais" ce qui crée une forme de malaise) / (rire de l'humoriste) *j' ai eu trois ouais / les autres m'ont regardé genre / "non non pas de Noir dans ma famille / mes parents sont pas prêts"* / [...] (Lenny M'Bunga, 2018, 0 min50s). Ces premières vannes mettent en perspective le racisme encore présent dans les relations post/néocoloniales. Il poursuit son spectacle en pointant l'ignorance liée à la colonisation présente en Occident vis-à-vis du continent africain:

"je pense que les gens connaissent très très mal l'Afrique / [...] souvent quand on parle d'Afrique / t'sé les gens ils pensent qu' avant l'esclavage et avant la colonisation y avait pas d'histoire en Afrique / pas de roi / pas de reine / pas d'empereur / que dalle / des fois j'ai l'impression qu'on parle d'une map de jeu vidéo qu'on a débloqué y a 400 ans (rires) // La dernière fois j' parlais avec une dame / elle a c'problème qu'ont beaucoup d'anciens / elle commence à m'sortir des phrases du style / "oui mais sans la colonisation aujourd'hui vous parleriez pas français hein" // (rires) / connasse (rires) // oui parc'qu'avant on avait pas de langues / t'sé on s'regardait genre (mimant de vouloir dire quelque chose mais sans savoir parler de langue) (rires et applaudissements) // j'y arrive pas ↗ / vivement qu'ils arrivent ↗ (rires et applaudissements) /". (Lenny M'Bunga, 2018, 1min33s à 2min13s)

199 Source : <https://dailleursetdici.news/lenny-mbunga-punchlines-et-memoires>

200 Lenny M'Bunga a aussi créé des vidéos intitulé « Une autre version de l' histoire » Source : <https://www.youtube.com/channel/UCWNyJCRlg4tISKGQSQQc9g>

201 Source: Montreux festival, 2018, https://www.youtube.com/watch?v=meLxR_IIW80

A travers cette autre vanne, Lenny M'Bunga met en lumière le racisme ordinaire et le complexe de supériorité encore très présents pour beaucoup d'Occidentaux. Il donne aussi à voir, à travers les quelques éléments qu'il nomme sur le continent africain, une histoire trop peu connue en Occident. Cette ignorance qui fut le terreau de la rhétorique coloniale a encore aujourd'hui des effets dans les représentations collectives et Lenny M'Bunga, à travers ce sketch, le visibilise, permettant aux spectateurices de son spectacle de prendre conscience de ces constructions et de leurs héritages. Il poursuit son spectacle en parlant du débat, autour de l'appellation de crime contre l'humanité pour qualifier la colonisation, que nous avons abordé en chapitre II de ce travail de thèse. Il poursuit donc ainsi:

" La France / l'Espagne / le Portugal / la Belgique / les Pays Bas / l' Italie / sous couvert des Nations Unies ont dit que bah la colonisation c'était pas un crime contre l'humanité / et moi j'me demande // d'où ↗ // c'est les gens qui ont fait les crimes / qui te disent si oui ou non // y a eu crime ou pas // c'est pas bizarre (rires et applaudissements) /// j'aime quand le public est partagé ahaha " (Lenny M'Bunga, 2018, 2mn50s).

Lenny M'Bunga pointe à travers cette blague à la fois les rapports de domination mais aussi l'entretien de ces derniers. Il met en exergue l'incohérence et le problème de ce rapport à l'histoire qui ne permettent pas de dépasser à la fois l'impunité et l'ingérence très présentes dans ces relations néocoloniales. Une autre vanne dans le même spectacle permet toujours d'informer sur ces relations. Il parle en effet des métiers qui existent en France et dont il ne voit pas l'intérêt en Afrique. Après avoir nommé le travail de psychologue, il parle de celui d'huissier et dit:

" la dernière fois / y a une fille après le spectacle elle m'a dit "mais si vous n'avez pas d'huissier en Afrique / comment on appelle les gens qui viennent chercher vos biens" / hum // des Européens / (rires et applaudissements)" (Lenny M'Bunga, 2018, 4min46 à 4min53) .

Lenny M'Bunga, tout comme Océan Rose-Marie, nomme la nécessité, par l'humour, de nommer, de déconstruire des croyances mais aussi de pallier des ignorances. Lenny M'Bunga parle de pédagogie par le rire ou d'humour conscient pour qualifier son travail²⁰². Dans l'émission *Histoire de rire*²⁰³, il explique au présentateur le besoin de reparler des liens séculaires et de l'histoire afin de pallier des méconnaissances et des croyances discriminantes :

Présentateur : « *Dans ton spectacle tu parles de déconstruire un peu les clichés euh / sur l'Afrique / sur les renoi euh / les préjugés euh / tu peux nous expliquer un petit peu plus* »

Lenny M'Bunga : « *Y a ce truc où / beaucoup de clichés qu'on a aujourd'hui en Europe ou dans le monde occidental / ça vient de / d'une méconnaissance de l'Afrique tu vois / et je pense que c'est important de remettre à jour l'histoire qu'on nous a appris // on nous apprend une histoire universelle / qui n'est pas vraiment universelle / mais qui est la vision de certaines personnes qui a été imposée et maintenant faut déconstruire / et moi c'est ça un peu / tu vois j'parle beaucoup d'histoire dans mon spectacle* » (Lenny M'Bunga, 2019, 1min48 à 2min23)

Présentateur : « *et toi par ton spectacle / un spectacle de stand up / t'es là / tu mets un peu ta mise à jour à ta manière // c'est pas difficile de parler de sujets euh comme ça tout en restant marrant ?* »

Lenny M'Bunga : « *Ah si / d'jà la frontière elle est très mince [entre le rire et la politique] / sur le moment quand j'écris je sais que ça me fait rire [...] l'important quand t'écris j'pense c'est de se dire « moi est ce que ça me fait rire déjà » / est ce que les gens vont accepter/ ça c'est une autre histoire / l'humour ça se discute* »

Présentateur : « *tu peux nous donner un exemple de clichés ou de préjugés que tu déconstruis dans le spectacle ?* »

Lenny M'Bunga : « *euh / l'hypersexualité / tu vois on a cette vision de l'homme noir archi chaud parce que c'est la vision qu'on a voulu nous*

202 Source : <https://dailleursetdici.news/lenny-mbunga-punchlines-et-memoires>

203 Source: <https://www.youtube.com/watch?v=HMabf15D4FQ>

imposer pendant très longtemps [...] dans le spectacle j'explique d'où vient le cliché déjà / euh / comment le déconstruire »

Lenny M'Bunga explique ses intentions et réflexions lorsqu'il écrit et joue son spectacle. Il met en exergue son souci de penser les liens séculaires et de proposer d'autres regards sur l'histoire et les relations intergroupes. Il met aussi en avant le besoin de repartir de la racine afin d'expliquer les enjeux et les constructions des rapports de domination (réductionnisme, généralité etc). L'ensemble de son travail est à la fois sourcé (Lenny M'Bunga, 2019, 21min28s) et s'inscrit dans une dimension didactique. L'humour est pour lui un moyen de parler de ces sujets qui peuvent être compliqués à aborder afin de tendre vers de nouveaux imaginaires qui participent à une éthique de l'altérité.

Il semble cependant que l'émergence de la parole des première.s concerné.e.s ainsi que la remise en cause de certaines productions humoristiques crispent certains échanges.

I.V.4.4.4 On ne peut plus rien d(r)ire ?

Comme nous avons déjà pu l'évoquer en chapitre III, les transformations des pratiques humoristiques engendrent des critiques envers ces dernières au nom de la liberté d'expression. De nombreuses personnalités s'insurgent qu'il n'est plus possible de faire des blagues sexistes ou racistes (pour ne citer qu'elles) sans que cela soit condamné²⁰⁴. Laurent Ruquier²⁰⁵, par exemple, explique en 2019²⁰⁶ que son émission *On n'est pas couché* a vécu une saison « difficile » en terme d'audience mais aussi sur le plan éditorial. Ces difficultés posent, selon lui, de graves questions. Il estime qu'« *on ne peut plus rien dire sur quoi que ce soit* ²⁰⁷ » et interroge le fait que le tandem de

204 Deux podcast me semblent intéressants pour analyser ce phénomène social : Le podcast *Camille* intitulé *On ne peut plus rien dire*, source : <https://www.youtube.com/watch?v=Af8RnfR2h8o> ainsi que celui de Judith Duportail intitulé *On ne peut plus rien dire*, source : <https://www.youtube.com/watch?v=-l9fFpop7Gs>

205 Humoriste, producteur et animateur, entre autres, de l'émission *Les Grosses têtes* et *On est pas couché*

206 Pour le Jdd : source : <https://www.europe1.fr/medias-tele/laurent-ruquier-on-ne-peut-plus-rien-dire-sur-quoi-que-ce-soit-3904853>

207 Source: <https://www.europe1.fr/medias-tele/laurent-ruquier-on-ne-peut-plus-rien-dire-sur-quoi-que-ce-soit-3904853>

chroniqueurs Eric Zemmour²⁰⁸ et Eric Naulleau²⁰⁹ n'aurait pas pu exister en 2019 – alors que ce fut le cas entre 2006/2007 et 2011-. Des humoristes, pour la plupart, premier.e.s concerné.e.s par les discriminations sexistes, racistes, etc. répondent aujourd'hui aux reproches émis sur le fait qu'il n'est plus possible de rire ni de dire. C'est le cas d'Élodie Arnoult qui intitule justement son sketch *On ne peut plus rien dire ?*²¹⁰ :

« t'as vu quand tu rigoles pas à une blague / parce que tu la trouves pas marrante / pas surprenante / un peu dérangement / ou oppressive tout simplement / juste par le fait de ne pas rigoler en face tu vas avoir comme réponse / « ca va ↗ / olala on n'peut plus rien dire hein » / mais j'me suis toujours demandé / on ne peut plus rien dire de quoi ? / peux tu préciser ? / tu veux dire / on ne peut plus dire de trucs sexistes en ayant en face un gros rire gras ? / de trucs racistes sans provoquer des esclaffements ? / et on c'est qui ? // hum c'est qui ? / ça fait comme si la personne avait une sorte de nostalgie d'une époque où / « avant on pouvait dire des bons trucs racistes et ça provoquait l'hilarité ↗ » / ah la belle époque // et puis je suis désolée mais non / on peut dire encore vachement de trucs / en tout détente / même à la télé hein / Pascal Praud dédicace / on peut même parfois te dire « ouais mais ça va c'est de l'humour » / euh c'est d'l'humour quand c'est drôle hein / si tu dois préciser c'est que c'est raté // [...] // et puis moi j'sais pas / une blague qui va faire rire Zemmour (effrayée) / hum hum / titouti titouti / pour moi c'est pas une bonne blague / et puis qui te dit que c'est anodin une blague? / moi je pense que les blagues perpétuent des clichés quand même / dont certaines souffrent dans leur vie quotidienne / par exemple / savais tu que les blondes sont moins embauchées à des postes techniques / attention

208 « Condamné pour la troisième fois en janvier 2022 pour « provocation à la haine et à la violence » et « injure publiques envers un groupe de personnes en raison de leur origine » après ses propos sur les mineurs isolés, qu'il avait traités, le 29 novembre 2020, sur la chaîne CNews de « voleurs », « violeurs » et « assassins ». Source : https://www.lemonde.fr/politique/article/2022/01/17/eric-zemmour-condamne-pour-la-troisieme-fois-par-la-justice_6109839_823448.html

209 A affirmer son soutien à son collègue suite à ses propos sur les jeunes en situation d'exile. Source : <https://www.parismatch.com/Culture/Medias/Eric-Naulleau-defend-Eric-Zemmour-apres-ses-propos-sur-les-mineurs-isoles-1705292>

210 Source: <https://www.facebook.com/watch/?v=4674013675996694>

hein / à diplôme égal / car elles souffrent du cliché de la blonde écervelée / true story / donc on arrête ok ? / on perd du travail à cause de vos blagues / « non mais moi alors je me moque de tout / des femmes / des Noirs / des gays / des juifs / des handicapés » / continue continue / il manque quelqu'un là dans ta liste non ? / the white male / ah non je sais pas / c'est peut être un hasard mais y a beaucoup moins de blagues sur la catégorie dominante / marrant haha / peut être que eux aussi ils aiment pas trop les blagues faites sur eux / « euh non il y a des blagues sur les hommes aussi » // cite m'en une / j' ai le temps hein t'inquiète / attention / une qui perpétue un cliché qui va par exemple t'empêcher d'avoir un emploi / ou te dévaloriser aux yeux de la société / voilà j'te laisse chercher // une blague connue hein / pas une que tu viens d'inventer / ça compte pas / « non mais moi je le prendrai comme de l'humour » / [...] / si un ami se plaint des blagues répétées au bureau qui le dérangent / parce qu'elles sont racistes ou sexistes par exemple / ne lui dites pas « moi à ta place je le prendrais comme de l'humour » / car / en fait / tu recentres le débat sur ta personne alors que tu ne sais pas ce qu'il vit / par exemple si quelqu'un se prend une balle dans la jambe et qu'il crie / on va pas lui dire / « non mais moi à ta place je crierai pas / ça augmente la douleur / tu te concentres dessus du coup » / non on ne ferait pas ça ↗ / alors là c'est pareil on ne fait pas ça / please / après tu as aussi ceux qui vont dire / « non mais justement c'est ironique / moi je dénonce ceux qui font vraiment ces blagues au premier degré » / et du coup tu les dénonces en les faisant (perplexe) ? / ouh la différence est subtile / je // j' ai du mal à différencier les // non / c'est pas évident / c'est / c'est fin / c'est fin ↗ / « j'comprends pas pour quoi tu n'aimes pas hein / Martine elle ça l'a fait rire ↗ » / mais est ce que c'est le sujet de Martine ? / est-ce que Martine est la porte parole officielle de toutes les femmes ? / t'es très réducteur hein / et puis moi j'aurais même pas voté pour Martine à la base donc / ahahah / [...] donc ceux qui disent / « on ne peut plus rien dire » si / vous pouvez continuer à dire / mais la différence c'est qu'on ne se sent plus obligé de rigoler » (Elodie Arnoult, 2021)

A travers ce sketch, Élodie Arnoult dénonce cette rhétorique fallacieuse en pointant les enjeux mais aussi la nécessité de ces transformations. En effet, lorsqu'elle évoque la nostalgie raciste ainsi que les conséquences de ces productions « humoristiques » discriminantes, elle permet de visibiliser ces dernières à travers ce qui est souvent présenté comme de l'humour. Son sketch permet aussi de nommer la norme mononormative et les privilèges que peuvent avoir les représentants de cette dernière : les hommes blancs (Evalde Mutabazi et Philippe Pierre, 2010, p.25). Elle met en évidence qu'il n'y ait pas ou peu de blagues discriminantes faites sur cette catégorie qui pourraient avoir des conséquences concrètes en terme de dévalorisation sociale. Il semble donc peu légitime que des représentants de cette même catégorie puissent se plaindre du fait qu'il n'est plus possible de faire certaines « blagues » discriminantes. Son sketch permet aussi de pointer les enjeux de l'intention d'une production humoristique. Elle dit en effet que lorsqu'il y a besoin de préciser qu'une blague en est une, c'est souvent que cela est raté, et qu'il n'y a pas de connivence. Ces propos ne sont pas sans faire écho aux analyses de Patrick Charaudeau sur la plaisanterie (2006). Élodie Arnoult, en tant qu'humoriste rappelle que les blagues, tout comme les mots, ne sont pas neutres et qu'il est important de regarder les enjeux sociopolitiques mais aussi historiques qui permettent de réfléchir ces productions et leurs conséquences. Enfin, elle offre à la fois un regard réflexif sur ces débats, en pointant la limite de la liberté d'expression qui est celle de la lutte contre les discriminations. Elle finit en expliquant que la lutte contre les propos discriminants reste un processus mais qu'il est aujourd'hui possible de ne plus rire. Cette dernière remarque me semble importante à considérer. En effet, le cadre de la réciprocité n'est pas toujours possible à mettre en place en France en raison de la non reconnaissance des crimes coloniaux (Nancy Fraser, 2004).

Afin de finir ce chapitre, il me semble intéressant d'analyser brièvement les manières dont certaines productions humoristiques, par les premiers concernées, pourraient permettre d'entamer un travail de décentrement afin de sortir d'un regard ethnocentré.

I.V.4.4.5 L'humour au service des chocs culturels (Margalit Cohen-Emerique, 2013, 2015 ; Raja Choueri, 2008)

Il me semble important de citer aussi brièvement le spectacle *Un fou noir au pays des blancs*²¹¹ de l'humoriste Pie Tschibanda²¹² qui, dans son spectacle, propose une approche interculturelle qui me semble intéressante sur un plan didactique. Comme le présente le Théâtre Fontaine :

« Un fou noir au pays des blancs agit comme un miroir. Il nous renvoie notre propre image, nos préjugés, nos défauts, nos angoisses et nos peurs, avec un humour décapant et en n'oubliant jamais qu'un fou noir, autant qu'un conte, est également la véritable histoire de Pie Tshibanda. Ce spectacle est une occasion unique de parler des Droits de l'Homme, notamment du racisme et des questions d'asile. » (Source : <https://www.theatreonline.com/Spectacle/Un-fou-noir-au-pays-des-blancs/46037>)

En effet, les contenus des sketches de cet humoriste sont principalement le récit de chocs culturels qu'il a vécu. La première partie de son spectacle pointe les causes historiques et les liens séculaires qui lient les Belges et les Congolais.e.s de RDC et la deuxième partie est davantage focalisée sur un récit expérientiel. Pie Tshibanda décortique les stéréotypes et les préjugés au fur et à mesure de son spectacle sans tomber dans le contre stéréotype qui ne viendrait que conforter et reproduire. Pie Tshibanda semble s'inscrire dans ce qu'Eric Macé (2007) nomme l'antistéréotype. En effet, l'évocation de ces stéréotypes permet d'entamer un processus réflexif, en nommant et désamorçant les croyances (Eric Macé, 2007, p.8).

Certains passages semblent pertinent à proposer dans le cadre d'ateliers ou de formations à destination de travailleur.se.s sociaux.les. Cela pourrait permettre de poursuivre ou d'entamer un processus de décentrement mais aussi de prise en compte de la grille de repères des interlocuteurices accompagnées par des professionnel.le.s (Margalit Cohen-Emerique, 2015). En effet, de nombreux professionnel.le.s peuvent avoir tendance à juger des pratiques éducatives sans questionner le sens que les personnes donnent à leurs actes. Lors d'une analyse de choc culturel en formation, l'une des professionnelles a pu relater une interaction vécue avec une personne accompagnée qui avait eu un parcours de migration entre un pays d'Afrique et la France. La

211 Spectacle complet, source: <https://www.youtube.com/watch?v=IsEVF53uQxU>

212 « Elles mettent en évidence, avec un humour acerbe et une intelligence raffinée, le regard que nous portons parfois sur ceux que nous ne connaissons pas, la méfiance que nous inspire la différence. Ce spectacle est une médication douce à prescrire contre l'intolérance et l'étroitesse d'esprit. » Source : <http://www.creadiffusion.net/spectacles/un-fou-noir-au-pays-des-blancs/>

professionnelle relatait qu'elle expliquait à la mère qu'elle ne devait pas crier²¹³ sur son enfant et que cela était interdit en France. La mère lui a répondu sur le coup qu'elle ne criait pas mais qu'elle parlait fort. Pie Tshibanda relate une situation qu'il a lui-même vécue lors de son arrivée en Belgique et qui fait écho aux propos de cette professionnelle. Lors d'une visite de maison, après avoir obtenu des papiers, il relate une interaction avec un propriétaire qui n'a pas voulu lui louer sa maison. Pie Tshibanda explique qu'il est alors retourné voir cette personne pour lui demander pourquoi il n'avait pas pu la louer :

« Il commence [...] / vous les noirs vous faites trop de bruits vous ne savez pas respecter / je lui dis / ce n'est pas du bruit c'est de l'animation (3min55 à 4min03s²¹⁴)

[...]

« et les européens vous êtes malins vous hein / quand c'est la nourriture des autres ça sent mauvais mais quand c'est votre fromage qui sent mauvais vous savez comment vous dite ici? / « oh il est fort hein ce fromage » / il est fort il ne sent pas mauvais / il est fort // » (4min20s à 4 min29s²¹⁵)

Un autre exemple fait écho aux chocs culturels vécus par des professionnel.le.s. Pie Tshibanda explique les étapes par lesquelles il a dû passer à la fois pour avoir des papiers mais aussi pour bénéficier d'un regroupement familial. Ainsi, il met en perspective la difficulté de fournir des documents qui ne sont pas d'équivalence dans son pays ou de devoir répondre à des normes en Belgique qui n'ont pas de sens pour lui. La posture ethnocentrée de certain.e.s professionnel.le.s peut rendre plus compliquées ces démarches. D'une part, ils ne se posent pas systématiquement la question de savoir s'il y a des équivalences, d'autre part, lorsqu'il n'y en a pas cela peut entraîner des jugements de valeurs. Ces postures peuvent renforcer le sentiment d'insécurité et augmenter les violences symboliques subies par les personnes venant d'arriver en France.

Concernant les normes qui ne font pas sens, Pie Tshibanda relate une anecdote vécue avec une voisine qui s'inquiétait qu'il n'ait pas assez de lits pour accueillir ses enfants chez lui.

213 Les exemples donnés par la professionnelle permettaient de comprendre le choc culturel qu'elle vivait sans pour autant suspecter une mise en danger des enfants

214 Source : <https://www.youtube.com/watch?v=jOGuCo1FXmM&t=3s>

215 (idem)

« « Tu as des matelas pour tout le monde ? » / je dis calmez-vous / j'ai des matelas pour tout le monde / vous savez qu'en Afrique on peut les mettre en largeur sur le même lit non (rires du public) // quand je dis ça j'entends une dame qui dit à son mari « il est fier hein il ne veut pas qu'on l'aide » / et la femme belge qui s'approche : « Pie est ce que tu as un fer à repasser » / je dis oui j'ai un fer à repasser / « est-ce que je peux voir ton fer à repasser ? » / il fallait qu'on voit mon fer pour accepter que j'en avais un ↗ » (1h01min23s à 1h01min45s²¹⁶)

Ce passage me semble important pour comprendre à la fois les postures ethnocentrées mais aussi infantilisantes. En effet, lors des diagnostics réalisés auprès des professionnel.le.s du Département d'Ille et Vilaine, certain.e.s pouvaient pointer l'importance de ne pas pratiquer le cododo ou d'avoir, comme indispensable, une table à langer. Ces « recommandations ²¹⁷ » peuvent parfois prendre la tournure d'injonctions qui n'ont pas pour préalable la compréhension des pratiques des personnes accompagnées. En effet, il peut y avoir une dépossession/dévalorisation des pratiques et normes des personnes au bénéfice de la norme française, qui est aussi bien souvent dans ces domaines (Protection Maternel et Infantile-PMI), mononormative. La montée en compétence interculturelle mais aussi la valorisation de posture professionnelle davantage dans le questionnement et l'intérêt de l'autre sont importantes à valoriser en formation. Aussi, et en complément, les témoignages comme celui de Pie Tshibada, à travers sa pratique humoristique, me semblent intéressants pédagogiquement pour permettre aux professionnel.le.s de faire évoluer leur posture et leur regard sur les personnes qu'ils accompagnent. A travers ses sketches, Pie Tshibanda nomme les traitements différenciés et remet en perspective les termes utilisés. De plus, par sa pédagogie et son humour, il permet d'entamer un processus de décentrement, nécessaire à l'analyse de situations qui ont provoqué un choc culturel.

Un autre exemple me semble intéressant, toujours concernant les pratiques éducatives. Il permet de comprendre les stratégies identitaires dynamiques à l'œuvre en situation interculturelle par les individus ainsi que les pratiques socioculturelles ne sont pas figées. En effet, et sans pouvoir le généraliser, il explique, par exemple, que sa fille, qui habitait en RDC, lorsqu'elle le rejoint en Belgique se retrouve à vivre des chocs culturels. L'un relaté est lorsqu'elle voit son père faire la

216 Source : <https://www.youtube.com/watch?v=lsEVF53uQxU>

217 Qui évoluent elles-mêmes régulièrement

cuisine et la vaisselle. A son arrivée en Belgique cela est insupportable pour elle mais au fur et à mesure des jours passant, (Pie Tshibanda l'explique par la socialisation à l'école), sa fille revient à la maison avec une autre conception de l'implication des hommes pour les tâches ménagères. Lorsque Pie Tshibanda lui demande de lui apporter un verre d'eau, cette dernière lui lit alors les droits de l'enfant (3min42s à 5min10s²¹⁸).

L'une des grandes difficultés souvent exprimée en formation pour les professionnel.le.s est de prendre conscience que les personnes qu'ils accompagnent donnent un autre sens à leur faits et gestes. Ceci dans un contexte d'ethnocentrisme et d'universalisme qui peut mener à de la suspicion, des jugements et de la violence symbolique. Cet extrait du spectacle de Pie Tshibanda permet de trouver une réponse (qui ne doit pas être généralisée pour comprendre toutes les situations qui pourraient paraître similaires) qui donne du sens à la fois à des pratiques familiales et éducatives et permet de (re)considérer les actes qui avaient pu être réduits à de la violence. Ces extraits peuvent être une manière à la fois d'exemplifier ce que Margalit Cohen-Emerique (1989, 2013, 2015 et Raja Choueri, 2008) nomment les chocs culturels mais ils sont aussi une source d'apprentissages qui peut favoriser une didactique de la pluralité en repensant les rapports à l'altérité. Nous le verrons plus en détails par l'observation et l'analyse des sketches du duo Domino.

Enfin, ce spectacle écrit par Pie Tshibanda est aussi une manière d'encourager les professionnel.le.s à reconsidérer les personnes qu'elles accompagnent. En effet, régulièrement considérées comme dans le besoin, ou en situation de précarité ou autres, elles sont, la majorité des cas, perçues comme déficientes et non expertes de leur propre parcours. Il m'arrive, en formation, de répondre à des questions des professionnel.le.s en expliquant que personnellement je n'ai pas la réponse et qu'il semble pertinent de la demander aux première.e.s concerné.e.s. Cela ne semble pas être une posture professionnelle adoptée dans la majorité des situations. C'est, entre autres, l'un des éléments sur lesquels il est indispensable de travailler en formation. La diffusion de ce spectacle d'humour et la parole de Pie Tshibanda semble permettre une nouvelle considération des personnes vivant ou ayant vécu un parcours de migration.

Afin de toujours mieux comprendre les manières dont l'humour peut s'inscrire dans des mécanismes de médiation alterculturels il m'a semblé important d'analyser différentes pratiques humoristiques en contexte.

218 (idem)

Chapitre V :

Des alliances à plaisanterie pour pe(a)nser une approche

alterculturelle en France

« Sê bé mossin wan, m'bé silmissin wa » - « M'bé moossin wã, M'bé breizhad wã »²¹⁹

Durant ces années de thèse, j'ai eu l'opportunité de découvrir différentes pratiques humoristiques, en France particulièrement, qui pouvaient faire plus ou moins échos, à celles observées au Burkina Faso. Je me suis donc intéressée à ces pratiques en France ainsi qu'aux contextes qui pouvaient garantir, conditionner ou favoriser ces productions. De plus, si je pouvais, dans certains contextes observer des joutes verbales similaires, ce n'était pas le cas dans tous. Au fur et à mesure de mes réflexions, j'ai donc souhaité élargir cette analyse des joutes verbales pour comprendre les éléments contextuels qui pouvaient permettre ces relations à plaisanterie.

Je commencerai donc ce chapitre par redonner mes observations et analyses faites à partir des pratiques qui paraissaient être les plus proches de celles observées au Burkina Faso : nos liens à plaisanteries interrégionaux. Par la suite, je développerai de manière non exhaustive une analyse sur les relations à plaisanterie avec nos voisins belges. L'ensemble de ces pratiques humoristiques m'avait été donné à regarder dans le cadre des entretiens réalisés en 2016 au Burkina Faso, lorsque

²¹⁹ Proverbe en moore : « *Ce qu'il y a chez les Mossis existe chez les pheuls* », que je me suis permis d'adapter : « *ce qu'il y a chez les Mossis existent chez les Bretons* »

je demandais aux personnes interrogées si, à leur connaissance, nous avions des pratiques similaires en France.

Par la suite, j'ai souhaité m'appuyer sur un article rédigé dans le contexte d'une entreprise en Suisse dans lequel les auteur.e.s font des liens entre ce qu'ils observent au sein de l'entreprise et des pratiques des alliances à plaisanterie. Il m'a semblé important de croiser mes recherches avec les leurs, en essayant de toujours mieux comprendre ce répertoire de mécanismes de médiation sur lesquels pouvaient reposer des échanges à plaisanterie. Je poursuivrai en faisant part de mon travail d'observation en Belgique auprès de la metteuse en scène Frédérique Lecomte dont la pratique théâtrale pouvait aussi faire écho aux pratiques des alliances à plaisanterie. Comme expliqué en conclusion du chapitre I, les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie ne sont pas que des joutes verbales. C'est aussi tout un répertoire de mécanismes ou de facteurs de médiation qui peuvent faciliter les mises en relation et les rencontres. L'ensemble de ces éléments, comme déjà analysé, participe à avoir une posture individuelle qui prête une attention particulière à l'altérité afin que celle-ci soit moins radicale. De plus, ces pratiques, dans leur contexte peuvent permettre une didactique de la pluralité qui peut permettre de tendre vers des approches moins mononormatives mais davantage plurinormatives, dans le respect de ces dernières.

Enfin, et pour faire sens avec le chapitre II, j'ai souhaité interroger des pratiques humoristiques comme celles du duo Domino pour tenter de comprendre comment des échanges à plaisanterie, dans des contextes précis, pouvaient permettre de tendre vers des regards qui permettaient de déconstruire ceux des altérité radicales créées pendant la colonisation et après.

V.1 Des pratiques d'alliances à plaisanterie en France ?

Dans le cadre de la recherche sur les alliances et les parentés à plaisanterie, de nombreux interlocuteurs burkinabè ont pu me faire part des parallèles entre les pratiques des APP et des pratiques humoristiques que nous pouv(i)ons avoir en France. Il y avait, d'une part, les pratiques humoristiques interquartiers, intermunicipalités, interrégionales mais aussi internationales, avec l'exemple des vannes faites entre Français.e.s et Belges.

Afin d'exploiter ces parallèles, faits par les personnes interrogées, j'ai souhaité étudier pour commencer des relations à plaisanterie faites en France à partir des symboles, d'emblèmes et/ou stéréotypes régionaux en particulier (André Burguière, 1997 ; Michel Izard, 1965 ; Ronan Le Coadic, 2012) mais aussi des pratiques à plaisanterie entre Français.e.s et Belges (Thomas Beaufiles, 2004 ; Pierre Petit et Benjamin Rubbers, 2013 ; Pascal Dayez-Burgeon, 2013).

V.1.1 Des alliances d'inclusion et d'exclusion en Bretagne

Différentes recherches évoquent la trace de liens interpersonnels, interpatronymiques, au sein des familles et plus largement interclaniques en France qui semblent participer à une forme de « ciment social ».

André Burguière (1997) explique l'existence de liens de parentés et d'alliances en France (1997). Il y présente les liens qui pouvaient se créer à cette époque entre familles et individus à partir de la notion de mariage. En effet, il analyse les différentes alliances dont « *la doctrine chrétienne a façonné les normes juridiques et sentimentales* » (1997, p.1339). Ainsi, il décrit ces parentés et alliances à travers le spectre de l'inceste. Expliquant les pactes qui pouvaient se faire entre membres d'une famille (entre cousins par exemple), mais aussi les alliances entre familles pour des mariages endogamiques. Ceci permettait de créer des liens et de conserver un patrimoine culturel et/ou financier.

Ces liens se sont créés, entre autres, par le fait de la proximité, la cohabitation et la reconnaissance réciproque par un ou des tiers, mais aussi par les tensions possibles alimentées par ce contexte. Ce mécanisme de mise en lien n'est pas sans rappeler celui de certaines alliances à plaisanterie au Burkina Faso. Damien Glez nous rappelle certaines situations en région Bretagne: « *peut y avoir des tensions comme ça entre les gens de certaines régions qui se sentent déshérités par rapport à d'autres y compris à l'intérieur de certaines régions parmi les Bretons y a des / certains Bretons qui se sentent un peu défavorisés par rapport à d'autres* » (Ouagadougou, juin 2016). En effet, les principes de parenté et d'alliances pouvaient hiérarchiser les relations ou les renforcer entre ceux qui se sentaient liés, excluant ceux qui ne l'étaient pas. Michel Izard explique l'histoire de *La terminologie de parenté bretonne* en 1965. En effet, il part d'un travail sémantique où il rappelle

que « le terme breton *kar* signifie « parent », mais le sens ancien du vieux breton *kâr*, « amour », « amitié », « parent », marque on ne peut mieux l'indistinction entre l'univers de la parenté et celui des relations sociales » (Michel Izard, 1965, p.88). Aussi il met en évidence qu'étaient distingués les « parents consanguins » et « les parents par alliances ». Ces derniers sont « plus éloignés » d'où la possible distinction dans la reconnaissance et la hiérarchisation de relations. Les études de Michel Izard mettent en valeur à la fois les liens entretenus de connaissances et de reconnaissances, mais aussi le rapport aux filiations, à l'histoire des familles et des clans (Michel Izard, 1965, p.88-89). L'organisation étudiée en Bretagne se retrouve de manière similaire en Irlande grâce aux travaux de D'Arbois de Jubainville, qui a étudié après Leist le système de parenté irlandais (Michel Izard, 1965, p.89). Ce qui m' a semblé intéressant aussi dans l'étude de Michel Izard, c'est ce que ces relations de parenté, d'alliances, pouvaient avoir comme fonctions sociales sur les relations interpersonnelles et intergroupes. L'un des éléments qui a aussi retenu mon attention et qui fait écho aux pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso sont les noms, souvent affectueux donnés aux personnes reconnues comme parent ou allié.e. Ces « petits noms » du quotidien utilisés au Burkina Faso (parfois sans même connaître le prénom de la personne) qui permettaient de créer une (re)connaissance familière dans les premiers contacts de la rencontre et qui pouvaient avoir une fonction de facilitation de la relation. Pour en citer quelques uns : « tantie », « ma copine », « ma chérie », « ma sœur », « ma pougto²²⁰ » etc. Aussi Michel Izard analyse ces noms donnés en Bretagne en expliquant qu'ils ont à la fois la fonction d'inclure et d'exclure en fonction des liens:

« Le tireté sépare les proches parents des parents éloignés. Parlons, pour simplifier, en termes de parents masculins patrilatéraux : le cousin parallèle patrilatéral du père d'Ego, désigné par le terme « oncle » (eontr, ionn), est le plus proche des « oncles à la mode de Bretagne ». On appellera « oncle » tous les autres parents masculins de génération + i, + 2, +3 et plus généralement tous les hommes de génération supérieure à Ego ; avec eontr et ionn, on utilise en pays nord-bigouden le français « tonton », diminutif affectueux servant de terme d'adresse familier pour les oncles, les oncles à la mode de Bretagne et les hommes sans relation de parenté connue avec Ego et plus âgés que lui. Le fils du cousin parallèle patrilatéral du père d'Ego ou fils du fils du frère du père de son père est le plus proche « cousin à la mode de Bretagne » ; il est appelé kenderv, d'un terme qui sert à désigner les cousins concurremment, en pays nord-bigouden, avec le français « cousin » (kuzin) , quelle que soit leur situation en collatéralité par rapport à Ego. Tout cousin ou cousin à la mode de

220 Signifiant Coépouse en moore

Bretagne de génération zéro est donc appelé kenderv, terme qui peut être utilisé également pour s'adresser à des non-apparentés de même âge qu'Ego. Les cousins et les cousins à la mode de Bretagne de génération — 1, — 2 et — 3, ainsi parfois que les hommes non apparentés à Ego, plus jeunes que lui, sont appelés « neveu », niz. Des faits symétriques existent dans le groupe des parents féminins ; on doit cependant noter que l'emploi des termes « tante », « cousine » et « nièce », dans le cadre des relations à la mode de Bretagne est moins général que celui des termes « oncle », « cousin », « neveu » (Michel Izard, 1965, p.91)

Ainsi, ces noms participent à la fois à marquer une reconnaissance des liens de filiation plus ou moins proches, mais permettent aussi d'inclure des personnes non affiliées qui sont tout de même proches. Michel Izard explique que la notion de « *parenté à la mode de Bretagne généralise la notion de parenté puisqu'elle ne lui assigne pas de limites généalogiquement repérables* » (Michel Izard, 1965, p.91). L'anthropologue analyse que ce terme générique permet à toute personne « *non étrangère à la communauté* » (idem) d'être nommée et donc reconnue par ces termes affectueux. De plus, Michel Izard pointe le fait que ce qui pourrait s'apparenter à des catégories n'est pas rigide, car les relations sociales (mariages, relations de voisinage, économiques, etc.) participent à mettre sans cesse en mouvement ces catégories. Ainsi, ceux et celles qui pouvaient être étrangers peuvent aussi être inclus.e.s par ces reconnaissances. Enfin, Michel Izard explique bien que ces relations plus ou moins codées lient les individus les un.e.s aux autres et permettent une reconnaissance de la place de chacun.e. En effet, par les patronymes, les liens de consanguinités, les rapports intergénérationnels, les liens de fratries, de sororité, etc. les membres peuvent se sentir intégrés à des collectifs, des groupes, ce qui peut encourager le sentiment de liens sociaux, de tissage et d'appartenance.

Ces notions de parenté et d'alliances au sein d'une même région permettent de comprendre comment pouvaient s'organiser certaines relations sociales en France. Prendre en compte la manière dont certaines pratiques sociales peuvent/ont pu faire écho à celles des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso me semble important, néanmoins, ces dernières paraissent plus actives pour faire reposer des mécanismes cathartiques sur ces liens.

V.1.2 Constructions diachroniques des breton.ne.s par l'humour : entre assignations et revendications

De manière plus interrégionale, Damien Glez fait des parallèles entre les APP et ce qu'il connaît des liens entre l'Alsace et la Lorraine par exemple :

« y a sans doute aussi des choses un peu équivalentes / entre les / ce qu'on pourrait assimiler à des régions / c'est-à-dire des origines géographiques // même si c'est pas toujours la même chose / moi je suis d'origine lorraine et / entre les Alsaciens / enfin l'Alsace / Lorraine et le reste de la Lorraine donc la partie de la Lorraine qu' a été associée à l'Allemagne entre les guerres de 70 et 14-18 / il y a toujours les relations avec des insultes / par exemple les lorrains qui n'ont pas été occupés par les Allemands appellent les autres des pointus // en référence au casque à pointe des Allemands à l'époque de Bismarck // on peut trouver des choses comme ça où les gens s'insultent, mais c'est pas toujours aussi humoristique et ce n'est pas toujours aussi codifié [que les pratiques des APP qu'il connaît au Burkina Faso] » (Damien Glez, Ouagadougou, juin 2016)

Le cas de la région Bretagne est assez intéressant en France sur le plan des pratiques humoristiques. Ronan Le Coadic s'est beaucoup intéressé à ces questions (Ronan Le Coadic, 2003, 2012) entre autres, à travers la diffusion et la commercialisation sur divers supports de nombreuses plaisanteries sur les pratiques régionales bretonnes. Il constate que, depuis les années 90, un humour d'autodérision s'est développé en Bretagne et en dehors de cette région, en ayant pour caractéristique d'être à la fois généralisant et « *mu par des buts lucratifs* » (Ronan Le Coadic, 2012, p.697). Ce sociologue explique bien que la dimension commerciale permet une diffusion abondante de ces pratiques, mais cela ne pourrait se faire sans une demande importante de consommation de cet humour. « *L'«humour ethnique» consiste à émettre des plaisanteries associant certains comportements ou particularités à tous les membres d'un groupe humain. L'ethnicité est ici entendue au sens large : « Race, religion, nationalité, et même origine régionale sont autant de cibles pour les "plaisanteries ethniques" »*²²¹ (Greenberg, 1972 dans Ronan Le Coadic, 2012, p.698) . Ronan Le Coadic explique que ces « *représentations critiques* » (idem) ne sont pas récentes. En effet, il remonte au haut Moyen Âge où les Breton.ne.s faisaient l'objet de jugements défavorables

221 Traduis par Ronan Le Coadic.

de la part de chroniqueurs (Riché, 1992) et que ces derniers étaient dénués au départ d'humour. Ce fil historique fait écho aux analyses de Nicolas Bancel (et al.) présentées en chapitre II et à la dévalorisation des cultures régionales. Ce n'est qu'au bas Moyen Âge que le rire apparaît, surtout dans le cadre de farces²²² (Ronan Le Coadic, 2012, p.698) et se poursuit jusqu'à l'époque moderne. Ronan Le Coadic met en avant le fait que l'humour (« avec la finesse que ce mot évoque » (idem) n'apparaît qu'à partir du XIX siècle au travers de la littérature particulièrement. En effet, le sociologue explique que c'est à cette époque que sont figés les « stéréotypes de la Bretagne » (idem). Ces derniers évoluent en fonction des contextes, pour cela Ronan Le Coadic explique que :

« c'est à partir des années 1880 que l'image de la Bretagne devient dérisoire [Bertho, 1980], et c'est également entre la fin du XIXe siècle et l'entredeux-guerres que l'humour ethnique relatif aux Bretons atteint son apogée. Il s'exprime par divers canaux : par la littérature, presse populaire illustrée [Dantec, 2001] et chanson populaire. Citons, en particulier, Bécassine, la petite bonne bretonne ignorante et maladroite, dont les aventures publiées dans la Semaine de Suzette firent la joie des jeunes filles de bonne famille [Couderc, 2000] »(Ronan Le Coadic, 2012, p.697)

Ces plaisanteries ethniques comme le traduit Ronan Le Coadic de Grennberg (1972), sont encore aujourd'hui très liées à ces représentations anciennes selon le sociologue, se complaisent et sont peu réinventées²²³ (Ronan Le Coadic, 2012, p.698). Après avoir analysé un panel de dessins de caricatures imprimées, entre autres, sur des cartes postales et du textile, Ronan Le Coadic met en avant plusieurs thématiques qui, déjà très présentes au haut Moyen Âge, sont encore exploitées aujourd'hui. Ainsi, reviennent le plus souvent : les coutumes vestimentaires²²⁴ qui paraissent « étranges » (Ronan Le Coadic, 2012, p.700) (la coiffe bigoudène, les sabots de bois, le chapeau rond, le costume traditionnel, etc.), le penchant pour l'ivresse, le langage « incompréhensible » et le

222 Notamment, dans une pièce de théâtre burlesque du XIIIe siècle, Le Privilège aux Bretons, qui se moque des Bretons immigrés à Paris [Cassard, 1984] (Ronan Le Coadic, 2012, p.698)

223 Des thématiques émergent tout de même dans le contexte contemporain : l'érotisme, l'environnement, la pratique du surf, de plus en plus répandue en Bretagne ; la consommation de cannabis, la Bretagne est la région où la consommation est la plus forte d'Europe (Ronan Le Coadic, 2012, p.704-705)

224 « L'identifiant que les humoristes contemporains utilisent, de loin, le plus systématiquement pour représenter les Bretons est la tenue et, en tout premier lieu, la coiffe bigoudène, qui apparaît dans 34,25 % des motifs collectés. Aucune autre coiffe n'est représentée. En revanche, sont très présents : les sabots de bois, le chapeau rond, le costume traditionnel et le béret. Au total, ces attributs – qui ne correspondent à aucune pratique sociale au XXIe siècle – sont utilisés à 278 reprises. Les humoristes prolongent là une tendance ancienne : régulièrement, en effet, à partir du VIe siècle, l'originalité vestimentaire bretonne avait été soulignée par les observateurs [Riché, 1992 : 111, 114]. » (Ronan Le Coadic, 2012, p.700)

mauvais caractère (idem). Le sociologue explique bien que les pratiques vestimentaires, par exemple, n'ont plus de réalité sociale au XXI^e siècle, pour autant, ces symboles sont encore très utilisés pour caricaturer ce groupe régional. Ronan Le Coadic explique aussi que la coiffe bigoudène n'existait pas au Moyen Âge puisqu'elle est apparue au XVII^e siècle. Cependant, Ronan Le Coadic observe que les tenues vestimentaires (malgré les changements) ont souvent été une forme de marqueur pour « *identifier les Bretons* », tout comme l'ivresse²²⁵ (Ronan Le Coadic, 2012, p.700). Un autre ressort de ces plaisanteries ethniques pour Ronan Le Coadic est « *un singulier idiome* » (idem). En effet, Ronan Le Coadic explique que ce ressort humoristique peut se manifester par l'emploi de mots (parfois estropiés) tels que des prénoms ou des patronymes à consonance bretonne (comme Lagadec). Ronan Le Coadic explique que :

« Ce procédé est attesté dès le XIII^e siècle, l'auteur du Privilège aux Bretons s'étant ainsi «complu à jouer avec le "baragouin" en multipliant les noms qui font breton » [Cassard, 1984 : 93] 5 . L'artifice demeure régulièrement employé, notamment dans La Belle Plaideuse de Boisrobert (1655), où l'imitation des sons du breton provoque un effet comique [Garapon, 1957 : 191-192]. Les humoristes bretons contemporains, toutefois, ne cherchent pas à ridiculiser les locuteurs du breton, mais simplement à apporter une touche de pittoresque » (Ronan Le Coadic, 2012, p.700-701)

Un autre ressort du rire en ce qui concerne les Breton.ne.s est leur réputation d'avoir « mauvais caractère ». Cette représentation a évolué au fil du temps comme l'explique Ronan Le Coadic. D'abord considéré.e.s comme des brutes par leurs adversaires (les Francs, pour la France) cette réputation du mauvais caractère a ensuite été très liée à celle de la volonté d'indépendance et de revendications d'identité(s) bretonne(s). Ronan Le Coadic explique que ces revendications d'une identité régionale (ou plus locale) est très exprimé dans les dessins, ce qui permet de comprendre le pouvoir d'agir des Breton.ne.s sur les représentations faites d'elleux et exportées. Ainsi il n'est pas rare de lire des formes de revendications symboliques sur les caricatures avec des slogans comme « *Breton 100 % pur beurre* », mais aussi « *fais pas chier le marin ... sinon tu vas boëter les casiers* »

²²⁵« *Le thème principal de l'humour contemporain est la consommation d'alcool. Il ressort sur 13 % des motifs étudiés et est présent chez presque tous les concepteurs. Les Bretons sont systématiquement présentés comme de gros buveurs. Voilà, là encore, une représentation très anciennement attestée puisque Grégoire de Tours (VI^e siècle) soulignait déjà que les Bretons « aiment le vin jusqu'à l'excès », Ermold le Noir (IX^e siècle) écrivait que le roi breton Morvan avait l'habitude de boire « de grands pots pleins de boisson » et Guillaume de Poitiers (XI^e siècle) signalait l'ivresse comme le vice national des Bretons [Riché, 1992 : 111, 113, 114]. » (Ronan Le Coadic, 2012, p. 700)*

(Ronan Le Coadic, 2012, p.701). Pour anecdote, cette réputation du caractère fut l'un des ressort du rire à la fois au Burkina Faso et en Belgique. Identifiée comme bretonne, des ami.e.s gourmantchè pouvaient régulièrement plaisanter de cette représentation (« *vous avez des caractères de cochons* » (Noël Combarry, Fada N'Gourma, 2016) et en arrivant en Belgique, un des comédiens d'origine Irakienne (à qui on venait de dire que je venais de Bretagne) a mimé de cogner son point sur la tête en me disant « *vous avez* », sous-entendu, la tête dure. Cette forme de connaissance stéréotypée fut en tout cas un moyen de rire ensemble sans même se connaître davantage et de faciliter mes interactions avec cette personne en particulier. Pour Ronan Le Coadic, ce thème de l'identité se décline de trois façons : « *soit pour mettre en avant une origine bretonne [...], soit pour évoquer le militantisme culturel ou politique, soit, enfin, afin de souligner l'ouverture de la société bretonne* » (idem). Cette analyse de Ronan Le Coadic permet d'interroger les manières dont les revendications, par les premiè.re.s concerné.e.s pourraient entraîner une forme de légitimité des productions humoristiques. Cette réflexion rejoint celles de la légitimité des locuteurices à rire et du rire comme mécanisme de résistance proposés par Nacira Guénif-Souilamas (2016). En effet, les caricatures commercialisées sont faites en Bretagne, par les Breton.ne.s et même si ces représentations sont le reflet d'interactions (et de regards portés les un.e.s sur les autres, comparativement aux interlocuteurices), elles sont aussi le marqueur d'une production d'autodérision qui peuvent amener, comme le dit Ronan Le Coadic, du pittoresque. Ce terme me semble pertinent pour penser les effets de pratiques humoristiques. En effet, ce terme, au départ relatif à la peinture, permet de décrire avec complexité les effets de certaines productions humoristiques. À la fois sens de « *qui fournit, qui contient des renseignements utiles* » (dictionnaire CNRTL), ce terme peut donc être compris dans une dimension pédagogique qui permet d'acquérir des connaissances et « *Qui produit un grand effet [...], dans un tableau par le contraste, la richesse des coloris* » ; « *qui a un aspect original* » ; « *qui surprend* » (idem). Ce terme de pittoresque pourrait donc être compris comme produisant des contenus non simplistes, mais au contraire, riches, pluriels, qui innovent sans forcément reproduire, grâce à l'effort de contrastes. A l'image de l'antistéréotype (Eric Macé, 2007) qui permettraient de ne pas tomber dans des représentations discriminantes. Les termes d'authenticité et de charme qui sont liés à la notion de pittoresque peuvent aussi amener à porter une réflexion sur les contenus et pratiques humoristiques. En effet, l'authentique n'est pas l'exotisation et pourrait permettre de penser davantage un humour fait de symboles, d'emblèmes que de préjugés ou de stéréotypes. Cette authenticité, ces contrastes, cette

richesse, cette surprise que pourraient permettre certaines productions humoristiques pourraient-elles favoriser une forme de connaissance, de reconnaissance, voire même de charme ? Pourrait-on parler d'ironie pittoresque ? Nous poursuivrons cette réflexion tout du long de cette recherche. Le sketch de Yann Guillaume sur les bars bretons²²⁶ me semble être un exemple de connivence ludique par le jeu énonciatif fait d'antiphrases dont l'intention est suffisamment claire pour comprendre l'ironie. En effet, dès le début de son sketch, l'humoriste se revendique d'une identité bretonne puis il explique en définitive son parcours pour être accepté en tant que Breton. L'intention est à la fois de faire preuve d'autodérision car il se met en scène en expliquant les différentes épreuves vécues et de rire des symboles auxquels il dit, dès le départ, qu'il s'y affine. Ces situations d'autodérision font référence à ce que Patrick Charaudeau nomme comme un phénomène « cible-interlocuteur-soi-même » (Patrick Charaudeau, 2006, p.30) et l'auto-ironie peut venir « dédouaner » et rendre plus clair le principe ironique. Cette ironie pittoresque est nourrie à la fois d'une dimension pédagogique par la diffusion de symboles bretons (Le chouchou, les galettes, le beurre salé, le caramel, l'hospitalité, la chanteuse Nolwenn Leroy etc), tout en ayant des indices de l'ironie suffisamment clairs pour comprendre les caricatures et les écarts entre informations généralisées et l'effet de dérision :

« Ah si / je vous ai dit qu'étais Breton ? // [...] Bon en fait j'ai été accepté en Bretagne [...] j'vais vous raconter l'histoire / un jour j'étais sur un port du littoral armoricain / tu vois mais typique / carte postale / vraiment waouh (mime de regarder au loin) // bon j'voyais rien parce qu'il pleuvait mais euh bon (rires du public) résultat j'suis rentré dans un bar pour me mettre au sec et là / y a le patron derrière l'comptoir / un client / deux bonnets rouges / un chien // j'arrive et j'dis bah kenavo euh / je paye une tournée générale // oh la vache / bah j' ai pas eu l'temps d'finir ma phrase qu'tout le monde était déjà ivre mort (rire des spectateurs) / et chacun payait des tournées / en dix minutes j' ai bu 60 litres de bières »

« [en parlant à la place d'un client qui sort de derrière le bar] j' m'appelle Caradec / j'suis l'patron du bourg et j't'invite à manger à ma table / mais

226 Source: <https://www.youtube.com/watch?v=NJWMhiiWnOs> (11min58s)

avant / on va boire l'apéro et laaa ↗ il m'assoie / [en reparlant en son nom à lui, en tant que Yann Guillaume] 60 litres de bières on l'a d'jà attaqué l'apéritif (rires du public) »

Ces passages mettent à la fois en avant un aspect hospitalier (chacun paye une tournée, Caradec qui l'invite à sa table etc) et remettent en caricature le penchant pour l'ivresse. Ronan Le Coadic explique bien que des thématiques sont régulièrement mises en scène dans les caricatures bretonnes, comme la gastronomie, mais aussi d'autres thèmes plus contemporains comme le climat, la pratique du surf, etc. Ronan le Coadic met aussi en avant que certaines thématiques sont un héritage du passé et non plus forcément des réalités sociales d'aujourd'hui, alors que les nouvelles qui émergent sont elles, au contraire, très liées à de nouvelles pratiques comme c'est le cas pour le surf qu'il « *convient de mettre en relation avec son contexte afin de pouvoir en dégager le sens* » (Ronan Le Coadic, 2012, p.705). Ronan Le Coadic analyse ces nouvelles thématiques en les distinguant des thématiques plus anciennes. Selon lui :

« L'humour que nous étudions se distingue de celui des siècles passés à trois égards : par ses émetteurs, ses canaux et, en partie, par sa thématique. Sa première caractéristique est d'être, pour l'essentiel, un humour d'autodérision émis en Bretagne par des Bretons. Cela ne signifie pas que l'humour exogène relatif aux Bretons ait disparu : il continue à s'exprimer sous la forme de blagues, de sketches ou de plaisanteries parfois diffusées sur les ondes et mériterait une étude spécifique. Sa seconde caractéristique est d'être un produit commercial. Il s'agit d'une importante singularité, notamment parce qu'elle se traduit en termes de rentabilité : pour bien se vendre, l'humour commercial doit être compris du plus grand nombre. » (Ronan Le Coadic, 2012, p.706)

Cette analyse de Ronan Le Coadic s'inscrit dans celle de la revendication d'identité et d'un pouvoir d'agir par les premier.e.s concerné.e.s sur les blagues qui sont attribuées aux groupes souvent minorés. Il sera intéressant de mettre en relation, dans les parties suivantes, des évolutions au fur et à mesure des années de pratiques humoristiques, notamment avec l'émergence de nouveaux.elles humoristes dans les années 90.

Ronan Le Coadic poursuit sa réflexion en interrogeant ces transformations :

« L'originalité thématique de l'humour étudié consiste moins dans les quelques thèmes nouveaux qu'il introduit que dans les thèmes anciens qu'il écarte. Remarquons, en premier lieu, que l'humour endogène breton est totalement absent de cette production commerciale, qu'il s'agisse des plaisanteries antifrançaises de l'époque moderne [Le Menn, 1984 : 9-10] ou des blasons populaires que nous venons d'évoquer. En second lieu, on constate la disparition de trois dimensions fondamentales de l'humour exogène relatif à la Bretagne : la pauvreté, la saleté et la stupidité » (Ronan Le Coadic, 2012, p.706)

Ronan Le Coadic explique ces phénomènes d'une part, comme il le disait précédemment, par le fait que les contenus humoristiques par la commercialisation doivent « être compris du plus grand nombre ». D'autre part, par la mise en contexte nécessaire pour l'analyse de l'humour. En effet, Ronan Le Coadic explique que les groupes qui sont la cible de pratiques humoristiques relatives « à la bêtise » sont souvent mis à la marge de cette société qui produit les contenus. Il explique cependant que : « Les données contextuelles qui furent à la source des plaisanteries émises à propos des Bretons au cours des siècles passés se sont dissipées : la Bretagne n'est plus pauvre, les Bretons n'émigrent plus [autant] et le péril breton a disparu ». (Ronan Le Coadic, 2012, p.705). Ainsi des pratiques humoristiques pourraient être le miroir, mais aussi le levier de transformations sociales par la prise en compte des contextes, des nouvelles connaissances et des évolutions. Ronan Le Coadic explique bien la corrélation entre pratiques humoristiques et intention politique. En effet, selon lui, « Au Moyen Âge, le duché de Bretagne était politiquement rétif et ses dirigeants affirmaient leur relative indépendance par tous les moyens dont ils disposaient [Kerhervé, 1987] . D'où des représentations défavorables aux Bretons, les dépeignant comme agressifs » (Ronan Le Coadic, 2012, p.706). Au XIX siècle, Ronan Le Coadic explique que l'image des Bretons était à nouveau porteuse de périls en étant associée quasiment systématiquement à la chouannerie. Le sociologue explique pourtant que cette caricature généralisée se faisait à tort, car seule une partie de la Bretagne avait pris le parti de la contre-révolution. « Toujours est-il que la représentation des Bretons faisait partie d'une instrumentalisation politique [Bertho, 1980 : 51]. » (idem).

Enfin, Ronan Le Coadic termine sa réflexion par les propos suivants : « La disparition des thématiques de la pauvreté, de la saleté et de la stupidité dans l'humour que nous étudions est permise par le contexte contemporain que nous venons de décrire. Elle signifie que cet humour est, si l'on peut dire, « déminé » : ce qui, dans les plaisanteries du début du XXe siècle, pouvait blesser les Bretons a désormais disparu. Dans ces conditions, pourquoi ne pas en rire ? » (Ronan Le Coadic,

2012, p.707). Il répond à cette question à la fin de son article en expliquant que les tensions politiques sont aujourd'hui apaisées. Ce qui crée des frontières n'est plus exprimé de la même manière et n'a pas les mêmes enjeux : « *pour l'humour contemporain, les grenades bretonnes ne sont plus que des artichauts. Les Bretons n'étant plus ni misérables ni menaçants, il est d'autant plus facile de rire de leurs signes extérieurs que ceux-ci relèvent davantage de la symbolique* » (Ronan Le Coadic, 2012, p.707). Cette analyse de Ronan Le Coadic permet d'interroger ce rapport menaçant et surtout cette volonté politique de créer une altérité radicale à travers des représentations négatives, menaçantes etc. Il semble donc intéressant de questionner les différents facteurs (autoaffirmation/détermination, reconnaissance, stratégie/volonté politique etc) qui ont permis de faire évoluer ces représentations. Ces analyses pourraient aussi faire écho à celles de Nancy Fraser (Nancy Fraser, 2004, p. 155) et de l'indispensable besoin de reconnaissance (des crimes, des mépris, des minorisations, mais aussi des stratégies politico-économique sous jacentes aux instrumentalisation) et de revalorisation des identités méprisées. Quels apprentissages pouvons-nous tirer de ces évolutions des pratiques humoristiques concernant les Bretons ? Y aurait-il des mécanismes similaires permettant de dénoncer, repenser, transformer ces relations post/néocoloniales ? En quoi l'humour pourrait-il être un levier de ces transformations ? Un miroir permettant de regarder autrement ces relations ? Ronan Le Coadic analyse que l'humour breton d'autodérision est aujourd'hui sursaturé en symboles et en stéréotypes (revendiqués d'une certaine manière par les Breton.ne.s elleux-mêmes) qui deviennent, pour certains des anti-stéréotypes (Eric Macé, 2007). Il pourrait donc être un moyen d'abréaction et de désamorçage : « *il pourrait s'agir, face à une tension intrapsychique, d'une « manœuvre tactique de désarmement* » [Juni and Katz, 2001 : 120]. » (Ronan Le Coadic, 2012, p.707).

V.1.3 Patrimoine culturel immatériel : les joutes verbales au service de la cohésion sociale ?

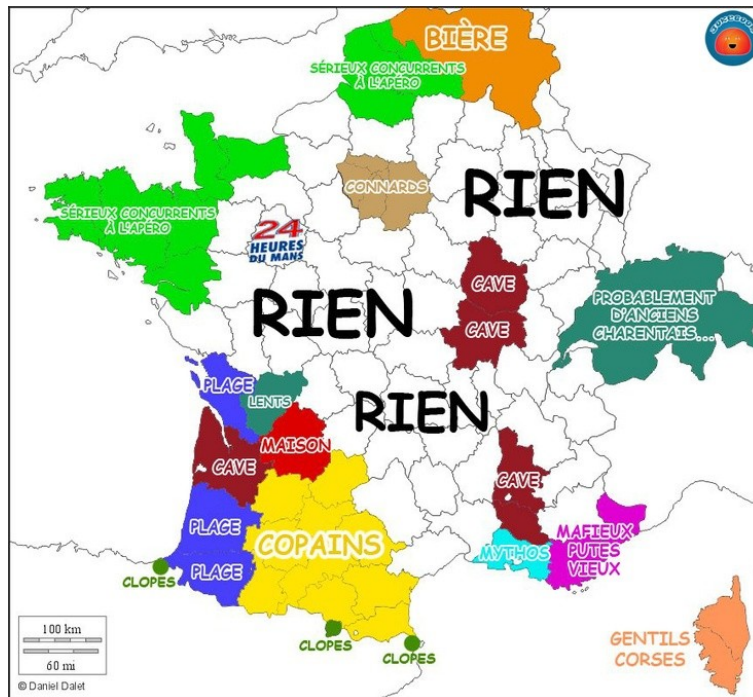
Toujours en ce qui concerne les fonctions de cet humour interrégional, Émilien Bernard explique l'intérêt qu'il y voit dans son expérience personnelle. Passionné par les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie dont il a co-réalisé l'un des premiers documentaires, il est

aussi un Vendéen vivant en Bretagne. Lors d'un entretien réalisé en 2016, il expliquait les relations à plaisanterie qu'il mettait en place avec des collègues ou amis:

« Les clichés entre régions sont vivants. On peut en jouer, car à travers les moqueries, on se respecte. Surtout, chacun en prend pour son grade, or la réciprocité est la base de la parenté selon moi. Je redeviens souvent Vendéen/royaliste/catholique... et chauvin, même si je ne suis pas comme cela en réalité, c'est comme un rôle. Par exemple, je me moque de mon ami Hervé, finistérien, de sa radinerie, ou bien « tu es toujours triste » « oh, mais tu m'offres un café ? Qu'est-ce qui t'arrive ? » » (Émilien Bernard, Rennes, novembre 2016)

Ainsi ces pratiques humoristiques ne sont pas sans faire écho à celles des APP. Certains mécanismes ne sont pas anodins pour penser les relations alterculturelles et les manières de réduire des *Écarts* culturels en pensant *l'Entre* (François Jullien, 2012) et les communs entre deux personnes amenées à se rencontrer. Les manières de penser, activer, entretenir ces relations ne sont pas forcément centrales dans le cadre de ce travail, même si cela pourrait donner lieu à une autre recherche. Cependant, ces témoignages permettent d'interroger, au regard des pratiques des APP, nos rapports aux altérités, aux liens historiques qui nous lient par des histoires communes. Comment ces échanges facilitent les rencontres et permettent de lever le voile de croyances pour tendre vers des connaissances et reconnaissance de pratiques plurielles, en France, de manière complexe et nuancée ? Ces formes d'humour pourraient-elles permettre de repenser nos relations alterculturelles avec plus de complexité et d'altruisme ?

Un exemple assez marquant ces dernières années en France est la sortie du film de Dany Boon en 2008. Les personnes du Nord Pas de Calais sont appelées les Ch'ti, ce terme aurait été inventé durant la Première Guerre mondiale par des militaires pour désigner leurs camarades qui venaient du nord de la France. Le film *Bienvenue chez les Ch'ti* qui a eu beaucoup de succès laisse penser qu'il y a une place pour cet humour interrégional. Certain.e.s personnes aiment se retrouver dans une identité régionale, affirmant un jeu de symboles et stéréotypes. Ces quelques cartes qui suivent éclairent sur un humour régional à l'échelle nationale et sur la manière dont persistent ces plaisanteries réciproques en France. En effet, chaque région a son lot de représentations, ce qui permet lors d'une rencontre en France ou à l'étranger, d'activer ces formes de reconnaissances communes. Autrui n'est plus simplement un inconnu.



Une vision de la France...²²⁷



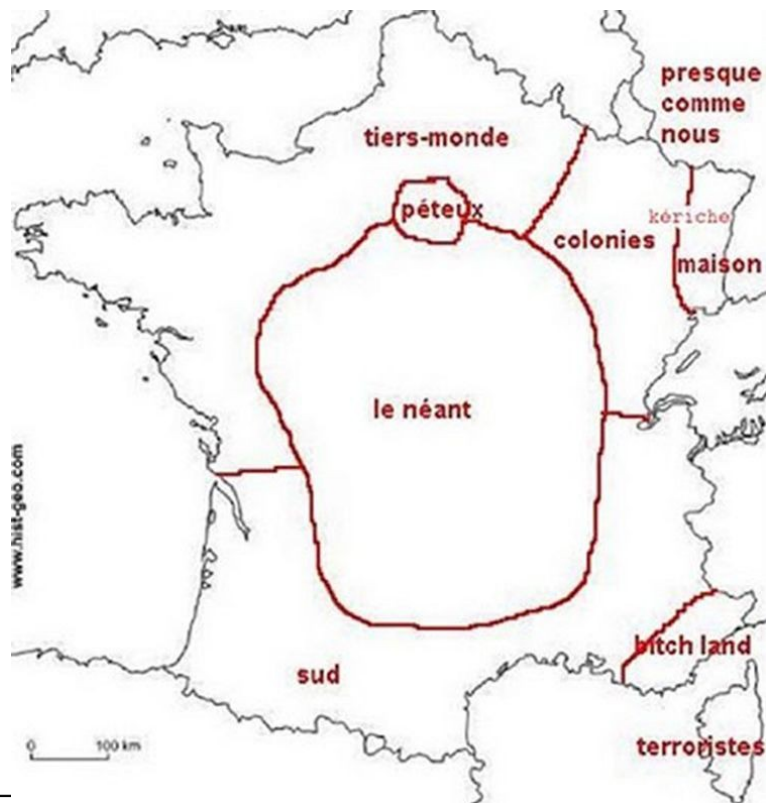
La France vue par les Parisiens...²²⁸

227 <http://www.happies.fr/les-prejuges-en-fonction-des-regions/>

228 <http://www.happies.fr/les-prejuges-en-fonction-des-regions/>



La France vue par les Bretons...²²⁹



229 <http://www.happies.fr/les-prejuges-en-fonction-des-regions/>

Cet humour peut participer de différentes manières à lier les personnes vivant en France entre elleux et à s'affilier en usant de stratégies (Mark Davidheiser, 2006) pour donner à voir des affiliations en fonction des contextes et interlocuteurs. Ainsi, en discutant de manière informelle à Ouagadougou avec des personnes ayant voyagé en France, de nombreux témoignages ont pu me permettre de répondre partiellement à ces interrogations. L'artiste burkinabè Patinda David Zoungrana a pu par exemple mettre en lumière le cas d'un ami, Didier, Burkinabè aussi, installé en Normandie depuis quelques années :

« Didier voyage beaucoup en France pour son travail (artiste) / il dort chez l'habitant / et ça influence son premier contact avec les personnes du festival et là où il dort / chez l'habitant la causerie tourne autour de ses racines normandes et burkinabè (rire) / il dit « p'têt bien que oui / p'têt bien que non » et les gens éclatent de rire / il (son ami) parle des Normands et des plaisanteries / » (Patinda David Zoungrana, Ouagadougou, janvier 2017)

Cette personne a pu s'imprégner des blagues sur la Normandie, au point de se faire reconnaître comme Normand même en dehors de sa région. Ainsi, Didier Nana peut jouer avec ce qui fait de lui un individu pluriculturel. Ce potentiel n'est donc pas un frein, mais un moyen pour lui de faciliter et nouer des rencontres et des relations, l'humour pouvant être un facilitateur à ce lien.

De nombreux symboles affiliés à chaque région en France sont des bases pour l'humour, que ce soit des « traits de caractère » généralisés, caricaturés (« *les Bretons sont têtus* ²³¹»), des produits alimentaires (plats, alcools, etc.), des pratiques sociales (pétanque, palet, etc.), des variations linguistiques (traits articulatoires, sémantiques, etc.). Ces spécificités sont lors d'une rencontre des marqueurs de différenciation qui peuvent créer de la cohésion. Il semble important de comprendre alors comment faire en sorte que des éléments de différenciation ne divisent pas, mais au contraire, unissent.

230 <http://www.happies.fr/les-prejuges-en-fonction-des-regions/>

231 Noël Combarry, 2016, Fada N'Gourma

Ces joutes verbales faisant partie du patrimoine culturel immatériel peuvent-elles participer à une cohésion sociale ? Peuvent-elles permettre dans un principe de réciprocité et d'intention altruiste d'identifier, lors d'une première rencontre, autrui comme un semblable ?

L'Organisation des Nations Unies (ONU) pour l'éducation, la science et la culture rappelle sur son site internet²³²

« bien que fragile, le patrimoine culturel immatériel est un facteur important du maintien de la diversité culturelle [...] Avoir une idée du patrimoine culturel immatériel de différentes communautés est utile au dialogue interculturel et encourage le respect d'autres modes de vie. [...] L'importance du patrimoine culturel immatériel ne réside pas tant dans la manifestation culturelle elle-même que dans la richesse des connaissances et du savoir-faire qu'il transmet d'une génération à une autre. Cette transmission du savoir a une valeur sociale et économique pertinente pour les groupes minoritaires comme pour les groupes sociaux majoritaires à l'intérieur d'un État, et est tout aussi importante pour les pays en développement que pour les pays développés. »

Aussi, l'ONU rappelle par écrit que, de manière inclusive prendre en compte notre diversité, c'est aussi créer des passerelles avec ce qui se passe ailleurs :

« des expressions de notre patrimoine culturel immatériel peuvent être similaires à celles pratiquées par d'autres. Qu'elles viennent du village voisin, d'une ville à l'autre bout du monde ou qu'elles aient été adaptées par des peuples qui ont émigré et se sont installés dans une autre région, elles font toute partie du patrimoine culturel immatériel en ce sens qu'elles ont été transmises de génération en génération, qu'elles ont évolué en réaction à leur environnement et qu'elles contribuent à nous procurer un sentiment d'identité et de continuité, établissant un lien entre notre passé et, à travers le présent, notre futur. Le patrimoine culturel immatériel ne soulève pas la question de la spécificité ou de la non-spécificité de certaines pratiques par rapport à une culture. Il contribue à la cohésion sociale, stimulant un sentiment d'identité et de responsabilité qui aide les individus à se sentir faire partie d'une ou plusieurs communautés et de la société au sens large. »

Ainsi, cultiver son patrimoine culturel immatériel permettrait à chacun de s'identifier, soi, dans un ensemble, avec d'autres. Cela facilitant peut-être la vision de sa place dans une société, par sa reconnaissance et les reconnaissances d'autrui. Cela pourrait-il impulser une posture altruiste

232 <http://www.unesco.org/culture/ich/fr/qu-est-ce-que-le-patrimoine-culturel-immateriel-00003>

lors de rencontres ? Et ainsi, comment valoriser et faire vivre ces pratiques ? Comment prendre conscience qu'il est indispensable d'être en relation avec les autres, différents, pour s'identifier soi dans un système plus global ? Selon l'ONU : « *Il (le patrimoine culturel immatériel) se développe à partir de son enracinement dans les communautés et dépend de ceux dont la connaissance des traditions, des savoir-faire et des coutumes est transmise au reste de la communauté, de génération en génération, ou à d'autres communautés.* »

Cette idée fait sens avec le travail de Fatimata Hamey Warou à Rennes. Inspirée par l'Arbre à palabres au Niger, elle élabore des lieux privilégiés pour la parole. En effet, ces lieux de socialisation rassemblent de manière intergénérationnelle avec un conseil des sages (personnes âgées du quartier) garant des traditions et d'histoires.

Pour finir sur cette partie et comme il est rappelé toujours par l'ONU, un patrimoine culturel immatériel fait commun lorsqu'il est reconnu tel quel par les personnes qui le créent. Ainsi, il paraît fondamental d'être dans le rapport de réciprocité et d'intention auquel nous initient les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie. Permettre à chacun de se revendiquer, de produire des blagues sur soi et sur les autres dans une forme d'ironie pittoresque.

Ce travail de recherche m'a amené à être très attentive aux différentes interactions qui commençaient par des échanges à plaisanterie similaires à ceux des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso. Il me semblerait intéressant de poursuivre ce travail d'observation, mais aussi, à l'image du travail d'Alain Joseph Sissao au Burkina Faso, de créer des espaces de réflexions, d'entretiens et de réactivations de ces pratiques en France. Ainsi, à titre personnel, j'ai pu beaucoup rire, dans un cadre plus privé, d'échanges à plaisanterie avec des personnes avec qui je vis et qui sont originaires de la région mayennaise. Ces échanges à plaisanterie ont à la fois facilité notre rencontre, chacun.e dans l'affirmation d'une fierté des espaces géographiques auxquels nous nous identifions mais ils nous permettaient également de nous différencier tout en créant de la cohésion par la connivence ludique. C'est à dire que nous pouvions régulièrement opposer ces deux espaces géographiques, pourtant frontaliers. Chaque locuteurice des plaisanteries venant affirmer la grandeur voire la supériorité de sa région ou de son département/région par l'évocation de symboles, d'emblèmes etc. Cependant, ces mayennais, réduits à leur *Bon Mayennais*²³³ et à quelques pratiques sociales se retrouvaient être les cousin.e.s des Breton.ne.s lorsqu'il fallait s'unir. En effet, il n'était pas rare de nous allier dans d'autres circonstances, en rencontrant des personnes

233 Fromage de la Région

venant de Paris ou de Sarthe, nous pouvions allier le 35 et le 53²³⁴ afin de ne faire qu'un bloc pour se soutenir dans les échanges à plaisanterie. Nous pouvions alors nous retrouver très affilié.e.s lorsque nous étions en interactions avec d'autres personnes venues d'autres espaces.

De manière non exhaustive, j'ai aussi souhaité rapporter un autre exemple médiatisé, qui, parmi d'autres, permettent de comprendre l'aspect dynamique de ces pratiques.

Le 27/09/2021 à l'Assemblée nationale, une députée Les Républicains, de l'Orne, Valérie Louwagie s'adresse au ministre de l'économie, de la finance et de la relance, Bruno Le Maire. Au début de son propos, elle rappelle leur origine régionale commune et fait une métaphore entre un symbole gastronomique de cette région et le budget dont ils sont en train de discuter. Elle dit ceci :

« Monsieur le ministre / nous avons un point commun tous les deux / c'est que nous sommes Normands [...] et en règle générale nous mettons en avant un fromage qui est le camembert / mais aujourd'hui / vous nous présentez un budget type gruyère Monsieur le ministre (rires dans la salle) »²³⁵

Bruno Le Maire lui répond alors :

*« Madame Louwagie / vous nous avez dit que notre budget ressemblait à un gruyère / avec des trous / moi il se trouve que je préfère le comté au gruyère / et pour un ministre des finances / compter me paraît aller de soi (rires dans la salle) / et la différence entre le gruyère et le comté / c'est que dans le comté il n'y a pas de trous [...] nous n'en ferons pas tout un fromage »
(idem)*

Cet échange permet de comprendre que l'utilisation de ces alliances à plaisanterie est mise en place pour faciliter la réception des propos plus sérieux qui suivent et qui concernent le budget du gouvernement. Cette référence à une origine géographique commune est alimentée par des jeux de mots qui facilitent la transmission d'informations délicates.

Je ne m'attarderai pas, dans le cadre de cette recherche, sur ces exemples mais mes nombreuses observations m'amènent à penser qu'un travail d'information, de revalorisation et d'entretien de ces joutes verbales de manière inclusive pourrait être intéressant.

234 Numéros des Départements d'Ile et Vilaine et de Mayenne

235(Propos recueilli dans l'émission *Quotidien*, première partie du 27 octobre 2021, 4:55' à 5:35')

V.1.4 Des relations à plaisanterie avec nos voisins belges ?

« Rire c'est rire, mais prendre mon cul pour une tirelire c'est pas rire » (Proverbe Belge)

Damien Glez l'a souligné lors de l'entretien en 2016 « *en général quand on veut expliquer [les alliances à plaisanterie] à des Européens on essaye de faire des comparaisons avec les blagues entre les Belges et les Français* ». Cependant, et le caricaturiste le souligne, cela n'est pas comparable aux différentes pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso. Néanmoins, ces blagues, aujourd'hui réciproques et faites avec des intentions individuelles qui peuvent être respectueuses, peuvent-elles participer au tissage de liens interindividuels et intergroupes ? L'ethnologue Thomas Beauvils analyse ces relations comme « *un malaise de part et d'autre des frontières, malaise apaisé par l'humour* » (2004, p.76). Ainsi ces relations auraient selon lui un effet cathartique. Cependant, différentes recherches s'intéressant à ce sujet pointent davantage le malaise que l'apaisement par la reproduction de liens historiques hiérarchiques.

Pascal Dayez-Burgeon analyse les ressorts du rire qui émanent des blagues sur les Belges et pointe la construction historique non idyllique de ces relations :

«L'humour belge ne date pas d'hier, c'est entendu. Ne prête-t-il pour autant pas à conséquence ? C'est en général l'avis des Français qui n'y voient qu'un dérivatif inoffensif. Pour les Belges, c'est moins sûr. Beaucoup ont mal vécu l'acharnement de Coluche et de ses émules. Ils n'ont pas apprécié la une du magazine Charlie Hebdo titrant « Le roi des cons est mort » à la disparition du roi Baudouin, qu'ils ont trouvée inutilement méchante» (Pascal Dayez-Burgeon, 2013, p.263).

Pascal Dayez-Burgeon cite le poète et sculpteur Pol Burry qui faisait des parallèles entre ces blagues et les histoires antisémites colportées avant guerre sur les Juifs ainsi qu'avec les plaisanteries racistes qui ciblaient les Magrébins. D'autres personnalités ont pu questionner les fonctions de cet humour qui vise les Belges en particulier. Patrick Roegiers y voyait lui «*un colonialisme de proximité, un paternalisme de supériorité, un familialisme d'autorité, un impérialisme de parenté* » (Patrick Roegiers, op. cit. dans Pascal Dayez-Burgeon, 2013, p. 263). La formulation « nos amis belge » est

selon Pascal Dayez-Burgeon, faussement bienveillante et témoignage d'une forme de condescendance à l'égard de ses voisins « *tendue pour une cadette de province, pratiquement une annexe* » (idem). Il explique ce phénomène entre autres par les liens historiques entretenus entre la France et la Belgique et le complexe de supériorité des Français (idem). Une blague a même été inventée par les Belges pour tourner en dérision ce complexe et cette arrogance: « *Pour faire fortune, prétend-on en Belgique, achetez un Français au prix qui est le sien et revendez-le au prix auquel il s'estime.* » (idem). Selon Pascal Dayez-Burgeon, il est important de regarder la construction diachronique du rapport entre les Français et les Belges pour comprendre que ces blagues ne peuvent être perçues simplement comme inoffensives, au contraire. Pour exemplifier ses propos l'auteur cite Charles Baudelaire dont « *l'aversion pour la Belgique tourna à l'obsession* » (Pascal Dayez-Burgeon, 2013, p.260), mais il analyse aussi les liens économiques qui ont influencé les regards portés les uns sur les autres :

« *Dès le Second Empire, les filatures et les houillères du Nord prennent l'habitude d'embaucher des ouvriers belges, réputés pour leur obéissance et leur modération salariale. Leurs collègues français les prennent en grippe et colportent sur eux les pires rumeurs. Ce seraient à la fois des brutes et des casseurs de grève, des trafiquants de mauvais tabac et des dépravés. L'interjection « Fume, c'est du belge ! » serait née à ce moment-là » (Pascal Dayez-Burgeon, 2013,p.262).*

Pascal Dayez-Burgeon explique qu'au fil des années l'hostilité envers les immigrés belges s'est atténuée, mais qu'elle n'a pas disparu et se serait ritualisée en plaisanteries. Ainsi, « *Comme l'a montré Jean-Marie Apostolides, cet humour volontiers potache cache une dimension angoissante, faite de vulgarité, de bêtise et d'acharnement qu'incarne jusqu'à la gêne l'insupportable* » (Pascal Dayez-Burgeon, 2013,p.271). Ces interactions sous couvert de plaisanteries posent de plus en plus de questions aux Belges. En 1934 , Gaston Shoukens donne une version des *Trois Mousquetaires* en langue « brusseler » qui désespère la critique :

« *Trop c'est trop. « Quelle image donne-t-on du pays à nos voisins français ? » La question se pose encore aujourd'hui à propos de Noël Godin, qui court piteusement après la notoriété en projetant des tartes à la crème à la tête de célébrités, ou de Jan Bucquoy, qui a ouvert un « musée du Slip » en se réclamant de Raoul Vaneigem et de Guy Debord. Quand il n'est pas drôle, l'humour est-il encore de l'humour ? » (Pascal Dayez-Burgeon, 2013,p.271-272).*

Pascal Dayez-Burgeon interroge le principe d'auto-dérision de certaines blagues belges qui renforcent un regard dévalorisant porté par les Français et d'autres voisins européens²³⁶ et participent à nourrir, selon lui, les mécanismes des complexes de supériorité et infériorité. Pascal Dayez-Burgeon explique qu'« *au rebours des Français, fiers de leur pays et de leur culture, les Belges, eux, ne disposent que d'une identité « en creux ». Ils savent ce qu'ils ne sont pas* » (Pascal Dayez-Burgeon, 2013, p.272) ce qui l'amène au cours du XX siècle à interroger le sens de la « belgitude ». Ce concept forgé dans les années 70 (à l'exemple de la négritude comme le souligne Pascal Dayez-Burgeon (2013), mais aussi Pierre Petit et Benjamin Rubbers (2013)) est interrogé par Paul Burry comme suivant :

« *« dans la mesure où les Belges existent, on ne peut nier leur présence. Mais un fait les caractérise : ne pouvant nier leur existence, ils s'excusent d'être [...]. L'ironie, le mépris même de certains étrangers, expliqueraient-ils cette honte d'eux-mêmes? ». Rien de plus distrayant, dès lors, que se moquer de la Belgique. « Quel est votre plus grand regret ? demandait-on à Jacques Brel – Etre belge ²³⁷ », n'hésitait-il pas à répondre » (idem).*

Pierre Petit et Benjamin Rubbers analysent que l'approche développée par Benedict Anderson (2002 [1983]), à propos de « communauté imaginée », concernant l'émergence de nationalisme, peine à s'appliquer à la Belgique (Pierre Petit et Benjamin Rubbers, 2013, p.11) malgré les politiques des rois et élites mises en place depuis 1830 pour susciter une fierté nationale²³⁸ (idem). Le concept de « belgitude » est, selon ces auteurs, une notion qui renvoie au « *caractère paradoxal d'une identité tenant à sa propre mise en cause et à son autodérision réputée créatrice* » (Pierre Petit et Benjamin Rubbers, 2013, p.12). Pierre Petit et Benjamin Rubbers expliquent que « la belgitude » est avant tout un effet de « *surréalisme d'un État Nation* » en lequel les Belges ne croient plus et dont le maintien « *se paie au pris d'une architecture institutionnelle alambiquée et de négociations communautaires de plus en plus tendues* » (crises politiques récurrentes etc) (idem). Cependant, le paradoxe Belge décrit par Pierre Petit et Benjamin Rubbers est aussi fait d'une culture populaire forte à travers, entre autres, des symboles gastronomiques (bière, nourriture grasse, etc), des

236 « Néerlandais et Allemands aiment aussi raconter des blagues belges »

237 Cité par Patrick Roegiers, op. cit. (Pascal Dayez-Burgeon, 2013, p.260)

238 Ce sentiment de fierté nationale était instrumentalisé autour de différentes pratiques sociales et politique : l'industrie, les arts, la colonisation du Congo, la résistance lors de la Première Guerre mondiale (Pierre Petit et Benjamin Rubbers, 2013, p. 11)

pratiques sociales revendiquées (fêtes folkloriques, kermesses, carnivals, etc) « *et, plus fondamentalement, une attitude caractérisée par la recherche du compromis, l'hostilité à toute forme de prétention, le sens de l'accueil, la mélancolie et bien sûr l'humour – un humour décalé, irrévérencieux, grinçant. A l'évidence, ces traits culturels et moraux constituent un auto-stéréotype au départ duquel on serait bien en peine d'interpréter sociologiquement la société belge* » (Pierre Petit et Benjamin Rubbers, 2013, p. 12). Pascal Dayez-Burgeon pointe une forme d'avantage à cette position subalterne en citant Simon Leys. En effet, cette forme d'insignifiance à laquelle seraient rattachés la Belgique et les Belges leur offrirait cependant une grande liberté: « *un salubre irrespect, une tranquille impertinence, frisant l'inconscience. La fourmi n'a aucun scrupule à marcher sur le pied de l'éléphant. De fait, l'humour belge se moque volontiers des bonnes manières, des puissants et surtout des snobs.* » (Pascal Dayez-Burgeon, 2013, p.273). Pierre Petit et Benjamin Rubbers analysent que les dimensions relationnelles des pratiques humoristiques avec les Français permettent d'exprimer toutes leurs singularités en opposition à l'arrogance de leurs voisins français, souvent jugés formels, incapables d'auto-dérision, pérorant avec complaisance (Pierre Petit et Benjamin Rubbers, 2013, p.13). Pour Pierre Petit et Benjamin Rubbers « *les Français semblent particulièrement réceptifs aux expressions de « belgitude », celles-ci confirmant leurs stéréotypes sur les Belges* » (idem). Telle une *approche interculturelle* qui révèle aux un.e.s et aux autres les constructions sociopolitiques et socioculturelles, les deux chercheurs belges soulignent le fait que cette réceptivité française peut s'analyser par le fait que :

« Peut-être cela tient il au fait qu'ils vivent eux-mêmes dans un État très centralisé, unilingue, républicain, où la maîtrise de la langue et de la culture dominante revêt une importance cruciale : la culture populaire belge apparaît – comme en miroir, et peut-être avec un brin de nostalgie – à la fois burlesque, charmante, légèrement désuète avec sa royauté. Comme tout phénomène identitaire, la belgitude doit autant à des processus internes, liés à l'histoire et aux complexités du pays, qu'aux interactions avec les nations voisines » (Pierre Petit et Benjamin Rubbers, 2013, p. 13)

Pierre Petit et Benjamin Rubbers soulignent cependant que ces relations à plaisanterie ne sont pas apaisées. En parlant de l'intimité culturelle, ils expliquent que les Belges n'apprécient pas que les stéréotypes qu'ils font sur eux-mêmes leur soient attribués par d'autres, que ce soit sous la forme de blagues et ou de présentations folklorisantes. Pascal Dayez-Burgeon explique lui que ces

blagues ne font que la caricature de ce qu'est la Belgique dans toute sa diversité et ne permettent pas de penser ni une didactique de la pluralité ni une forme de levier pour une connaissance plurielle et une reconnaissance de la cible comme altergo: «*La preuve est que la Belgique des blagues est une Belgique métaphorique qui n'a aucun rapport avec la Belgique réelle. Elle n'est qu'un salmigondis d'images toutes faites où il n'est question que de moules et de frites, qui, selon tous les historiens de la gastronomie, sont pourtant apparues en France*» (Pascal Dayez-Burgeon, 2013, p.259).

« La belgitude traduit vraisemblablement un complexe des Belges vis-à-vis des États puissants qui les entourent (et notamment la France), mais elle récuse aussi toute condescendance que les habitants de ces pays auraient à leur égard. Nombreux sont les Belges qui prennent un malin plaisir à expliquer aux Français (ou à d'autres étrangers) les complexités et ambiguïtés de leur système fédéral. C'est sans doute là une façon d'affirmer que leur identité collective est impénétrable pour tout qui n'aurait pas vécu dans ce contexte : l'interlocuteur finit toujours par admettre qu'il n'y comprend plus rien, ce qui déclenche le rire et l'approbation générale. Sur un mode semblable, beaucoup de Belges expliquent volontiers à leurs hôtes français qu'il n'est pas de bon ton de se prendre trop au sérieux en Belgique, que les Belges préfèrent les « bons vivants » sympas et rigolards aux personnalités formellement polies ou imbues d'elles-mêmes. » (Pierre Petit et Benjamin Rubbers, 2013, p.13)

Pierre Petit et Benjamin Rubbers interrogent ces phénomènes de pratiques humoristiques, mais aussi de complexe d'infériorité et de supériorité à travers le concept d'intimité culturelle et ce qu'ils nomment *les stéréotypes de la vie quotidienne* (idem). Cette réflexion autour des stéréotypes (qui ne prend pas forcément en compte la dimension des symboles dans l'article) me semble en effet extrêmement intéressante à questionner dans ce contexte. Comme nous l'avons précédemment évoqué, Alain Joseph Sissao explique que pour les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso, le contenu et les ressorts du rire se font à partir de symboles et non de stéréotypes qui seraient, selon lui, la considération d'un œil profane sur ces pratiques. Il me semble important de penser ces deux termes pour ce à quoi ils renvoient et ce qu'ils sous-tendent dans l'usage de l'humour. En interrogeant donc l'ethnicité, les stéréotypes et les dispositions culturelles, Pierre Petit et Benjamin Rubbers expliquent que les stéréotypes ont, par un sens commun sociologique, régulièrement été dénoncés pour les représentation faussées,

simplifiées qu'ils véhiculaient, sur, au contraire, des situations bien plus complexes. Ces derniers ne pouvant être déconnectés de systèmes idéologiques et/ou de domination qu'il semblait important de démasquer afin de ne pas simplement les reproduire (Pierre Petit et Benjamin Rubbers, 2013, p.14). Pierre Petit et Benjamin Rubbers expliquent que cette théorie n'est pas inexacte «*mais elle ignore la banalité des stéréotypes, qui constituent un mode cognitif universel et non un dévoiement de la pensée, et les diverses manières dont les acteurs les utilisent, souvent de façon tout à fait réfléchie, en fonction du contexte. Dénoncer l'inexactitude des stéréotypes ne fait plus sens dès le moment où l'analyse se situe sur le plan pragmatique*» (idem). Ainsi pour ces auteurs, dans le cas des pratiques humoristiques entre les Belges et les Français, ils expliquent qu'il pourrait être intéressant de penser l'auto-stéréotypage des Belges comme :

- une source d'information, un conseil, un avertissement sur le type de sociabilité à adopter avec les Belges si nous voulons faciliter les relations. Cette analyse n'est pas sans inclure une dimension généralisante et essentialisante qui selon les auteurs n'est pas enfermante car, par l'analyse pragmatique, il serait possible de complexifier ces premières représentations caricaturales.

- «*la performance de cet auto-stéréotype* » belge pourrait aussi, selon les auteurs, être le marqueur d'une forme véritable d'ouverture aux étrangers «*en levant quelque peu le voile de l'intimité culturelle* » (Pierre Petit et Benjamin Rubbers, 2013, p. 14)

- mais cela pourrait aussi être une volonté d'opérer une critique sur les stéréotypes construits par les Français sur les Belges afin de complexifier et donner «*une version locale [...] mieux commentée* » (idem) à l'image des anti-stéréotypes (Eric Macé, 2007).

Pierre Petit et Benjamin Rubbers voient plus globalement à travers ces échanges «*l'existence d'un « script » stéréotypé dans la conduite des interactions entre interlocuteurs belges et français.* » (idem). Celui-ci est-il vraiment source d'information ? Il semble en effet, selon ces auteurs, que les stéréotypes ont une dimension informative lorsqu'il y a un principe d'auto-stéréotypage qui permet de complexifier, donner une dimension locale, etc. Cependant, malgré cela, les analyses de Pascal Dayez-Burgeon parlent bien de représentations métaphoriques qui n'auraient rien à voir avec «*la Belgique réelle* » (Pascal Dayez-Burgeon, 2013, p.259) ainsi que de rapports de domination qui marquent les relations à plaisanterie. Il semble donc important de prendre en compte, en sortant d'un aspect dichotomique, que l'auto-stéréotypage peut avoir une dimension informative, que cela n'est pas généralisable, mais peut s'analyser de manière complexe en fonction des contextes et des

situations d'énonciation. Les analyses de ces auteurs me semblent intéressantes à penser à travers les réflexions d'Eric Macé (2007) que nous avons déjà évoquées. Ainsi, pourrait être rapproché ce que Pierre Petit et Benjamin Rubbers nomment l'auto-stéréotypage avec ce qu'Eric Macé nomme l'antistéréotype afin de comprendre, comment, à travers ces productions humoristiques, de la part des premier.e.s concerné.e.s, pourraient être pensés des contenus qui soient source d'information dans une dimension didactique. Ces différentes productions pourraient permettre de tendre vers des approches moins mononormatives et discriminantes mais davantage vers des connaissances plurielles, non figées, dynamiques.

Pierre Petit et Benjamin Rubbers mettent en évidence que :

« C'est que les stéréotypes sont fondamentalement travaillés par l'incertitude et l'ambiguïté : nous ne sommes jamais totalement certains de la valeur générale des informations qu'ils contiennent ; et nous pouvons avoir plusieurs stéréotypes plus ou moins positifs ou négatifs dans notre répertoire. Face à un individu en chair et en os, nous pouvons par conséquent hésiter à les appliquer. » (Pierre Petit et Benjamin Rubbers, 2013, p.15)

Pierre Petit et Benjamin Rubbers s'appuient aussi sur les travaux de Barth (1998 [1969]) et sur l'approche constructiviste de l'ethnicité en anthropologie pour analyser des stratégies identitaires ainsi que l'usage des stéréotypes. En effet, cette approche pourrait s'organiser autour de quatre arguments que Pierre Petit et Benjamin Rubbers synthétisent ainsi :

« 1. La construction des identités ethniques procède de l'interaction entre individus, celle -ci les menant à établir une distinction entre « eux » et « nous ». [...] [C'est] un processus dialectique entre identification (de soi) et catégorisation (de l'autre), l'une influençant l'autre de façon complexe

2. Le second argument est que l'ethnie n'est pas une entité culturelle, mais une réalité de nature sociale. Les catégories sociales auxquelles les individus s'identifient ou sont identifiés ne coïncident pas avec des entités culturelles homogènes et closes.

3. Troisièmement, l'ethnicité est une forme d'identification/catégorisation parmi d'autres qui n'est pas nécessairement pertinente dans l'ensemble des circonstances de la vie sociale.

4. Enfin, les catégories ethniques sont tournées vers l'action plus que vers la contemplation, selon les expressions de Barth. Si elles constituent bien des catégories de pensée, elles sont

aussi des catégories d'action qui permettent d'organiser de façon structurée les interactions entre personnes selon qu'elles appartiennent à un même groupe ou à des groupes différents » (Pierre Petit et Benjamin Rubbers, 2013, p.14-15)

Cette synthèse de l'approche constructiviste pourrait être une base pour penser et questionner l'utilisation des stéréotypes afin de prendre en compte les dimensions dynamiques et plurielles qui permettent de sortir de regards essentialisant. En effet, l'approche constructiviste de l'ethnicité qui fut théorisée par différents auteurs comme Eriksen 2002 [1993] ; Poutignat et Streiff-Fenart 2008 [1995] ; Banks 1996 ; Jenkins 2008 [1997] offre une base d'analyse qui me semble intéressante pour observer des pratiques humoristiques et des stratégies de négociation identitaire liées à ces pratiques.

Pierre Petit et Benjamin Rubbers rappellent que l'approche constructiviste de l'ethnicité fut pensée à travers deux grandes approches. D'une part, l'ethnogenèse et la prise en compte de la dimension historique comme construction des identités. Comme le rappellent les auteurs, les travaux s'inscrivant dans cette perspective mettent en avant le rôle des entrepreneurs culturels, et plus largement, du contexte à la fois de compétition économique mais aussi politique qui peuvent impacter l'émergence de revendications ethniques (le cas de la Bretagne en est un exemple comme nous venons de le voir) (Pierre Petit et Benjamin Rubbers, 2013, p.6) . De nombreux indicateurs de ces contextes passés, transformés, peuvent apparaître et être des ressorts du rire dans le jeu sémantique par exemple, ils sont donc à la fois non négligeables et source d'informations pour penser les relations alterculturelles.

D'autre part, l'approche constructiviste de l'ethnicité, particulièrement dans les travaux de Barth, offre des éléments d'analyse que Pierre Petit et Benjamin Rubbers expliquent en ces termes :

« ces études se sont attachées à étudier de façon plus rigoureuse la façon dont les catégories ethniques sont négociées au jour le jour en fonction des contextes d'interaction et du réseau social des individus (Nagata 1974 ; Handelman 1977 ; Okamura 1981 ; Wallman 1986). Cette orientation de recherche a connu plus récemment un « tournant cognitif », qui invite à étudier l'ethnicité à partir des pratiques de catégorisation des individus » (Pierre Petit et Benjamin Rubbers, 2013, p.15).

Dans cette perspective expliquent-ils, l'ethnie est avant tout une manière de voir, regarder le monde et notre environnement en fonction de notre appareil cognitif. Cela suggère, en reprenant le

concept de prototype de la psychologie cognitive « *que les catégorisations ethniques ou culturelles opérées par les groupes humains correspondent aux formes communes de la pensée classificatoire et engendrent des effets bel et bien réels dans leurs conséquences : à ce titre, les ethnies et les cultures « existent »* » (idem). Cette analyse se fait en conséquence de la remise en question par des anthropologues des ethnies en tant que groupe culturel durant la période coloniale. La contribution de Barth à travers sa recherche *Ethnic Groups and Boundaries* offre une nouvelle perspective sur ces questionnements et de nouveaux éléments moins ancrés dans une approche fonctionnaliste, mais au contraire dans une dimension constructiviste. En effet, il propose une réflexion sur des mécanismes qui conditionnent le maintien ou l'émergence de groupes ethniques au sein de sociétés plus larges. « *Selon lui, l'erreur principale de ses prédécesseurs a été de s'intéresser au contenu culturel (point de vue essentialiste ou substantialiste) des catégories alors qu'il aurait mieux valu étudier les frontières (boundaries) de ces entités, là où se joue le maintien de l'identité ethnique dans les interactions entre membres de groupes différents.* » (idem). Cette proposition vient modifier des méthodes et des savoirs faits dans les études ultérieures à savoir que le maintien des frontières ethniques et des différences culturelles ne proviennent pas de l'isolement, mais entre autres des interactions. Paul Costey explique que Barth repense ces relations en inversant la perspective : « *partager la même culture est plus une conséquence qu'une condition première de l'organisation d'un groupe ethnique* » (Paul Costey, 2006, p.107). Paul Costey synthétise les deux arguments de Barth ainsi :

« D'abord, si l'on imagine que ce sont des traits culturels distinctifs qui fondent les catégories ethniques, on s'expose à des contradictions : les variations dans les formes culturelles qui permettent de décrire une même ethnie au cours du temps, sont de même nature que celles qui fondent la différenciation culturelle sur un plan synchronique entre des ethnies distinctes. [...] Ensuite, il souligne que cette conception des groupes ethniques comme « supports de culture » ne permet pas de distinguer entre ce qui relève d'orientations culturelles différentes et des effets de l'écologie dans les comportements, comme dans le cas des Pathans dont le territoire étendu offre une grande diversité écologique » (Paul Costey 2006, p.107)

Ainsi, Barth remet en question une conception traditionnelle de l'ethnie et permet de mener de nouvelles recherches avec plus de complexité sur ces questions. Il propose ensuite par ses recherches une dimension d'auto-attribution de l'identité ethnique qui continue de renverser les

paradigmes de ses prédécesseurs. Ce renversement s'opère entre autres par la considération faite aux personnes et à leur pouvoir d'auto-attribution. En effet, pour Barth « *les « groupes ethniques sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont donc la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus»* (dans Paul Costey 2006, p.107). S'en suit une autre démarche anthropologique qui ne va pas se contenter de décrire des formes considérées comme manifestes, « *démarche générative* » (dans Paul Costey 2006, p.108), mais qui s'attachera à « *mettre au jour des mécanismes générateurs de différences* » (idem). Ce regard sur les interactions ne se fera plus simplement au travers de l'acculturation, mais davantage en regardant les manières dont les groupes ethniques s'affirment et se maintiennent. Paul Costey souligne le fait que l'ethnie n'étant plus défini par son contenu culturel, la notion d'acculturation va jusqu'à perdre son sens (idem). Ce nouveau regard sur les interactions et l'auto-attribution donne à voir de nouvelles données sur ce que Barth appelle « *des signaux ou signes manifestent* » (dans Paul Costey, 2006, p.108). En effet, selon lui, les acteurs affichent ces symboles pour marquer leurs différences. Ainsi, les costumes, les langues, les architectures, etc sont autant de symboles d « *orientations de valeurs fondamentales, des critères de moralité et d'excellence par lesquels les actes sont jugés* » (idem). L'identité ethnique étant chez Barth une attribution par les acteurs eux-mêmes, cela permet donc de repenser le choix de ces derniers à s'identifier ou non à tel ou tel groupe et aux contenus produits et dynamiques par ce dernier. De plus, Barth souligne le fait que l'interaction et la dichotomie en présence dans ces mécanismes permettent la préservation des frontières et la perpétuation du groupe, c'est ce qu'il nomme l'organisation sociale de la différence culturelle : « *Dans la mesure où les acteurs utilisent des identités ethniques pour se catégoriser eux-mêmes et catégoriser les autres dans des buts d'interaction, ils forment des groupes ethniques en ce sens organisationnel* » (Barth dans Paul Costey 2006, p.109). Paul Costey, toujours en s'appuyant sur les travaux de Barth, pose la question de ce qui peut paraître comme un paradoxe, de penser l'interaction comme un moyen de maintien des identités ethniques en expliquant qu'il semble que « *la condition pour qu'un échange s'instaure, est que les interlocuteurs, par exemple, partagent les mêmes « critères d'évaluation et de jugement* » » (idem). Il explique que Barth met en avant à la fois du commun et de l'écart. En effet, Barth parle « d'articulation » (idem). Il y aurait d'un côté des critères communs de jugement qui permettraient aux personnes en interaction d'imaginer qu'ils jouent le même jeu (idem) et de l'autre, « *des obstacles dans la compréhension à travers des formes d'exclusion, des interdits portant sur des domaines précis de l'existence* » (Paul Costey, 2006, p.109).

Cette articulation semble intéressante à questionner en prenant en compte les contextes politiques, historiques, sociaux etc variés et mouvants.

V.2 Échos d'alliances à plaisanterie en Suisse et en Belgique

V.2.1 En Suisse : des alliances à plaisanterie en situation professionnelle

Amélie Deschenaux et Fabrice Clément ont observé et analysé des pratiques humoristiques en situation professionnelle qu'ils analysent comme des alliances à plaisanterie. C'est dans une entreprise suisse, une centrale de distribution de produits surgelés, qu'ils ont fait leurs observations de ces joutes verbales, proches, selon elleux, des recherches anthropologiques faites sur les cousinages, ou alliances et/ou parenté à plaisanterie (Allès 2003 ; Brackelaire 1993; Diallo 2006; Fay 2006; Labouret 1929; Moreau 1944; Paulme 1939; Radcliffe-Brown 1968; Sissao 2004). Iels se sont appuyé.e.s particulièrement sur les travaux de Radcliffe-Brown pour penser ces *relations à plaisanterie* comme iels les nomment. Ainsi, iels partent de sa définition (Radcliffe-Brown, 1968) sur les relations à plaisanterie qui est la suivante :

« La « parenté à plaisanteries » est une relation entre deux personnes dans laquelle l'une est autorisée par la coutume, et dans certains cas, obligée, de taquiner l'autre ou de s'en moquer ; l'autre, de son côté, ne doit pas en prendre ombrage. » (Radcliffe-Brown 1968, p.158)

Amélie Deschenaux et Fabrice Clément ont étudié les manières dont l'utilisation (en contexte professionnel) de stéréotypes culturels, voire racistes, déclenchent, non pas des tensions, mais au contraire le rire, y compris de la part des personnes qui étaient ciblées par les blagues « *a priori douteuses* ». « *C'est le rire de ces « victimes » qui constitue le cœur de cet article* » (2013, p.91). L'anthropologue Pamela Bradney s'était déjà intéressée en 1957 aux liens entre la notion anthropologique de relation à plaisanterie et ses observations dans un contexte professionnel. Cet article s'appuie entre autres sur ce premier travail, réalisé un demi siècle auparavant, mettant en

relation des points communs contextuels entre les sociétés dites primitives étudiées par des anthropologues et le milieu industriel ouvrier. Selon ces chercheur.se.s, différents éléments d'analyse et contextuels permettraient de comprendre les similarités : « *Ce sont en effet des univers qui ont en commun de contraindre à une forme de proximité, aussi bien spatiale que fonctionnelle, afin d'assurer une collaboration optimale* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément 2013, p.102)

Amélie Deschenaux et Fabrice Clément en 2013, s'intéressent donc particulièrement aux propos racistes et à l'utilisation de stéréotypes, dans le cadre de pratiques reconnues, par l'ensemble des membres de l'entreprise, comme humoristiques.

«Ce type d'énoncé au caractère transgressif révèle une forme d'accord tacite partagé entre les rieurs. En effet, le fait de rire à une réflexion raciste revient à accepter sa dimension transgressive ; dans notre contexte, rire à une telle réflexion ne signifiant pas véritablement être raciste. Le public prend donc l'énoncé avec humour, alors qu'il pourrait tout aussi bien s'en offusquer ou s'en choquer » (2013, p.98).

Les chercheur.e.s pointent l'aspect hétérogène de l'ensemble des salariés et des différents groupes d'affiliation auxquels ils peuvent revendiquer leur affiliation, par la diversité des pratiques humoristiques à l'œuvre. Amélie Deschenaux et Fabrice Clément décrivent cette entreprise en la qualifiant comme un milieu ouvrier fortement interculturel (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.91) et analysent que c'est cette diversité culturelle qui alimente le rire au sein de cet espace. A travers leurs réflexions, iels questionnent le rire, comme ressource pour décrier des tensions en situation interculturelle mais aussi en tant que « *lubrifiant social* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.104) de relations sociales houleuses qui doivent pourtant se poursuivre – ici dans un contexte professionnel-. Ainsi iels analysent les « *formes particulières d'interaction sociale* » (2013, p.103) et surtout les ressorts de la coopération (même si les intérêts individuels de chacun.e peuvent différer). Ce qu'iels nomment « le rire des victimes » me semble essentiel à analyser dans le cadre de cette recherche, qui justement, interroge à la fois les mécanismes cathartiques et de médiation des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie et réfléchi les manières dont ces dernières se retrouvent, partiellement au moins, dans des pratiques en Europe.

Ces chercheurs pointent en introduction de leur propos l'un des paradoxes que j'analyse aussi dans le cadre de ce travail est qu'ils nomment comme ainsi : « *Les énoncés comiques à caractère raciste illustrent bien le problème de la délimitation du risible* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.92). En effet, ils s'interrogent sur le contexte, le contenu et les limites de certains propos présentés comme humoristiques et dont la teneur raciste est pointée. Pour comprendre les enjeux de ces questionnements, ils prennent l'exemple de l'humoriste Dieudonné : « *L'humoriste français Dieudonné a subi plusieurs procès à la suite de certains de ses spectacles considérés comme antisémites. Il a notamment été condamné pour incitation à la haine raciale en 2005* » (idem). Deux autres exemples sont utilisés pour marquer les questionnements sur des productions dites humoristiques. En effet, ces dernières années en France, différentes actualités permettent de questionner des pratiques humoristiques qui pouvaient être banalisées ou non remises en question. L'exemple de Jean Paul Guerlain : « *célèbre nez français, a également été jugé en 2012 pour avoir déclaré en interview en 2010, au sujet de la création de son dernier parfum : « Pour une fois, je me suis mis à travailler comme un nègre. Je ne sais pas si les nègres ont toujours tellement travaillé, mais enfin...* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.92). Un autre fait marquant, celui des dessins humoristiques du journal Charlie Hebdo : « *Enfin, l'affaire des caricatures du prophète Mahomet, de leur parution en 2005 jusqu'à l'incendie des locaux de Charlie Hebdo en 2011* » (idem) et l'attentat en janvier 2015 (qui ne pouvait pas être évoqué dans cet article en 2013) sont des éléments qui interpellent. Ces événements, même s'ils ne sont pas comparables « *ont déclenché une forme de désapprobation voire d'indignation de la part d'une partie de la population, ne manquait ainsi pas de relancer le débat sur les limites du risible* » (idem).

Les auteur.e.s s'intéressent aux symptômes, en pointant les limites des pratiques humoristiques : « *On n'est donc pas censé rire de tout* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.92). Cependant, ils ne mentionnent pas une remise en question ou une analyse des propos dans les contextes politiques, économiques, sociaux et post coloniaux que nous vivons et qu'il m'a semblé pertinent d'aborder dans le chapitre II de cette thèse. De plus, ils n'interrogent pas dans cet article, la dimension non universelle de l'humour. Leurs réflexions restent sur les potentielles limites du risible, ce qui pourrait être acceptable ou non. Ces réflexions ne permettent pas d'interroger les causes et les enjeux de pratiques humoristiques en contexte (Marie Treps, 2017) et tendent à invisibiliser ces derniers au profit de non-dits. Interroger l'intention en contexte, comme nous l'enseignent les APP, permet au contraire, de questionner les causes et les conséquences de

certaines pratiques humoristiques – ou en tout cas des contenus- afin de ne pas simplement rester dans des mécanismes de censure au nom du politiquement correct, mais, au contraire, d’interroger les mots, les maux et les enjeux auxquels ils renvoient. De plus, les APP sont aussi une forme d’enseignement pour reconnaître des conflits passés, les transformer, les réparer, afin de ne pas les réitérer. Il semble que cette dimension sociopolitique n’est pas assez présente au sein de cet article, cependant, il permet de comprendre les passerelles, les mécanismes similaires aux APP qui se mettent en place au sein de cette entreprise et donnent à réfléchir sur les fonctions cathartiques de leurs pratiques humoristiques.

En ce qui concerne le contexte professionnel, Amélie Deschenaux et Fabrice Clément expliquent le cadre de leur terrain de recherche avec précision : une usine (distribution de produits surgelés appartenant à une grande chaîne de magasins suisse). Iels pointent les pénibilités liées au travail dans cette usine : « *travail rude, a priori individuel* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.103). Il font aussi la description à la fois de différents groupes d’appartenance pour chacun.e des salarié.e.s mais aussi des enjeux d’interdépendance ou de solidarité présents au sein de l’entreprise et mettent aussi en avant les lieux, privilégiés pour les rencontres et les relations intergroupes et interpersonnelles. Cela n’est pas sans faire référence aux observations faites des pratiques des APP au Burkina Faso.

Les auteur.e.s observent pour chaque membre de l’entreprise une diversité de groupes d’appartenance, qui se mêlent et s’incluent partiellement, de manière complexe. Ces groupes d’appartenance ne se résument pas aux origines des personnes qui travaillent dans cette entreprise. Au contraire, ces groupes d’appartenance se font dans la relation à d’autres groupes par des jeux de différenciation, en fonction de nombreux facteurs (zone de travail, activité professionnelle etc). De plus, à l’image des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, les contextes de production de ces blagues peuvent se faire en parallèle de liens de hiérarchie, dans des relations symétriques et asymétriques.

Afin de mieux comprendre : il y a d’une part, des personnes salariées de manière pérenne dans cette entreprise par rapport à d’autres qui sont embauchées pour des plus petites périodes (contrat éphémère, à courte durée etc). Ce facteur distingue déjà deux groupes.

D'autre part, Amélie Deschenaux et Fabrice Clément expliquent que les liens d'affinité entre les membres sont très liés aux origines culturelles des personnes mais que celles-ci sont très diverses « *exception faite des Portugais et des Noirs* »²³⁹ (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p. 94). Les auteur.e.s expliquent ces liens d'affinité, entre autres, par le fait de pouvoir s'exprimer dans des langues communes et par les liens entretenus en dehors du temps de travail.

Ensuite, il y a de nouveau deux groupes définis comme les salarié.e.s « du froid » (dans les frigos) et les salarié.e.s « au chaud » (dans les bureaux). Les ouvriers travaillant dans les frigos, et dont le travail est avant tout manutentionnaire, s'effectue dans différentes zones de l'usine (les déplacements se font à pieds ou avec des machines motorisées) et particulièrement dans une « *cellule* », une pièce frigorifiée dans laquelle la température est de -24°. Ces ouvriers portent des tenues adaptées, qui les distinguent de l'autre partie des salariés – ceux dans les bureaux, au chaud - : « *Nous portons donc des vestes, pantalons, bottes, bonnets et gants spécifiquement adaptés à ces conditions extrêmes* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.93). Les auteur.e.s mettent en avant la pénibilité de ce travail réalisé par ces salariés (toujours par rapport à leurs collègues travaillant dans des bureaux) : « *Au-delà du froid, c'est un travail physiquement exigeant : marcher, descendre et monter, soulever, porter, charger, ranger.. Les performances (nombre de colis chargés à l'heure) de chaque employé étant mesurées et contrôlées individuellement, il leur arrive de se faire avertir par un supérieur hiérarchique s'ils enchaînent les mauvaises journées au niveau de la productivité.* » (idem).

Cependant, les liens entre les salarié.e.s du froid et ceux du chaud sont qualifiés par les chercheurs comme interdépendants. En effet, « *la destinée* » des ouvriers dépend des personnes qui travaillent dans les bureaux et inversement. Si un problème technique n'est pas géré par les membres du bureau, cela impactera le temps de travail des ouvriers. A l'inverse, le temps de travail des personnes dans les bureaux dépend également de ce qui se passe « *dans les cellules* » frigorifiques car il est nécessaire que l'ensemble des commandes ait été expédiées pour que l'ensemble des salarié.e.s puissent rentrer chez eux (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.95).

239 Note des auteur.e.s sur « l'usage du terme « Noir » : *il s'agit ici évidemment de la catégorie locale, en l'occurrence de la terminologie mobilisée par les employés de la centrale. Bien que de nationalités différentes (Angola, Congo, Erythrée, Ethiopie, Ghana), les Africains à la peau noire sont désignés par le terme de Noir, aussi bien par leurs collègues que par eux-mêmes.* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.115)

Ce groupe d'ouvriers, « salariés du froid », est très hétérogène et les chercheur.e.s l'analysent en expliquant à la fois les dimensions intergénérationnelles et les « *origines nationales diverses* » de ces derniers (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.94).

« Angola, Congo, Espagne, Erythrée, Ethiopie, Ghana, Italie, Macédoine, Maroc, Portugal, Serbie, Suisse, Tunisie, Turquie, ...). Il y a d'ailleurs tant d'origines diverses qu'il n'y a pas de groupes fortement majoritaires, exception faite des Portugais et des Noirs²⁴⁰. Les cercles d'affinité sont par contre très marqués par les appartenances culturelles, notamment pour ces deux groupes. » (idem)

Cependant, iels observent, avec nuance, la création de deux groupes au sein de ces salariés du froid, les fumeurs et les non fumeurs, qui prennent leur pause à des endroits différents en fonction de s'ils fument ou non, mais ceci ne peut se résumer à cela :

« Ces cercles sont si marqués qu'ils ont une influence directe sur la répartition de la population de l'usine dans les locaux de pause : les Africains dans le local non-fumeur, les Portugais dans le local fumeur. Et ce n'est pas la cigarette à elle seule qui justifie cette répartition puisque plusieurs Portugais ne fument pas du tout, alors que certains Africains font au contraire l'aller retour entre les deux locaux afin de fumer d'un côté et de passer le reste du temps de pause de l'autre ! » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.93-94)

Même si cela n'est pas analysé dans l'article, il me semble important d'interroger les allers-retours de certains comme des potentialités de faire liens entre ces deux groupes distingués. Alors, qu'ils peuvent être perçus comme homogènes (fumeurs/non fumeurs), chaque groupe est bien plus hétérogène qu'il n'y semble. Ces lieux de pauses peuvent être pensés comme des lieux distincts (espace intérieur, espace extérieur) qui permettent de penser des communs (temps de pause et espace de pause).

A ces groupes, Amélie Deschenaux et Fabrice Clément ajoutent les couples d'opposition comme : les travailleurs suisses et les travailleurs non suisses :

240 Note des auteur.e.s sur l'usage du terme « Noir » : « *il s'agit ici évidemment de la catégorie locale, en l'occurrence de la terminologie mobilisée par les employés de la centrale. Bien que de nationalités différentes (Angola, Congo, Erythrée, Ethiopie, Ghana), les Africains à la peau noire sont désignés par le terme de Noir, aussi bien par leurs collègues que par eux-mêmes* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.107)

« Parfois, le groupe d'identification peut même s'élargir à une forme de « nous non-suisse », caractéristique partagée par une grande partie des employés de la centrale. En effet, le fait de ne pas être de la nationalité de la patrie d'accueil constitue le point commun identitaire de nombreux employés » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.99)

Parmi la diversité de ces groupes, Amélie Deschenaux et Fabrice Clément font état de cercles d'affinités divers et particulièrement saillants qui ne se résument pas simplement aux différents groupes observés et décrits à l'instant.

Afin de bien comprendre les différents facteurs qui encadrent et participent aux productions humoristiques, les auteurs avaient déjà soulevé les liens d'interdépendance vus ci-dessus mais observent aussi des liens d'entraide, des *« coups de mains », « de nombreuses formes de coopération [formelles et.ou informelles] émergent au cours de la journée »* ; (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p. 103) . Ces derniers *« ont pour effet d'alléger la tâche des employés »*. Et pour que ce système d'entraide persiste dans le temps, il faut selon les auteur.e.s que chacun.e *« joue le jeu »* (idem). En effet, Amélie Deschenaux et Fabrice Clément mettent en avant les possibles liens d'entraide que ces salariés du froid peuvent mettre en place au moment de phases de travail avec des afflux importants de colis. Ainsi, certains actes peuvent être posés afin de *« rentabiliser »* mais aussi alléger la charge de travail de collègues.

« Deux choix s'offrent alors à lui : rester en retrait et en profiter pour se reposer un peu ou, au contraire, aller aider son collègue à charger ses colis. La deuxième option s'avère certes plus pénible mais elle permet aux deux employés de gagner du temps. Ces différentes stratégies nécessitent de la coopération puisque chaque employé se retrouve tour à tour dans la position de celui auquel on offre son aide, ou auquel on la refuse, et dans la position de celui qui rend la pareille » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p. 93)

Ainsi, les auteurs mettent en avant à la fois un contexte qui peut créer des tensions (la proximité corporelle, les rendements, la pénibilité, les difficultés des tâches, le froid) mais aussi l'aspect *« quasiment indispensable d'entretenir des relations positives avec ses collègues »* (idem) afin d'alléger la pénibilité par des principes d'entraide et de réciprocité.

En ce qui concerne les contenus et procédés des pratiques humoristiques, ces derniers varient comme l'expliquent les deux chercheur.e.s et sont étroitement liés au contexte.

En effet, iels font état, en s'appuyant sur des travaux de Frisch-Gauthier (1961²⁴¹), qu'une partie des plaisanteries sont faites de mimiques, de signes et de bruits (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.94). Ces pratiques sont expliquées par le bruit qui peut gêner les échanges verbaux (idem). Ces « chicaneries » comme les nomment les auteur.e.s représentent pour elleux une majeure partie des interactions humoristiques au regard du bruit – particulièrement dans les frigos-, fortement présentes au quotidien. Amélie Deschenaux et Fabrice Clément soulignent que malgré ce contexte peu favorable, « *les rires ne manquent pas d'y retentir !* » (idem).

D'autres formes de contenus ont pu être observés et s'apparentent aussi à des mécanismes présents dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie : jouer la bagarre pour ne pas la faire. Amélie Deschenaux et Fabrice Clément parlent de « bagarres amicales » : « *Les rires sont particulièrement prononcés chez les participants directs à la « bagarre » mais, en principe, la plupart des collègues assistent à la scène en rigolant, ou au moins en souriant* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.94). Ces pratiques sont expliquées par les auteures par une double proximité. Une proximité physique extrême²⁴² d'une part, et une proximité humaine, d'autre part (idem) traduites par une « *bonne entente, voire des rapports amicaux [...] une forme d'intimité* » (idem). Ces pratiques ludiques et contenus humoristiques permettraient en effet d'améliorer la mise en relation, de lier ces individus et de désamorcer le contexte « *explosif* » (idem) décrit par les auteur.e.s. Ces observations d'Amélie Deschenaux et Fabrice Clément font écho aux travaux de Parry (2002) qui observait en Inde que des « *liens se créent et se maintiennent en dépit de différences interindividuelles de castes, d'origines et de religions* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.94). Les auteur.e.s mettent en évidence, en s'appuyant sur ces travaux (Parry 2002), que l'existence de ces communs participent, au-delà des appartenances géographiques et culturelles de chacun, à la cohésion du groupe. Ainsi, comme nous avons pu le voir, Philippe Blanchet (2004-2005, p.7) met en évidence cette conception de l'identité culturelle qui, ici, permet d'analyser les appartenances multiples et variées des ouvriers en dehors du simple spectre de leurs provenances

241 Frisch-Gauthier, Jacqueline, 1961. « Le rire dans les relations de travail », *Revue de sociologie française* 4 (2) : 292-303. DOI : 10.2307/3319752

242 lié au froid, aux espaces set aux rythmes (toutes les 1h40, les salariés doivent prendre 20 minutes de pause pour se réchauffer) : « *Ces conditions particulières enjoignent les employés à relativement bien se connaître.* » (2013, p.94).

géographiques mais de reconsidérer le groupe à travers d'autres regards et par l'identification plurielle de chaque individu.

D'autres contenus humoristiques au sein de cette entreprise permettent d'alimenter une forme de cohésion au sein de l'usine, et ils font de nouveau écho aux pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie : des mécanismes de distinctions et de reconnaissance des altérités . Ces blagues permettent d'aller au-delà des appartenances primaires – dans le sens simpliste du terme (salarié.e.s du chaud et salariés au froid)-. Ces rapports d'interdépendances peuvent être source de rire pour certain.e.s salarié.e.s de l'entreprise. C'est le cas par exemple lorsqu'une des personnes employée de bureau (« au chaud ») du prénom de Martine ironise sur ses débuts et les problèmes techniques qu'elle provoquait en apprenant à manier la gestion informatique du système :

« Martine : « y a déjà plus de pannes à cause de Martine [elle-même], c'est déjà ça ! »

Un collègue : « ça fait déjà bien longtemps ! »

Martine : « attends, parle pas trop vite j' travaille le samedi de Pâques ! » (Amélie

Deschenaux et Fabrice Clément 2013, p.95)

Cet échange à plaisanterie, par son contenu et la connivence qu'il provoque, indique qu'il y a, d'une part, une reconnaissance par la première concernée de ses erreurs, d'autre part, une tolérance de la part du groupe impacté par la prise de fonction de Martine. Cet échange est aussi le marqueur d'une prise en compte de l'altérité de la personne en difficulté. En effet, les erreurs de cette salariée, au début de sa prise de fonction, ont impacté le temps de travail des salariés du froid : *« C'était même devenu une blague récurrente ; nous savions que nous finirions plus tard lorsque c'était elle qui occupait ce poste ! »* (2013, p.95). L'échange à plaisanterie permettait de prendre en compte le principe de *face* (Goffman) en mettant en avant la relation humaine et l'échange plutôt que le principe de rentabilité, très présent dans nos sociétés capitalistes et dans cette usine²⁴³.

243 Pour rappel : « Les performances (nombre de colis chargés à l'heure) de chaque employé étant mesurées et contrôlées individuellement, il leur arrive de se faire avertir par un supérieur hiérarchique s'ils enchaînent les mauvaises journées au niveau de la productivité. » (2013, p.94)

De plus, Amélie Deschenaux et Fabrice Clément expliquent que, selon elleux, pour rendre l'unité d'un groupe plus « *saillante* » il faut y opposer un autre groupe « *dont les caractéristiques diffèrent fortement des siennes* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.96). Ainsi, selon elleux, cela pourrait renforcer la cohésion des groupes distincts chaud et froid mais aussi créer des liens entre ces derniers en fonction des rapports hiérarchiques, par exemple. Ainsi, en reprenant la blague de Martine, les auteur.e.s expliquent que :

« C'est cette distinction en terme de responsabilité qui rend visible l'appartenance au « nous collègues du froid » par rapport aux collègues indirects du bureau, travaillant « au chaud ». Si la réflexion de Martine met en évidence la distinction existant entre travailleurs du froid et employés de bureau le fait que les deux protagonistes en rigolent indique également et paradoxalement une forme de proximité et de lien entre les deux statuts . » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.97).

Cette dernière phrase, tout comme cela est observé dans les pratiques des alliances et parentés à plaisanterie, met en évidence les différents liens « (chaud/froid, bureau/cellule, confortable/pénible, responsabilités/conséquences) » (2013, p.95) qui peuvent allier les membres de ces groupes partiellement, sans figer les relations dans ce qui pourrait simplement les distinguer. En effet, comme le soulignent les deux chercheur.se.s, les liens de hiérarchies sont aussi ici des liens d'interdépendances visibles, par le temps de travail impacté, entre autres, pour les un.e.s et les autres par les un.e.s et les autres.. « *La plaisanterie et les rires qui en découlent indiquent aussi bien une distinction hiérarchique qu'une forme de symétrie par rapport aux horaires de travail* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p. 97).

Les relations entre ces deux groupes (bureau/frigo) sont facilitées par des procédés humoristiques décrits par Patrick Charaudeau. En effet, l'employée prénommée Martine fait preuve d'autodérision, en faisant d'elle-même la cible de sa production humoristique lorsqu'elle dit : « *Martine « y a déjà plus de pannes à cause de Martine [elle-même], c'est déjà ça!* » (Amélie et Clément 2013, p.95). Mais aussi lorsque la cible de la production humoristique est l'interlocuteur et que cela permet une connivence ludique et de dérision entre les deux interlocuteurs . Un exemple relevé dans l'article de Amélie Deschenaux et Fabrice Clément est celui d'un échange au sein de l'entreprise entre Pierre, salarié des bureaux et un collègue salarié dans les frigos. Ce dernier

interpelle son collègue sur sa tendinite au tendon d'Achille (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.95) en lui demandant d'abord comme il va et si sa douleur passe. Pierre, salarié de bureau lui répond qu'il n'a pas le temps de faire des exercices de rééducation et que ces derniers lui font mal. Son collègue travaillant dans les frigos lui répond : « *Je lui réponds « t'es gonflé j' suis sûre que tu peux même les faire pendant les heures d' boulot... »* » (idem). Cette phrase ironique souligne le couple confort/pénibilité présent entre les salarié.e.s des bureaux et ceux des frigos mais leur permet tout de même dans le cadre de cet échange de rire ensemble : « *Nous éclatons de rire simultanément, Pierre me répondant « c'est vrai ! ».* Une collègue de bureau de Pierre rigole également. » (idem). Ce dernier, dans cet exemple, ne s'en vexe pas, au contraire, il participe par le rire commun à le reconnaître. Pierre fait donc preuve d'autodérision et de reconnaissance du confort de son travail au regard de la pénibilité du travail de son collègue. C'est une marque de reconnaissance et de connaissance de la pénibilité du travail dans les frigos : « *Signaler ironiquement à Pierre que son travail est moins pénible que le nôtre revient à l'exclure de ce groupe d'appartenance précis et, par là, à renforcer celui-ci en mettant en évidence une de ses caractéristiques. C'est la référence conjointe à un statut professionnel – ouvrier ou administratif – qui permet la constitution de deux groupes d'appartenance relativement exclusifs* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.95).

L'ensemble de ces observations faites entre les groupes salarié.e.s du chaud et salariés au froid sont pour Amélie Deschenaux et Fabrice Clément une manière de renforcer le « nous ouvriers » et créent un contexte propice pour une cohésion au sein de ce groupe, pourtant hétérogène. Ainsi, leurs analyses portent sur cette cohésion préalable, par différenciation avec le groupe des collègues du chaud, propice aux échanges de blagues au contenu raciste et à leur acceptation : « *Il semble que la constitution de ce groupe, et c'est bien le cœur de notre propos, constitue en fait un préalable nécessaire à la circulation et à l'acceptation de blagues racistes.* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.95). Ainsi leur réflexion porte sur le rôle social du rire dans le maintien du Nous collègue. « *Plus précisément, ce sont les rires provoqués par les chicaneries et les blagues portant sur la délimitation d'une forme de « nous collègues »* » (idem) que les scientifiques ont analysés. Leur démarche hypothético-déductive est influencée par cette hypothèse : « *la constitution de ce « nous collègues » est un préalable nécessaire à l'émergence du*

phénomène qui nous intéresse, soit l'autorisation, l'acceptation, voire l'encouragement des blagues à caractère raciste » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p. 93).

Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, après s'être intéressés aux éléments contextuels qui pouvaient favoriser, ou être des éléments préalables à ces pratiques humoristiques racistes s'intéressent ensuite aux contenus de ces dernières. Pour cela, ils relatent différents échanges comme celui-ci :

« La pause de midi se passe dans un calme relatif, Azmi s'agitant au sujet de son tour pour le micro-ondes, les autres mangeant plutôt en silence. A un moment, Darko s'adresse à moi. Il s'exprime avec un fort accent macédonien mais progresse très vite dans son apprentissage du français et, malgré le fait qu'il y ait parfois quelques problèmes de compréhension, il fait souvent l'effort de s'exprimer, notamment relativement à des choses relatées par les médias. Il me dit alors qu'il a vu un reportage sur Hong Kong – enfin s'il s'en souvient bien selon ses dires, c'est bien de Hong Kong qu'il s'agit – à la télévision hier soir. Il me dit « C'est 30 millions d'habitants...c'est quinze fois comme la Macédoine...y a deux millions dans toute la Macédoine ! ». Jean lui dit alors. « Ah ouais deux millions quand même ? ! J'voyais ça encore plus petit », à la suite de quoi, Raimundo enchaîne sur un ton tout à fait sérieux : « Deux millions...c'est déjà un million et demi de trop ! ». Cette réflexion nous fait rire, Darko et moi, ce qui provoque un grand sourire satisfait de Raimundo. » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.98)

Cette blague dans ce contexte ne semble pas être comprise comme violente et cela peut s'analyser à travers deux éléments : d'une part le rire de Darko qui est la cible de la production humoristique, d'autre part, car Raimundo, le locuteur de la blague, en voyant son collègue -cible de la blague- rire, comprend que les connivences (ludique et de dérision) opèrent. Cette plaisanterie échangée entre eux semble de ne pas être un *rire d'exclusion* mais un *rire d'accueil* afin d'activer le lien de plaisanterie et donc d'entretenir la cohésion du groupe et/ou interpersonnelle. C'est justement l'aspect paradoxal de cet humour que les auteurs essayent de comprendre, en mettant en avant la complexité de ces relations : *«Ce rire collectif est pour le moins surprenant : non seulement il comprend des traits d'humour à fortes connotations racistes mais les personnes dont « on rit» rient à leur tour. » (2013, p.98).*

Un autre exemple d'échanges est relevé par Amélie Deschenaux et Fabrice Clément. Cela se passe durant la pause :

« Nizar, un collègue Tunisien qui feuillette le quotidien « La Liberté » du 7 avril 2010 attire l'attention d'Alexandre, son collègue suisse assis à côté de lui, sur un des gros titres ; « t'as vu ça ? ! ? ». Le titre indique qu'une femme, mère de deux enfants, s'est faite poignardée et égorgée par son mari dans le quartier du Schoenberg à Fribourg. Alexandre jette un œil et Nizar continue de lire. Tout d'un coup, il s'exclame : « Noooooon ! ? C'est un Tunisien ! ». La réflexion provoque quelques sourires en coin d'autres collègues et une réflexion : « ça t'étonne ? ». Nizar poursuit alors, « tu lis l' titre, tu t' dis, ça c'est un Noir... pis non c'est un Tunisien ! » Cette réflexion provoque l'éclat de rire de plusieurs collègues présents, dont je fais partie. » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.80)

Pour mieux comprendre ces procédés humoristiques manifestes dans le groupe des ouvriers, Amélie Deschenaux et Fabrice Clément expliquent que :

« Si les appartenances nationales sont souvent utilisées pour s'interpeller mutuellement ; « Hé Portugais/ Tunisien/Macédonien ! etc. », le recours à des groupes d'appartenance de plus grande taille est également adopté, du type « Hé Africain/Negro/Musulman/Youyou ! ». De plus, dans notre usine, l'usage de ce type d'interpellations n'est pas réservé uniquement aux membres du groupe d'appartenance. En effet, bien qu'il soit relativement commun que des amis africains s'appellent mutuellement « negro » ou que des ressortissants d'ex-Yougoslavie se qualifient réciproquement de « youyous », il est nettement moins courant que ce type d'interpellation raciste soit autorisé à une personne qui n'est pas membre du groupe en question. Or, c'est bien le cas dans notre usine ; quelle que soit son origine, un employé peut se permettre d'appeler un de ses collègues « negro » ! » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.99)

Selon les observations d'Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, les plaisanteries à caractère raciste semblent indiquer un lien étroit entre «le rire » et le « marquage » d'une appartenance à un groupe (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.100). Les auteur.e.s expliquent que l'appropriation de stéréotypes racistes qui permettent ces blagues (et ces rires) sont en fait un moyen par lequel les professionnels « régulent » les rapports entre le « nous » professionnel et le « nous » d'origines variées (idem). Ainsi, ces pratiques mettraient en exergue le fait de jouer des catégories pour s'identifier (soi-même et par les autres), jouer des catégories pour ne pas se laisser enfermer mais

se nommer, jouer des catégories et se rendre compte que chacun.e « fait partie » de groupes multiples, hétérogène et est donc pluriculturel.

Les auteur.e.s portent leur attention sur le fait que les personnes noires se qualifient entre elles de *négro*, ou les Yougoslaves se qualifient eux même de *youyou*, mais ce qui surprend le plus les chercheur.e.s, c'est le fait que d'autres puissent s'emparer de ces termes et les utiliser sans que cela ne soit perçu comme violent : « *il est nettement moins courant que ce type d'interpellation raciste soit autorisé à une personne qui n'est pas membre du groupe en question. Or, c'est bien le cas dans notre usine ; quelle que soit son origine, un employé peut se permettre d'appeler un de ses collègues « negro » !* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p. 99). Les auteurs expliquent cela par le phénomène de proximité et d'hétérogénéité : « *Il semble que ce soit la forte hétérogénéité culturelle du groupe ainsi que la double proximité qui lie les employés entre eux qui favorisent ce type de phénomène* ». (idem). Cependant, et la question n'est pas posée dans cet article, j'interroge le fait que des personnes des bureaux²⁴⁴ puissent faire les mêmes blagues envers des salariés du froid en utilisant les termes « *négro* » et « *youyou* ». Aussi, j'interroge les sens de ces termes en Suisse et en France, à la fois les similitudes de sens mais aussi les divergences. Pour ce qui est des observations d'Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, iels analysent que ces productions :

« [Elles] participent ainsi de la régulation de différents nous, s'opposant et s'incluant à la fois les uns les autres. Le « nous collègues du froid » s'oppose ainsi à tout autre groupe de travailleur du chaud, y compris à celui de la même usine, alors même qu'ils sont unis par leur travail respectifs et les horaires qui y sont directement liés. Les « nous d'origine » s'opposent les uns aux autres de façon exclusive à un premier niveau (nous-Portugais, nous-Noirs, nous-Tunisiens, nous Macédoniens etc.) mais se retrouvent en partie inclus dans un « nous non-Suisse » plus vaste s'opposant aux quelques employés de la centrale n'ayant aucune origine étrangère. Enfin, tous ces divers « nous d'origine » sont inclus dans le même « nous collègues du froid » » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.101-102)

Ce *nous collègues du froid* est renforcé par des expériences, des vécus communs qui permettent de lier ces personnes non originaires de Suisse. Une blague régulièrement faite au sein de l'entreprise, permet, selon les auteur.e.s, de créer du commun autour d'une expérience vécue, qui fait écho à des expériences similaires vécues par des collègues.

244 Dont les origines géographiques ne sont pas précisées et qui semblent être, pour la majorité, être de nationalité Suisse.

« Alvaro, employé portugais d'une quarantaine d'année raconte de façon récurrente une anecdote relative à son arrivée en Suisse, il y a de cela quelques années. Tous les collègues la connaissent, ce qui ne les empêche pas d'en rigoler à chaque fois. Alvaro raconte notamment cette anecdote aux nouveaux employés temporaires. Il explique comment, en arrivant en Suisse, il a contracté un important crédit auprès d'une banque du pays, ce qui, selon ses dires, aurait facilité la régularisation de ses papiers. Sa conclusion en est la suivante : si tu dois de l'argent à la Suisse, alors on va t'empêcher d'en partir ! » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.99)

Cette anecdote permet, selon les auteur.e.s, d'amener une résonance particulière pour l'ensemble des employés non suisses qui se retrouvent dans les difficultés administratives (papiers d'identité, de séjour, droit des étrangers etc). Ainsi, selon elleux, ces communs, malgré la forte hétérogénéité culturelle, peuvent permettre, par contraste avec le groupe des personnes originaires de Suisse, de créer un nouveau groupe d'appartenance. (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.99). Les auteur.e.s analysent ces phénomènes par une négociation progressive et quotidienne qui permet l'élaboration d'un « nous » professionnel, malgré l'hétérogénéité des origines culturelles des personnes en présence (idem). Il semble tout de même intéressant de questionner pourquoi ces échanges à plaisanterie au contenu raciste ne sont pas observés entre employés du chaud et employés du froid.

Ainsi, et pour introduire particulièrement les parallèles faits entre ces joutes verbales au sein de l'entreprise en Suisse et les joutes verbales observées particulièrement en Afrique de l'Ouest, Amélie Deschenaux et Fabrice Clément formulent l'hypothèse suivante :

« Notre hypothèse est que, dans les situations de travail en milieu interculturel, les rires qui ponctuent ces blagues racistes résultent des tensions induites par le « frottement » entre des habitus culturels différents – tensions qui doivent être impérativement désamorcées au sein de ce contexte professionnel qui exige la coordination rapprochée des uns et des autres afin d'organiser le travail en commun. Ainsi, les rires, issus plus spécifiquement de « chicaneries » et de blagues racistes, participent selon nous à l'équilibrage subtil des différents « nous d'origine » mutuellement exclusifs au sein d'un « nous collègues » plus englobant » (2013, p.99)

Cette hypothèse me semble intéressante à comprendre à partir du contexte complexe décrit par les auteur.e.s. Cependant, ces mêmes tensions induites par le frottement entre des habitus culturels différents, ne se régulent pas, dans tous les contextes, par le rire. Il semble donc important de retenir les mécanismes cathartiques de l'humour mais aussi le contexte et potentiellement les individus qui acceptent et adhèrent à ces joutes verbales.

Cette idée de frottement fait néanmoins écho aux observations menées sur ces pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie et aux propos de Noël Combarry lorsqu'il m'expliquait que c'était à force de se côtoyer que ces liens à plaisanterie pouvaient se créer, comme il l'illustrait avec les Fadalais et les Bretons.

Les auteur.e.s mettent en évidence le lien étroit qu'ils relèvent entre ces pratiques en situation professionnelle et les pratiques des alliances et parentés à plaisanteries du type « symétrique » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.101). En effet, iels mettent en évidence que « *C'est notamment le cas de la totalité des blagues à caractère raciste ; si ce genre de blague provoque le rire même de sa victime dans notre contexte c'est qu'elle fonctionne sur un rapport symétrique du type « chacun d'entre nous est l'étranger de quelqu'un d'autre »* (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.101). Et donc aussi mise en avant cette notion de réciprocité : « *cette hétérogénéité [les Suisses y constituent une minorité au même titre que les autres nationalités] permet une forme de réciprocité : il est possible de se moquer d'un Portugais en étant Macédonien puisque l'inverse se produit également. On se taquine ainsi de façon symétrique sur nos origines respectives* » (idem).

Pour ce qui est des blagues relevant de relations à plaisanterie asymétriques, les auteur.e.s se penchent davantage sur les relations entre personnels de bureau et personnels de cellule. Ainsi le lien hiérarchique (et cependant d'interdépendance comme vu précédemment) crée cette asymétrie. En effet, selon les auteur.e.s « *S'il est en effet possible pour un employé de la cellule de se moquer ouvertement d'un collègue de bureau, c'est en référence directe à cette asymétrie* » (2013, p. 101). La réciprocité ne se joue pas sur le rapport au travail (bureaux « chauds » VS cellules « froides ») mais se fait grâce aux liens de plaisanterie : « *S'il y a bien une asymétrie hiérarchique de nature entre la position de manutentionnaire en cellule frigorifique et celle d'employé de bureau, elle se manifeste en miroir dans les blagues qui y font référence.* » (Amélie Deschenaux et Fabrice

Clément, 2013, p.100). Ainsi, cette observation fait écho aux analyses de Radcliffe-Brown sur des mécanismes de relations à plaisanterie. En effet, en 1968, cet anthropologue mettait en évidence « *les relations d'opposition* » (dans Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.101) (Grands parents- petits enfants par exemple) qui peuvent se décliner au sein de cette entreprise comme les suivants : « *chaud/froid, bureau/cellule, confortable/pénible, responsabilités/conséquences* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.97). Aussi, et toujours en lien avec le travail de Radcliffe-Brown, Amélie Deschenaux et Fabrice Clément expliquent que ces relations d'opposition, observées dans le cadre de leur recherche en situation professionnelle, relèvent davantage d'affinités, liées aux cultures d'origines ou aux relations de travail : « *Toutes ces relations à plaisanterie participent ainsi de la régulation de différents nous, s'opposant et s'incluant à la fois les uns les autres* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.100)

Comme le souligne Steven Légaré en s'intéressant aux liens de plaisanterie entretenus entre des personnes - qui ne sont pas des parents, des cousins ou des allié.e.s à plaisanterie – « *la relation à plaisanterie entre non apparentés est fondée sur une volonté conjointe d'entretenir une relation où les taquineries sont bienvenues* » (Steven Légaré, 2009, p.29). Ainsi, selon lui, ces relations peuvent être à la fois volontaires et informelles mais se distinguent des relations formalisées car elles s'accompagnent « *d'affinités « véritables » qui sont absentes de tensions (Mayer, 1951)* ». Il reconnaît cependant que cette définition semble réduire « *exagérément le concept d'amitié à celui de relation à plaisanterie* » (Steven Légaré, 2009, p.30). Cependant, il analyse que ces liens de plaisanterie sont « *une occasion accrue de développer entre eux un sentiment de solidarité, d'amitié et de coopération* » (idem). Steven Légaré, toujours en s'appuyant sur les travaux de Gamble (2001) et Apte (1985), met en avant l'idée qu' « *au sein de sociétés industrielles* » la relation de plaisanterie joue un rôle déterminant « *dans l'adhésion de nouveaux membres à une structure sociale préexistante, et participe à la redéfinition constante des frontières entre les groupes* » (idem). Ainsi, comme l'expliquent les auteur.e.s Amélie Deschenaux et Fabrice Clément :

« *Ce type de plaisanteries semble jouer un rôle de pacificateur des relations sociales en balisant les situations où les rires sont « permis », voire socialement encouragés. En favorisant les plaisanteries dans des situations où la nature des relations sociales et de la répartition du pouvoir suscitent de fortes tensions interindividuelles, l'institution de relations*

de plaisanterie assure une forme de catharsis et de décontraction des relations sociales »

(Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.100).

Afin de nuancer cette approche, Amélie Deschenaux et Fabrice Clément se rapportent aux travaux de Radcliffe-Brown et à son attention pour le contexte. En effet, ils parlent d'une attention particulière à avoir sur la spécificité du contexte qui est selon eux nécessaire à l'émergence de ce phénomène (idem). Radcliffe-Brown parle de combinaison singulière faite de bienveillance et d'antagonisme (1968 dans 2013, p.100) qui, dans tout autre contexte, pourrait éveiller de l'hostilité.

Dans leur conclusion, Amélie Deschenaux et Fabrice Clément rappellent les éléments de contextes, qui garantissent, selon eux, dans ce milieu professionnel, et au regard des alliances et des parentés à plaisanterie, ces joutes verbales. Ils parlent en effet d'univers, qui sont contraints par une forme de proximité, qu'ils qualifient de spatiale et fonctionnelle dans le but d'une collaboration optimale (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.101). Contrairement aux études classiques menées sur les alliances et les parentés à plaisanterie qui contextualisent ces pratiques dans des relations familiales, maritales, commerciales, etc, Amélie Deschenaux et Fabrice Clément distinguent que, dans le milieu professionnel et industriel, ces relations sont avant tout amicales et lient des personnes d'origines culturelles différentes. Selon les auteurs, un autre point commun avec les études anthropologiques sur les alliances et les parentés à plaisanterie est la gestion émotionnelle et le fait de ne pas s'offusquer. Ces éléments, entre similarités et divergences avec les études anthropologiques, permettent de « *relie(r) des individus forts différents du point de vue de leur origine placés en situation de double proximité contrainte au sein d'un même « nous collègues »*. Dans ce contexte, l'humour est bien « *un moyen puissant de négociation des identités, de délimitation des appartenances, de définition de l'inclusion et de l'exclusion* » (Ratouis et Baumeister 2011 : 10). » (2013, p. 101). Enfin, Amélie Deschenaux et Fabrice Clément mettent en évidence deux éléments nécessaires aux pratiques de plaisanterie similaires à celles observées en anthropologie : l'objectif commun d'individus (ici les salariés doivent remplir dans les temps les camions frigorifiques qui attendent pour aller livrer leurs marchandises) et la constitution du groupe.

D'autres points, non évoqués dans l'analyse des similarités, m'interpellent. D'une part, les *accords tacites* (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.98) entre les membres des

groupes, certainement liés, créés, comme l'expliquent les auteurs, par ce processus de familiarisation et de tâtonnement entre les membres : ce qu'ils appellent une négociation quotidienne (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.99). Il fait écho, il me semble, au pacte social expliqué par Alain Joseph Sissao, qui encadre, de manière plus ou moins souple, les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie. Même s'ils sont formels ou informels, cette idée de codes acceptés et adoptés par chaque membre, semble nécessaire pour garantir à la fois la connivence ludique par une compréhension de l'intention du locuteur de la blague mais aussi pour garantir une forme de réciprocité.

Aussi, les tenues vestimentaires particulières des personnes travaillant dans les frigos ne sont pas évoquées comme source de contenus de blagues. Au regard des contenus des blagues des APP et du fait que les coutumes ou les tenus vestimentaires peuvent nourrir les joutes verbales, je m'interroge sur le fait que ces tenues professionnelles puissent aussi participer, dans une certaine mesure, à la fois à l'identification d'un groupe mais aussi à la distinction avec d'autres et ceci par l'évocation de ces tenues dans le cadre des joutes verbales. La non réciprocité (le personnel dans les bureaux ne semble pas porter de tenue spécifique) pourrait elle expliquer, en partie, que cela ne semble pas être des contenus privilégiés pour nourrir les échanges à plaisanterie ?

Pour finir cette partie, je citerai de nouveau Amélie Deschenaux et Fabrice Clément qui concluent leur article par ces mots : « *En participant à un système de relations à plaisanterie, on s'assure que les différents signes d'appartenance culturels ne sont, dans la situation présente, en rien menaçants et ne sont pas à prendre au sérieux.* » (Amélie Deschenaux et Fabrice Clément, 2013, p.103). C'est l'un des enjeux de l'observation de ces mécanismes pour penser les relations postcoloniales en France : comment déconstruire les mécanismes qui façonnent des altérités plus radicales que d'autres et comment tenter de dépasser ces méfiances et peurs par l'exercice de l'humour ?

Afin de poursuivre ces réflexions, il m'a semblé pertinent de rendre compte des mécanismes observés à Bruxelles auprès de Frédérique Lecomte dont la pratique pouvait s'apparenter, malgré les différences de contextes, à celle des alliances et des parentés à plaisanterie.

V.2.2 En Belgique : le travail de Frédérique Lecomte, *Théâtre & Réconciliation*

Je me suis intéressée au travail de Frédérique Lecomte, à partir des observations faites au Burkina Faso, ainsi que par le biais de l'approche interculturelle de Margalit Cohen-Emerique. Il m'a semblé intéressant d'interroger à la fois les mécanismes similaires présents dans la pratique du théâtre de Frédérique Lecomte et dans celles des alliances et des parentés à plaisanterie pour penser une approche interculturelle (Margalit Cohen-Emerique, 2015), via des pratiques complexes et variées. Ainsi, comme expliqué en chapitre I, les liens entre les joutes verbales et les pratiques théâtrales ne sont pas nouveaux (Paul Oula Traoré, 2006 ; Camille Riverti, 2019), et il me semblait donc plus pertinent, dans une démarche empirico-inductive, d'aller observer le travail de cette metteuse en scène belge.

Pour cela, et à partir des observations faites sur le terrain, je me suis intéressée particulièrement aux espaces, à la ou les manières dont ces derniers pouvaient être propices aux échanges et aux rencontres comme nous avons pu l'observer au Burkina Faso. En complément de ces espaces, j'ai interrogé les mécanismes de médiation interculturelle et de théâtralisation sociale similaires entre les APP et la pratique de Frédérique Lecomte, qui permettent une attention particulière à l'altérité et une didactique de la pluralité. L'ensemble de ces éléments paraissent à la fois très dépendants les uns des autres mais semblent aussi conditionner une cohésion de groupe et surtout une interconnaissance entre les membres. Aussi, et comme analysé par Amélie Deschenaux et Fabrice Clément (2013), les observations et analyses mettent en avant le fait que la constitution, mais surtout le travail de mise en cohésion du groupe, ainsi que l'objectif commun et la proximité géographique, participent à créer un préalable nécessaire à l'exercice de joutes verbales. Nous finirons donc cette partie en analysant particulièrement les échanges à plaisanterie observés à Bruxelles.

V.2.2.1 Contexte de violence et volonté de changement

Comme expliqué en chapitre III, j'ai eu l'occasion d'observer dans la capitale belge, le travail de la metteuse en scène et sociologue, Frédérique Lecomte. Afin de comprendre les liens entre les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie et sa pratique du théâtre, je me suis appuyée à la fois sur les observations réalisées, mais aussi sur le livre *Théâtre et réconciliation, Méthode pour une pratique théâtrale dans les zones de conflits*. Ce livre, écrit en collaboration par Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère est un livre « écrit à 12 mains » qui retrace et explique le parcours de Frédérique Lecomte ainsi que la méthode élaborée durant toutes ces années par la metteuse en scène. Son travail m'intéressait particulièrement car il se faisait dans des zones de guerre, de conflits et avait pour intérêt de favoriser des formes de réconciliations. En effet, elle a eu l'occasion de travailler dans différents endroits du monde qui avaient tous en commun d'être des espaces qui avaient été le lieu de conflits, souvent armés. Ainsi, elle a travaillé au Burundi après le génocide des Tutsi dans les années 90, ou en RDC en 2013 avec des « enfants soldats »²⁴⁵. Malgré ces contextes particulièrement violents, il me semblait important d'observer sa pratique afin de comprendre les éléments sur lesquels pouvaient reposer une dimension didactique et cathartique. Frédérique Lecomte croit en le jeu théâtral pour « faire reculer les méfiances réciproques : « il s'agit de donner la parole à ceux qui en sont privés. Il permet de comprendre l'autre, de partager, d'apaiser. Il désenchaîne les esprits, apaise les peurs et pansse les blessures. Il accompagne la reconstruction des consciences et des identités » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.9). Cette citation me renvoyait à celles à la fois de Paul Oula Traoré, qui expliquait, que les pratiques des joutes verbales dans le cadre des alliances et des parentés à plaisanterie permettaient de se « re-créeer » (Paul Oula Traoré, 2008, p.74) ainsi qu'à celles d'Alain Joseph Sissao qui analysait les pratiques des alliances à plaisanterie comme des moyens de gérer des conflits, d'aller au-delà. En effet, il explique que les rencontres entre les peuples peuvent être source de conflits mais aussi « génératrice de formes de cultures, voire un facteur de formation d'une nouvelle mentalité qui accepte de briser, ne serait-ce que partiellement, le carcan local ethnique pour tendre la main aux autres peuples, et vivre avec eux en bonne intelligence » (Alain Joseph Sissao, 2002, p.110). Marie Soleil Frère précise que la méthode et l'expérience développées par l'association Théâtre & Réconciliation « font du théâtre un lieu de transformation : acteurs et spectateurs ne peuvent en sortir inchangés. » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.9). Je rappelle que, depuis 2005, Frédérique Lecomte a créé l'ASBL (association) *Théâtre & Réconciliation* dont l'objectif est de susciter des changements dans et

245 Un film a été réalisé sur son travail : Congo Paradiso, de Benjamin Géminel et Tristan Thil sur le travail de *Théâtre & Réconciliation* de Frédérique Lecomte en République Démocratique du Congo (RDC)

entre les individus à travers l'acte théâtral : « *Il s'agit d'utiliser le théâtre comme un outil dans des processus de réconciliation et de reconnaissance, à la fois symbolisant les vécus et en misant sur la qualité artistique des productions* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.9). Cette vision du théâtre n'est pas sans rappeler les analyses de Camille Riverti, qui, en parlant de la farce verbale quechua explique que c'est un « *véritable théâtre d'improvisation, [qui] ouvre un espace propice à la réflexivité de la société sur elle-même* » (Camille Riverti, 2019, p.441). Si cette idée de transformation et de regard réflexif est importante pour Frédérique Lecomte, c'est à la fois pour les spectateurs mais aussi pour les comédien.ne.s elleux mêmes.

En effet, Frédérique Lecomte travaille avec des personnes qui ont des parcours divers et sont originaires d'endroits du monde variés. Iels peuvent avoir en commun ce que Marie Soleil Frère, nomme la vulnérabilité : « *populations dans les zones de conflits, individus marginalisés, diasporas, détenus, victimes de torture, toxicomanes, patients en milieu thérapeutique, demandeurs d'asile* » etc (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.9). Frédérique Lecomte précise elle même que la vulnérabilité est partout, que ce soit au Burundi, au Sénégal, en Belgique etc. Cependant, elle explique dans son livre qu'elle ne travaille pas sur les mêmes failles en Afrique et en Europe : « *La faille que je vois en Europe est narcissique, La blessure que je vois en Afrique est politique et traumatique* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p. 151). Les failles, les problématiques, les maux ne sont pas les mêmes d'où l'importance de penser à la fois les contextes et situations locales dans leur complexité mais aussi de penser la transposition d'outils ou de méthodes, qui ne peuvent être prises comme des recettes magiques, figées dans tous les espaces du monde.

Ce contexte de violence n'est pas sans rappeler certaines origines des alliances à plaisanterie comme expliqué en chapitre I. C'est parfois suite à des massacres que ces pactes et alliances se sont créés afin de ne plus les reproduire. A travers « *une création théâtrale conjointe, des populations ennemies qui s'ignorent ou se sont affrontés avec violence, peuvent se rencontrer et dialoguer, afin que s'amorce un processus de reconnaissance mutuelle et de récupération de l'estime de soi* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.11). Paul Oula Traoré analyse aussi cet aspect cathartique dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie. En effet, il explique en quoi ces liens à plaisanterie, basés sur des liens historiques (parfois douloureux, violents, meurtriers

etc) sont une manière de purifier la mémoire du passé pour aller au-delà de sentiments de haine ou d'amertume (Paul Oula Traoré, 2003, p.35).

V.2.2.2 Une pratique théâtrale proche d'une approche interculturelle

Frédérique Lecomte peut expliquer différents éléments qui semblent nécessaires pour ce travail de réconciliation et qui ne s'appliquent pas sans adaptation constante aux contextes et aux personnes. Comme l'explique Marie Soleil-Frère, il ne paraissait pas pertinent, dans le cadre de la rédaction du livre, de « *déplier* » la méthode de travail, la décrire avec suffisamment de précision pour qu'elle puisse être appropriée par d'autres, [mais] sans l'assécher, lui ôter sa magie et la rendre stérile » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.14). Ainsi, Frédérique Lecomte choisit une forme épistolaire dans sa rédaction, en ne livrant pas une « *recette magique* » mais en apportant des réponses aux différentes questions que peut soulever son travail. Je me suis attachée, durant la lecture de ce recueil, ainsi que durant les observations à Bruxelles, à particulièrement repérer les passerelles qu'il pouvait y avoir avec les mécanismes des alliances et des parentés à plaisanterie. Je portais un regard attentif également sur les manières dont Frédérique Lecomte peut s'inscrire dans une approche interculturelle, au sens de Margalit Cohen-Emerquie (2013, 2015), en étant attentive aux trois étapes de cette approche (1. introspection, 2. prise en compte de la grille de repère d'autrui, 3. dialogue fait de négociation et de médiation). Enfin, en prenant en compte l'adaptation nécessaire à chaque contexte et l'aspect non mécanique de cette méthode, Frédérique Lecomte explique réinventer sans cesse des modes d'expressions privilégiés. Cela se fait, en fonction des pratiques socioculturelles des personnes avec qui elle travaille, afin de récolter les récits des vécus de ces dernières, qui sont la base de son travail, la matière pour l'improvisation théâtrale. Elle explique que « *la méthode de travail créatif est la même* (travail à partir d'improvisation et de récits de vie) [...] *mais c'est ce vécu qui est différent* [en fonction des contextes et surtout des personnes] » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.14-15). Ainsi, elle explique travailler à partir de sujets variés avec « *en quelque sorte des souffrances similaires* » (2015, p.15) telles que : la guerre, les viols, l'excision, la dépression, l'intégration, les discriminations etc. Frédérique Lecomte semble sans cesse se questionner sur le sens que peuvent avoir les scènes coconstruites. Il n'est pas rare de l'entendre se questionner, avec l'équipe, pour savoir si une scène

ne fait pas le jeu de l'extrême droite ou, si, au contraire, elle n'est pas misérabiliste. Cette prise en compte du sens du message se fait en complément de la prise en compte de la personne qui livre son récit. Frédérique Lecomte travaille à comprendre le sens que la personne donne à ses mots et à ses actes. Cette compréhension complexe pourra influencer la qualité de la scène. Cette prise en compte d'autrui, nécessaire pour la création, peut, parfois, s'inscrire dans l'approche interculturelle de Margalit Cohen-Emerique. En effet, Frédérique Lecomte ne veut pas interpréter le sens que les personnes donnent à leur vécu mais, au contraire, par l'intérêt, le respect et la posture de questionnement qu'elle adopte, elle permet aux personnes de se raconter et de donner du sens à leur récit.

De plus, et pour mieux comprendre son travail ainsi que son inscription dans une approche interculturelle, Frédérique Lecomte semble attentive à cette première étape qu'est l'introspection. En effet, elle décrit dans ce livre son rapport à cette méthode. Pour cela, elle commence par raconter en quoi le théâtre lui a permis de se réconcilier avec elle-même et avec ses propres parents. Ainsi, ce qu'elle pouvait penser à une époque être le fruit du hasard, se retrouve avoir du sens avec ses propres expériences de vie : « *C'est comme si je voulais que d'autres puissent bénéficier de l'expérience de sauvetage que j'ai vécue* ». (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.112).

Les deux séjours d'observations effectués auprès de l'équipe se sont faits au début et à la fin de la résidence de création pour le spectacle *Vita siyo muchezo ya watoto* (La guerre n'est pas un jeu d'enfant)²⁴⁶. Ce dernier avait été mis en scène au Congo RDC plus tôt durant l'année 2019 et fut recréé et adapté au contexte belge pour inclure les nouveaux comédien.ne.s (à la fois des comédien.ne.s professionnel.le.s belges mais aussi des personnes exilées, « sans papier » vivant à Bruxelles). Une partie du groupe de comédien.ne.s avait déjà pu se rencontrer et travailler ensemble alors que d'autres faisaient tout juste connaissance. Ainsi, au sein de ce groupe de comédien.ne.s il y avait : des comédiens professionnels de Belgique, de France, du Congo et du Burundi ainsi que des personnes, comédien.ne.s plus amateurices vivant à Bruxelles, dans l'attente

246 <https://www.youtube.com/watch?v=OuraPd41bxw> « *Un spectacle qui est le résultat de plusieurs voyages en RDC, au Sud-Kivu plus exactement, dans une région très instable, là où se récoltent l'or, le coltan... et les guerres. C'est là que Frédérique Lecomte fait du Théâtre et Réconciliation, sa compagnie, avec des enfants soldats, qu'elle voit les ONG proliférer comme des petits pains, qu'elle voit de jeunes hommes et femmes enrôlés dans les groupes armés. Ceux qui creusent dans les mines, qui se battent dans d'improbables conflits, qui ne savent pas vraiment ce qu'ils font là, ni pour qui ni pour quoi. Et puis, les blancs des ONG qui amènent la paix, la démocratie et la bonne gouvernance, à qui cela bénéficie-t-il concrètement ?* » <https://theatre4mains.be/spectacle/vita-siyo-muchezo-ya-watoto/>

de papier. Parmi les comédien.ne.s amateurices, certain.e.s sont originaires du Mali, de Guinée Conakry, d'Irak et du Congo RDC. Certaines personnes avaient déjà pu travailler ensemble, avec Frédérique Lecomte, iels se connaissent déjà partiellement, d'autres découvraient, à la fois les autres comédien.ne.s mais aussi l'univers théâtral. Le contexte plurilingue de ce groupe était à la fois pris en compte, mais aussi respecté, sur scène et en dehors. Chaque personne parlait plusieurs langues (lingala, malinké, allemand, bambara, français, kikongo, tshiluba, néerlandais et swahili) et chacun.e pouvait s'exprimer dans sa langue. Des temps étaient prévus pour permettre une traduction lorsque c'était nécessaire. Ainsi, sur scène par exemple, une même scène pouvait être déclamée en trois langues différentes grâce aux compétences plurilingues et interculturelles des comédien.ne.s. Nous verrons en quoi cette attention nourrit les rapports à l'altérité et permet une didactique de la pluralité.

V.2.2.3 Des espaces privilégiés pour se rencontrer

Le premier temps d'observation en octobre 2019 s'est fait dans un lieu que Frédérique Lecomte qualifie d'« étroit » avec trois espaces : une pièce à l'étage pour des temps informels (restauration, repos etc), une salle au rez de chaussée pour les répétitions et la cour extérieure pour des temps informels également. La suite de la résidence s'est faite dans une salle plus vaste au KVS (Théâtre royal flamand) directement. Un lieu avec la scène, des loges, plusieurs espaces pour les temps informels. Il était moins évident de pouvoir observer l'ensemble des comédien.ne.s. Le premier espace de résidence offrait une proximité géographique par son aspect exigü. Malgré la distinction d'espaces, ce lieu semblait propice pour les rencontres et la cohésion du groupe des comédien.ne.s. L'ambiance cosy (murs en pierres, parquet, formes arrondies etc) ainsi que l'aménagement des espaces de pause (une grande table commune qui fait tout le long de la pièce, un coin salon dans cette même pièce mais dans un angle, ce qui offre tout de même un peu d'intimité et de calme etc) en font des lieux de partages, favorisant à la fois des interactions, des mises en commun, tout en permettant des espaces de repos ou de retrait. Ces observations faisaient écho à celles faites au Burkina Faso et aux lieux privilégiés pour les rencontres comme les grins (Sarah Vincourt et Souleymane Kouyaté, 2012) ou les arbres à palabres (Fatimata Hamey Warou, 2014). A l'image des *micro lieux* qu'il est possible de s'approprier de manière éphémère et

qui témoignent d'une vie sociale embryonnaire (Gilles Henry, 2007) qui se construit, ces espaces permettaient des temps de rassemblement propices à l'échange et aux rencontres. Fatimata Warou, en parlant des arbres à palabres, explique que les activités ludiques d'échange au sein de ces espaces ont des fonctions dédramatisantes (2014, p. 17). Sarah Vincourt et Souleymane Kouyaté, en parlant des grins en milieu urbain en Côte d'Ivoire, expliquent que ces lieux sont des espaces de rassemblements, de transmission de conseils ou de nouvelles (2012, p.93). En effet, le fait de partager les repas (pris en charge par la compagnie) et les espaces favorisaient les interactions mais surtout l'interconnaissance. Il y avait à la fois des aliments achetés dans un supermarché à côté du théâtre mais aussi des plats cuisinés par des comédien.ne.s. Ces temps de pause étaient des moyens de se faire découvrir des spécialités ou des plats aimés, de partager une gamelle ou un souvenir, d'en apprendre sur des traditions ou des symboles des pays d'origine des personnes présentes, et cela à la fois pour les personnes venant de Belgique et des personnes n'en étant pas originaires. Aussi, ces temps pouvaient servir à se rassurer sur sa prestation sur scène durant la création ou pour demander des conseils en tout genre (pour améliorer une scène, pour se déplacer dans Bruxelles, etc). En lien avec les observations menées par Amélie Deschenaux et Fabrice Clément en 2013 dans l'entreprise en Suisse, les groupes et les sous groupes pouvaient se recouper ou s'englober partiellement, durant ces temps de pause et dans ces espaces, selon les appartenances multiples et variées.

A ces espaces de répétition, de pause, s'ajoute l'espace scénique. Frédérique Lecomte explique sa vision de ce dernier : « *Les lieux sacrés, les temps sacrés* ». Elle explique par exemple, l'espace scénique mis en place au Burundi en 2002, lorsqu'elle fit jouer ensemble Hutu et Tusti en période de post génocide. Elle décrit dans son carnet de bord, la manière dont elle dessine la scène en cercle dans un espace (ici une cour de prison) à l'aide de nattes. Elle explique que ce lieu sera « *le cercle sacré de la première fois* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère 2015, p.152), pour la première représentation du spectacle dans ce cadre là. « *Tout se passe comme si on installait sur le plateau, le rituel de la démocratie, de la justice, de la mémoire, de l'enterrement des morts. Souvent le théâtre fait ce que la réalité ne fait pas. Installer un rituel de commémoration, un rituel de paix, un rituel d'écoute ? Faire exister symboliquement ce qui n'existe pas (encore) dans la réalité* » (idem). Ce lieu, (co)construit par son établissement, crée un espace unique d'échanges à fois dans et à part du quotidien. Un lieu propice pour l'écoute, les échanges, les rencontres, les échecs et les réflexions collectives. Ce rapport à l'espace, au rituel de la mémoire, de la justice, de la

commémoration mais aussi de l'enterrement des morts n'est pas sans rappeler les liens séculaires entretenus à travers les pratiques des joutes verbales des alliances et des parentés à plaisanterie mais n'est pas non plus sans faire écho au discours de Nancy Fraser. En effet, elle analyse les besoins, dans la situation postcoloniale française de reconnaître, réparer et redistribuer. Nancy Fraser met en évidence le fait que la non-reconnaissance de l'injustice de ce passé colonial peut être un obstacle à la jouissance du statut de membres à part entière de la société pour certaines personnes (Nancy Fraser, 2014, p. 159). En effet, il semble intéressant d'interroger ces mécanismes permettant à la fois de parler, se remémorer, penser des formes de justice mais aussi de démocratie, par la participation de chacun.e. Félix Lefebvre, en parlant des grins, analyse ces espaces comme une sorte d'idéal démocratique pour échanger ses points de vue (Félix Lefebvre, 2019, p.95) mais aussi comme des espaces qui permettent de pallier un manque de possibilité de dialogue (Félix Lefebvre, 2019, p.97). Ces différents espaces et pratiques au sein des grins pourraient avoir un intérêt civique. Alain Joseph Sissao, en parlant des joutes verbales et des espaces d'interaction, analyse qu'ils ont un intérêt pour le dialogue en société (2002, p.112).

L'importance d'espaces de rassemblement semble primordiale pour faciliter les rencontres, les échanges et les cohésions au sein du groupe. Ils ne garantissent pas à eux seuls la mise en lien mais semblent la favoriser au côté et en complément d'autres facteurs.

De plus, la création d'espaces de parole spécifique tels les arbres à palabre ou l'espace scénique semblent permettre de faciliter la gestion de crises ou de conflits. Comme l'analysait Félix Lefebvre en 2019, les grins servent à gérer spatialement des « crises » ou des déviations (Félix Lefebvre, 2019, p.97) tels des espaces ritualisés qui accueillent des individus afin qu'ils comprennent et/ou traversent ces difficultés. Félix Lefebvre explique que ce sont des espaces qui peuvent émerger pour répondre à un problème et permettent de palier un manque de possibilité de dialogue (idem). Ces observations et analyses permettent de penser, en complément d'autres mécanismes, l'importance de ces espaces et leur fonction.

V.2.2.4 Le cadre pour faciliter l'interconnaissance et les rencontres

Afin de bien comprendre par quels moyens pouvaient être facilitées la constitution et la cohésion du groupe, il m'a semblé important de parler du cadre proposé par Frédérique Lecomte. Elle a pu m'expliquer que ce dernier avait été pensé, au fur et à mesure, et, en fonction d'expériences parfois houleuses. Frédérique Lecomte explique que, selon elle, l'une des bases de cette méthode était liée à son besoin, auparavant, de garder le contrôle. Comme elle l'explique, elle ne voulait pas être dépendante des actrices absentes ou en retard. Elle ne voulait pas faire de chantage, crier, supplier, etc (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.112). C'est elle-même qui l'analyse : elle a voulu trouver un système où la création théâtrale n'était pas dépendante des absences, des retards etc. Plutôt que de tenir un cadre rigide et de le renforcer, elle l'a fait exploser pour le transformer. Pour cela, elle a fait en sorte que les rôles des personnages sur scène soit interchangeables. En effet, la scène part d'un récit de vie, d'une histoire singulière, transmise au groupe par la personne concernée. Cette mise en commun et la possibilité pour chacun.e de devoir reprendre la scène permet à la fois de renforcer l'attention à l'écoute et la compréhension des récits de vie et donc une attention et une écoute particulières à la personne, à autrui. Nous y reviendrons par la suite. Elle fut la première surprise par ce que cela a apporté à son travail. Ainsi, et comme elle l'explique, cette méthode lui a permis de devenir « *tellement relax lors des répétitions que les acteurs se montrent miraculeusement toujours agréables, c'est devenu facile rigolo, pas crispé, je ne me suis plus énervée (enfin, presque jamais)* ». Ce que je voyais comme une méthode de contrôle est devenue finalement une méthode de permission » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.112-113). Elle explique que cela a permis qu'il y ait moins d'insécurité et de stress pour chacun.e ainsi que pour elle-même : « *Ces permissions [...] ont déstressé tout le processus créateur, les acteurs et moi. Toutes les structures avec lesquelles je travaille se sont assouplies* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.113). Ainsi son travail personnel sur l'insécurité, la rigidité ainsi que le contrôle lui a permis de développer un esprit de groupe, une responsabilité collective et partagée ainsi qu'une écoute commune et une créativité nécessaire pour sa pratique théâtrale. Ce cadre n'est pas magique pour autant, cependant, le fait d'avoir pu observer des reproches ouverts²⁴⁷ et d'avoir pu en récolter d'autres en entretiens m'ont permis de comprendre que la critique constructive était permise voire encouragée par Frédérique Lecomte elle-même. Des témoignages de comédien.ne.s peuvent aussi remettre en question certaines rigidités ou injonctions, questionner des traitements différenciés, selon elleux, entre les comédien.ne.s professionnels et les personnes

247Frédérique Lecomte : « ah non ça ne va pas tu ne dois pas faire ça »

Un comédien : « Mais c'est toi qui change d'avis tout le temps » (rires partagés)

qui avaient une pratique amatrice du théâtre. Il m'a semblé intéressant de noter, dans les observations et entretiens menés, les manières dont certains comédien.ne.s, qui la connaissaient mieux, ou qui avaient une légitimité théâtrale pouvaient participer à la création du cadre et comment, entre les premières observations et celles en fin de résidence, certaines personnes avaient pris la légitimité de le questionner, le critiquer ou de s'y opposer. Frédérique Lecomte continuait de laisser la place ou la possibilité que son travail soit remis en question. Il semble néanmoins que certaines personnes n'ont pas pu ou n'ont pas voulu participer à la création de ce cadre. Je n'ai malheureusement pas pu les interroger sur les causes. Il semble néanmoins que cette question du cadre n'échappe pas aux conflits et aux remises en question et que ces échanges garantissent, peut-être, sa légitimité, tel un processus. J'ai interrogé les liens qu'ils pouvaient y avoir entre le cadre posé par Frédérique Lecomte et le pacte social décrit et analysé par Alain Joseph Sissao. L'un des points communs observé pouvait être l'établissement de règles communes, faites à la fois d'interdits mais encourageant aussi l'entraide et la solidarité. (Jacques Chevrier, préface du livre d'Alain Joseph Sissao, 2002, p.6). Cette entraide et cette solidarité pouvaient être encouragées par les liens d'interdépendance qui régissaient ce groupe. Permettre à chacun.e d'être à l'aise dans le groupe favoriserait le travail théâtral. Enfin, Alain Joseph Sissao expliquait que le pacte social permettait de garantir le principe de réciprocité présent dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie. Il m'a semblé que le cadre posé par Frédérique Lecomte et l'espace qu'elle offrait pour qu'il soit critiqué, permettaient des mécanismes similaires qui pouvaient atténuer la relation verticale qu'il pouvait y avoir entre Frédérique Lecomte et les comédien.ne.s.

V.2.2.5 Des échauffements au service de la relation

Durant la première période à Bruxelles, j'ai pu observer de nombreux temps qui permettaient de faciliter les échanges et les rencontres. Cette mise en liens interindividuels et intergroupes était provoquée par des temps de cohésion de groupe et d'interconnaissance qui passaient par les exercices d'échauffement - auxquels je devais participer-. J'observais et participais

donc à la cohésion du groupe qui se faisait petit à petit. Durant la deuxième période d'observation, la cohésion du groupe était faite mais l'approche de la première du spectacle pouvait engendrer du stress et de l'agacement pour l'ensemble des membres de l'équipe.

Il semblait intéressant d'interroger les passerelles entre ces pratiques de facilitation de la mise en liens entre les personnes et des mécanismes similaires observés dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie.

Les échauffements semblaient, par exemple, être une mise en condition pour tendre vers une attention particulière à l'altérité. Frédérique Lecomte considère ces moments comme « *un début ludique qui va déteindre sur tout le processus* » (Frédérique Lecomte, 2015, p114). Elle explique que les exercices qu'elle met en place dans les temps d'échauffements sont ceux que nous pouvons retrouver dans beaucoup de pratiques théâtrales. Ces exercices sont pensés, de manière générale, selon trois aspects qu'il est important de travailler ensemble selon elle : les échauffements qui mobilisent le corps, d'autres qui mobilisent la concentration et d'autres encore qui permettent la construction de l'équipe (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p. 113). J'ai pu l'observer mais aussi le vivre car, ils permettent, comme elle l'explique, de mettre à l'aise les comédiens, avec la pratique du théâtre certes mais aussi, et c'est ce qui nous intéresse dans le cadre de ce travail, avec les autres membres du groupe. Les autres comédien.ne.s d'une part, mais aussi Frédérique Lecomte d'autre part, en tant que metteuse en scène qui participe de la même manière aux échauffements ainsi qu'avec moi, qui pouvait être perçue comme étrangère au groupe par mon statut de doctorante mais surtout d'observatrice. Ainsi, Frédérique Lecomte met en avant qu'elle ne commence jamais une séance sans échauffements (« *danser, bouger, jouer à des jeux, se concentrer* ») (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.114). Elle explique que ce sont des moments importants pour créer une ambiance propice à l'écoute et aux interactions qui sera bénéfique pour l'ensemble de la séance. De plus, c'est aussi important pour les participant.e.s qui se connaissent plus ou moins car c'est aussi un premier contact. Une première rencontre par le prétexte de l'exercice théâtral. En effet, de ce que j'ai pu expérimenter et observer, c'est à la fois un premier temps de concentration sur soi. Soit avec soi-même, soit dans l'espace, soit avec les autres. Et puis c'est aussi des temps de concentration, de prise en compte des un.e.s des autres avec des regards, des attentions, des mots, des gestes, nécessaires dans le cadre de certains exercices. C'est ainsi que ces moments d'échauffement nous amènent à masser un corps inconnu et à se faire

masser par une personne dont on vient d'apprendre le prénom, à se laisser guider à l'aveugle dans l'espace de répétition par un.e inconnu.e etc. L'exercice de l'échauffement est un prétexte à la rencontre qui facilite par la suite le faire ensemble. Cette pratique qui peut faciliter les rencontres fait de nouveau écho aux pratiques des joutes verbales qui peuvent participer au Burkina Faso à lubrifier la rencontre. L'un des points de vigilance qu'a la metteuse en scène est le fait que chaque personne donne de soi au groupe en se préoccupant d'elle-même. Elle adapte ainsi les exercices en fonction des disponibilités et possibilités des participant.e.s. Elle m'explique que « cela va de soi ». En l'occurrence, il ne me semble pas. Au contraire, c'est une posture qu'elle adopte et qui participe à faciliter son rapport aux comédien.ne.s mais aussi à l'interconnaissance et à la cohésion de l'ensemble des membres du groupe, elle inclue.

Ces échauffements me font écho aux temps d'interconnaissance, si précieux, pour les temps de formation que j'observe ou que j'anime. En effet, toujours en m'appuyant sur les travaux de Margalit Cohen-Emerique et les étapes qu'elle analyse dans une approche interculturelle, elle explique bien que les temps d'interconnaissance sont indispensables (Margalit Cohen-Emerique, 2015). C'est à la fois, comme évoqué ci-dessus, une manière de se concentrer et de se rencontrer soi-même et avec les autres, mais aussi de poser des bases communes de respect et d'écoute qui serviront pour le partage d'expériences douloureuses, voire traumatisantes. Un exemple vécu durant les échauffements m'a marquée. J'étais en difficulté car je ne comprenais pas les consignes de l'exercice à faire. La situation devenait cocasse car je tentais tout de même de mimer ce que je voyais. L'un des participant.e.s a pu rire en me voyant me dépatouiller. Il a dit alors au groupe avec un sourire, « *Il faut aider la chercheuse française* »²⁴⁸. Cette intervention, par l'humour, était la marque de son attention à ce que je puisse suivre l'exercice. De plus, il me semble que c'était une manière de désacraliser cette posture de « chercheuse » / sachante en pointant le fait que j'étais dans l'embarras pour faire l'exercice. Ces temps ludiques, voire festifs, encouragés dans le cadre des échauffements, participent à détendre l'atmosphère et mettre en place des règles collectives d'attention à soi et d'attention à l'autre. En effet, si je prends l'exemple du massage, il est important de soi-même poser ses limites et d'être attentif aux limites de l'autre. Cela se fait dans la relation, par la relation et l'attention réciproque. Ces temps sont aussi une manière de créer de la confiance et de la complicité pour l'ensemble des membres du groupe. En effet, certains exercices se font en binôme ou en trinôme et d'autres demandent la coopération de l'ensemble des membres. Ces

248 J'explique ci-après que cette dénomination « la chercheuse française » m'a été attribuée dès mon arrivée et que ce fut un ressort pour des échanges à plaisanterie.

éléments semblent indispensables pour qu'ensuite, chacun.e puisse se confier, s'écouter, ne pas se juger, se parler, s'entendre, se respecter, tenter de se comprendre ou au moins faire émerger cette volonté. Je finirai cette partie sur les échauffements en parlant des applaudissements qui rythment ces temps et participent à la fois à la cohésion du groupe (le fait de produire un son commun, dont la puissance émane de la coopération des individus) mais participent aussi à la valorisation d'un.e individu au sein du groupe, reconnu par ce dernier. Ces temps d'échauffements et l'intérêt, à la fois pour l'individu mais aussi pour le groupe, me renvoyaient à ce qu'Alain Joseph Sissao appelle la « portée éducative » des alliances et des parentés à plaisanterie. En effet, il explique dans son livre en 2002, que ces pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, cultivent l'acceptation de l'autre et de sa culture, la patience ainsi que la maîtrise de soi (Alain Joseph Sissao, 2002, p.112). La pratique de ces échauffements semble participer à un processus didactique pour soi et pour la rencontre avec autrui. Tel ce qui se passe, par la pratique des joutes verbales au Burkina Faso, ces temps d'échauffement semblent renforcer la solidarité et l'entraide interpersonnelle. Le fait de jouer ensemble, tout en se familiarisant et en se respectant (Alain Joseph Sissao, 2002, p.33).

V.2.2.6 Le travail de l'*Entre* et de l'*Ecart*

Afin de poursuivre cette réflexion autour de l'attention particulière à l'altérité, enseignée et pratiquée via les joutes verbales des alliances et des parentés à plaisanterie, le travail de Frédérique Lecomte m'intéresse particulièrement pour le travail de l'*Écart* et la création de l'*Entre* (François Jullien, 2012). Frédérique Lecomte explique en effet qu'à travers sa pratique théâtrale ainsi que par les contextes et les personnes avec qui elle travaille, elle a pour objectif de créer, à partir des difficultés qui éloignent certaines personnes ; Que cela soit parce qu'iels se méfient, se haïssent ou sont originaires de groupes qui se sont entre-tué.e.s, des personnes qui se soupçonnent ou qui considèrent l'autre comme d'une humanité inférieure etc. Frédérique Lecomte explique que « *Là, j'agis, je combine, je mélange ; là, je fais basculer les limites de la peur, la peur de l'autre, la peur de soi* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.38). Pour exemple, au Burundi en 2002 lorsqu'elle travaille avec des personnes condamnées car ayant été tortionnaires et des personnes ayant été torturées, elle explique le besoin des échauffements et les moments de jeu théâtral qui lui permettaient des temps d'introspection et d'aller au-delà de ses propres préjugés sur les personnes

qu'elle-même rencontrait. Ces temps permettaient aussi aux membres du groupe d'aller au-delà de leurs représentations et préjugés sur les membres de l'autre groupe (Tusti et Hutu en l'occurrence dans ce contexte). Frédérique Lecomte explique la difficulté de cet exercice entre « *gentillesse* », « *diplomatie* » et souci du « *confort* », précautions des mots, enjeux de la situation de conflits passés et potentiellement encore présents. La metteuse en scène souligne la raideur des participant.e.s au départ puis observe la différence une fois la mise en mouvement par les échauffements : « *Je fais les exercices de mise en confiance : guider l'aveugle, suivre la main de celui qui guide, toucher, se prendre par les mains. Je ne pense plus au sang qu'ils ont sur les mains .* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.51). Ce passage qu'elle écrit dans son carnet de bord permet de comprendre la catharsis qui peut s'opérer par le changement de regard sur autrui. Il me paraît important de mettre en évidence, comme le souligne Margalit Cohen-Emerique, l'importance de bien prendre en compte les préjugés de l'ensemble des inter-actants pour comprendre les enjeux d'incompréhension et réduire les écarts culturels. Margalit Cohen-Emerique analyse cela dans des cadres professionnels, avec des travailleur.se.s sociaux.les, qui accueillent et accompagnent des personnes en situation de migration. Cependant, la posture de Frédérique Lecomte est similaire car elle pourrait être perçue comme neutre, ou prenant une position de surplomb par une posture de metteuse en scène/sachante. Au contraire, sa participation active aux échauffements, sa propre prise en compte de sa grille de repère ainsi que ces temps d'introspection participent certainement à mettre en place une approche interculturelle facilitant les rencontres. Aussi, j'ai pu observer qu'au fur et à mesure des échauffements, elle proposait soit à un.e membre d'en animer un, soit de faire découvrir de nouveaux exercices qui pouvaient faire office d'échauffements. Cette posture peut être une manière à la fois de valoriser, mais aussi de renforcer des relations horizontales ainsi que de mettre en action des principes d'éducation populaire qui mettent en avant le fait que nous sommes tou.te.s sachant.e.s.

Cette création de l'*Entre* et de la réciprocité, qui peut être facilitée par une introspection personnelle et une compréhension de soi, mais aussi de l'autre, en tant que sujet complexe est à la base de la méthode de Frédérique Lecomte. L'un des exemples qui m'a le plus marqué est le témoignage qu'elle fait de son travail au Burundi en 2002. C'est l'une des expériences fondatrices de Théâtre & Réconciliation : lorsqu'elle monta un spectacle avec des commédien.ne.s Tusti et Hutu. La guerre entre ces deux groupes venait de se finir et Frédérique Lecomte a fait se rencontrer sur scène des Hutu, condamnés pour crimes contre des Tusti, avec justement des Tusti. Frédérique

Lecomte explique sa prise de conscience du pouvoir cathartique à la fois pour les participants mais aussi pour les spectateurices (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.11). En effet, Frédérique Lecomte explique bien qu'elle n'a pas tout de suite abordé le sujet des tortures. Il fallait d'abord que naissent le rire, la complicité mais aussi une « *connexion avec eux même* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.56) afin de pouvoir aborder les sujets plus douloureux. Elle explique qu'elle ne voulait pas faire ce travail de création à travers des regards dichotomiques entre des bons ou des mauvais comportements. Elle rédige donc, dans son carnet de bord, la difficulté des situations rencontrées : le fait que le tortionnaire de l'un.e se retrouve être la victime de l'autre, que dans ce contexte post-guerre et génocides, condamner chacun.e en fonction de sa situation judiciaire serait avoir une image simpliste et simplifiée de la situation des conflits. Ainsi, elle a mis en place des étapes qui lui semblaient nécessaires pour le travail de médiation et qui font de nouveau écho au travail de Margalit Cohen-Emerique (2015). En effet, les étapes de création de Frédérique Lecomte semblent participer à la fois à des processus de décentrement mais aussi de prise en compte de la grille de repère d'autrui afin de tendre vers un dialogue fait de négociation et de médiation.

Une première étape de compréhension du contexte. Frédérique Lecomte explique qu'« *Il n'est pas dans le registre de la sensibilisation contre la torture, mais il interroge sur les circonstances dans lesquelles elle se déploie* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.107).

Une deuxième étape de travail avec les groupes en conflits, de manière, au départ, séparés. En effet, au Burundi, toujours en 2002, elle explique avoir ressenti l'importance de commencer par faire deux groupes séparés tout en pensant au cadre qui permettrait une unification des deux groupes. Elle m'explique, dans l'entretien que j'ai pu avoir avec elle à Bruxelles, qu'elle a donc fait, pour les deux groupes distingués, les mêmes échauffements. Ainsi pendant une première période les un.e.s et les autres vivaient des moments similaires mais pas ensemble. Une fois réunis, Frédérique Lecomte est repartie, entre autres, de ces exercices d'échauffement identiques pour créer du commun, de l'Entre et ainsi permettre de s'appuyer sur la pratique théâtrale pour faciliter à ces personnes le fait de se retrouver, s'identifier, se rencontrer autour de pratiques (mais aussi d'objectifs) théâtrales communes. Cet intérêt commun fait écho aux analyses et observations faites par Amélie Deschenaux et Fabrice Clément en 2013. Dans leur contexte de recherche, c'était en effet la production de l'entreprise, ici, c'est la création théâtrale. Cet objectif commun semble être un prétexte pour, malgré les divergences, regarder dans la même direction.

Une troisième étape pour parler du conflit : d'abord sur la base des improvisations faites par les comédien.ne.s puis du conflit en lui-même (en essayant de ne pas être dans un regard dichotomique : les bons et les méchants, mais au contraire en essayant d'amener des nuances et des complexités).

Une quatrième étape est de faire jouer aux personnes les points de vue de leurs ennemis. L'ensemble de ces étapes, tel un processus, semblent permettre aux comédien.ne.s à la fois de mettre des mots sur ce qu'ils ont vécu mais aussi d'enclencher une dynamique de décentrement. L'ensemble de ces exercices, faits en commun et en interaction, semble aussi participer, pour chacun.e à une prise en compte de la grille de repère d'autrui, indispensable dans une approche interculturelle. Enfin, la création des scènes et l'élaboration de ces dernières semblent favoriser la troisième étape de l'approche interculturelle de Margalit Cohen-Emerique qui est la médiation et la négociation. Ces étapes lui permettent de réorganiser « le chaos » pour reprendre ses mots, qu'elle considère comme nécessaire pour la création. Il permet, selon elle, le droit à l'erreur, au flou, aux imprécis, aux imprévus et crée une énergie. Frédérique Lecomte explique qu'elle porte attention à non pas résoudre le conflit mais à en parler, le nommer, l'exprimer. Mettant en avant que c'est la pratique du théâtre qui fera médiation, catharsis, en tant que terrain d'entente, langage commun. (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.157). Choisir ensemble les messages au public, réfléchir ensemble au sens, déplier ensemble le conflit. Ne pas faire la propagande pour un groupe ou pour un autre mais mettre en scène les points de vue des acteurs de tous les bords en faisant ensemble (idem). Étape importante pour la médiation (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.158). Ces étapes semblent précieuses pour comprendre chaque personne dans sa complexité, avec ses contradictions, ses fragilités mais aussi ses envies et besoins. L'ensemble de ces nuances, apportées par les récits, sont autant de manière de sortir des catégories souvent trop rigides dans lesquelles les regards et les jugements peuvent enfermer. L'ensemble de ces éléments est une manière de prendre en compte les diversités et participe donc à une didactique de la pluralité. Ce travail de *L'Écart* et la création de *L'Entre* par des pratiques communes fait de nouveau référence aux mécanismes présents dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie décrits par Alain Joseph Sissao. En effet, comme vu en chapitre I, il explique que ces pratiques à plaisanterie peuvent être analysées sous deux approches, qui participent toutes deux à réduire les écarts entre les individus et créer de l'*entre*, du commun. La première approche comme il la nomme « *s'inscrit dans le principe général de l'altérité comme une source d'enrichissement au lieu d'être le*

fondement naturel et classique de l'intolérance ou de l'exclusion. C'est une procédure d'accueil et d'harmonisation des différences par le moyen de l'intégration réciproque qui permet de faire de l'étranger, de l'autre, un parent. » (Alain Joseph Sissao, 2002, p. 28). La seconde approche dont il parle est ce qu'il nomme le « *jeu social de l'accueil de l'autre* » (idem) par l'apprivoisement d'autrui qui se fait par la pratique commune, en l'occurrence dans ce cas des joutes verbales, mais qui semblent aussi pouvoir se créer, en partie, lors des échauffements et la création des scènes. Enfin, Alain Joseph Sissao explique bien que ces joutes verbales reposent sur l'importance de connaître les liens historiques entretenus entre les groupes, entre les familles etc. Le travail que fait Frédérique Lecomte par le fait de nommer les tensions, les comprendre dans leur complexité, sans chercher de coupable mais en permettant au contraire à chacun.e d'écouter autrui, son point de vue, le sens qu'il peut donner à ses actes etc semble participer à réduire l'écart, réduire l'image d'une altérité radicale pour tendre vers des communs, des liens. Cécile Canut l'analysait lorsqu'elle expliquait l'une des fonctions sociales des cousinages à plaisanterie au Mali. Elle mettait en avant, qu'au delà de l'amusement, de la surprise, ces pratiques communes des alliances à plaisanterie permettaient aux individus d'être identifiés, d'être reconnus pour ne plus être étrangers (Cécile Canut, 2008, p.29). Par la pratique commune, l'interaction et le fait que ces joutes verbales ne peuvent se faire qu'en collaboration, l'individu est situé dans la société, dans le groupe. Elle analysait donc que le cousinage à plaisanterie était un élément fondamental de subjectivation. Tout le travail d'introspection individuelle et de reconnaissance mutuelle mis en place par le travail de Frédérique Lecomte semble reposer sur des mécanismes similaires de subjectivation des individus (Cécile Canut, 2008, p.29), leur permettant de sortir de l'étrangeté pour être reconnu, dans le groupe, par les liens de filiations et d'affiliations nommés, transformés, acceptés voire même revendiqués.

V.2.2.7 La posture de Frédérique Lecomte

Afin de poursuivre sur l'attention particulière à l'altérité, il me semble important de revenir sur la posture de Frédérique Lecomte et sur cette nécessité d'écoute mutuelle. Frédérique Lecomte explique que, pour faire émerger les douleurs, il est nécessaire que sa posture soit faite d'empathie et de congruence. L'empathie, étant selon elle, « *le mécanisme qui te permet de te représenter les sentiments et les émotions d'un acteur ; c'est partager son émotion sans qu'elle se confonde avec*

ton émotion » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.179). « *La congruence est selon elle une correspondance exacte entre l'expérience et la prise de conscience. C'est une relation qui s'établit entre le metteur en scène et l'acteur : chaleureuse, authentique, consciente, positive, distincte, encourageante et surtout dans le développement de l'un et l'autre* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.179). Elle cite quelques points de vigilance : faire attention que le.e comédien.ne ne se sente pas jugé.e (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.180). Comme elle le dit « *Faire du théâtre oui, mais la personne passe avant* » (idem). Frédérique Lecomte consacre une partie de son livre à donner des conseils aux metteurs en scène sur leur posture afin de faciliter la pratique du Théâtre & Réconciliation. Je reprends ces éléments afin d'étayer cette réflexion sur sa posture : Encourager la créativité (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.182), être patient, donner des indications concrètes, permettre à chaque membre du groupe de se sentir concerné, en activité – c'est à dire pour la metteuse en scène de « *voir les invisibles* » - et faire preuve d'inclusivité -, savoir gérer l'ennui, ne pas être intrusif etc (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.183). J'ai pu observer ces aspects théoriques dans la posture de Frédérique Lecomte, cette rigueur qu'elle s'applique, ce lien qu'elle essaye de créer avec les comédien.ne.s. Cette posture n'était pas lisse, constante, mais devait s'adapter aux aléas et se combiner aux agacements, aux coups de colère et aux pertes de patience qui pouvaient arriver. Lorsque cela se produisait, je l'ai souvent observé, revenir sur ces moments plus conflictuels en se servant de l'humour et en se mettant souvent cible de la production humoristique. En effet, elle pouvait à la fois faire preuve d'autodérision mais aussi de cynisme qui semblaient avoir pour objectif la connivence. L'humour était mis au service de la dédramatisation et du lien interpersonnel. Cette capacité à revenir sur les événements compliqués semblait servir des postures de tolérance et d'empathie. En effet, le conflit est inévitable mais la manière de le gérer est cruciale pour les relations. C'est l'un des apprentissages que j'ai pu faire par l'observation des alliances et des parentés à plaisanterie. Ces pratiques laissent la place aux erreurs, aux fautes, aux incompréhensions, elles se nourrissent même de ces situations sociales. Cependant, elles permettent aussi des espaces et des cadres pour la résolution du conflit. La posture de Frédérique Lecomte me semblait s'inscrire dans ces mécanismes de prévention et gestion des conflits.

V.2.2.8 Donner la réplique grâce à une écoute empathique

Il me semblait important de montrer en quoi le principe de réciprocité amené par la méthode de Frédérique Lecomte était important pour l'attention particulière à l'altérité mais aussi pour la prise en compte des diversités et pluralités de pratiques. A travers la pratique théâtrale qu'elle met en place, Frédérique Lecomte permet à chaque comédien.ne.s de se mettre à la place d'autrui et particulièrement à la place de la personne avec qui il peut y avoir conflit. Ces exercices peuvent permettre un décentrement et une prise en compte d'une situation avec davantage de nuances et d'informations. Pour ce faire, elle explique dans son livre les demandes qu'elle fait aux comédien.ne.s (tortionnaires et victimes de guerre) qui travaillent avec elle au Burundi en 2002.

« [...]

Comment résistez vous ?

Comment vous protégez vous ?

Obligez quelqu'un à faire quelque chose

[..]

Mettez vous en colère

[...]

Mettez en vente un tortionnaire sur le marché

Mettez en vente une victime sur le marché

Le jour de votre humiliation

Le jour où vous avez humilié quelqu'un » etc (Frédérique Lecomte et Marie

Soleil-Frère, 2015, p.45)

Ces questions et ces mises en scène permettent à la fois une forme d'introspection : aller chercher dans ses expériences ce qui va permettre de jouer ce qui est demandé sur scène mais aussi se mettre suffisamment à la place de l'autre pour tenter de jouer ce qu'iel pourrait ressentir dans une telle situation. Cependant, lors de mon observation à Bruxelles, j'ai interrogé l'aspect binaire et la manière dont elle arrivait, en fin de compte, à ne pas reproduire ce qu'elle (ainsi que les comédien.ne.s) voula(ien)t dénoncer ou rendre absurde.

L'un des ressorts que j'ai pu observer tient, en partie, à sa posture, à la cohésion du groupe, à la légitimité que chacun.e acquiert pour donner son avis, émettre des critiques, faire part de ses points de vigilance. En effet, comme expliqué ci-dessus, l'objectif ou l'intérêt commun passe par le fait que Frédérique Lecomte n'est pas omnipotente. Ces remises en question par les comédien.ne.s, qui sont aussi parfois les premièr.e.s concerné.e.s, participent à mettre en place des discours complexes et nuancés, ainsi qu'à permettre de ne pas tomber dans des caricatures qui pourraient reproduire des représentations simplistes. Lors d'une scène créée à Bruxelles, qui parlait des discriminations faites aux femmes, un temps de débats, discussions, échanges s'est mis en place. Chacun.e pouvait donner son avis. Lorsque l'un des hommes a fait des généralités sur les situations de femmes en Afrique, les femmes en présence, originaires de différents endroits de ce continent ont pu leur faire part de leurs désaccords avec ce qui venait d'être dit. Elles ont pu témoigner des particularités en fonction de leurs pays mais aussi et surtout en fonction de leur village ou de leurs pratiques familiales. Ce qui aurait pu être un débat simpliste et dichotomique *femmes vs hommes* ou même *femmes blanches VS femmes noires* fut un débat et échanges de différentes situations complexes qu'il paraissait important de ne pas traiter dans leur globalité. Ainsi, ce temps a permis de penser finement cette thématique afin de jouer une scène qui traduisait tout ce travail pour sortir du réductionnisme.

Ce partage des récits de vie, la capacité à interchanger de personnages pour les actrices ainsi que les échanges auxquels peuvent donner lieu les scènes proposées renforcent ce que Frédérique Lecomte appelle *l'écoute empathique* de l'autre (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.56). Cette dernière peut permettre une connaissance approfondie d'autrui, aider à une compréhension mutuelle comme le permettent aussi les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie (Alain Joseph Sissao, 2002, p.110)

La question du plurilinguisme dont nous avons présenté la situation dans ce contexte de création, est aussi mise au service de l'attention à l'altérité et d'une didactique de la pluralité. Frédérique Lecomte tient à ce que les comédien.ne.s puissent travailler et s'exprimer dans les langues qu'ils souhaitent. Ainsi, elle explique cette importance pour deux raisons. La première est qu'en s'exprimant dans sa langue, le locuteur amène ici (en Belgique) un morceau de là-bas. La deuxième raison est que cela permet aussi de rompre avec la logique d'efficacité et de rapidité occidentale. En effet, elle explique qu' : « *On pourrait penser que la lenteur d'une répétition, qui nécessite une traduction, a bien des désavantages. Au contraire ! Car le temps qui est consacré à*

comprendre est un temps passé à se comprendre » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.153). Ce rapport au temps me fait écho à celui présent dans les grins vu en chapitre I. OÙ le temps de la préparation du thé est celui de l'échange et de la rencontre. Frédérique Lecomte met en avant l'importance de l'énergie que chacun.e va déployer pour aller vers les un.e.s et les autres afin de se comprendre. Elle met en avant l'importance pour la cohésion du groupe et le « *décloisonnement des communautés qu'il [le temps] crée* » (idem) en insistant sur le fait que la difficulté ne réside pas tant dans la traduction des mots que dans le sens que le locuteur donne à ses improvisations et surtout à ce qu'il veut partager. Cette méthode fait de nouveau écho à l'attention particulière qu'elle donne au récit de la personne concernée et à bien comprendre sa grille de repères sans interpréter ni juger. Frédérique Lecomte aborde cette question à travers sa relation avec Prosper Nduwayo, un comédien et ami Burundais, assistant à la mise en scène, avec lequel Frédérique Lecomte a l'habitude de travailler depuis 2002. Ce dernier fait régulièrement les traductions au Congo, au Burundi et en Belgique. Elle explique qu'elle a parlé avec lui de ce principe qu'elle nomme « *traduction/trahison [...] : Si je dis « j'aimerais que tu cours jusqu'à l'arbre très rapidement, et qu'il réduit la phrase à « cours très rapidement jusqu'à l'arbre», l'acteur s'exécutera mais l'esprit de l'action sera différent* », (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.45). Cette relation avec Prosper Nduwayo lui a permis de prendre conscience de sa méthode et de l'importance accordée à la manière de nommer, formuler pour bien saisir l'intention. Elle l'explique bien : « *Je voulais attirer son attention sur l'importance de bien choisir le vocabulaire de travail, car, s'il est trop impératif ou pas assez soucieux de l'autre cela risque de compromettre les relations* » (idem). Un deuxième élément qui me paraît central dans ce travail de reconnaissance et d'écoute qui est mené à travers Théâtre&Réconciliation est le punctum. Le punctum, c'est pour Frédérique Lecomte, le détail du récit de vie sur lequel elle va pouvoir travailler l'improvisation. Elle explique donc que c'est ce détail qui attire (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.120) et qu'elle ne peut pas ne pas trouver de punctum. Pour cela, elle parle d'obligation et explique que trouver le punctum, c'est :

« une reconnaissance de ce que les acteurs viennent de produire devant moi. Si les acteurs sont vulnérables, comme on le dit dans le jargon, trouver un point sur lequel je peux travailler la scène est un défi auquel je me contrains tout le temps, simplement parce que je me vois mal dire : il y a rien d'intéressant dans votre scène, on jette...[...] Cette contrainte que je m'impose a plusieurs avantages : augmenter l'estime de soi des comédiens amateurs ou professionnels, et aussi m'obliger à inventer, quelle que soit la proposition qui m'est faite

au départ. Une obligation de rebondir, une obligation d'être disponible, de bien écouter, d'être attentive, de m'intéresser réellement à ce qui se passe » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.121).

Ce qui lui semble nécessaire pour ne pas « utiliser » le.a comédien.ne à des fins artistiques est de faire émerger ce punctum avec la personne qui donne de soi par son récit de vie. Frédérique Lecomte explique bien que c'est avec la ou le concerné.e que se fait ce travail de prise de conscience du punctum (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.122).

V.2.2.9 L'importance de nommer

Ce souci d'autrui passe aussi par le souci de nommer. Question centrale pour Frédéric Lecomte dans sa pratique. Karel Vanhaesebrouck dit de Frédérique Lecomte que « *Son théâtre est didactique dans le sens le plus noble du terme (un théâtre émancipateur donc), sans jamais être moralisateur, et n'esquive aucun tabou.* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.18). Il introduit donc ce livre en disant que « *La metteuse en scène explique comment [...] elle arrive à rendre tout possible par le jeu, même les sujets qu'une communauté passe sous silence* » (idem). Cet enjeu dans la pratique théâtrale de Frédérique Lecomte me renvoyait à la fois à la difficulté de nommer (expliqué en chapitre II) mais aussi à l'un des mécanismes similaires dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie. En effet, Alain Joseph Sissao explique bien, que l'un des rôles sociaux des parents et allié.e.s à plaisanterie est de nommer les conflits, les actes répréhensibles en cas de difficultés. Par les joutes verbales, il explique bien que c'est une manière de « *dire certaines vérités ; même si cela fait mal et blesse, on tolère. Le dakiire a une force thérapeutique [...]* » (Alain Joseph Sissao, 2002, p.112). Je me suis interrogée, dans le cadre des observations du travail de Frédérique Lecomte, pour savoir si cette attention particulière à nommer l'innommable, à interroger les tabous pouvait avoir des fonctions sociales similaires. Pour ce faire, elle explique l'une de ses méthodes qui consiste à représenter sur scène l'interdiction. C'est fait dans plusieurs des scènes du spectacle *Vita siyo muchezo ya watoto*. Pour exemple, lors d'une scène, un groupe de comédien.ne.s jouent de voir, au loin dans le ciel, l'arrivée d'un avion humanitaire. Cette scène se passe en RDC. Chaque comédien.ne du groupe qui joue, fait mine de

voir cet avion au loin et s'exclame de ce qu'il peut contenir : « *des livres !* » / « *du chocolat* » / « *la démocratie* » / « *des médicaments !* » [Le groupe se réjouit et applaudit] puis les membres continuent « *des machettes* » / « *la dictature* » / « *la guerre* » [Le groupe mime de frapper ou fermer les bouches des personnes ayant prononcé ces derniers mots]. Cette scène dénonce les méfaits de certaines interventions humanitaires qui participent, dans cette région, à installer le chaos. Le fait de jouer cette scène permet, d'une part, d'amener des nuances concernant les interventions dites humanitaires. De dénoncer les arrivages d'armes qui engendrent encore plus de violence mais aussi à alerter, informer, apprendre que certaines interventions dites humanitaires desservent la cause. La manière dont cette scène est jouée permet à la fois de dénoncer tout en montrant le phénomène de censure ou de tabou qui y est lié.

Dans le cadre de son travail auprès de personnes ayant des parcours traumatiques, Frédérique Lecomte explique s'être posé la question de savoir si elle pouvait, d'une certaine manière, tout entendre. Elle explique avoir « *eu peur d'entendre trop de détails d'horreurs [de la part des Tortionnaires burundais emprisonnés avec lesquels elle a travaillé] . J'ai peur d'avoir peur et d'éviter le sujet. [...] J'ai peur de rester à la périphérie du problème. Comment écouter quand on a peur comme cela ? Comment éviter la sensiblerie, le voyeurisme, le mélo, les trémolos, les prêchi-prêcha bien pensants sur les bons et les méchants ?* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.43). Ces questionnements sont toujours une manière d'interroger ce qui peut être ou non nommé et pourquoi. Pour tenter de mieux comprendre comment Frédérique Lecomte travaille à la fois la question de nommer pour travailler, nommer pour ne pas oublier, nommer pour avancer, j' ai choisi de partager ce passage de son livre qui fait écho au travail sur la compassion (Nadine Machikou Ndzesop, 2019) évoqué en chapitre II. Elle écrit que le musicien avec lequel elle travaille compose cette chanson :

*« Que nous ne tenions pas compte des religions, des ethnies, du genre,
Que nous ne tenions pas compte de ce qui nous distingue mais bien de ce qui
nous unit
[...]
Nous sommes les mêmes
Nous sommes semblables.*

Elle commente en écrivant que : « *Je ne garde pas ce type de chanson. Elles apparaissent toujours dans les premières répétitions. C'est de la propagande bien pensante qui rassure : plus on parle d'une chose, moins elle existe.* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.43). Ce qui intéresse Frédérique Lecomte, c'est bien de comprendre la complexité des situations et de les mettre en scène. Aussi, pour cela elle questionne sans cesse les manières de nommer et l'importance de le faire. Dans son carnet de bord, elle raconte une scène qui se passe au Burundi. Dans ce contexte post génocide, Frédérique Lecomte, prend conscience, par l'expérience et l'observation, de ce qu'elle nomme un sport national (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.63) et qui consiste à distinguer les Burundais en fonction de leur physique. Ceux et celles ayant un physique de Tutsi et des personnes ayant un physique de Hutu. C'est, entre autres, à partir de cette distinction des corps que la violence du génocide a pris racine. Ainsi, elle explique par exemple que lors d'une visite, en 2005, chez les rebelles CNDD²⁴⁹ encore en armes que « *ce sont eux qui m'ont dit que les spectateurs faisaient les comptes du nombre de physique hutus et tutsies pendant la représentation* » (idem). Elle explique bien que, dans la réalité, il est difficilement possible de rattacher une apparence physique à une appartenance ethnique. Cependant, ce mécanisme, participant à la division des Burundais, était toujours actif. Elle explique: « *J'ai bien pris conscience de l'importance de l'apparence physique, indépendamment de l'appartenance ethnique. Il est impératif de mettre des mots sur ce qui ne se dit pas, et c'est pour cela que j'ose leur parler de manière aussi directe* » (idem). Par le théâtre, la réalisation de scènes où elle fait jouer l'innommable, mais aussi celles où elle renverse les rôles en prenant le temps de discuter des causes, des conséquences et du sens que chacun.e donne à ses visions, elle permet de dénouer des non-dits afin que chacun.e puisse entamer une prise de conscience. Elle explique : « *Je suis dans un rôle de médiateur. Ma position : la naïveté, la médiation, le désir de comprendre. Je suscite la confiance, je fais tomber les réticences. Je ne juge pas. Je suis curieuse du point de vue de l'autre, et le théâtre est utilisé pour faire dire les choses. Je reformule ce qui vient d'être dit pour m'assurer d'avoir bien compris* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.63). Ce travail que fait Frédérique Lecomte n'est pas sans rappeler ce qu'Alain Joseph Sissao analyse des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, que ce soit pour la manière de nommer et gérer les conflits mais aussi pour le rôle de médiateur que peut avoir un parent et que prend Frédérique Lecomte dans ces situations. Comme vu en chapitre I, Alain Joseph Sissao met en avant l'importance de

249 Conseil National pour la Défense de la Démocratie

regarder, à travers le contenu des joutes verbales et l'évocation des liens séculaires, le conflit au regard de ces liens historiques et le fait que l'explication et la réparation du conflit peuvent être une source non pas de discorde dans l'avenir, mais au contraire un lien qui enrichit et solidifie la relation (interpersonnelle et intergroupe) et sur lequel s'appuyer pour résoudre d'autres conflits qui pourraient émerger par la suite. Ces valeurs véhiculées à travers ces pratiques peuvent participer à une forme de dédramatisation du conflit afin d'appréhender au mieux sa médiation. De plus, ces pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie sont aussi une manière d'apprendre pour tout un à chacun, à regarder et nommer les problèmes rencontrés entre individus ou entre groupes, qu'ils nous concernent directement ou non, car chaque individu qui participe à ces pratiques peut s'il le souhaite devenir médiateur à un moment donné. De manière similaire, la pratique théâtrale de Frédérique Lecomte s'inscrit aussi dans ce mécanisme de prise de conscience, par le fait de nommer, débattre, se dire et regarder les causes contextuelles. Cette analyse fait aussi écho aux propos de Montserrat Lopez Diaz lorsqu'il parle de l'euphémisation. En effet, comme vu en chapitre II, il analyse que le contournement de certaines dénominations « à risque », fait office de voile et empêche de saisir les ressorts, nécessaires à la compréhension des maux (Montserrat Lopez Diaz, 2018, p.27). L'ensemble de ces éléments semblent participer à une fonction thérapeutique par le fait de nommer des mots et traiter des maux.

V.2.2.10 « *L'ironie de la catastrophe* » (Frédérique Lecomte, 2015, p.109) :
« *l'absurde pour révéler les paroxysmes* » (Nelly Quemener, 2014, p.28)

Ces questionnements autour du fait de nommer ou de ne pas nommer soulevés en chapitre II dans le contexte français trouvent écho à travers les observations de la pratique de Frédérique Lecomte. En effet, en ce qui concerne la manière de nommer les personnes en fonction de leur couleur de peau, et, en parallèle de cette attention particulière à l'altérité, Frédérique Lecomte pouvait dire durant la création : « *Ici on dit noirs et blancs* ». Elle mettait d'ailleurs en scène ces maux sociaux par la mise en mots. Aussi, elle explique dans son carnet de bord l'importance de la légèreté comme d'un élément indispensable pour le travail de (ré)conciliation. Pour autant, elle ne

parle pas de la légèreté de l'insouciance et de la consommation mais celle de l'ironie de la catastrophe (2015, p.177).

D'une part, grâce aux accessoires des perruques (perruque blonde et perruque afro). Certaines scènes traitent, par l'absurde, cet aspect dichotomique et réducteur entre les Noirs et les Blancs jusqu'à le rendre vain. L'une d'entre elles s'appelle la scène de la colonisation²⁵⁰. C'est une comédienne professionnelle noire qui est protagoniste. Elle arrive au centre de la scène avec de nombreux accessoires qui, par leur dimension caricaturale, participent à rendre cette scène absurde : une grande couverture en fausse fourrure posée sur l'épaule, une corde, des grosses bottes, elles aussi en fausse fourrure ainsi qu'une statue africaine et une perruque blonde que la comédienne met sur sa tête une fois arrivée au centre de la scène. La comédienne dit sur scène avec un air gêné que Frédérique Lecomte lui a demandé de jouer la scène de la colonisation. Cela suscite le rire du public. Une autre comédienne, assise dans le fond de la scène avec les autres comédien.ne.s lance « *c'est exotique, non ? / c'est les Noirs qui jouent les Blancs* ». Cette phrase « *c'est exotique* », trouvée en répétition, met en exergue ce décalage. Elle revient sans cesse, tout au long du spectacle, à la fois pour susciter une prise de conscience sur cette formulation mais aussi pour retourner la situation. La comédienne noire sur scène reprend en se tournant vers les autres comédien.ne.s pour demander de l'aide. Une comédienne blanche vient alors à son secours et se positionne au centre de la scène, enfilant une perruque afro. La même comédienne qui a dit « *c'est exotique* » et qui est une femme originaire de Guinée, demande à la comédienne blanche de se coucher. C'est cette femme originaire de Guinée, qui n'est pas au centre de la scène, assise à l'arrière avec les autres, qui nommera la violence de la colonisation et coordonnera la scène. La femme blanche se met donc à quatre pattes devant la comédienne noire. Les spectateurs rient et la comédienne noire dit à l'autre comédienne blanche « *c'est pas rigolo* ». Cette phrase est en décalage total avec la scène qui se dessine sous les yeux des spectateurices. C'est ce décalage que cherche Frédérique Lecomte à travers sa pratique théâtrale. La mise à distance et l'absurde mis au service d'une didactique. La scène se poursuit avec les injonctions des premières concernées qui dictent les gestes à faire. « *Frappe la* », « *plus fort* », « *faut taper / c'est le colonialisme ↗* ». La comédienne noire joue la maladresse, elle fait mine de ne pas savoir comment frapper, fouetter. C'est l'occasion pour la première concernée de lui dire comment elle doit faire « *faut taper fort ↗* ». La comédienne noire finit par arrêter en disant qu'elle n'y arrive pas, que c'est trop dur. Elle enlève

250 Cette scène est visionnable sur le lien qui mène au spectacle filmé: 21:58' à 24:40'
<https://www.youtube.com/watch?v=OuraPd41bxw>

sa perruque blonde et dit à plusieurs reprises « non / ça ne marche pas ». La femme blanche, encore à quatre patte poursuit la scène avec une chanson dont les paroles sont « *c'est pas rigolo / ha ↗ / c'est pas rigolo ha ha /* ». La femme noire finit la scène en disant qu'elle est noire mais qu'elle n'a pas « *la même histoire que les mamans qui sont là* » [les premières concernées qui dictaient comment jouer la scène]. Elle explique l'ambivalence dans laquelle elle se trouve en tant que femme noire à devoir jouer cette scène. La même femme qui disait depuis le début de cette scène « *c'est exotique* » la clôt en disant ces mots : « *C'est exotique hein / elle ne sait pas si elle est noire ou blanche* ».

Cette scène de la décolonisation est une scène qui représente bien, il me semble, le travail de Frédérique Lecomte. La mise en scène, les accessoires, l'échec ainsi que les répliques faites par les premières concernées permettent de mettre en perspective ces rapports post-coloniaux par une dimension absurde. D'une part, il y a le fait que ce soit une comédienne noire à qui il est demandé de porter cette scène de la colonisation mais surtout d'expliquer la violence de cette dernière. Cela pourrait sembler légitime, cependant, cette même comédienne noire explique bien à la fin le paradoxe qu'elle vit à devoir jouer cette scène. Elle met en avant qu'elle n'est pas la plus légitime parmi les comédien.ne.s pour parler des violences du colonialisme mais aussi de la situation postcoloniale dont des personnes, comédien.ne.s sur scène subissent des conséquences directes (racisme, situation économique précaire, difficulté d'avoir des papiers, etc). Cette scène permet donc d'une part de se poser la question de la légitimité des discours, tout en laissant cela à l'état de question, mais aussi de donner à voir d'autres récits sur cette période historique. L'intérêt n'est pas de répondre mais surtout de permettre à chacun.e de se poser des questions. L'intervention, sincère, de la comédienne noire à la fin permet aussi de nuancer des formes de réductionnisme lorsque les catégories de personnes noires et de personnes blanches semblent homogènes. Aussi, les interventions autour de la répétition des termes « *c'est exotique* » permettent de renverser les regards. En effet, comme expliqué en chapitre II et, en rapportant les propos de Fatou Diome²⁵¹, cette phrase dite de manière répétitive permet un processus de décentrement et soulève des enjeux de causalité. Sans faire un cours d'histoire, cette scène nous bouscule à la fois dans le récit mais aussi par les nuances qu'elle révèle et donne à voir des réalités en situation post-coloniale souvent ignorées.

251 « *comme avec l'exotisme, l'Europe s'est arrangé le principe, le précepte unique, unilatéral, de l'exotisme. Les autres sont exotiques ! Alors que pour les personnes de mon village il n'y a rien de plus exotique que quelqu'un venu d'Amsterdam* » Source: <https://www.youtube.com/watch?v=DrlC7A0u-f8> (6min40s)

Un deuxième moment, survenu durant les répétitions et mis en scène par la suite m'a permis de comprendre comment, par l'absurde, et, en étant attentive à tout ce qui peut donner de la matière pour créer, Frédérique Lecomte suscite des interrogations. C'était lors de la création de la scène du grand partage. Au moment des répétitions, Frédérique Lecomte dit « Les Blancs sur scène » et une comédienne noire réplique « Les Noirs / on se repose ». Il me semble important de rappeler que ces échanges se faisaient majoritairement en toute réciprocité et, sans diviser, participaient, au contraire, à la cohésion des groupes et sous groupes sans les rendre homogènes ni opposés. L'un des comédiens, d'origine irakienne se met sur la scène avec les Blancs, au moment où Frédérique Lecomte demande à ce que tous les Blancs soient sur scène. Cela provoqua le rire, à la fois de Frédérique Lecomte, du premier concerné mais aussi des autres comédien.ne.s. Il dit alors « *ah bah moi je suis ni noir ni blanc / je suis arabe / c'est un peu des deux* ». Cette phrase, non sans humour de la part du locuteur, a fait rire l'ensemble des personnes présentes. Cet événement lors de la répétition a donné lieu à une scène où cet acteur se présente seul au centre de la scène et explique que lui, il ne sait pas pourquoi il est là. Il fait mine d'être un peu perdu dans ce spectacle et avec les sujets évoqués. Il explique cependant qu'il s'adapte. Cette scène, qui apparaît finalement dans le spectacle²⁵², permet, parmi d'autres, d'élever les regards dichotomiques afin de redonner de la complexité à ces situations. Cet acteur, d'origine irakienne, joue l'absurdité et décloisonne la simplicité des regards noir/blanc afin d'amener d'autres perspectives.

Une autre scène faisant écho à cette dernière me semble aussi intéressante. Elle est jouée par une femme vivant à Bruxelles et attendant une régularisation de sa situation. Elle explique qu'elle est originaire du Congo RDC, née d'une mère congolaise et d'un père belge. Elle joue son propre rôle sur scène, racontant qu'au Congo Kinshasa, depuis toute petite, les personnes l'appelaient Mundele (qui signifie blanc de peau en lingala) et lui demandaient « *Mundele / quand est-ce que tu vas rentrer chez toi /* ». Elle explique qu'elle est arrivée « *chez elle* » [en Belgique], là où ces personnes lui disaient de partir. Elle poursuit en disant qu'ici, à Bruxelles, elle entendait les mêmes remarques et des personnes qui lui demandaient de « *rentre[r] chez toi* ». Elle finit la scène en demandant aux spectateurs, « *est ce que vous savez où est ce pays qui s'appelle « chez toi »* ». Cette scène montre l'absurdité et le paradoxe de la situation que vit cette femme. Par cette scène, qui dure une minute²⁵³, elle montre la vanité des regards dichotomiques et pousse à l'absurde ce

252 Source: <https://www.youtube.com/watch?v=OuraPd41bxw> (34min24s à 38min 24s)

253 Source: <https://www.youtube.com/watch?v=OuraPd41bxw> (17min03s à 18min02s)

discours. Aussi, cette scène n'est pas sans faire écho à un sketch de Jamel Debbouze²⁵⁴ déjà cité. C'est l'ensemble de son travail qui permet de rompre avec des schémas de pensée hégémoniques, mono normatifs, afin d'amener d'autres perspectives mais aussi de la nuance et de la complexité.

Une dernière scène me semble illustrer particulièrement ces processus : dans son livre, Frédérique Lecomte, raconte la réaction d'une personne assistant aux exercices permettant une regard réciproque et une mise à la place d'autrui. Déjà cité précédemment :

« [...]

Comment résistez vous ?

Comment vous protégez vous ?

Obligez quelqu'un à faire quelque chose

[..]

Mettez vous en colère

[...]

Mettez en vente un tortionnaire sur le marché

Mettez en vente une victime sur le marché

Le jour de votre humiliation

Le jour où vous avez humilié quelqu'un » etc (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.45)

C'était donc au Burundi en 2002, à Buterere. Une femme, en voyant la scène où le tortionnaire est vendu, se mit à rire. Frédérique Lecomte témoigne : « *Une femme à côté de moi rit tellement fort que cela me contamine. Elle pleurera aussi plus tard. Je l'entends dire : « Non, on ne peut pas vendre un tortionnaire au marché ! » [...] Dans ce spectacle (Burundi, 2002), le spectateur est cueilli par l'émotion alors qu'il ne s'y attend pas. Je leur demande innocemment « Faut-il supprimer les scènes qui font mal ? » « Non, cela lave nos cœurs ». Belle expression pour la catharsis » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.107). En effet, les ressorts de l'humour de Frédérique Lecomte, qui tiennent beaucoup à l'absurde, ont aussi une fonction cathartique. Frédérique Lecomte met en avant le fait que la catharsis arrive, sans crier gare, mais ne laisse jamais le spectateur sans légèreté. En effet, ce dernier pourra être secoué par les rires et les larmes. Elle explique que « *c'est une stratégie artistique, une stratégie de vie, c'est une stratégie magique et j'en**

254 « A ceux qui lui parlent d'intégration, Debbouze répond à plusieurs reprises: « je suis d'ici, je suis un "icissien" » (Constance Desloire, 2017, p.93).

vois les bien les effets . Les scènes traitées légèrement soignent les cœurs meurtris. La distance établie entre ce qui est horrible et la façon dont les comédiens et moi-même nous obligeons à voir cette chose horrible est comme un médicament pour l'acteur et le spectateur» (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.177). Elle met en garde cependant sur le fait que la légèreté dont elle parle, n'est pas synonyme d'irresponsabilité, au contraire. C'est un élément, parmi d'autres, du processus qu'elle décrit dans ce livre. Elle explique, par exemple, que plus les répétitions avancent plus cela devient léger et, paradoxalement, la spectacle est dur : « On y joue de la musique sur des scènes de torture, c'est d'une légèreté horrible, une courtoisie du désastre. On apprend à quelqu'un à torturer, on viole comme un clown, on fait la compétition de savoir qui a le plus souffert » (idem). Frédérique Lecomte explique que lors des répétitions les comédien.ne.s s'amuse et je peux le confirmer. Certain.e.s plus rapidement que d'autres peut être mais les rires se dessinent au fur et à mesure sur l'ensemble des visages. Je citerai la phrase d'un comédien lorsque je l'interroge sur ce que permettent, ou pas, les pratiques humoristiques entre comédien.ne.s mais aussi avec Frédérique Lecomte. Il me répond : « L'humour aide d' être capable de parler sur des sujets sérieux et douloureux et fonctionnent aussi comme une colle entre nous / les comédiens » (C1, Bruxelles, 2019)

Ce qu'il me semble important dans ce travail mené par Frédérique Lecomte c'est l'élaboration de la pensée permise par l'interaction et le fait de nommer. Sa volonté de comprendre les contextes, les causes, les conséquences. Nommer pour dénouer et repenser. C'est aussi permettre à chacun.e de se nommer, de ne pas endosser une identité subie afin de pouvoir la choisir et la revendiquer comme cela peut être présent dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie (Mark Davidheiser,2006).

C'est tous ces mécanismes de médiation - ces espaces et ces temps de rencontre, cette attention particulière à l'altérité et au fait de nommer - qui sont présents dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie et qui se retrouvent dans la pratique de Frédérique Lecomte qu'il semble important d'activer. Il semblerait important de pouvoir en créer, les adapter aux contextes ou aux maux à nommer afin de regarder les liens historiques qui unissent, qui lient les groupes, de pouvoir en échanger, s'en décharger par la rencontre et l'échange.

Si mon sujet de départ devait être sur l'humour et les échanges à plaisanterie, il me semble, comme l'analysent Amélie Deschenaux et Fabrice Clément (2013) que la constitution du groupe, sa cohésion ainsi que la mise en place d'espaces et de temps pour l'échange favorisent l'échange à plaisanterie.

Pour faire suite à ces réflexions, il m'a semblé intéressant d'interroger en complément de l'utilisation du registre de l'absurde les enjeux et effets du jeu dans la pratique théâtrale de Frédérique Lecomte.

Daniel Sibony²⁵⁵ qui s'intéresse au jeu théâtral a observé et analysé le travail de Frédérique Lecomte. Il s'interroge sur l'importance du jeu dans notre société et observe l'importance de « *jouer pour être capables de jouer le jeu de la vie* » (dans Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.19). Frédérique Lecomte explique dans son carnet de bord une scène qui me semble bien exemplifier cette dernière citation. Cela se passe au moment du départ du Burundi en 2002 pour rejoindre Bruxelles. C'est à l'aéroport qu'elle écrit les mots suivants :

« Une Américaine embarque son chien dans l'avion. Bosco [un ami de Frédérique Lecomte] me demande si elle paye pour son chien. Je dis oui.

- « Le chien part et moi je reste ici ! »

Diogène [un autre ami de Frédérique Lecomte] est là, dans toute l'ironie de la catastrophe lui dit :

- « Mets-toi à quatre pattes et aboie » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.109)

Ce passage permet de mettre en exergue ce que Frédérique Lecomte nomme « *l'ironie de la catastrophe* » (idem). En effet, ce passage met les paradoxes en présence : le droit à la mobilité n'est pas le même pour toutes les êtres humains et ce traitement différencier va même au-delà. Ce passage permet de prendre conscience que dans une certaine mesure, le droit à la mobilité est davantage facilité pour les chiens d'occident que pour les humains d'Afrique. Passer par l'humour semble permettre de nommer l'innommable. Le jeu et l'absurde dans la pratique de Frédérique Lecomte semble permettre de nommer l'invisible, bousculer les représentations, faire un pas de

255Daniel Sibony, *Le Jeu et la Passe .Identité et théâtre*, Paris, Le Seuil, 1997

côté, dénoncer des constructions par le fait de pousser au paroxysme des situations pour en révéler les travers, les causes, mais aussi les conséquences. Karlel Vanhaesebrouck l'analyse en ces termes :

« Le jeu implique également l'humour, et ce dernier est au cœur du projet Théâtre & Réconciliation. L'humour ne conduit pas uniquement les acteurs mais également le public à l'expérience d'une véritable catharsis, non pas par l'épuration moralisante de la Poétique d'Aristote, mais par une purification à part entière qui libère l'homme de toute autocensure. Dans ce contexte, Lecomte met en œuvre deux stratégies différentes. Son théâtre permet au spectateur de compatir, de s'identifier à la douleur de l'acteur : la souffrance est rendue supportable pour l'acteur comme pour le spectateur. En d'autres mots, son théâtre accorde une place à la souffrance. Par ailleurs, Lecomte recourt systématiquement à l'humour absurde, qui installe l'absurdité au cœur même de notre propre réalité. Et c'est précisément cette absurdité qui doit permettre aux acteurs et aux spectateurs de prendre leurs distances, pas seulement par rapport au jeu qu'ils jouent ensemble, mais également de la réalité avec ou dans laquelle ils sont contraints de vivre » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.19)

Frédérique Lecomte accorde donc des places privilégiées à la fois à l'humour mais aussi à la souffrance. Elle en fait des matières premières pour la pratique théâtrale. En effet, elle l'explique dans son journal de bord au Burundi au moment de la création du spectacle avec des tortionnaires et des victimes de guerre, le 4 mai 2008. Elle écrit, en parlant de sa journée du lendemain, : *« Je sais que je vais être joyeuse, que je vais rire du terrible, que nous rions tous ensemble et que ce rire-là sera l'ironie du pire. »* (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.44).

Frédérique Lecomte s'inscrit donc dans un théâtre de l'absurde mais sa pratique peut aussi être qualifiée de « carnavalesque »²⁵⁶. En effet, Karel Vanhaesebrouck fait des parallèles entre le travail de la metteuse en scène et l'histoire du carnaval qui pouvait être *« un moment important de subordination collective où l'humour et le chaos permettaient de renverser l'ordre existant, le haut devenus le bas, l'élevé devenant le corporel, le profane devenant le religieux, et inversement [...] dans ce moment de confusion sociale, tout devenait possible. »* (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.20). Frédéric Lecomte a beaucoup insisté, durant les répétitions auxquelles j' ai assisté, sur son besoin de chaos. L'intérêt que tout d'un coup les repères se brouillent, le.a

256 Qualifié comme cela par Ewoud Dhoore, proche collaborateur de Frédéric Lecomte, durant un échange informel sur sa pratique.

spectateurice puisse se perdre, déconstruire pour se redonner à voir la scène, et plus globalement son environnement. Le travail de Frédérique Lecomte fait aussi, par l'absurde et le burlesque, écho au travail de Coluche qui, comme nous l'avons déjà évoqué utilisait l'absurde à des fins de réflexions collectives, et de transformations sociales.

Ce travail fait lui même écho aux pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie dont certains ressorts humoristiques peuvent être analysés par l'absurde : « *par la mise en contact soudaine du monde quotidien avec un monde délibérément réduit à l'absurde* » (Robert Escarpit, 1987, p.115) où sont joués les paradoxes et les oppositions (Patrick Charaudeau, 2006). Lorsque, par exemple, un parent à plaisanterie peut, en interpellant son parent, lui dire « esclave » ou lorsqu'il est simulé de faire la guerre à son parent avec lequel il y a, par le pacte social, un contrat de non agression, mais surtout la volonté de créer une *connivence ludique* ou un *rire d'accueil*. Une scène dans la film *Rakiere une plaisanterie africaine*, met bien en exergue cette dimension de l'absurde. Elle met en scène la rencontre entre un Peuhl et des Bobo. Le peuhl arrive dans un grin, dans lequel se trouve sept personnes bobo.

Le peuhl : « *Salut les bobo ! [il commence à serrer la main des personnes] salut bobo 1 / salut bobo 2 / comment ca va bobo 3 / salut bobo 4 // mais vous êtes nombreux hein ↗ (rires des bobo) / 5 bobo / 6 bobo / 7 bobo / et un seul peuhl ↗ / [...] et pourtant je suis votre chef à tous ↗ (rires des personnes) »*

Un bobo « *Assieds toi / il y a la place / bonne arrivée »*

Le peuhl « *est ce que tu as oublié ? / y a un bobo qui est venu de Sakabi pour acheter une moto ici / arrivé dans la ville de bobo / il a vu que les Yamaha avaient des clignotants // lui qui a acheté une moto sans clignotants / à un moment il veut tourner à gauche / voyant tous les autres clignoter lui aussi il a voulu clignoter // avec les yeux (hochant la tête et faisant clignoter ses yeux vers la gauche) / alors ne tournant / une voiture l'a renversé / et lui il dit que la voiture l'a provoqué / y a qu'un bobo pour faire ça ↗ » (Émilien Bernard et Moussa Kabore, 2011, 18min40s à 19min44s)*

Nelly Quemener explique bien la fonction de transformation, de dénonciation, de transgression des normes par cette pratique de l'absurde (Nelly Quemener, 2014, p.28). Ces plaisanteries poussées à l'absurde permettent de révéler le paroxysme des situations décrites. Dans le cas de cet échange, la blague est tellement poussée à l'absurde qu'on ne peut douter de l'intention de la connivence ludique. Ce n'est pourtant par forcément le cas. Karel Vanhaesebrouck explique qu'effectivement l'humour burlesque est une parodie comique et critique du bon goût, qui « *abaisse volontiers tout ce qui est élevé* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.21). Il semble important de questionner l'intérêt et l'intention.

Karel Vanhaesebrouck met lui aussi en lumière l'importance de l'absurde pour nous permettre d'avoir un regard sur nous-même ainsi que pour questionner la construction de ce regard. Ainsi, il explique en parlant du travail de Frédérique Lecomte que « *Les spectacles de Lecomte,[...] tendent un miroir aux spectateurs, nous font prendre conscience du fait que la normalité est elle-même normée, ou autrement dit que l'altérité devrait être la norme* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.20). Ainsi, l'une des conséquences du travail de cette metteuse en scène est comme l'explique Karel Vanhaesebrouck de « *rendre supportable le caractère insoutenable de la vie, à confronter l'homme à sa propre légèreté. Le burlesque relativise la gravité de la situation* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.21).

Marie Soleil-Frère explique, en s'appuyant sur le travail de Sandrine Lefrancs, et ce que cette dernière appelle « la pacification par le bas », qu'il est possible, sans négliger le pouvoir des institutions étatiques, de « *modifier le tissu social et les représentations individuelles, affectées par une culture de guerre et un processus de déshumanisation afin de restaurer une coexistence* » (Frédérique Lecomte et Marie Soleil-Frère, 2015, p.25). Ainsi le travail de Frédérique Lecomte s'inscrit de manière modeste mais intéressante dans ce processus de pacification qui amène à différentes échelles (individuelles et sociales) des évolutions, prises de conscience, introspectives, remises en questions, interrogations, nécessaires dans un processus de réhabilitation, de reconnaissance et de réparation.

V.2.2.11 Des échanges à plaisanterie proches des alliances à plaisanterie

Je souhaite finir cette partie en partageant une expérience forte vécue à Bruxelles et qui découle des éléments pointés et analysés ci-dessus. Lorsqu'il m'a été rapporté que les pratiques humoristiques dans le cadre de cette création faisaient écho à mon travail de recherche sur les alliances et les parentés à plaisanterie, je ne savais pas vraiment à quoi m'attendre. Cependant, et même si ces exemples restent brefs, j'ai vécu, dans le cadre des premières salutations, dès mon arrivée, des joutes verbales qui m'ont plongée dans l'ambiance des alliances à plaisanterie observées et vécues au Burkina Faso. Je souhaitais le partager dans le cadre de ce travail.

Cela faisait cinq minutes que je venais d'arriver dans cet espace de création à Bruxelles. J'arrivais dans une petite cour où il y avait une grande partie des comédien.ne.s. La résidence de création artistique avait commencé quelques jours auparavant. Je repérais Frédérique Lecomte mais m'apercevais qu'elle discutait avec Ewout D'Hoore, assistant à la mise en scène. Tous deux rigolaient en échangeant des joutes verbales. Frédérique Lecomte est wallonne, Ewout D'hoore est lui flamand et chacun se jouait de l'autre par son origine. Le ressort du rire, ce jour là, se faisait avec le principe d'être sourd d'oreille. L'un est soit disant sourd (dit l'autre) mais c'est soit disant pour n'entendre que ce qu'il veut (dit il). J'ai souvent pu observer des plaisanteries qu'ils pouvaient s'échanger, soit à partir de symboles ou de stéréotypes mêlant gastronomie, traits de caractère, enjeux politiques, etc. Ils semblaient avoir l'habitude de s'invectiver de cette manière en partageant des connivences ludiques mais aussi cyniques par moments.

Quelques minutes après cette première observation, Frédérique Lecomte m'a souhaité la bienvenue et dit haut et fort à l'ensemble du groupe présent dans la cour « *C'est la chercheuse française, elle vient de Bretagne* ↗ ». De nombreuses personnes présentes ont alors dit, en chœur, « *bienvenue la chercheuse française* ↗ ». La plupart des comédien.ne.s ont continué, tout du long de mon premier séjour, à m'appeler « la chercheuse française » de manière, me semblait il, affectueuse.

A la suite de cette présentation en groupe, un homme, comédien, est venu vers moi et m'a dit « *vous avez [mimant de se taper la tête avec son poing]²⁵⁷ vous les Bretons* ». Sa remarque me rappelait ce que j'avais déjà pu vivre au Burkina Faso, particulièrement à Fada N'Gourma auprès de Fadalais ayant accueilli de nombreux Breton.ne.s. Je lui ai alors demandé : « *la tête dure ?* ». Il a rigolé à son tour en confirmant que c'était ce qu'il voulait me dire.

257 (sous entendu : la tête dure)

Frédérique Lecomte est revenue vers moi et m'a dit, en parlant de cet homme, « *lui / c'est notre terroriste* ». Au départ, je ne comprenais pas, mais j'ai vu un large sourire se dessiner sur le visage de notre interlocuteur. Voyant mon regard d'incompréhension il me dit « *Je suis Irakien* ».

Ces premières interactions durant les premières minutes fut importantes et riches. D'une part, tout comme dans les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, iels m'ont d'abord rencontrée comme Française/Bretonne. Non pas forcément comme représentante d'un seul groupe mais pas non plus comme individu, le travail de subjectivisation s'est fait à la suite de cette mise en relation. Cette première interaction m'a mise à l'aise d'une part car iels souhaitaient mettre en place une connivence ludique mais aussi car je n'avais pas à me présenter ou à parler de moi devant toutes ces personnes que je ne connaissais pas encore. Cette dénomination et l'usage qu'iels en ont fait me permettaient d'être identifiée sans trop m'impliquer, au départ tout du moins. D'autre part, cette identification par un ou plusieurs groupes d'appartenance (française, bretonne, chercheuse) m'a permis d'être identifiée et reconnue à travers, ce qui faisait, dans ce groupe en tout cas, une forme de singularité : non Belge et non comédienne. Frédérique Lecomte m'ayant présentée, non sans humour, au groupe par la dénomination « la chercheuse française », je l'ai vécu comme une mise en lien, facilitée par la légèreté et les sourires que cette mise en scène pouvait créer. Je découvrais, aussitôt arrivée, les pratiques de joutes verbales très présentes dans ce groupe qui faisaient écho à ce qu'Alain Joseph Sissao nomme « *l'exaltation d'un sentiment de communauté [à différentes échelles] qui, paradoxalement s'exprime par l'affirmation des différences. Ce mode de communication, qui semble fondamental pour les milieux traditionnels, doit sa particularité à la dysharmonie amusante entre le langage et le sens profond du message qu'il véhicule* ». (Alain Joseph Sissao, 2002, p.31). Cette dysharmonie elle même renvoyant au principe même de l'absurde (Robert Escarpit, 1987, p.115).

Afin de poursuivre l'observation de pratiques humoristiques à la fois similaires et différentes au APP, il m'a semblé intéressant de m'intéresser au duo d'humoristes *Domino*.

V.3 Des alliances à plaisanterie pour penser une approche interculturelle en situation postcoloniale : le cas du duo Domino

Laurence Joseph et Laurent Tanguy ont créé jusqu'à aujourd'hui quatre spectacles entre la Guadeloupe, le continent africain et la Bretagne. Leur humour est nourri par le jeu de différenciation qui se met en place à la fois sur leurs origines, leurs genres mais aussi sur leurs personnalités. Leur «*spectacle pour les 7 à 77 ans* » (5min25²⁵⁸) est décrit par Stéphanie Bérard (2015), comme un spectacle :

« qui aborde la question de la rencontre des sexes, des races et des cultures à travers le couple d'un métropolitain et d'une Antillaise : il aime le soleil, le rock et la tranquillité alors qu'elle préfère l'ombre, le zouk et invite sa mère tous les week-ends. La famille et notamment les tensions familiales, déclarées, avouées ou sous-jacentes, non dites, sont au cœur des préoccupations dramaturgiques guadeloupéennes contemporaines. Le théâtre antillais n'a en effet cessé d'explorer les dysfonctionnements sociaux et familiaux [...] »
(Stéphanie Bérard, 2015, p.410-411).

Lorsqu'ils se présentent à Eric Coudert, animateur de l'émission *Quand les enfants dorment*²⁵⁹, iels se présentent à travers ces joutes verbales, qui semblent faire écho à ce qu'Alain Joseph Sissao analyse des alliances et des parentés à plaisanterie. En effet, ce dernier explique que cela peut se faire par l'exaltation d'un sentiment de communauté et l'affirmation des différences qui engendre une dysharmonie entre le langage et le sens profond du message qu'il véhicule (Alain Joseph Sissao, 2002, p.31) :

Laurent Tanguy (LT) : « *Le personnage que je joue dans la scène est bien plus tempéré/ il est / voila / c'est un Breton / il est moins expressif aussi* » [Laurent Tanguy dit cela par rapport au tempérament de Laurence Joseph]

Laurence Joseph (LJ) « *pour ne pas dire pas du tout* »

LT : (rire) « *et le personnage de l'Antillaise est très extravagante* »

LJ : « *voir très excessive* »

LT : « *moi j'aurais dit très excessive* »

LJ : « *non tu exagères* »

LT : « *extrêmement excessive* »

258 Source : <https://www.youtube.com/watch?v=xHfNO-9y4s4>

259 Source : <https://www.youtube.com/watch?v=xHfNO-9y4s4>

LJ : « *non tu exagères* » (regards complices et rires partagés) (1min35s à 1min58s)

Les observations et analyses faites sur les pratiques humoristiques du duo Domino m'ont permis d'interroger particulièrement la création du cadre de l'humour - entre intention et réciprocité – mais aussi les fonctions de ces pratiques : les manières dont sont nommés les liens séculaires et leurs effets, la didactique de la pluralité présente à travers les contenus des joutes verbales. Enfin, j'ai souhaité interroger des possibles mécanismes qui pourraient permettre de tendre vers une connaissance et une reconnaissance d'autrui en repensant les rapports aux altérités et les imaginaires coloniaux.

V.3.1 Le cadre de l'humour: l'attention à l'intention et à la réciprocité

Les deux protagonistes expliquent bien dans la même émission présentée par Eric Coudert, l'importance pour elleux d'écrire et de penser leur spectacle ensemble afin de garantir une équité, une réciprocité mais aussi pour travailler l'intention des propos :

LJ : « *on est toujours à quatre mains et à quatre jambes / enfin / on fait tout ensemble parce que / si l'un ne rigole pas de ce que l'autre fait pour nous on ne peut pas le mettre dans le spectacle / l'idée c'est d'avoir dans le spectacle l'équilibre entre le noir et le blanc / pour que le public s'y retrouve / qu'il n'y ait pas / à un moment donné plus pour l'un ou plus pour l'autre / c'est très très important pour nous ça* »

LT : « *on veut pas que les gens se disent / Ah c'est un spectacle pour les Antillais ou pour les Africains ou ah ça c'est un spectacle pour les Blancs / nous aussi on veut un public mixte* » (9min20s à 9min46s)

LJ : explique à la fin de l'interview « *ni noir ni blanc / juste domino / juste nous-même / message de vivre ensemble / en ce moment on en a bien besoin / ça peut être sa religion / sa culture / sa couleur de peau / on peut se*

disputer aussi / on peut avoir des coups de gueule mais [...] on veut avoir un message de tolérance »

Cette envie de créer de la réciprocité émane de leurs expériences de vie et de l'intérêt qu'ils voient à porter une parole commune. En effet, un exemple pointé par les deux humoristes permet de comprendre ce qui nourrit mutuellement les contenus de leurs échanges humoristiques que nous analyserons plus en détail par la suite. Lors de ce même entretien, Laurence Joseph et Laurent Tanguy expliquent qu'ils ont pu vivre dans leur quotidien des situations qui pouvaient leur poser question et qu'ils ont souhaité aborder sur scène. Pour exemple, Laurent Tanguy raconte une expérience qu'il a vécu lors d'une « *soirée Antillaise* » où il se retrouve être le seul Blanc de la soirée (LT_7min²⁶⁰) sur 500 personnes. Il explique que ce soir là, il est allé à la buvette pour commander un Ti punch et entend des personnes derrière lui le critiquer en créole. Ayant appris la langue, il fait part de son ressenti au moment des faits :

ALT_ 7m30 « *ça m'énervait / j'me dis / j'fais quand même l'effort de m'intégrer dans une fête traditionnelle aux Antilles / et en fait j'me fais quand même critiquer et à l'inverse [donnant le micro à Laurence Joseph]*

ALJ_7min44 « *alors moi c'était pareil / on se retrouvait dans des soirées « métro » comme j'appelle ça / où y avait tous les Blancs de Guadeloupe qui se rejoignent ensemble / et qui font des soirées avec / comment il s'appelle / Claude François / super [dit ironiquement] / et qui font [en imitant une chorégraphie de Claude François « Ah / ah ↗ ! » / et donc du coup moi je comprenais pas / et les seuls trucs pour lesquels on m'appelait / on disait « Marie Thérèse » / ça m'énervait aussi / à l'époque je faisais des acra pour eux et je me sentais un petit peu / enfin c'était limite quoi / et on s'était dit à l'époque / ouais on va faire quelque chose pour palier à tout ça en fait / »*

Sans considérer que ces expériences se font sur les mêmes mécanismes de discrimination, leurs sketches sont donc nourris de leurs deux regards, de leurs expériences et de la volonté commune de déconstruire des situations vécues en contexte post colonial. Stéphanie Bérard

260 Source : <https://www.youtube.com/watch?v=xHfNO-9y4s4>

explique d'ailleurs en parlant du théâtre contemporain guadeloupéen qu' « *il est le miroir du monde actuel dans son métissage et sa pluralité et nous donne à voir la rencontre des cultures, des imaginaires et des arts. Il est aussi porteur d'une ouverture à l'autre dans l'exploration d'héritages culturels et artistiques multiples* » (Stéphanie Bérard, 2015, p.407). Laurence Joseph explique, toujours dans l'émission d'Eric Coudert, qu'iels sont monté.e.s sur scène pour avoir ce qu'iels nomment un « *rire utile* » (15min20s). Iels abordent ainsi des sujets variés vécus entre la Bretagne et la Guadeloupe. Ces sketches rendent compte de leur propre approche interculturelle, leur découverte mutuelle de coutumes, de traditions, de codes culturels dont iels ont pu faire l'expérience ensemble et qu'iels redonnent sur scène. Leur intention n'est pas d'humilier, de rabaisser ou d'avoir un rire d'exclusion (Béatrice Priego-Valverde, 1999) mais, au contraire, de mettre en perspective leurs récits de vie, leurs expériences (Nelly Quemener, 2014), certains enjeux de leur rencontre et de leur relation, par l'humour, et dans le contexte postcolonial.

Aussi, leur intention à l'égard des spectateurs est clairement évoquée lors de ce même entretien car iels voulaient agir contre le racisme (8min20s). Dénoncer les regards discriminants et les difficultés, aller au-delà de regards réducteurs, d'imaginaires collectifs créés durant la colonisation. Stéphanie Bérard explique que :

« les dramaturgies antillaises se caractérisent par un intérêt marqué pour l'histoire, [...] Les dramaturges caribéens n'ont de cesse depuis Aimé Césaire, avec dans son sillage Édouard Glissant et Vincent Placol, de revisiter une histoire falsifiée, obscurcie, raturée, écrite par d'autres et qu'ils ont par conséquent à cœur de réécrire et de se réapproprier, celle des résistances, des révoltes et des révolutions. » (2014, p.407).

Le duo Domino propose d'interroger les liens séculaires dans l'intention de les réfléchir et les repenser. Cela permet, par le principe de réciprocité et de connivence de se différencier mutuellement pour renforcer leur cohésion . Leur travail sur scène permet à la fois de mettre des mots sur des maux, de réinterroger des récits historiques et leurs héritages mais aussi de donner des connaissances afin de pallier les croyances. Pour exemple, l'un de leurs sketches permet à la fois de se différencier concernant des pratiques sociales mais aussi de donner la réciproque à des formulations généralisantes et souvent naïves qu'il est possible d'entendre lorsque le continent africain est évoqué en France. Souvent qualifié d'espace vaste, uniforme, parfois qualifié de pays, l'ignorance sur ces espaces géographiques peut donner lieu à des amalgames, des méconnaissances

mais aussi des croyances parfois risibles. En l'occurrence, dans leur sketch, Laurence Joseph et Laurent Tanguy retournent le stigmate, et permettent par cela une mise en miroir de procédés discursifs afin de permettre aux potentiels locuteurices d'en prendre conscience.

Le téléphone de Laurent Tanguy sonne, c'est la mère de Laurence Joseph qui l'appelle. Elle décroche²⁶¹ :

Laurence Joseph (LJ) : « *Allo maman /// pourquoi tu appelles sur le portable de Laurent ? // hum hum hum hum // attends attends un peu je lui demande / (s'adressant à Laurent Tanguy en ayant toujours sa mère au téléphone) maman te demande / comme t'es Breton / est-ce que tu connais un cousin à nous qui habite en Bretagne / (rires du public) (air interloqué de Laurent Tanguy)*

Laurent Tanguy (LT) : « *Qui ça ?* »

LJ : (s'adressant à sa mère) « *Qui ça maman ? / hum hum / han han / hum attends hein (rires du public) (s'adressant de nouveau à Laurent Tanguy) elle me dit que c'est un grand gars / il est foncé de peau / il a les cheveux courts / il s'appelle Jean Michel mais tout le monde l'appelle Roger* » (rires du public)

LT : « *non j'vois pas du tout* »

LJ : « (s'adressant à sa mère) *non il ne voit pas / (s'adressant à Laurent Tanguy) elle me dit que si tu dois voir il travaille à la Poste* »

LT : « (agacé) *mais où / dans quelle ville ?* »

LJ : « (s'adressant à sa mère) *où maman / dans quelle ville (s'adressant à Laurent Tanguy) dans le Finistère c'est près de chez toi ? (rires du public)* »

LT : « (toujours agacé) *il y au moins 500 000 personnes dans le Finistère* »

LJ : « *euh ↗ / Aux Antilles aussi c'est au moins 100 000 personnes et pourtant maman habite à Basse Terre et elle connaît une femme qui travaillait à Petit Canal donc ça veut rien dire [...]* (rires du public)»

LJ : « *elle (sa mère) a dit que tu ne dois pas beaucoup sortir car tu ne connais pas Jean Michel* »

²⁶¹Source: <https://www.youtube.com/watch?v=V3ldGY4z3W0> (7min30 à 10min38)

Cet exemple, qui permet donc de renverser les amalgames ou les propos réducteurs, fait écho, il me semble, au hashtag créé en 2016 : SiLesNoirsParlaientCommeLesBlancs²⁶². Ce compte tweeter revisite des clichés racistes, des propos discriminants ou symboles de l'héritage colonial en leur donnant la réciproque. Ainsi, certaines phrases permettent à la fois de relever les enjeux racistes présents dans de nombreuses phrases du quotidien mais peuvent aussi permettre d'entamer ou de poursuivre un travail de décentrement :



262 « Et si les
#SiLesNo
punchline
2/silesno

415



-Comment tu t'appelle ?

-Pauline

-Ça veut dire quoi ?

-C un prénom

-Non mais dans ta langue c'est quoi ?

[#SiLesNoirsParlaientCommeLesBlancs](#)

9:31 AM · 17 févr. 2016 · Twitter for Android

propose le hashtag
grands renforts de
ii.com/fr/tendances-

-  **Ti K'frine** 🇧🇪 @Elvin_ux · 5 janv. 2019 ...
Comment on dit "bonjour" en
européen? [#SiLesNoirsParlaientCommeLesBlancs](#)
- 1 642 862
-
-  **Jésus sauve** @gmnk_ · 5 janv. 2019 ...
Tu m'apprendras à parler l'Européen ?
[#SiLesNoirsParlaientCommeLesBlancs](#)
- 2 503 767
-
-  **Diepp X'LL** @ax_L972 · 6 janv. 2019 ...
"Vas y fait ton accent européen c'est trop marrant !!"
[#SiLesNoirsParlaientCommeLesBlancs](#)
- 1 593 992
-
-  **LUST** 🇫🇷 @SambouuLopez · 6 janv. 2019 ...
"Avec des collègues on a mangé Européen on s'est RÉ-GA-LÉ"
[#SiLesNoirsParlaientCommeLesBlancs](#)
- 5 516 693



L'ensemble de ces paroles qui émergent permet à la fois de donner à voir d'autres réalités par la parole des première.e.s concerné.e.s mais aussi de donner la réplique. Cette création d'un contre-pouvoir par le principe de réciprocité fait écho aux mécanismes présents au Burkina Faso. Le cadre des joutes verbales, même s'il s'inscrit dans des contextes à la fois similaires et différents, fait écho à celui des alliances et des parentés à plaisanterie. En effet, il permet d'évoquer, à plusieurs voix, les liens séculaires, de nommer la guerre, de la jouer pour ne plus la faire et de modifier les relations intergroupes et interpersonnelles par l'évocation de leurs propres expériences, plurielles, complexes, nuancées, faites de volonté d'apaisement et/ou de transformations. Cette réciprocité mise en place et ce souci de l'intention ne sont pas les seuls mécanismes sur lesquels peut reposer un processus de transformations des relations postcoloniales à travers la pratique humoristique. Nous allons analyser les manières dont l'évocation des liens séculaires et le jeu humoristique permettent de repenser les rapports postcoloniaux. Nous poursuivrons ces analyses en interrogeant les manières dont des contenus de leurs sketches permettent de tendre vers une didactique de la pluralité et d'avoir une attention particulière à l'altérité afin que cette dernière soit moins radicale.

V.3.2 Nommer et travailler les liens séculaires

Dans plusieurs de leurs sketches, Laurence Joseph et Laurent Tanguy s'emparent des sujets sensibles, souvent symptômes des contextes post/néocoloniaux analysés en chapitre II de ce travail afin de les visibiliser et de les travailler. Cela se fait, entre autres, par le fait de les nommer et de les

représenter sur scène. En effet, iels évoquent par exemple l'esclavage et les souffrances vécues par les personnes assujetties durant cette période en essayant de mettre en perspective à la fois les héritages mais aussi des formes de déni de reconnaissance (Nancy Fraser, 2004). Pour ce faire, Laurence Joseph et Laurent Tanguy nous plongent lors d'un sketch dans leur intimité de couple : la mise en scène montre Laurence Joseph dans un lit. Laurent Tanguy n'est au départ pas visible sur scène.

Laurent Tanguy (LT) : « *Bon tu m'as bien dit que tu voulais pimenter notre vie sexuelle* »

Laurence Joseph (LJ) : « *ah oui parce que c'est trop monotone juste tchouktchouk avec ta p'tite smart (rires du public) / après c'est terminé (rires du public)* »

LT : « *et bien j'ai trouvé un moyen d'épicer tout ça ↗* »

LJ : « (intriguée) *euh quand tu dis épicé / (inquiète) tu as mangé du gingembre Laurent ?// (rires du public) ah non je sais tu as bu du bois bandé ↗ (enthousiaste) (rires du public) [...]* »

LT « *mais non / attention / j'arrive ↗* (Laurent Tanguy apparaît sur scène avec une tenue BDSM²⁶³ munit d'un fouet qu'il agite)

LJ : « (prenant peur) *pourquoi tu es habillé comme ça Laurent ? /* »

LT : « *parce que ce soir tu vas être mon esclave (agitant toujours frénétiquement son fouet)* »

LJ : (choquée) *TON QUOI ? ↗* »

LT : « *mon esclave et pour toute la nuit* »

LJ : « (énervée) *non mais tu crois pas qu'on a pas déjà assez souffert comme ça nous ↗* »

LT : « (continuant à agiter son fouet sans comprendre) *tu vas encore souffrir ma belle / mets toi à quatre pattes j'vais te fouetter comme ça* »

263 Définit toutes les pratiques sexuelles qui font intervenir le bondage, la domination, la sadisme et le masochisme, a soumission et les punitions – Dictionnaire l'internaute <https://www.linternaute.fr/dictionnaire/fr/definition/bdsm/>

LJ : « (très en colère) *me fouetter ? ↗ / non mais ça va pas ou quoi / nos ancêtres ont été fouettés pendant plus de 150 ans et toi tu crois que moi ce soir youpiii / je vais me faire fouetter par un Blanc ? ↗ »*

LT : « *Bébé c'est un jeu »*

LJ : « *un jeu ? ↗ / (regarde au ciel en levant les bras vers ce dernier) vous entendez ça Césaire ? // [...] vous entendez ? / (implorant le ciel) pardonnez le / pardonnez le il ne sait pas ce qu'il fait ↗ / il ne sait pas ce qu'il dit ↗ / et puis moi j'avouais pas / (oscillant entre tristesse et colère) c'est mon cœur qui a choisi / moi j'avouais pas être avec un Blanc ↗ »*

LT : « (abasourdi) *bébé si t'étais blanche je t'aurais demandé la même chose hein »*

LJ : « (en colère) *vous les Blancs / que vous fassiez votre truc sadomaso entre vous ↗ / ça vous regarde mais moi jamais tu comprends ↗ // jamais aucun Blanc ne va me fouetter ↗ »*

LT : « *bah qu'est ce qu'on fait alors ? »*

LJ : « *rien / bonne nuit (rires du public) » (0min28 à 2min40s²⁶⁴)*

A travers ce sketch, Laurence Joseph et Laurent Tanguy mettent en scène par le rire des événements historiques douloureux dont ils semblent souhaiter parler. En effet, cette parole sur scène permet de faire dialoguer des récits historiques, les mettant en perspectives par différents regards, points de vue. Ce dialogue des faits historiques, qui ne semble pas si fréquent en France, permet à la fois un espace et une prise de parole par des premier.e.s concerné.e.s mais semble aussi rendre compte d'une non prise de conscience, voire d'un manque de considération de la part du personnage que joue Laurent Tanguy qui est souvent caractérisé dans le cadre des spectacles comme un « métro [métropolitain] blanc ».

Cette scène intime²⁶⁵ permet aussi de comprendre en quoi des enjeux sociopolitiques mais aussi historiques ont un impact à un niveau macro mais aussi micro. En effet, ils incarnent par leur relation mais aussi leur duo ce qui peut se jouer dans les relations postcoloniales.

264 Source : https://www.youtube.com/watch?v=_xeHCAVso3c

265 La mise en scène plonge le spectateur dans leur chambre lors d'une soirée où ils essayent de « pimenter » leur sexualité

Au début du sketch Laurent Tanguy joue un personnage naïf mais surtout non conscient de ce que son comportement peut engendrer ou raviver : LT : « *mon esclave et pour toute la nuit* ». Il se justifie d'ailleurs en expliquant qu'il aurait proposé les mêmes jeux sexuels à une personne blanche. Or, ce sketch permet de comprendre que les enjeux ne sont pas les mêmes, ils ne sont pas symétriques. Aussi, la volonté pour le personnage de Laurence Joseph de condamner l'attitude de Laurent Tanguy semble être avivée par l'attitude ignorante voir désinvolte du personnage de Laurent Tanguy. Laurence Joseph propose à la fois par sa prise de parole de redonner de la matière politique et historique à ce qui se joue dans leur relation tout en affirmant son point de vue ainsi que ses limites. Lorsqu'elle rattache des pratiques BDSM à l'esclavage par l'humour, elle permet de parler de ces sujets et des conséquences à la fois symboliques mais aussi physiques. Un moment du sketch me semble intéressant à analyser. En effet, ce qui est un jeu pour le personnage joué par Laurent Tanguy ne l'est pas du tout pour Laurence Joseph qui l'affirme par sa prise de parole et la colère qu'elle joue. Cette incompréhension, cet écart qu'ils jouent mettent en miroir des maux sociaux à la fois en Guadeloupe mais aussi sur le territoire dit métropolitain.

L'évocation d'Aimé Césaire²⁶⁶ dans le cadre de ce sketch semble être une manière d'évoquer les luttes et les prises de parole qui ont permis de condamner cette période et d'entamer un processus de réhabilitation. Ces joutes verbales entre Laurence Joseph et Laurent Tanguy, qui n'oublent pas la dimension humoristique et recherchent la connivence ludique avec le public, n'en sont pas moins des manières à la fois de parler de cette période et des héritages mais aussi de donner à entendre d'autres discours afin de transformer aussi nos imaginaires.

Un autre sketch dans le même spectacle permet de toujours nommer, visibiliser, expliquer mais aussi redonner à voir, avec une parole expérientielle d'une première concernée ce que peuvent être les conséquences de ces relations historiques.

Comme évoqué en chapitre II, grâce, entre autres, aux travaux de Marie Treps (2017), le terme noir est doté d'une charge sémantique et symbolique ambiguë héritée de la période coloniale, à tel point qu'il peut être compliqué pour certains locuteurices de l'employer sans avoir recours à des expressions anglophones ou des expressions souvent vides de sens. Il me semble important de comprendre comment, à travers leurs pratiques humoristiques et leur spectacle, le

266Laurence Joseph dans ce même sketch et dans d'autres spectacles peut aussi évoquer Harry Roselmack et Christiane Taubira source : <https://www.youtube.com/watch?v=V3ldGY4z3W0>

duo Domino permet de parler de ces sujets souvent tabous afin de les déconstruire et donner à voir de nouvelles perspectives.

Ce sketch commence par l'arrivée sur scène des deux comédiens qui regardent le public. Le personnage de Laurent Tanguy s'exclame alors :

LT : « *ah y a du monde [...] et t'as vu y a de tout quand même hein / ah ouais y a des Blancs / y a des Maghrébins / y a des Blacks / oh c'est bien ça* »

LJ : « *(en colère) pourquoi tu dis black ? / les gens sont noirs hein / t'es pas obligé d'utiliser un mot anglais* »

LT : « *bah je sais pas / ça se dit pas de dire noir / ça fait raciste non* »

LJ : « *mais moi je dis pas que t'es white* 𐀀 »²⁶⁷

LT : « *pff / non / mais nous les Blancs on ose pas trop dire noir parce que ça fait comme ci on dénigrait* »

LJ : « *dénigrer de quoi Laurent ? / si tu dis qu'un sac est noir / tu dénigres le sac ?* »

LT : « *mais non /* »

LJ : « *si les gens sont noirs on dit qu'ils sont noirs point / tu sais en créole on dit même négra /* »

LT : « *(se moquant) oui entre vous* »

LJ : « *(étonnée) entre nous qui ?* »

LT : « *entre vous là (passant sa main devant son visage comme pour signifier entre vous qui n'avez pas le même couleur de peau que moi) (rire et ooh du public)* »

LJ : « *(choquée) entre nous qui ?* »

LT : « *(gêné) euh //* »

LJ : « *dis le Laurent* »

LT : « *ah non / non non* »

LJ : « *dis le* 𐀀 »

LT : « *non non* »

267 De nouveau, ce sketch fait écho au hashtag SiLesNoirsParlaientCommeLesBlancs : « *Ah oui oui moi je connais bien la culture des white, j'ai pleins d'amis white d'ailleurs j'ai grandi avec eux, on a même mangé avec des couverts, c'est un truc qu'ils font chez eux* » @yvn_98 le 05/01/2019
https://twitter.com/hashtag/SiLesNoirsParlaientCommeLesBlancs?src=hashtag_click

LJ : « (le prenant par le bras pour l’emmener plus proche des spectateurs)

non dis le / les gens t’attendent / dis le allez vas-y / entre // »

LT : « *entre renoi ↗* »

LJ : « (agacée) à l’endroit Laurent ↗ »

LT : « *entreuh / noooo / oooir* »

LJ : « *bah voila ↗ / tu vois c’est pas si compliqué / moi j’suis une belle négresse et fière de l’être* » ⁽²⁶⁸⁾Omin30s à 1min32s)

Dans cette première partie du sketch les deux protagonistes mettent en scène la gêne et la difficulté à utiliser le terme noir pour des personnes blanches. Le personnage de Laurent Tanguy explique que, pour lui, l’utilisation de ce terme renvoie à une attitude de dénigrement. Cela n’est pas anodin. En effet, l’utilisation de ce terme peut sembler embarrassante pour certaines personnes par peur de dénigrer, de paraître raciste, de vexer etc. Comme nous l’avons déjà analysé en chapitre II, la peur d’utiliser ce terme est avant tout un symptôme du manque de travail de reconnaissance et de réhabilitation qui permettrait de rompre avec la rhétorique coloniale. Aussi, la peur ou la gêne d’utiliser ce terme par crainte de ce que cela peut provoquer, semble être, en 2022, le miroir de constructions sociopolitiques et historiques toujours actuelles qui perpétuent les héritages coloniaux et le discréditent. A travers leur sketch, Laurence Joseph et Laurent Tanguy permettent à la fois de rendre compte de cette gêne mais aussi, par la parole du personnage de Laurence Tanguy, permettent de décentrer le débat (en évoquant les manières dont cela peut se passer en Guadeloupe) et ainsi donnent à voir de nouvelles perspectives. Le choc culturel qui peut être provoqué par la parole de cette dernière « LJ : *ebah voila ↗ / tu vois c’est pas si compliqué / moi j’suis une belle négresse et fière de l’être* » peut permettre de travailler une approche interculturelle qui participe à apaiser ces échanges. De plus, cette approche interculturelle peut participer à un processus de didactique de la pluralité par la prise en compte d’autres voix qui peuvent permettre aussi de construire d’autres imaginaires par le décentrement et la prise en compte du sens qu’autrui donne à ces mêmes termes. Les transformations de ces charges symboliques ainsi que la volonté de ne plus passer par des termes anglophones peut être analysé comme une manière de regarder ces constructions sociopolitiques et historiques afin d’entamer un dialogue mais surtout d’écouter les première.s concerné.e.s.

268 Source: <https://www.youtube.com/watch?v=OwcEYs777IQ>

La suite de leur sketch semble évoquer particulièrement la question de la légitimité de certain.e.s locuteur.e.s à exprimer leurs points de vue plutôt que d'autres sur ces questions. En effet, la dernière phrase citée ci-dessus renvoie à l'affirmation par le personnage de Laurence Joseph d'une dénomination qui fait sens pour elle et dans le contexte guadeloupéen qu'elle explique précédemment. Cette même dénomination semble choquer le personnage de Laurent Tanguy :

LT : « (gêné) attends attends / une belle négresse / (interloqué) attends moi j'vais dire une belle négresse / non mais attends / non mais / ça va pas non / une belle négresse // en plus j'suis en bleu marine alors // (rires du public) »

LJ : « ooh ça va / nous tu sais on a pas peur de parler des couleurs de peau hein / chez nous c'est comme ça / y a des gens qui sont bien noirs on dit qu'ils sont bien noirs comme deux nuits collées hein »

LT : « d'accord et nous on est blême comme des pâtes à crêpe quoi / »

LJ : « ouais mais sans les œufs (rires du public) / tu sais Laurent c'est en France que les gens ont un problème avec ça / ils ont peur de tout / pour le noir c'est une seule couleur / dès qu'ils voient une Noire elle peut être Antillaise Réunionnaise Américaine mais elle est forcément Africaine »

LT : « attends vous aussi vous mettez tous les Blancs dans le même panier / y a des Blancs qui sont plus basanés que d'autres excuse moi / »

LJ : « ouais mais ça reste qu'ils sont blancs hein »

LT : « ouais mais regarde moi par exemple (fièrement) / j'suis blanc comment moi ? »

LJ : « Ah toi t'es blanc tout court / tu sais quoi tu es même plus blanc que le lait // surtout au niveau des fesses (riant de sa blague) »

LT : « (vexé) oh / oh ça va [...] » (1min35²⁶⁹ à 2min34s)

La suite du sketch permet, par l'attitude du personnage de Laurent Tanguy, de prendre en compte les possibles difficultés pour une personne blanche d'utiliser ces termes. En effet, malgré la revendication du personnage de Laurence, celui de Laurent semble se refuser l'utilisation des

269 Source: <https://www.youtube.com/watch?v=OwcEYs777IQ>

termes de « *belle négresse* ». Aussi, il exprime de nouveau ses craintes de paraître raciste en faisant écho à sa tenue bleu marine, qui n'est pas sans rappeler un parti d'extrême droite en France. Le personnage de Laurence tente de lui expliquer les différences – le fait de pouvoir parler des couleurs de peau sans en avoir peur - ainsi que le sens qu'elle donne à l'utilisation de ces termes mais cela semble ne pas permettre de lever l'ambiguïté ni la charge symbolique -. Aussi, le personnage de Laurent tente d'amener une forme de réciprocité en parlant du fait d'être blême mais cette réciprocité se voit limitée par le fait que les enjeux sociopolitiques et historiques n'amènent pas les mêmes ambiguïtés et charges symboliques. En effet, cela permet de comprendre à la fois les limites du cadre de l'humour si le contexte sociopolitique met en place des traitements différenciés et discriminants nationalement. Comme nous l'avons vu en chapitre II, le rapport mononormatif semble compromettre l'un des mécanismes de médiation interculturelle présent dans les alliances et les parentés à plaisanterie : le principe de réciprocité. En effet, il semble compliqué de proposer des rapports réciproques sur le plan humoristique sans que cette réciprocité soit effective en société. Aussi, ce sketch permet de mettre en lumière la non pertinence de l'utilisation de certains termes, sur un long terme, car les catégories noir.e , blanc.he, etc, n'ont aucune valeur analytique et sont, comme le dit Achille Mbembe (2013), des catégories construites en miroir afin de légitimer et asseoir un rapport de domination.

Suite à ces réflexions, il me semble important de poser le débat à la fois inter-individuellement mais aussi nationalement. L'intérêt pourrait être d'interroger les causes de ces imaginaires et les conséquences comme la difficulté de nommer. Il pourrait être intéressant, de passer par une période d'introspection (individuellement et nationalement) afin de comprendre les événements historiques avec davantage de complexité. En faisant dialoguer, comme cela est fait dans le spectacle du duo Domino, les différents points de vue, cela pourrait permettre de déconstruire des imaginaires simplistes et des discours réductionnistes afin de tendre vers des représentations plus nuancées et complexes. Cette phase d'introspection pourrait être faite en complément de celle permettant un décentrement. En effet, en reprenant la méthodologie de l'approche interculturelle de Margalit Cohen-Emerique, il me semble intéressant d'interroger les différentes manières de faire, à la fois à l'étranger (en interrogeant les contextes et constructions diachroniques), mais aussi en permettant de regarder les différentes manières dont cela peut se passer en France. En chapitre II, il me paraissait important d'évoquer les différences de dénomination choisies par diverses personnes pour se qualifier elles-mêmes. Cela a permis de

rendre compte de la diversité des dénominations et sens ainsi que de l'importance de ne pas retomber dans des travers généralisant. Ainsi, entamer un processus de décentrement ainsi qu'une prise en compte, complexe, des différents sens que les première.e.s concerné.e.s peuvent donner à diverses dénominations me semble aujourd'hui précieux pour aller au-delà des ambiguïtés de sens et de la gêne qui traduisent un malaise dans les relations postcoloniales.

V.3.3 Sortir des imaginaires coloniaux : Tendre vers une connaissance et une reconnaissance de l'autre

Si les productions humoristiques du duo Domino me semblaient intéressantes, c'était aussi pour les parallèles qu'il me semblait possible de faire entre les dimensions didactiques des alliances et des parentés à plaisanterie et celles de leurs sketches. En effet, les joutes verbales des APP permettent de se jouer des stéréotypes et d'évoquer des symboles emblématiques. Il me semble que ce mécanisme est présent dans le travail de Laurence Joseph et Laurent Tanguy. En effet, par l'évocation et l'inspiration à partir de situations de leur vie quotidienne, iels semblent nous permettre, en tant que spectateurice de vivre et comprendre les chocs culturels qu'iels ont pu expérimenter. De nouveau, lors d'une interview réalisée par Eric Coudert, ce dernier interroge les deux humoristes sur le personnage de la mère de Laurence Joseph. Laurent Tanguy explique, que lorsqu'iels formaient un couple en dehors de la scène, il pouvait arriver que la mère de Laurence Joseph soit très présente :

LT : « *disons que quand elle va chez sa fille / elle n'a pas besoin de prévenir car en fait c'est chez elle / c'est chez sa fille donc c'est chez elle / c'est quand elle ne vient pas qu'elle prévient éventuellement* » (3min50s²⁷⁰)

A travers ce propos Laurent Tanguy explique sa surprise, son choc culturel : un rapport à la famille, à la proximité de cette dernière qu'il ne connaissait pas dans ses expériences à lui. Il

270 Source : <https://www.youtube.com/watch?v=xHfNO-9y4s4>

exprime, par son regard posé sur ces pratiques, que ce n'est pas sa manière de faire avec sa propre mère. Il poursuit le récit de son choc culturel, non sans humour, en expliquant que la mère de Laurence Joseph peut même appeler « très très tôt » :

LT « *en appelant très tôt aussi d'ailleurs / très très tôt / [...] elle était quand même capable d'appeler à 6h du matin* » (4 min 15s²⁷¹)

Cette phrase dite lors de l'interview permet de comprendre ce récit expérientiel, pas systématiquement évident qu'ils ont pu vivre lorsqu'ils étaient en couple en dehors de la scène. Si cette phrase n'avait pas été accompagnée d'une explication de la part de Laurence Joseph, il aurait été possible de juger le comportement de sa mère à travers le choc culturel relaté par Laurent Tanguy et sa posture ethnocentrée. Cependant c'est l'un des enjeux de leur dialogue et de leur approche interculturelle : permettre de donner du sens, d'explicitier, de complexifier, de donner à voir autrement, en faisant un pas de côté. Ainsi, Laurence Joseph apporte de la nuance et des informations pour donner du sens à la pratique de sa mère :

LJ « *parce qu'il faut rappeler aussi qu'aux Antilles à 6h tout le monde est debout hein Laurent* » (4min22s²⁷²) (rires partagés)

D'autres exemples me semblaient intéressants ; il arrive à Laurent Tanguy de présenter Laurence Joseph comme la Grande Soufrière en faisant référence au Volcan guadeloupéen pour évoquer son caractère explosif et à Laurence Joseph de présenter le caractère de Laurent Tanguy comme têtu et de mauvaise foi (2min36s²⁷³). Laurent Tanguy explique, à la fin de cette présentation, en créant une connivence ludique entre eux deux, que la mauvaise foi fait commun aux Bretons et aux Guadeloupéens. Leurs pratiques humoristiques semblent, en partie, s'inscrire dans ces mécanismes présents dans les APP qui favorisent la différenciation au service de la cohésion tout en permettant d'évoquer des stéréotypes afin de les désamorcer. Aussi, de se jouer des croyances stéréotypées leur permet d'aller vers des connaissances complexes qui donnent à voir des symboles

271 Source : <https://www.youtube.com/watch?v=xHfNO-9y4s4>

272 (idem)

273 (idem)

emblématiques et peuvent permettre de transformer, en partie, des imaginaires collectifs simplistes, voire discriminants, façonnés durant la colonisation et après.

Afin de poursuivre pour observer et analyser les différents ressorts qui permettent une didactique de la pluralité dans leurs échanges à plaisanterie, il me semble intéressant de citer un autre exemple, un sketch sur les différentes manières de conduire. Ce sketch permet de nouveau d'évoquer des chocs culturels par une approche interculturelle, permettant de donner du sens à d'autres manières de faire. Ces échanges autour de ces écarts culturels, permettent de ne pas hiérarchiser ces pratiques mais d'en comprendre à la fois les fonctions ainsi que leurs constructions. Ce sketch auteur du code de la route commence par l'installation des personnages de Laurence Joseph et Laurent Tanguy dans ce qui symbolise une voiture. Laurent Tanguy fait mine de klaxonner et Laurence Joseph lui rétorque alors :

LJ : « *non attends Laurent / depuis le temps que tu es en Guadeloupe tu sais toujours pas comment on conduit ?* ↗ » (rires du public)

LT : (sûr de lui) « *bah si j'conduis très bien hein / attends / la conduite c'est pareil ici qu'en France hein* »

LJ : « *c'est c'que tu crois mais en fait non hein ↗ / pour tourner tu fais comment ?* »

LT : « *bah tu mets le clignotant / tu regardes le rétro intérieur et extérieur / tu tournes et voila* »

LJ : « *nooon ↗ / tu mets ton braaaaas ↗* (mimant de sortir son bras par la fenêtre de la voiture) » (rires du public)

LT : « *d'accord /* »

LJ : « *pour montrer à la personne de derrière que tu ralentis tu fais comment ?* »

LT : « *bah t'appuies sur les freins / les feux arrière s'allument / et la voiture voit bien que tu ralentis hein* »

LJ : « *noon plus ↗ / c'est à cause d'inconscients comme toi qu'il y a des accidents / tu mets ton bras et tu fais ça* (mimant de sortir son bras par la fenêtre de la voiture tout en lui faisant faire des mouvements de bas en haut) / voila » (rires du public)

LT : « (agacé) *aaah d'accord le bras il sert à tout en fait / y a pas besoin des feux / des lignotants tout ça* » (0min35s à 1min18s²⁷⁴)

Cette scène fait de nouveau état d'écarts en terme de pratiques socioculturelles. Leur dialogue permet de comprendre ces écarts, d'en jouer mais est aussi source d'apprentissage. Ce qui paraît normal pour l'un.e ne l'est pas pour l'autre et c'est l'une des matières pour ce sketch. En effet, le personnage de Laurent Tanguy pourrait simplement, avec une posture ethnocentrée, parler des différences qu'il constate sans que la dimension didactique amenée par le personnage de Laurence Joseph n'apparaisse. C'est, il me semble, tout l'enjeu du dialogue entre les deux protagonistes. Ils ne peuvent rester dans une posture de sachant, une posture ethnocentrée, particulièrement pour le personnage de Laurent Tanguy. C'est par leur dialogue et leur réciprocité qu'ils se permettent à la fois de nommer leur choc culturel, de donner du sens pour être par la suite dans un dialogue fait de médiation et de négociation (Margalit Cohen-Emerique, 2015). L'ensemble de ces échanges peuvent être une matière pour les spectateurices d'apprentissage. En effet, cela peut permettre à la fois d'entamer une introspection pour comprendre où est-ce que l'on se situe vis-à-vis des différentes pratiques montrées sur scène, mais, c'est aussi une matière pour se décentrer par la prise de conscience que d'autres façons de faire sont possibles. Ainsi, il me semble que la découverte de pratiques plurielles, non hiérarchisées et significatives, via des pratiques humoristiques dans des contextes particuliers, peuvent être pensées dans un processus d'apprentissage alterculturel.

Ces pratiques humoristiques, proches de celles des pratiques des alliances et de parentés à plaisanterie, ne permettent pas seulement d'évoquer les liens séculaires et de parler des rapports post/néocoloniaux mais elles donnent à voir aussi des symboles emblématiques entre un Breton et une Guadeloupéenne. Ces contenus, à l'image de ce qu'ils disent concernant leur caractère ou lorsqu'ils évoquent des éléments du patrimoine de leur origines géographiques, sont autant d'informations qui peuvent permettre de sortir d'une exotisation mais donnent aussi à voir des représentations plus nuancées, complexes. Lorsque par exemple, Laurence Joseph explique les nuances et les diversités en Guadeloupe, qui émanent du regard qu'elle-même porte sur cet espace qu'elle affectionne, elle nous permet en tant que spectateur n'ayant jamais été en Guadeloupe de

274 Source: https://www.youtube.com/watch?v=yEiNgHJ_EB4

perdre des repères simplistes pour nous amener à davantage nous interroger, à être curieux, afin de ne pas reproduire ou poursuivre la construction d'imaginaires exotiques et réducteurs.

V.3.4 L'autodérision : un mécanisme de subversion ?

Laurence Joseph et Laurent Tanguy utilisent tous deux l'autodérision à de nombreuses reprises dans leurs spectacles. Différents exemples permettent d'interroger à la fois les fonctions de cette autodérision mais aussi les effets.

Si je reprends le sketch sur le code de la route présenté ci-dessus, ce dernier est alimenté par de nombreux passages où Laurence Joseph fait preuve d'autodérision concernant des pratiques socioculturelles caricaturées. C'est le cas lorsqu'elle monte dans la voiture, symbolisée sur scène par deux chaises et le jeu du personnage de Laurent Tanguy qui fait mine de conduire. La comédienne Laurence Joseph joue de dire au revoir à sa mère suite à une visite:

LT : (agacé) « *bon moi je vais déjà dans la voiture* »

LJ:(ne lui prêtant pas attention mais parlant à sa mère) « *okay ↗ / d'accord bisous / ouais / bisous maman by* »

LT : « *allez bisous belle maman (saluant rapidement de la main) ciao ciao* »

LJ : « *bisouuuus ↗ / byyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyyy ↗ (saluant aussi de la main) / bisouuuuus ↗ (s'adressant à sa mère) je te vois vois plus ↗ (saluant plus vigoureusement encore avec son bras)* » (rires du public)

LT : « (agacé) *attends tu veux pas que j'reculte non plus* »

LJ : « *si vas y* »

LT : « *mais tu rigoles ou quoi / on a dit qu'on passait chez ta maman / on a dû rester / laisse moi calculer / 8h ↗* » (0min0s à 0min30s²⁷⁵)

La dimension humoristique est alimentée par l'autodérision dont fait preuve le personnage de Laurence Joseph, entre autres, sur les salutations et le rapport à sa mère. Comme l'explique Nelly Quemener, l'humour issu des minorités ethnoraciales se caractérise par une parole expérientielle

275 Source: https://www.youtube.com/watch?v=yEiNgHJ_EB4

et/ou un jeu basé sur l'autodérision (Nelly Quemener, 2014). Cela semble être le cas aussi pour la comédienne Laurence Joseph. Elle se joue des stéréotypes par un principe d'autodérision qui pourrait être analysé à travers un objectif de subversion. En effet, la comédienne Laurence Joseph peut, dans des entretiens, évoquer sa fierté d'être née et d'avoir grandi en Guadeloupe. Elle explique l'importance pour elle de faire connaître des pratiques socioculturelles qui peuvent être dénigrées ou invisibilisées dans d'autres cadres²⁷⁶ et qui sont pourtant une fierté pour elle. Ainsi, en reprenant les analyses de Nacira Guénif Souilamas²⁷⁷, il semble que ces contenus et cette pratique de l'autodérision peuvent être compris comme une dynamique de la résistance par rapport à des injonctions faites. En effet, en reprenant ce sketch, Laurence Joseph peut expliquer que l'aspect volubile, expressif etc sont des attitudes qui peuvent être méprisées. Le personnage de Laurent Tanguy lui reproche d'ailleurs régulièrement sur scène à la fois son rapport avec sa mère mais aussi le fait qu'elle parle fort selon lui. L'autodérision dont elle fait preuve avec le début de ce sketch semble participer à la fois à revaloriser mais aussi à rompre avec les jugements méprisants. En effet, ce mécanisme que Patrick Charaudeau (2006) nomme « cible-interlocuteur-soi-même » semble pouvoir rendre en partie stériles des effets des jugements. Lorsqu'une pratique socioculturelle ne semble plus pouvoir être dégradée car cela est une fierté, alors l'application de stéréotypes ou de préjugés ne semble plus pouvoir activer de la moquerie. Au contraire, il semble que se moquer de pratiques dont une personne peut être fière lève l'ambiguïté de l'intention du locuteur de la blague/moquerie. Dans ce contexte, si le personnage de Laurent Tanguy venait se moquer de la pratique du personnage de Laurence Joseph malgré sa revendication, alors l'intention du personnage de Laurent Tanguy aurait peine à être interprétée autrement que comme de la moquerie visant l'humiliation et la dégradation. En l'occurrence dans ce sketch, le personnage de Laurent Tanguy semble davantage jouer l'agacement, ce qui semble davantage être le symptôme d'un choc culturel permettant d'interroger son propre rapport aux salutations et à sa mère. Les remarques désobligeantes qu'il peut faire en relatant le vécu de son choc culturel ne semblent pas toucher le personnage de Laurence Joseph, qui peut, sur scène, donner du sens et revendiquer ses pratiques socioculturelles en toute dignité.

Une autre scène permet de comprendre l'importance de l'autodérision dans les productions humoristiques du duo Domino. En effet, si je reprends les exemples de leurs sketches évoquant

276 <https://la1ere.francetvinfo.fr/humoriste-guadeloupeenne-laurence-joseph-nous-ouvre-coulisses-son-nouveau-one-woman-show-772095.html>

277 (Nacira Guénif-Souilamas, 2016, 30m35)

l'esclavage à travers les pratiques BDSM ou encore celui où le personnage de Laurent Tanguy joue une personne qui n'arrive pas à dire le mot noir : le personnage de Laurent Tanguy fait preuve d'autodérision et s'inscrit dans la mécanique « cible-interlocuteur-soi-même » (Patrick Charaudeau, 2006). Il fait preuve d'autodérision et de caricature concernant l'ignorance, la naïveté et l'insouciance du personnage qu'il joue. Béatrice Piergo-Valverde (1999) parle bien de la distance qui semble nécessaire dans le cas d'une pratique humoristique faite d'autodérision. Il semble en effet que Laurent Tanguy en fait preuve en jouant ce personnage maladroit, qui ne se rend pas compte de certains enjeux historiques et sociopolitiques (lorsqu'il rétorque à Laurence Joseph qu'il aurait proposé les mêmes pratiques BDSM si elle avait été blanche) ou lorsqu'il se moque de son incapacité à dire le mot noire tout en déposant sur scène le problème de l'ambiguïté et des imaginaires coloniaux. Il semble parfois renforcer son manque de réflexion et sa posture ethnocentrée pour dénoncer d'une part le comportement de certains « métro » en Guadeloupe et d'autre part pour permettre de sortir de ces postures ethnocentrées, sachantes, etc en portant un regard réflexif. De plus, et cela peut faire écho au témoignage d'Océan Rose-Marie sur la nécessité de rire et de faire de l'autodérision sur un groupe dominant auquel nous nous identifions. Océan Rose-Marie explique cette nécessité car c'est, selon lui, le lieu de la domination (Océan Rose-Marie, 2016, 44min41s). En effet, il semble précieux, via les productions humoristiques émergentes de pouvoir subvertir les rapports de domination en visibilisant les dominants et les rapports de domination mais aussi en les tournant en dérision afin de pallier une posture hégémonique.

Conclusion

L'observation de pratiques humoristiques en France, au regard des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso, permet de dégager différents mécanismes de médiation alterculturelle propices pour penser des difficultés de relations dans notre société pluriculturelle.

En souhaitant regarder des pratiques socioculturelles en France, à partir des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, il me semblait intéressant de ne pas réfléchir en terme de comparaison mais de transposition. En effet, il me paraissait important de tirer des apprentissages en France, de ces pratiques présentes en Afrique de l'Ouest, afin d'interroger, non sans limites, les passerelles mais surtout les mécanismes de médiation alterculturelle, à la fois semblables et dissemblables, qui pouvaient apparaître dans le cadre d'une recherche empiricoinductive.

C'est à partir de cette posture et de cette méthodologie que j'ai pu analyser différents éléments. En effet, certaines pratiques humoristiques favorisent une didactique de la pluralité et une éthique de l'altérité, comme cela est présent dans les APP, à la fois par la mise en scène d'une parole expérientielle et d'identités hybrides, mais aussi par l'utilisation d'antistéréotypes, souvent révélateurs de l'émergence de la parole des première.s concerné.e.s. Aussi, certaines pratiques humoristiques permettent, toujours à l'image des APP, d'évoquer des liens séculaires. Dans le contexte français cet humour didactique est une manière, parmi d'autres, de repenser, reparler, reconsidérer, à la fois les récits historiques mais aussi les imaginaires collectifs ainsi que les relations intergroupes. Enfin, certaines pratiques humoristiques peuvent permettre une approche interculturelle (Margalit Cohen-Emerique, 2013). En effet, par la parole expérientielle et les dimensions didactiques, certains humoristes nomment leur *choc culturel* et révèlent des constructions socioculturelles mononormatives et discriminantes. Ce travail de *l'Ecart* et la création de *l'Entre* (François Jullien, 2012), semble pour autant conditionné, en partie, par des instrumentalisation politiques, qu'il semble nécessaire d'interroger afin de comprendre les limites de l'émergence de ces pratiques et des mécanismes de médiation liés. Pour ce faire, il m'a semblé intéressant de penser une grille d'analyse des pratiques humoristiques au regard des enjeux socio-politiques, qu'il semble pertinent de mobiliser dans des cadres de formation.

Des pratiques humoristiques en contexte postcolonial, de qui/quoi rit-on ?

Il me semble donc important de parler du contexte sociopolitique qui conditionne et influence, en partie, des pratiques humoristiques dans le temps et dans l'espace. Ce travail de recherche permet d'interroger ces dernières comme miroir de rapports alterculturels, faits de rapports de pouvoir. Le contexte post/néocolonial est particulièrement questionné à travers les mécanismes de non-reconnaissance des crimes coloniaux et de perpétuation des discrédits (Edward Wadie Saïd, 1978 ; Nancy Fraser, 2004 ; Olivier Le Cour Grandmaison, 2018 ; Nadine Machikou Ndzesop, 2019) à la fois comme freins aux relations alterculturelles mais aussi comme limites à l'émergence de la parole des minorités ethnoraciales dans le cadre de pratiques humoristiques. Comme l'analyse Nelly Quemener, l'humour est à la fois le lieu mais aussi l'outil des politiques des représentations qui visent à « *centrer la permanence d'imaginaires hérités de la période coloniale* » (Nelly Quemener, 2014, p.86). Or, les pratiques complexes et pluridimensionnelles des alliances et des parentés à plaisanterie sont pensées -non sans limites- comme des mécanismes de médiation alterculturels au Burkina Faso, fondés justement sur ces liens séculaires, parfois douloureux. L'évocation de ces rapports historiques qui lient et relient des groupes, dans le cadre des APP, semble permettre de faire ce travail de connaissance et de reconnaissance, des histoires communes, dans une éthique de l'altérité, pour ne pas réitérer mais au contraire regarder, nommer, discuter et apaiser.

L'approche comparée permet, entre autres, de comprendre les constructions diachroniques de l'altérité en France et les conséquences discursives. Marie Treps parle, par exemple, de *stratégie d'évitement* (Marie Treps, 2017, p.14) dans le registre conversationnel, pour expliquer que le racisme et son expression verbale n'ont pas disparu mais que cela passe davantage par des insinuations ou des périphrases. Nelly Quemener analyse la *stratégie d'émergence* par des humoristes et le risque d'enfermement pour ces dernier.e.s, issu.e.s des minorités ethnoraciales, qui se voient contraint.e.s d'incarner les stigmates et les stéréotypes afin de correspondre aux représentations caricaturales, réductrices et généralisantes construites depuis des siècles. L'analyse de Nacira Guenif-Souilamas (2016) semble nommer l'un des enjeux des pratiques humoristiques dans le contexte postcolonial. En effet, lorsqu'elle parle de l'humour comme d'un *agent de*

blanchiment, elle met en perspective, pour les humoristes, la nécessité de se conformer afin de se faire une place sur les scènes humoristiques françaises. Eric Macé (2007) met lui aussi en perspective ces enjeux, avec l'utilisation de stéréotypes, en expliquant bien que ce qui est une matière pour le rire, peut être un indicateur des manières dont les régimes de monstration des minorités non-blanches « *participent ou non à la légitimation symbolique des discriminations* » (Eric Macé, 2007, p.6). En effet, il critique l'utilisation des *non-stéréotypes* et des *contres-stéréotypes* comme reproducteurs des discriminations et des rapports de pouvoir. Cependant, il semble que l'utilisation d'*anti-stéréotypes* peut favoriser de nouveaux paradigmes.

L'émergence de l'humour ethnoracial (1990), un récit expérientiel, des identités hybrides

Cet humour qui émerge donne à voir de nouvelles réalités grâce à une mise en scène d'une parole expérientielle. Nelly Quemener explique bien que le stand up est une forme aboutie du récit de soi qui permet à la fois un jeu sur les types et les stéréotypes de race, de genre, de classe, mais qui permet aussi une confrontation de différents modes de catégorisation (Nelly Quemener, 2014, p.105). L'utilisation d'anti-stéréotypes (Eric Macé, 2007), comme nous l'avons vu, permet d'entamer un processus réflexif en nommant et désamorçant les croyances héritées du passé. Ces nouvelles pratiques humoristiques créées dans des espaces privilégiés, comme le Jamel Comedy Club, permettent de rompre, en partie, avec la permanence d'imaginaires hérités de la période coloniale sans échapper totalement à une forme d'instrumentalisation d'une politique des représentations (Nelly Quemener, 2014, p.105). Le pouvoir de contestation des politiques des identités par l'humour puise sa force dans une apparente authenticité, par des références à des codes de la subculture, par exemple, qui permettent de transformer, de jouer, mais aussi de complexifier, d'assumer, de revendiquer de nouvelles appartenances plurielles. Ces dernières permettent d'aller au-delà des imaginaires coloniaux réducteurs en donnant à voir des identités hybrides (Nelly Quemener, 2014). En effet, et à l'image des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie qui peuvent contribuer à une didactique de la pluralité, entre autres, par l'évocation d'emblèmes symboliques, mais aussi par l'affirmation et la revendication de différences, ces nouvelles pratiques humoristiques

en France, peuvent être analysées, en partie, par des mécanismes de médiation alterculturelle similaires.

Comme l'analyse Alain Joseph Sissao, les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie peuvent être pensées comme un ciment social au Burkina Faso par l'exaltation d'un sentiment de communauté qui, paradoxalement, s'exprime par l'affirmation des différences (Alain Joseph Sissao, 2002, p.31). L'émergence de la parole des minorités ethnoraciales dans les années 90 semble permettre, en partie, ce processus de revendication de pratiques différentes tout en évoquant les communs mais aussi en sortant de visions stigmatisantes par l'évocation d'anti-stéréotypes et d'emblèmes symboliques. Eric Macé (2007) explique l'un des enjeux de cette mobilisation des anti-stéréotypes qui permettent de penser des contenus qui soient source d'informations dans une dimension didactique. Ces différentes productions pourraient permettre de tendre vers des approches moins mononormatives et discriminantes mais davantage vers des connaissances plurielles, non figées, dynamiques, non assignées mais revendiquées. Aussi, l'évocation de ces communs et de ces divergences peut permettre de déconstruire, en partie, les constructions coloniales qui donnaient à voir des altérités radicales. En effet, cette didactique de la pluralité, par la parole des première.s concerné.e.s, semble participer à une attention particulière et une éthique de l'altérité en levant le voile des croyances pour laisser place à davantage de connaissances.

Des mécanismes de médiation alterculturelle à activer et entretenir

La complexité et la richesse des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie ne peut se résumer aux échanges à plaisanterie, et, c'est à partir de ce constat qu'il m'a semblé important d'analyser, au-delà des pratiques à plaisanterie, les contextes et les facteurs connexes. Ainsi, et dans une visée didactique, d'entretien et d'activation de certains mécanismes de médiation alterculturelle en France, je me suis intéressée à des pratiques, pas seulement humoristiques, présentes en Bretagne. Michel Izard (1965) met en en avant, par exemple, des liens de filiations et d'affiliations, d'alliances et de parentés, qui avaient, entre autres, pour fonction sociale de participer à l'entretien des relations mais permettaient aussi des formes de connaissance et de reconnaissance intergroupes. Ronan Le Coadic (2012), qui s'intéresse aux pratiques humoristiques endogènes et

exogènes en Bretagne, explique que ces dernières sont très liées à des instrumentalisation politiques (Ronan Le Coadic, 2012, p.706). Comme il l'analyse, les pratiques humoristiques sur et par les Breton.ne.s ont évolué en fonction, entre autres, des contextes politiques de reconnaissance mais aussi à partir de la réappropriation et de la revendication des Breton.ne.s de leurs propres blagues et surtout des contenus. En effet, Ronan Le Coadic met en avant que des représentations négatives disparaissent (liées à la pauvreté, à la saleté ou à la stupidité par exemple) tout en gardant des emblèmes qui sont évoqués par fierté et dont la portée stigmatisante a été désamorcée, entre autres, par les mécanismes d'auto-affirmation et d'autodérision. Ainsi, et cela n'est pas sans faire écho aux contenus des échanges à plaisanterie entre parents et allié.e.s au Burkina Faso, les contenus des blagues en Bretagne et entre régions/départements se font majoritairement à partir de symboles emblématiques qui peuvent permettre, dans certains cas, une forme d'exaltation d'un sentiment de communauté par l'affirmation des différences. Cependant, il pourrait être nécessaire de poursuivre une recherche sur ces liens d'alliances, de parentés, sur les contenus des échanges à plaisanterie et les contextes d'émergence afin de saisir avec plus de nuances l'instrumentalisation sociopolitique de ces pratiques en France (Catherine Bertho, 1980 ; Ronan Le Coadic, 2012) et les intérêts sociaux en terme de médiation alterculturelle.

En effet, l'observation et l'analyse des échanges à plaisanterie entre la France et la Belgique, au regard des APP, semble permettre de nuancer des relations à plaisanterie souvent généralisées et idéalisées. Ainsi, les analyses de Pascal Dayez-Burgeon (2013) sont intéressantes pour questionner à la fois la non réciprocité mais aussi le privilège de ne pas se poser la question de la portée de certaines pratiques dites humoristiques. En effet, en reprenant historiquement les liens séculaires qui lient ces groupes nationaux, il met en exergue le fait que ces relations à plaisanterie sont souvent, sans l'être systématiquement, le reflet d'une forme de condescendance et d'assignation de la part des Français.e.s, construite historiquement (Pascal Dayez-Burgeon, 2013, p. 263).

Aussi, l'observation et l'analyse du travail de la metteuse en scène Frédérique Lecomte permet de comprendre l'importance de penser un cadre propice pour les rencontres afin de tendre vers des relations faites d'alliances à plaisanterie. En effet, son travail, qui s'inscrit dans des contextes particulièrement violents (post génocide, situations d'exils, etc), soulèvent de nombreux enjeux pour la médiation alterculturelle qu'elle essaye de redonner sur scène afin d'interpeller et de

sensibiliser. Pour mettre en scène cette matière, elle pose des cadres propices pour travailler l'*Ecart* (François Jullien, 2012) à la fois entre les comédien.ne.s, parfois première.e.s concerné.e.s par les drames, mais aussi avec les spectateurices. En effet, elle permet, non sans limites non plus, de mettre en place, par sa posture, par les espaces, par la pratique théâtrale, des mécanismes de médiation alterculturelle propices aux rencontres et aux échanges (Fatimata Hamey Warou, 2014). L'observation de sa pratique m'a permis de comprendre l'importance de parler des liens séculaires afin de comprendre les enjeux, les causes mais aussi les conséquences pour les relations interindividuelles et intergroupes. Elle permet à chacun.e de se raconter à travers la pratique théâtrale, de parler des relations historiques (entre la Belgique et la RDC par exemple), des enjeux encore présents. Aussi, et au fur et à mesure que ce travail se met en place, des liens à plaisanterie naissent entre les membres de la création théâtrale et permettent de créer, de travailler l'*Entre* (François Jullien, 2012). L'ensemble de ces alliances et de ces liens à plaisanterie, semble permettre de nourrir à la fois une forme d'ironie de la catastrophe mais aussi l'utilisation de l'absurde pour révéler les paroxysmes sur scène et en dehors.

Des pratiques humoristiques pour panser des relations alterculturelles en situation postcoloniale

C'est à partir de l'ensemble de ces observations et analyses, qu'il m'a semblé important, d'une part, de pouvoir interroger certaines pratiques humoristiques en situation postcoloniale grâce à des grilles d'analyse, de mise en réflexion et en réflexivité de ces pratiques socioculturelles parfois banalisées et discriminantes. D'autre part, il semble nécessaire de valoriser et promouvoir des pratiques humoristiques didactiques en contexte post/néocolonial, qui pourraient permettre de nourrir des processus de reconnaissance (Nancy Fraser, 2004) grâce aux paroles et revendications des première.re.s concerné.e.s et de leur allié.e.s. En effet, les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie permettent de réfléchir l'importance, à la fois de connaître, mais aussi de reconnaître son parent, son allié.e, celui ou celle qui donne la réplique aux joutes verbales comme un alter ego. Ces rapports aux autres semblent conditionner le cadre de l'humour qui peut être pensé à travers les principes d'intention et de réciprocité. Ainsi, il pourrait être nécessaire d'entretenir des processus didactiques par l'humour qui permettent de repenser et nommer les liens séculaires et

de tendre vers une éthique de l'altérité. Il semble nécessaire de faire ce travail en complément d'un dialogue national sur ces questions.

Aussi, l'analyse de l'émergence de nouvelles pratiques humoristiques fut intéressante pour questionner la mise en place et les limites de réciprocités. D'une part pour visibiliser « *l'identité blanche* » (Nelly Quemener, 2014, p.114), d'autre part, par une *approche interculturelle* (Margalit Cohen-Emerique, 2013, 2015), pour mettre en exergue les discriminations et les traitements différenciés. Enfin, la création de ces nouvelles productions, l'émergence de la parole des première.e.s concerné.e.s, permettent de faire évoluer les réponses, les réactions, les postures : le fait de s'autoriser à ne plus rire, la condamnation de ces pratiques ainsi que la création de répliques donnent à voir de nouvelles pratiques qu'il pourrait être intéressant de continuer d'observer et d'analyser pour comprendre les phénomènes de transformations, de reproductions, de désamorçages présents dans des pratiques humoristiques en situation néocoloniale.

Annexes

Annexe 1 - La charte de Kouroukanfouga (ou charte du Mandé)

« I – Origine

La charte du Mandé¹ ou charte de Kouroukan Fouga, ou encore, en langue malinké, Manden Kalikan, est la transcription d'un contenu oral, lequel remonterait au règne du premier souverain Soundiata Keita qui vécut de 1190 à 1255. Elle aurait été solennellement proclamée le jour de l'intronisation de Soundiata Keita comme empereur du Mali à la fin de l'année 1236.

En effet après avoir libéré le Mandé de l'emprise du cruel et très puissant Soumaoro Kanté, Soundiata Keita convoqua en assemblée générale tous les tjé koun (hommes de tête) du Mandé dont des membres de sa caste, celle des chasseurs, acquis à sa politique afin de leur soumettre pour approbation, et après enrichement s'il le fallait, la Charte du Mandé Nouveau. "Maintenant que nous sommes les maîtres de notre destin, déclara t'il, nous allons installer la patrie sur des bases solides et justes. Pour ce faire, édictons des lois que les peuples se doivent de respecter et d'appliquer ». AU terme d'une dense assemblée plénière, la charte ci après, aussi appelée Manden bassigui kan (Proclamation fondamentale du Mandé) fut solennellement créée sur la grandplace du Dakadjalan. Elle le fut en présence « des membres anciens comme nouveaux, des castes ainsi que des habitants, vieux comme jeunes, du Mandé tout entier.

« Le Mandé est fondé sur l'entente et l'amour, la liberté et la fraternité. Cela signifie qu'il ne saurait y avoir de discrimination ethnique, ni raciale au Mandé. Tel fut le sens de notre combat. Par conséquent, les enfants de Sané et Kondolon (deux divinités de la chasse) font à l'adresse des douze parties du monde au nom du peuple du Mandé tout entier, la proclamation contenue dans la charte.

Il existe plusieurs textes de la Charte, celui décrit ci-dessous qui remonterait à 1222 et provient des travaux menés à partir des années 1970 par Wa Kamissoko et Youssouf Tata Cissé, est inscrit en 2009 par l'UNESCO sur la liste du Patrimoine culturel immatériel de l'humanité.

Ce texte est considéré par les mandenkas (peuples qui ont en commun la langue mandingue) comme l'une des plus anciennes références concernant les droits fondamentaux. Sa reconnaissance confirmerait sa valeur juridique et sa portée universelle.

Œuvre de lettrés, ce texte en forme de serment nous est connu dans deux versions : l'une datée de 1222 et comportant sept chapitres, l'autre de 1236 et comportant quarante-quatre articles. Ces deux versions ont été retranscrites à partir de travaux conduits depuis les années 1960 auprès de griots dépositaires de ces récits, appartenant en particulier à la confrérie des chasseurs.

En 1949, le lettré guinéen Souleymane Kante publie une compilation de 130 règles juridiques qu'il date de 1236 et situe à « Kurukan Fuga ». En 1960, Djibril Tamsir Niane publie Sunjata ou l'épopée mandingue, traduction en français d'un récit oral produit par Mamadou Kouyate qui évoque la construction d'un corpus juridique à « Koroukan fougá ». En 1998, à l'occasion d'un atelier sur la collecte et la sauvegarde du patrimoine oral africain, organisé à Kankan (Guinée) par l'Agence pour la francophonie et le CELTHO, Siriman Kouyaté compose un texte de 44 articles à partir de plusieurs récits oraux qu'il date de 1236. Enfin, Youssouf Tata Cissé publie le Testament de Sunjata puis le Serment des chasseurs, d'après des récits de Wa Kamissoko qu'il date de 1222. Le Serment des chasseurs est renommé Charte du Mandé en 2007.

La charte de Kouroukan Fougá a été pour la première fois contée dans ses quarante-quatre (44) articles à Kankan (République de Guinée) lors de l'atelier régional de concertation entre communicateurs et traditionalistes maninka tenu du 03 au 12 Mars 1998. Ont participé :

A. Traditionalistes

1. Siaka KOUYATE de Niagassola dans la Préfecture de Siguiri (Guinée), famille gardienne du Sosobala (balafon fétiche de Soumaoro KANTE)

2. Djéli - Lamine KOUYATE de Loïla dans la Préfecture de Mandiana – (Guinée) décédé au mois Juin 1997.
3. Damissa Sekou DIABATE dans la Préfecture de Siguiri (Guinée)
4. Djéli - Koulako TOURE dans la Préfecture de Faranah (Guinée)
5. Mamady KANTE dit Konkoba dans la Préfecture de Dinguiraye (Guinée)
6. (Vieux) KOITA, Préfecture de Kérouané (Guinée)
7. Sekouba CONDE, Préfecture de Dabola (Guinée)
8. Elhadj Oumar CAMARA Préfecture de Kankan (Guinée)
9. Abdoulaye KANOUTE - Tambakounda (Sénégal)

B. Communicateurs et autres participants

1. Bernard FELLER (Directeur Intermédia Consultant SA, organisateur de l'atelier)
2. Alpha Kabiné KEITA (Directeur Radio Rurale de Guinée, président de séance)
3. Mamadou Lamine DOUMBIA (Radio Rurale Tambacounda –Sénégal)
4. Mory SOUMANO Journaliste ORTM (Mali)
5. Neguedougou SANOGO (Radio scolaire du Mali)
6. Nouhou CISSE Professeur, Direction Générale ORTM (Mali)
7. Amadou Baba KARAMBIRI Journaliste Radio Rurale Burkina Faso
8. Louis MILLOGO Professeur d'Université (Burkina Faso)
9. Mangone NIANG Directeur du CELTHO (Niamey)
10. Ibrahima Doumbiya, ACCT – Paris
11. Siriman KOUYATE Magistrat, personne ressource (Guinée) -3-
12. Lansana CONDE Professeur d'Université, personne ressource (Guinée)
13. Cheick Oumar CAMARA Journaliste culturel ORTG (Guinée)
14. Saa Bédou TOURE Chef de la station de la Radio Rurale de Kankan
15. Souleymane CONDE Journaliste-animateur Station Radio Rurale Kankan (Guinée)
16. Mamady KANTE Journaliste-animateur Station Radio Rurale Kankan (Guinée)
17. Mme Fatoumata BAMBA Journaliste-animatrice Station Radio Rurale Kankan (Guinée)
18. Ahmadou DIALLO Direction Générale Radio Rurale de Guinée

Véritable constitution avant la lettre, la charte de Kurukanfuga adoptée en 1236 après la bataille de Kirina par les représentants du Mandé et leurs alliés, régissait la vie du grand ensemble mandingue.

La Charte de Kurukanfuga, également appelée Charte du Mandé, date de 1236. Il s'agit d'une déclaration des droits de l'homme élaborée bien avant la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

En 1236 donc à Kurukanfuga (dans l'actuel cercle de Kangaba), après la sanglante bataille de Kirina, les représentants du Mandé et leurs alliés se réunirent pour adopter un code destiné à régir la vie du grand ensemble mandingue.

Le roi Naré Maghan Soundiata était entouré pour la circonstance à la tribune par 4 chefs de tribus : Siby Kamandjan Camara (roi des Camara non forgerons), Fran Camara dit Tabon N'Yana Fran Camara (chef des rois forgerons), Fakoly Koroma et Faouly Tounkara (frère cadet de Nema Moussa Tounkara).

La Charte de Kurukanfuga est l'une des plus anciennes constitutions au monde même si elle a traversé les siècles sous une forme orale. Elle est composée d'un préambule et de chapitres prônant notamment la paix sociale dans la diversité, l'inviolabilité de la personne humaine, l'éducation, l'intégrité de la patrie, la sécurité alimentaire, l'abolition de l'esclavage par la razzia, la liberté d'expression et d'entreprise.

Si l'Empire a disparu, les termes de la Charte et les rites associés continuent d'être transmis oralement, de père en fils, et de manière codifiée au sein de la communauté des Malinkés.

Pour perpétuer cette tradition, des cérémonies commémoratives annuelles de l'assemblée historique sont organisées à Kangaba. Elles sont soutenues par les autorités locales et nationales, et surtout par les autorités coutumières lesquelles y voient une source d'inspiration juridique ainsi qu'un message d'amour, de paix et de fraternité venu du fond des âges. La Charte de Kurukanfuga représente aujourd'hui encore le socle des valeurs et de l'identité des populations concernées.

Que dit la charte de Kouroukan Fouga ?

- *Les témoins de l'histoire*
- *Assemblée constitutive empire du Mandé (détail)*
- *Sundjata Keïta à l'assemblée constitutive*

II. De l'organisation sociale

Article 1 : La société du grand Mandé est divisée en seize (16) porteurs de carquois, cinq (5) classes de marabouts, quatre (4) classes de Nyamakalas (hommes de caste), une (1) classe de serfs (esclaves) (Mofé molu). Chacun de ces groupes a une activité et un rôle spécifiques.

Article 2 : Les Nyamakalas se doivent de dire la vérité aux chefs, d'être leurs conseillers et de défendre par le verbe les règles établies et l'ordre sur l'ensemble du royaume.

Article 3 : Les Morikandas lolu (les cinq classes de marabouts) sont nos maîtres et nos éducateurs en islam. Tout le monde leur doit respect et considération.

Article 4 : La société est divisée en classes d'âge. A la tête de chacune d'elles est élu un chef. Font partie de la classe d'âge, les personnes (hommes ou femmes) nées au cours d'une période de trois années consécutives. Les Kangbès (classe internationale entre les jeunes et les vieux) doivent être conviés à participer à la prise des grandes décisions concernant la société.

Article 5 : Chacun a le droit à la vie et à la préservation de son intégrité physique. En conséquence, toute tentation d'enlever la vie à son prochain est punie de la peine de mort.

Article 6 : Pour gagner la bataille de la prospérité, il est institué le Kön gbèn Wölö (un mode de surveillance) pour lutter contre la paresse et l'oisiveté.

Article 7 : Il est institué entre les Mandenkas, le Sanankuya (cousinage à plaisanterie) et le tanamanyoya (forme de totémisme). En conséquence, aucun différend né entre ces groupes ne doit dégénérer, le respect de l'autre étant la règle. Entre beaux-frères et belles-sœurs, entre grands parents et petits, la tolérance et le chahut doivent être le principe.

Article 8 : La Famille Keïta est désignée famille régnante sur l'empire.

Article 9 : L'éducation des enfants incombe à l'ensemble de la société. La puissance paternelle appartient en conséquence à tous.

Article 10 : Adressons-nous mutuellement les condoléances.

Article 11 : Quand votre femme ou votre enfant fuit, ne le poursuivez pas chez le voisin.

Article 12 : La succession étant patrilinéaire, ne donnez jamais le pouvoir à un fils tant qu'un seul de ses pères vit. Ne donnez jamais le pouvoir à un mineur parce qu'il possède des liens.

Article 13 : N'offensez jamais les Nyaras.

Article 14 : N'offensez jamais les femmes, nos mères.

Article 15 : Ne portez jamais la main sur une femme mariée avant d'avoir fait intervenir sans succès son mari.

Article 16 : Les femmes, en plus de leurs occupations quotidiennes, doivent être associées à tous nos gouvernements.

Article 17 : Les mensonges qui ont vécu 40 ans doivent être considérés comme des vérités.

Article 18 : Respectons le droit d'aînesse.

Article 19 : Tout homme a deux beaux-parents : les parents de la fille que l'on n'a pas eue et la parole qu'on a prononcée sans contrainte aucune. On leur doit respect et considération.

Article 20 : Ne maltraitez pas les esclaves, accordez-leur un jour de repos par semaine et faites en sorte qu'ils cessent le travail à des heures raisonnables. On est maître de l'esclave et non du sac qu'il porte.

Article 21 : Ne poursuivez pas de vos assiduités les épouses du chef, du voisin, du marabout, du féticheur, de l'ami et de l'associé.

Article 22 : La vanité est le signe de la faiblesse et l'humilité le signe de la grandeur.

Article 23 : Ne vous trahissez jamais entre vous. Respectez la parole d'honneur.

Article 24 : Ne faites jamais du tort aux étrangers.

Article 25 : Le chargé de mission ne risque rien au Mandé.

Article 26 : Le taureau confié ne doit pas diriger le parc.

Article 27 : La jeune fille peut être donnée en mariage dès qu'elle est pubère sans détermination d'âge. Le choix de ses parents doit être suivi quel que soit le nombre des candidats.

Article 28 : Le jeune homme peut se marier à partir de 20 ans.

Article 29 : La dot est fixée à 3 bovins : un pour la fille, deux pour son père et sa mère.

Article 30 : Venons en aide à ceux qui en ont besoin.

III. Des biens

Article 31 : Il y a cinq façons d'acquérir la propriété : l'achat, la donation, l'échange, le travail et la succession. Toute autre forme sans témoignage probant est équivoque.

Article 32 : Tout objet trouvé sans propriétaire connu ne devient propriété commune qu'au bout de 4 ans.

Article 33 : La quatrième mise bas d'une génisse confiée est la propriété du gardien.

Article 34 : Un bovin doit être échangé contre quatre moutons ou quatre chèvres.

Article 35 : Un œuf sur quatre est la propriété du gardien de la poule pondeuse.

Article 36 : Assouvir sa faim n'est pas de vol si on n'emporte rien dans son sac ou sa poche.

IV. De la préservation de la nature

Article 37 : Fakombé est désigné chef des chasseurs. Il est chargé de préserver la brousse et ses habitants pour le bonheur de tous.

Article 38 : Avant de mettre le feu à la brousse ne regardez pas à terre, levez la tête en direction de la cime des arbres.

Article 39 : Les animaux domestiques doivent être attachés au moment des cultures, libérés après les récoltes. Le chien, le chat, le canard et la volaille ne sont pas soumis à cette mesure.

V. Dispositions Finales

Article 40 : Respectez la parenté, le mariage et le voisinage.

Article 41 : Tuez votre ennemi, ne l'humiliez pas.

Article 42 : Dans les grandes assemblées, contentez-vous de vos légitimes représentants et tolérez-vous les uns les autres.

Article 43 : Balla Fassèkè Kouyaté est désigné grand chef des cérémonies et médiateur principal du Mandé. Il est autorisé à plaisanter avec toutes les tribus, en priorité avec la famille royale.

Article 44 : Tous ceux qui enfreindront à ces règles seront punis. Chacun est chargé de l'application stricte de ces articles.

Les sept articles de la Charte du Mandé s'intitulent :

- « Toute vie est une vie »
- « Le tort demande réparation »
- « Pratique l'entraide »
- « Veille sur la patrie »

- « Ruine la servitude et la faim »
- « Que cessent les tourments de la guerre »
- « Chacun est libre de dire, de faire et de voir »

La Charte Mandingue : 1ère Déclaration des Droits Humains au monde date de 1235.

La Charte du Mandingue ou « Mandingue kalikan », aurait été proclamée en 1235, lors de l'intronisation de Soundjata Keita comme empereur du Mali, par la confrérie des chasseurs dont il en faisait partie. D'ailleurs Soundjata possédait le titre de Simbo « maître chasseur »

Cette charte est l'une des premières déclarations des Droits de l'Homme, elle a une vocation universelle. La charte est citée comme référence dans certains articles juridiques actuels et elle a même servi de modèle à nos constitutions.

Elle pose en principe, le respect de la vie humaine, la liberté individuelle et la solidarité. Elle affirme l'opposition totale de la confrérie des chasseurs à l'esclavage qui était devenu courant en Afrique de l'ouest. En effet, l'abolition de l'esclavage fut une œuvre maîtresse de Soundjata Keita.

Voici un extrait qui comporte sept paroles :

1. Respect d'une vie : Toute vie humaine est une vie. Il est vrai qu'une vie apparaît à l'existence avant une autre mais une vie n'est pas plus ancienne, plus respectable qu'une autre vie. De même qu'une vie ne vaut pas mieux qu'une autre vie.

2. Réparation des torts : Toute vie étant une vie, tout tort causé à une autre vie exige réparation. Par conséquent, que nul ne s'en prenne gratuitement à son voisin, que nul ne cause de tort à son prochain, que nul ne martyrise son semblable.

3. L'esprit de famille et l'importance de l'éducation : Que chacun veille sur son prochain, que chacun vénère ses géniteurs, que chacun éduque ses enfants, que chacun pourvoie aux besoins des membres de sa famille.

4. La patrie : Que chacun veille sur la terre de ses pères (...) car tout pays, toute terre qui verrait les hommes disparaître de sa surface connaîtrait le déclin et la désolation.

5. Bannir la servitude et la famine : La faim n'est pas une bonne chose, l'esclavage non plus n'est pas bonne chose. Il n'y a pire calamité que ces choses-là, dans ce bas monde. Tant que nous disposerons du carquois et de l'arc, la famine ne tuera personne dans le Manden (...), la guerre ne détruira plus jamais les villages pour y prélever des esclaves. C'est dire que nul ne placera désormais le mors dans

la bouche de son semblable, pour aller le vendre ; personne ne sera non plus battu au Mandé a fortiori mis à mort, parce qu'il est fils d'esclave.

6. Rejet de la guerre : L'essence de l'esclavage est éteinte ce jour d'un mur à l'autre du Mandé. Les razzias sont bannies à compter de ce jour au Mandé, les tourments nés de ces horreurs disparaîtront à partir de ce jour au Mandé. Quelle épreuve que le tourment ! surtout lorsque l'opprimé ne dispose d'aucun recours. L'esclave ne jouit d'aucune considération, nulle part dans le monde.

7. La liberté d'agir, de parler : L'homme en tant qu'individu, fait d'os et de chair, de moelle et de nerfs, de peau recouverte de poils et de cheveux, se nourrit d'aliments et de boissons. Mais son « âme », son esprit vit de trois choses : Voir qui il a envie de voir, Dire ce qu'il a envie de dire et faire ce qu'il a envie de faire. Si une seule de ces choses venait à manquer à l'âme humaine, elle en souffrirait et s'étioierait sûrement. Tel est le serment du Mandingue à l'adresse des oreilles du monde tout entier.

SOUNDJATA KEITA "le Na'Kamma" : UNE VIE, UN DESTIN, UN EMPIRE »

Source : <https://oidp-afrique.org/wp-content/uploads/2020/04/Charte-de-Kourouanfouga-1.pdf>

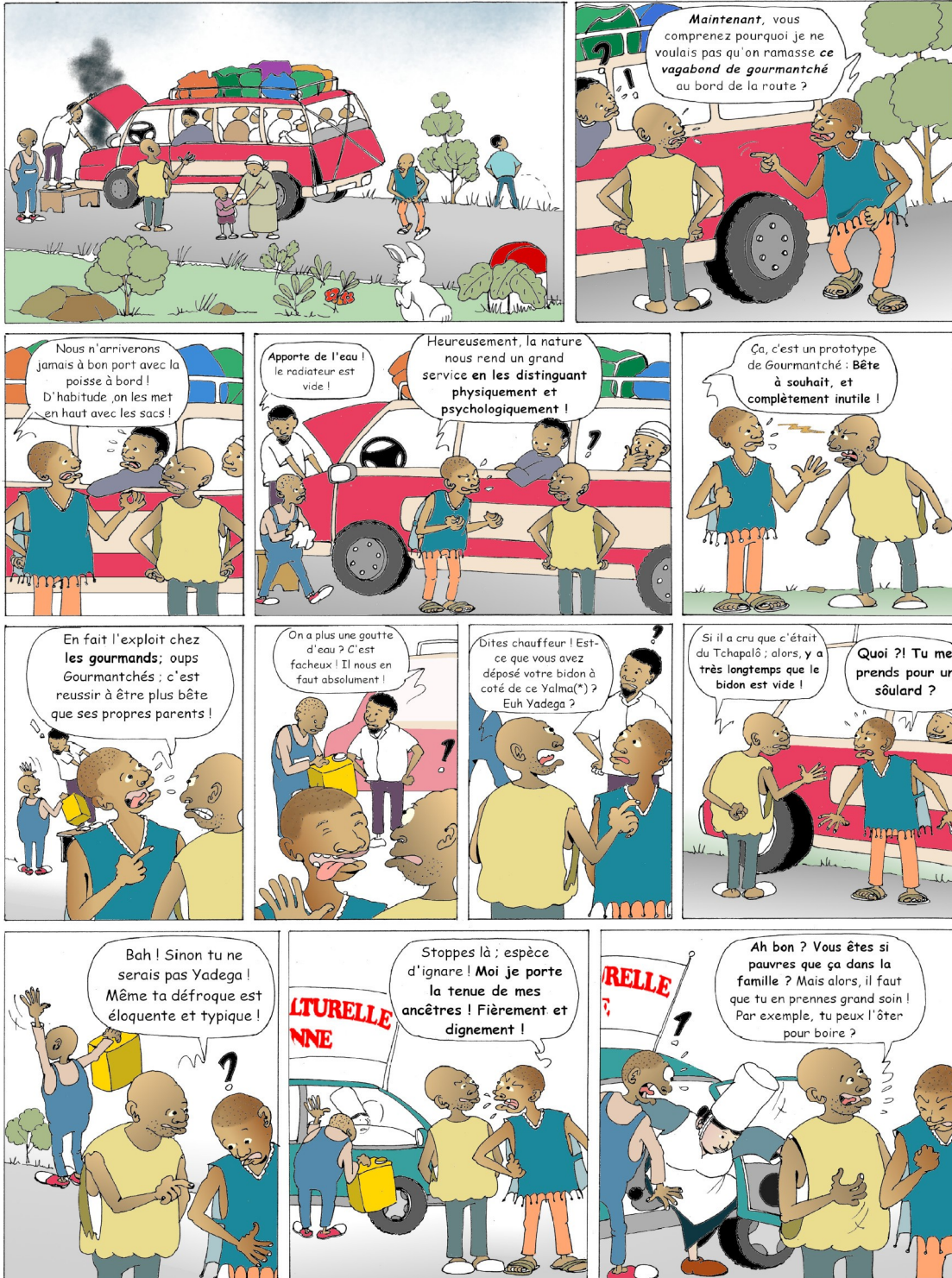
Annexe 2- Planches réalisées par l'illustrateur Eric Kabre (2016) :
Mise en image d'alliances à plaisanterie transfrontalières

Parenté à plaisanterie

(Transfrontalière) 1/2

Concept : Laurianne PTEL

Réalisation : Eric KABRE



Parenté à plaisanterie

(Transfrontalière) 2/2



Annexe 3- Discours de Léopold Sédar Senghor (1957)

« Dans le discours prononcé le 29 janvier 1957 Léopold Sédar Senghor s'oppose aux décrets d'application de la loi-cadre relative aux territoires d'outre-mer soumis à l'examen de l'Assemblée nationale. Le 19 juin 1956 l'Assemblée nationale venait d'adopter par 470 voix contre 105 la loi-cadre dont le projet avait été présenté par Gaston Defferre. Le titre VIII de la Constitution de la Quatrième République créant en 1946 l'Union française avait institué un nouveau cadre juridique pour l'outre-mer. Couvrant plus de sept millions de kilomètres carrés, plus de dix fois la superficie de la métropole, l'Union française était composée de douze territoires regroupés en deux fédérations, l'Afrique Occidentale française (AOF) et l'Afrique Équatoriale française (AEF), auxquelles s'ajoutaient le Togo et le Cameroun, deux anciennes colonies allemandes placées par la Société des Nations en partie sous tutelle française. Dans ces territoires les pouvoirs étaient exercés par un gouverneur général, nommé par décret du Président de la République et l'Assemblée territoriale n'avait qu'un pouvoir consultatif. La loi-cadre vise, après la guerre d'Indochine et alors que s'aggrave le conflit en Algérie et qu'ont été votés les « pouvoirs spéciaux », à autoriser « le Gouvernement à mettre en oeuvre les réformes et à prendre les mesures propres à assurer l'évolution des territoires relevant du ministère de la France d'outre-mer ». Craignant l'éclatement d'une crise en Afrique, le Gouvernement a recours à la procédure d'urgence de la loi-cadre limitant le vote du Parlement à des principes généraux et confiant au pouvoir exécutif le soin d'en fixer par décrets la mise en oeuvre. En quinze articles la loi-cadre a pour objectif d'établir une décentralisation administrative et politique. Elle institue le suffrage universel et le collège unique dans les territoires et établit des conseils de gouvernement, composés de cinq membres élus par l'assemblée locale et de quatre fonctionnaires nommés par le gouverneur général. Auparavant membre du gouvernement d'Edgar Faure, Léopold Sédar Senghor avait défendu dans un rapport un modèle associatif d'Union des États confédérés. Il s'oppose ainsi à Félix Houphouët-Boigny, ministre délégué à la présidence du Conseil dans le gouvernement de Guy Mollet et chef du Rassemblement démocratique africain (RDA), rattaché à l'UDSR, préférant les territoires aux fédérations comme centres des nouveaux pouvoirs. Les décrets d'application de la loi-cadre seront adoptés au cours de la séance de nuit du 2 février 1957. »

« M. Léopold Sédar Senghor. Mesdames, messieurs, je dirai, en manière de préambule, qu'il nous faut « dépersonnaliser » ce débat, au contraire de ce que veulent d'aucuns qui, battus en commission, vont clamant et proclamant : « C'est un coup bas contre le ministre de la France d'outre-mer, contre le président du Conseil ; c'est la faute de Samba et de Demba. »

S'il s'agissait d'examiner ces décrets sous l'angle de nos rapports personnels avec M. le Ministre de la France d'outre-mer, nous n'y apporterions sans doute aucun amendement et nous les voterions les yeux fermés. J'ai dit, lors du débat sur la loi cadre, en quelle estime nous le tenions personnellement. [...]

Le problème, donc, n'est pas d'ordre sentimental ; il n'est pas politique, il est politique. Il s'agit d'examiner et de régler la nature des liens qui doivent désormais unir les peuples d'outre-mer au peuple de France.

Monsieur le ministre de la France d'outre-mer, vous n'avez, à mon avis, commis qu'une erreur, avec les meilleures intentions au demeurant, celle de n'avoir pas demandé, aux assemblées locales, et d'abord aux assemblées territoriales, leur avis, comme le veut l'article 74 de la Constitution et les lois ou décrets-lois qui régissent les assemblées.

Mais cet avis, il vous a été donné, Monsieur le Ministre, depuis la publication des décrets d'application, par la majorité des assemblées territoriales et par le Grand conseil de l'Afrique occidentale française. Je veux être plus précis : le Grand conseil de l'Afrique occidentale française a, dans une motion votée à l'unanimité des membres présents, condamné les décrets politiques et administratifs, et six des huit assemblées territoriales de l'Afrique occidentale française se sont, à ma connaissance, solidarisées avec le Grand conseil. Quatre de ces assemblées ont, en signe de protestation, refusé de voter leur budget avant le 1er janvier 1957.

Encore une fois, il ne s'agit pas de querelles électorales, ni d'opposition de personnes, puisque les protestataires sont de tous les horizons politiques, appartiennent pour la plupart aux trois grands partis africains : Rassemblement démocratique africain, Mouvement socialiste africain et Convention africaine. [...]

Que reproche aux décrets incriminés l'opinion publique africaine ? C'est d'aboutir à une centralisation renforcée au profit de la rue Oudinot ; surtout de diviser, de « balkaniser » - osons dire le mot - les fédérations africaines et d'opposer artificiellement les territoires les uns aux autres.

On a parlé du caractère artificiel des fédérations d'Afrique occidentale française et d'Afrique équatoriale française. Pourquoi n'a-t-on pas parlé du caractère artificiel des territoires ? Sur les deux rives du Sénégal vivent les mêmes populations, Sarakolés, Toucouleurs, et pourtant nous avons été divisés.

Mais venons-en aux décrets eux-mêmes. Dans cette intervention, je ne parlerai que des décrets de portée générale rapportés par M. Teitgen, et du décret rapporté par M. Alduy, qui porte réorganisation de l'Afrique occidentale française et de l'Afrique équatoriale française.

À examiner de près les décrets précités, on constate que le résultat le plus clair de « l'opération Oudinot » est de renforcer la centralisation administrative au profit du ministère de la France d'outre-mer, pratiquement de ses bureaux, qui ont rédigé les décrets et que l'on a substitués à nous comme interlocuteurs valables, ainsi qu'au profit des hauts-commissaires.

On ne peut que se réjouir de la distinction établie par les décrets entre services d'État et services territoriaux. C'est le fondement même de toute organisation fédérale d'une Nation. De ce point de vue, la définition des services d'État donnés à l'article 1er du décret n° 56-1227 est acceptable.

La voici : « Dans les territoires d'outre-mer, les relations extérieures, la défense, la garantie des libertés publiques, le maintien de la solidarité des éléments constituant la République et son expansion dans les domaines économique, social et culturel, son régime monétaire et financier ainsi que la représentation du pouvoir central constituent des intérêts généraux de la République gérés et administrés par des services de l'État. »

Disons tout d'abord que si cette définition, encore une fois, est acceptable dans ses grandes lignes, l'expression « son expansion dans les domaines économique, social et culturel » prête à équivoque, est source d'abus, et se doit d'être

précisée. Pour nous, il ne peut s'agir, en la matière, que de simple coordination et contrôle et non de gestion. Notre seconde observation porte sur les « groupes de territoires ».

Ici également, on se garde, dans les décrets, de parler de « fédérations » comme par hasard. Il n'en reste pas moins que les décrets reconnaissent l'existence de ces groupes, institués, au demeurant, par la Constitution et - je cite - « dotés de la personnalité civile et de l'autonomie financière ». Ils vont même jusqu'à leur reconnaître des « intérêts communs » gérés par des « services communs ».

Nous ne demandons pas autre chose sur le plan des principes, mais seulement que ces principes soient appliqués dans les décrets, dont le rôle est précisément de les appliquer. Ce qui n'a pas été fait, comme nous allons le voir.

C'est arbitrairement, à mon avis, qu'un certain nombre de services qui étaient en fait des services fédéraux - car qui paye les services en a effectivement la gestion - ont été déclarés services de l'État : ce sont les postes, télégraphes et téléphones, les douanes, l'enseignement supérieur, le réseau des stations d'émetteurs de radiodiffusion et de télévision. J'ai consulté les professeurs de droit constitutionnel, les fédéralistes européens. Je ne sais pas que, dans une fédération type, ces services doivent être obligatoirement des services de l'État.

Nous disons qu'en fait, sinon en droit, ces services étaient des services fédéraux. [...]

Les services précités, postes, télégraphes et téléphones, radio, enseignement supérieur, ne seront donc plus services de l'État, mais services territoriaux dans les territoires non groupés, et services interterritoriaux ou fédéraux dans les territoires groupés. [...]

En ce qui concerne les cadres, aux services de l'État correspondront des cadres de l'État, aux services interterritoriaux des cadres interterritoriaux, et aux services territoriaux des cadres territoriaux.

Des exceptions importantes s'imposent cependant. Comme le prévoient les décrets soumis à l'examen du Parlement, certains cadres de l'État « restent soumis aux règles statutaires qui leur sont propres ». Cela signifie que leurs statuts ne dépendent pas du seul ministère de la France d'outre-mer. C'est le lieu de signaler le cas des professeurs et maîtres de conférence de l'enseignement supérieur. Si l'on veut qu'ils soient, comme le demandent les autorités locales, les assemblées locales et les étudiants, des professeurs qualifiés, il est nécessaire qu'ils soient recrutés dans les mêmes conditions que leurs collègues de la métropole et pour cela que leurs cadres soient non seulement des cadres de l'État, mais plus exactement des cadres du ministère de l'Éducation nationale dont les membres seront détachés dans les territoires d'outre-mer. [...]

Quant aux anciens cadres généraux et cadres supérieurs dont les personnels doivent être employés dans les services territoriaux, les transformer purement et simplement en cadres territoriaux, c'est s'exposer à des difficultés insurmontables. C'est condamner les fonctionnaires de ces cadres à poursuivre toute leur carrière dans un seul territoire, parfois ingrat, par exemple en Mauritanie. C'est aussi admettre que des ingénieurs, des docteurs en médecine, des instituteurs, pour m'en tenir à ces exemples, pourront avoir des statuts différents, des avantages matériels et moraux différents, suivant les territoires d'un même groupe.

C'est surtout condamner les territoires pauvres de l'intérieur à ne recruter que les fonctionnaires les moins qualifiés et en nombre insuffisant.

Il n'y a qu'une solution à ces difficultés, c'est la solution proposée par les syndicats des travailleurs et des fonctionnaires, c'est de faire des anciens cadres généraux et supérieurs, les cadres de l'État exceptés, des cadres interterritoriaux.

En vérité, nous avons l'impression qu'en définissant services et cadres, en posant les principes de leur organisation de la manière que l'on sait, les bureaux ont poursuivi un double but : renforcer la centralisation et la concentration du système tout en divisant l'Afrique occidentale française et l'Afrique équatoriale française.

Je ne reviendrai pas sur la centralisation réalisée au profit de la rue Oudinot, de la rue de Rivoli et de bien d'autres ministères. En ce qui concerne la concentration des pouvoirs de l'exécutif, ce n'est pas un hasard si elle se fait au profit du haut-commissaire de la République. [...]

Que l'on m'entende bien, je ne suis pas contre les pouvoirs accordés au haut-commissaire « dépositaire des pouvoirs de la République » - je me suis battu en commission pour que ces pouvoirs ne soient pas diminués - mais je suis contre le fait que le chef de groupe de territoires n'est pas assisté d'un exécutif fédéral. [...]

C'est précisément dans l'organisation de l'Afrique occidentale française et de l'Afrique équatoriale française qu'apparaît le plus nettement la volonté de balkaniser l'Afrique noire. Déjà, la Constitution du 27 octobre 1946 était sur ce point légèrement en recul sur les décrets portant réorganisation des gouvernements généraux de l'Afrique occidentale française et de l'Afrique équatoriale française ; mais ce recul, malgré tout, était plus nominal que réel, témoin la loi du 29 août 1947, qui donne comme objet aux grands conseils la gestion « des intérêts communs ».

Comme le précise le rapport introductif au nouveau décret portant réorganisation de l'Afrique occidentale française et de l'Afrique équatoriale française, ce décret dispose - et c'est là une phrase très importante - que « le groupe n'est constitué qu'en vue de coordonner l'action des territoires en matière économique et financière et de développer éventuellement une infrastructure commune ».

C'est donc très clair : on veut à tout prix empêcher toute solidarité politique et administrative entre des territoires que tout lie, non seulement les structures économiques, mais encore la race, la culture, l'organisation administrative et les aspirations politiques.

C'est tellement vrai que ces solidarités politique, administrative, sociale et culturelle, on les réintroduit par ailleurs : par les pouvoirs du haut-commissaire, mais exercés par l'État, c'est-à-dire en fait par la métropole. Comme si l'on pouvait faire le bonheur des peuples sans leur participation active !

On le devine, cette balkanisation, pour notre part, nous ne pouvons l'accepter. Nous avons présenté en commission des amendements dont certains ont été adoptés. Nous avons été battus sur les autres. Nous déposerons de nouveaux amendements pour réintroduire, exercées par nous, peuples d'Afrique noire, toutes ces solidarités naturelles dont on veut nous priver.
« Donner et retenir ne vaut. » Ce n'est pas là un proverbe africain, mais européen, mais français. Nous l'avons constaté à

l'examen de tous les décrets politiques et administratifs : chaque fois que, dans le cadre de la loi du 23 juin 1956, on a accordé une liberté nouvelle, on s'est hâté d'en limiter l'exercice.

C'est une très vieille pratique. Lorsque, après le décret du 16 pluviôse, an II, on eut aboli l'esclavage, Danton se jeta à la tribune pour modérer l'enthousiasme des esclaves d'hier.

En somme, on a donné d'une main et retenu de l'autre. L'aspect financier du problème illustrerait, d'une manière chiffrée, cette méthode si j'avais le temps de le traiter. Mais il me faut conclure.

La moindre des contradictions où s'enferment les partisans de la division n'est pas celle que voici : ils sont pour la centralisation dans la métropole et pour la balkanisation en Afrique noire.

Ils sont pour l'union métropolitaine, mais pour la désunion africaine.

Il y a plus grave : ils sont pour la communauté franco-africaine et contre la communauté africaine.

Nous aussi nous sommes pour la communauté franco-africaine. Des dizaines de milliers d'Africains l'ont prouvé pendant la guerre et l'Occupation en donnant leur vie ; ils l'ont prouvé non pas par des discours, mais par des actes.

Le territoire que j'ai l'honneur de représenter dans cette Assemblée se bat pour la France depuis la révolution de 1789, mais Saint-Louis-du-Sénégal envoyait aux États généraux un cahier de doléances.

C'est que la communauté franco-africaine exige, mes chers collègues, comme condition préalable, la communauté africaine.

Une association présuppose l'existence de deux êtres. Où serait notre être si, nous appelant à la communauté franco-africaine, vous commenciez par nous désintégrer ?

Je m'adresse aux chrétiens : « Une maison divisée contre elle-même... », vous savez le reste. Quel serait le sort de l'Afrique si elle était divisée ? Mais sans doute avez-vous oublié cette recommandation de l'Écriture sainte qui veut qu'avant d'offrir un sacrifice au Seigneur - à la France en l'occurrence -, on commence par se réconcilier avec son frère.

« La République une et indivisible », au sens de l'État unitaire et centralisateur - c'est par là que je vais terminer -, a été, au XIXe siècle, une exigence nationale : elle a fait la force de la France, et les volontaires avaient raison d'aller à la bataille à Valmy en criant : Vive la Nation !

Mais nous sommes aujourd'hui en 1957, au XXe siècle, à l'heure où les États et les empires les plus forts sont de structure fédérale : USA, URSS, Inde, Canada, Brésil, Allemagne occidentale, Yougoslavie et, plus près de nous, l'Angleterre qui va donner l'indépendance à la Gold Coast au sein du Commonwealth, lequel a cessé d'être britannique. Fédérer effraye certains membres de l'Assemblée. Mais, mes chers collègues, fédérer n'est pas séparer. Fédérer, au sens étymologique du mot, c'est lier, mais sans étouffer, on l'oublie trop souvent.

S'accrocher au mythe de la « République une et indivisible », car c'est un mythe, sans quoi il y aurait dans cette Assemblée trois cents députés noirs et arabo-berbères (« Très bien !

Très bien ! » au centre), s'accrocher à ce mythe c'est, je le crains, travailler à l'abaissement de la France. C'est pratiquer l'immobilisme le plus stérile.

Je vous dis que la France est un arbre vivant ; ce n'est pas du bois mort promis à la cognée. [...]

Craignez, dis-je, que si l'on balkanise les fédérations d'Afrique noire, les territoires ne se tournent l'un vers Lagos, l'autre vers Accra, un troisième vers Rabat.

Dakar et Brazzaville, avouez-le, sont tout de même plus françaises, puisque c'est de la France que vous avez souci.

Quand les enfants ont grandi, du moins en Afrique noire, ils quittent la case des parents et construisent à côté une case, leur case, mais dans le même carré.

Le carré France, croyez-nous, nous ne voulons pas le quitter. Nous y avons grandi et il y fait bon vivre. Nous voulons simplement, monsieur le Ministre, mes chers collègues, y bâtir nos propres cases, qui élargiront et fortifieront en même temps le carré familial, ou plutôt l'hexagone France. (Applaudissements sur plusieurs bancs au centre.) »

Source : <https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-discours-parlementaires/leopold-sedar-senghor-29-janvier-1957>

Annexe 4- Discours de Harry S. Truman (Washington, 4 avril 1949)

Légende: Lors de la signature à Washington le 4 avril 1949 du traité de l'Atlantique Nord, le président américain Harry Truman prononce un discours sur l'importance de la future alliance et sur la nécessité de maintenir la paix dans le monde.

Source: Notes et études documentaires. dir. de publ. La Documentation française. 02.06.1949, n° 1 142. Paris: La Documentation française. "Discours prononcé lors de la signature du Pacte de l'Atlantique par le Président Truman ", p. 21-22. URL :https://www.cvce.eu/content/publication/1999/1/1/f2943eb8-39e3-42f1-acd4-19b65227ec5d/publishable_fr.pdf

« Discours prononcé lors de la signature du Pacte de l'Atlantique par le Président Truman (Washington, 4 avril 1949)

« A cette occasion historique, je suis heureux de saluer les ministres des Affaires Étrangères des pays qui, avec les Etats-Unis, constituent la communauté des nations de l'Atlantique Nord.

Le but de cette réunion est de prendre la première mesure mettant en vigueur un accord international destiné à protéger la paix et la prospérité de cette communauté de nations.

Il est tout à fait approprié que des nations si profondément conscientes de leurs intérêts communs se joignent pour exprimer leur détermination de préserver leur situation pacifique actuelle, et de la protéger dans l'avenir.

Ce que nous sommes sur le point de faire ici est un acte de bon voisinage. Nous sommes comme un groupe de chefs de famille vivant dans la même localité, qui décident de manifester leur communauté d'intérêts en constituant une association officielle pour leur production mutuelle.

Ce traité est un simple document. Les nations qui le signent conviennent de rester fidèles aux principes pacifiques des Nations Unies, d'entretenir entre elles des relations amicales et une coopération économique, de se consulter chaque fois que le territoire et l'indépendance de l'une quelconque d'entre elles sera menacé, et de venir à l'aide de l'une quelconque d'entre elles qui pourra être attaquée.

C'est un simple document, mais s'il avait existé en 1914 et en 1939, soutenu par les nations qui sont représentées ici aujourd'hui je crois qu'il aurait empêché les actes d'agression qui ont entraîné deux guerres mondiales.

Les nations représentées ici ont connu la tragédie de ces deux guerres. En résultat, nombre d'entre nous ont participé à la fondation des Nations Unies. Tous les membres des Nations Unies ont l'obligation solennelle de maintenir la paix et la sécurité internationales. Tous sont tenus de régler les différends internationaux par des moyens pacifiques, de s'abstenir

de la menace ou de l'emploi de la force contre le territoire ou l'indépendance de tout pays, et de soutenir toutes les mesures que pourraient prendre les Nations Unies pour préserver la paix.

Cet engagement solennel - cette obligation qui nous lie - nous la réaffirmons ici aujourd'hui.

Nous nous engageons à nouveau à respecter cette obligation et proposons le Traité de l'Atlantique Nord comme l'un des moyens de nous en acquitter.

Par ce traité, nous nous engageons à mener nos affaires internationales conformément aux clauses de la Charte des Nations Unies. Nous nous engageons à exercer notre droit de légitime défense, individuelle et collective, contre toute attaque armée, conformément à l'article 51 de la Charte, et sous réserve de toutes mesures que pourrait prendre le Conseil de Sécurité pour maintenir et rétablir la paix et la sécurité internationales.

A l'intérieur des Nations Unies, notre pays et d'autres pays ont espéré établir une force internationale qui aurait été utilisée par les Nations Unies pour préserver la paix dans le monde entier. Cependant nos efforts pour établir cette force ont été bloqués par l'une des grandes puissances.

Ce manque d'accord unanime au Conseil de Sécurité ne signifie pas que nous devons abandonner nos tentatives pour assurer la paix.

Même sans cet accord, que nous espérons encore réaliser, nous ferons tout ce que nous pourrons. Et nos moindres efforts, quels qu'ils soient, ajouteront à la force de la paix, dans le monde.

Dans ce Traité, nous cherchons à délivrer la communauté de l'Atlantique Nord de l'agression et de l'emploi de la force. C'est la région qui a été au cœur des deux derniers conflits mondiaux. Protéger cette région contre la guerre sera une étape importante sur le chemin d'une paix permanente, dans le monde entier.

Il en est qui prétendent que ce traité est un acte d'agression de la part des nations qui entourent l'Atlantique Nord.

Ceci est absolument inexact.

Le Traité exercera une influence positive, et non pas négative, sur la paix, et son influence ne se fera pas seulement sentir dans la partie du monde sur laquelle il porte expressément, mais dans le monde entier. Sa conclusion ne signifie pas que ses membres rétrécissent le champ de leurs intérêts. Agissant sur mes instructions, et en vertu de mon autorité, le secrétaire d'État a récemment fait comprendre tout à fait clairement que l'adhésion des Etats-Unis à ce Traité ne signifie pas une diminution de l'intérêt qu'ils portent à la sécurité et au bien-être d'autres régions, telles que le Proche-Orient. La

mesure que nous adoptons aujourd'hui devrait servir à rassurer les peuples pacifiques du monde entier et ouvrir la voie à la stabilité mondiale que nous recherchons tous.

Deux fois, au cours des dernières années, des nations ont reçu le terrible choc de l'agression non provoquée. Nos peuples, envers qui nos gouvernements sont responsables, demandent que ces choses ne se reproduisent plus.

Nous sommes décidés à ce qu'elles ne se reproduisent plus.

En adoptant des mesures pour prévenir l'agression contre nos propres peuples, nous n'avons en vue aucune agression contre d'autres peuples. Faire croire le contraire est calomnier nos institutions et diffamer nos idéaux et nos aspirations.

Il existe, entre les nations représentées ici, des liens déjà fort anciens. Nous sommes liés par un héritage commun de démocratie, de liberté individuelle, et par le règne du Droit. Ce sont là des liens d'un mode de vie pacifique. Par ce Traité, nous ne faisons que les reconnaître officiellement.

Dotés de traditions communes, nous nous trouvons placés en face de problèmes communs. Nous sommes, dans une large mesure, des nations industrielles, et nous avons à résoudre le problème de nous rendre les maîtres des forces de la technique moderne, dans l'intérêt du peuple.

Pour résoudre heureusement ce problème, il nous faut un monde dans lequel nous puissions échanger les produits de notre travail, non seulement entre nous, mais avec d'autres pays. Nous sommes unis dans un vaste effort de coopération économique pour établir un monde de ce genre.

Nous sommes décidés à travailler ensemble pour donner une vie meilleure à nos peuples, sans sacrifier pour cela nos idéaux communs de justice et de dignité humaine.

Mais nous ne pouvons y réussir si nos peuples sont constamment hantés par la peur de l'agression et doivent supporter la charge financière de préparer séparément leurs pays respectifs contre l'agression.

Par ce Traité, nous espérons dresser un bouclier contre l'agression et la peur de l'agression, un rempart qui nous permettra de nous mettre réellement au travail, gouvernemental et social, le travail consistant à donner une vie plus pleine et plus heureuse à nos citoyens.

Nous nous attaquerons à ce travail de différentes façons, c'est certain. Il existe des types différents de gouvernements et de systèmes économiques, tout comme il existe des langages différents et des cultures différentes. Mais ces différences ne constituent pas un obstacle véritable à l'association volontaire des nations libres vouées à la cause commune de la paix.

Nous sommes convaincus que les nations peuvent réaliser une unité basée sur les grands principes de liberté humaine et de justice, tout en permettant en même temps, à d'autres égards, la diversité la plus grande dont soit capable l'esprit de l'homme.

Notre foi en une unité de ce genre est justifiée par l'expérience que nous avons faite, ici, aux Etats-Unis, en créant une nation unique composée de ressources diverses du continent et des peuples venus de bien des pays différents.

Cette méthode qui consiste à obtenir une étroite coopération de peuples et de cultures différents contraste directement avec la méthode des Etats policiers, qui s'efforcent d'atteindre à l'unité en imposant à tous les mêmes croyances et le même règne de la force. » (1949)

Nous sommes convaincus que la méthode que nous employons pour réaliser l'unité internationale au moyen de l'association volontaire de pays différents voués à une cause commune, constitue une étape effective vers l'établissement de l'ordre dans notre monde troublé.

Pour nous, la guerre n'est pas inévitable. Nous ne croyons pas qu'il existe des vagues aveugles de l'histoire qui balayent les hommes dans un sens ou dans l'autre. Dans l'époque même où nous vivons, nous avons vu des hommes courageux surmonter des obstacles qui semblaient infranchissables, et des forces qui semblaient écrasantes. Les hommes dotés de courage et de clairvoyance peuvent toujours tracer le cours de leur destin. Ils peuvent choisir entre l'esclavage et la liberté, entre la guerre et la paix.

Ce qu'ils choisiront ne fait pour moi aucun doute. Le Traité que nous signons ici aujourd'hui est le signe évident de la voie qu'ils suivront.

S'il est quelque chose de certain aujourd'hui, s'il est quelque chose d'inévitable dans l'avenir, c'est la volonté de liberté et de paix des peuples du monde. »

Annexe 5 - Déclaration de M. Nicolas Sarkozy, ministre de l'intérieur et de l'aménagement du territoire, sur le partenariat entre la France et l'Afrique en matière de développement, notamment pour la formation de la jeunesse, le développement des infrastructures et du monde rural, l'accès de l'Afrique au commerce international et la lutte contre les pandémies, Bamako le 18 mai 2006.

« Messieurs les Ministres,

Mesdames, Messieurs,

Chers Amis,

C'est pour moi un honneur et une très grande joie que d'être accueilli aujourd'hui parmi vous au Mali. Je voudrais profiter de l'occasion que m'offre votre chaleureuse hospitalité pour vous faire part de quelques convictions et réflexions sur la manière dont la France, l'Europe et l'Afrique pourraient resserrer et enrichir leurs relations mutuelles.

Je crois pouvoir dire qu'aucun pays du Nord ne porte autant d'attention à l'Afrique que la France. Aucune nation n'a autant à coeur la stabilité, le développement, la réussite des pays du continent africain. Ce qui est vrai pour la France doit l'être plus largement pour l'Europe tout entière. Les destins de nos continents sont indissolublement liés par l'histoire, par la géographie et de plus en plus aussi par la démographie. J'ai la conviction que l'Afrique et l'Europe, et avec elles la France, réussiront ou échoueront ensemble face aux deux autres grands pôles que sont à l'Ouest, l'Amérique, et à l'Est, l'Asie.

La France doit demeurer aux avant-postes de cette relation indispensable entre les deux rives de la Méditerranée. La France, même si elle ne doit pas prétendre à l'exclusivité, a noué au fil du temps une parenté particulière avec le continent africain. En plus de ce lien historique et, je l'espère, affectif, qui nous unit toujours, je n'oublie pas évidemment la francophonie. Quel trait d'union plus vivace que le partage d'une même langue ! Au delà de ce qui naturellement nous rapproche, c'est en faisant de nos différences et de notre écart de richesse un défi commun que nous pourrions resserrer nos liens davantage encore. La relation entre l'Afrique et la France, l'Afrique et l'Europe doit s'affirmer comme l'un des principaux axes de stabilité de la planète et comme un exemple pour la relation Nord-Sud.

Le premier fondement doit naturellement être une ambition partagée de développement. L'histoire nous a démontré que la pauvreté n'était pas une fatalité et que le développement pouvait être une affaire de décennies. J'ai pour habitude, vous le savez, de dire les choses avec franchise : les pays d'Afrique n'ont avancé que lentement sur ce chemin, pour des raisons qui tiennent d'abord à la politique, la nôtre comme la vôtre, à des choix parfois hasardeux de stratégie de

développement, et à des coups du destin tels que la pandémie de SIDA. Ce ne sont pas là des handicaps définitifs. Dans chacun de ces domaines, l'évolution récente nourrit l'espoir et je suis intimement convaincu qu'il n'y a de fatalité africaine que pour ceux qui ne veulent rien faire, ou pour commencer ne rien voir. Car nous devons en premier lieu oeuvrer à changer le regard que le monde porte sur l'Afrique. L'Afrique bouge, l'Afrique évolue, l'Afrique se stabilise et se modernise. Sa diversité, son énergie et ses talents méritent mieux que les stéréotypes qui la réduisent à la somme de ses malheurs. Cessons d'assimiler l'Afrique à un ensemble de pays ravagés par l'effondrement des Etats, les conflits ethniques, les guerres, les famines et les pandémies. L'Afrique, c'est aussi -et de plus en plus- des pays en expansion qui affichent des taux de croissance élevés depuis plusieurs années. C'est un continent où l'espérance de vie, malgré le SIDA, a progressé de plus de vingt ans en moins d'un demi-siècle. Et contrairement à beaucoup de préjugés, c'est également une région du monde où les exigences de l'Etat de droit et de la démocratie pluraliste gagnent du terrain. Le Mali, Messieurs les Ministres, grâce à la clairvoyance du Président ATT et à la sagesse de votre peuple, en fournit la plus éclatante illustration.

Bien sûr, je n'oublie ni la faim dans certaines régions du Sahel et dans la Corne orientale, ni la guerre au Soudan, ni la tension en Côte d'Ivoire. Je n'oublie pas le SIDA et le paludisme. Je n'oublie pas la pauvreté et la sécheresse. Mais j'aimerais que la presse internationale, nos médias, l'opinion française et européenne n'oublie pas de temps à autre de regarder l'autre facette de l'Afrique. Celle d'un continent qui croît et qui crée. Celle de jeunes démocraties en progrès. Celle d'une jeunesse extraordinaire qui regarde devant et non derrière elle. Or, c'est le continent qui attire le moins d'investissements directs étrangers. Voilà pourquoi nous devons nous employer à donner une autre image de l'Afrique. Comme le dit un proverbe africain, "quand un arbre tombe, on l'entend; quand la forêt pousse, pas un bruit". Je veux travailler avec vous à faire entendre "la forêt qui pousse".

Cette Afrique en marche peut être, j'en suis convaincu, l'un des acteurs clés du XXIème siècle et une chance pour l'Europe et la France. C'est ensemble que nous pourrons relever ce défi, dans le cadre d'un partenariat renoué. Il nous faut conjointement chasser les vieux démons du paternalisme, de l'assistanat et du clientélisme. Je souhaite que nos relations avec l'Afrique soient l'une des orientations prioritaires de notre politique étrangère prise dans son ensemble. Nous devons créer les conditions de relations adultes, responsables et décomplexées dont nous pourrions être fiers et qui pourront s'épanouir en pleine lumière, sous le regard de tous : celui du peuple français, celui des peuples africains, celui de nos partenaires en Europe et dans le monde. Ce dialogue permanent et ce partenariat exigeant, ils doivent s'inscrire dans le cadre d'un échange équilibré entre nations souveraines et alliées, liées par des liens privilégiés.

Nos efforts communs doivent se fixer une obligation de résultats et plus seulement de moyens. La question de l'aide, ce n'est pas seulement : combien ? C'est aussi : comment et pour quels résultats ? En termes de volumes, un tournant a été pris depuis le point bas que nous avons connu en 2001, quand l'aide publique au développement de la France était tombée à 0,32 % de la richesse nationale. Sous l'impulsion résolue du Gouvernement et du Président de la République, elle a depuis augmenté de 75 % en 5 ans pour atteindre aujourd'hui plus de 8,2 milliards d'euros. L'engagement financier est donc là et doit même s'accroître encore, mais je ne vois pas pourquoi l'aide au développement échapperait aux principes qui gouvernent selon moi l'utilisation de l'argent public : la fixation d'une stratégie précise, des exigences réciproques clairement définies, et la culture du résultat. Plus d'aide doit impliquer plus d'efficacité, de part et d'autre. Pour cela, je crois d'abord qu'en dehors des cas de force majeure motivés par l'urgence humanitaire et la défaillance des

Etats, l'aide doit toujours renforcer et jamais remplacer les institutions des pays en développement, qu'il s'agisse de l'État ou de la société civile. Le premier geste de l'aide doit être un geste de confiance envers une nation, son administration, ses gouvernants, ses entrepreneurs. Car il est un peu vain de prétendre aider une nation si celle-ci ne prend pas pleinement en mains son destin. Et je ne suis pas de ceux qui pensent que l'on peut faire le bonheur des gens à leur place : le développement de l'Afrique dépend avant tout des Africains eux-mêmes. Ce dont je suis sûr en revanche, c'est que le bonheur des Africains ne passe pas par des formes de gouvernement tyranniques, des pratiques politiques arbitraires ou des institutions délabrées. Nous ne devons plus accepter que l'aide au développement puisse devenir une prime à la mauvaise gouvernance et aux régimes prédateurs. Comme nous ne devons plus tolérer les détournements auxquels elle donne encore trop souvent lieu et qui constituent une double spoliation parfaitement inadmissible : spoliation des contribuables dans les pays donateurs, spoliation des populations dans les pays récipiendaires. La corruption doit cesser d'être regardée avec complaisance comme un mal nécessaire. Son éradication permettrait déjà à coût budgétaire constant d'accroître mécaniquement les montants de l'aide effective. La question lancinante du volume de l'aide n'est pas seulement l'affaire des donateurs. C'est aussi celle des bénéficiaires.

Il faut, naturellement, que les pays donateurs connaissent et évaluent l'usage qui est fait de l'aide. Mais ceux qui doivent d'abord demander des comptes à l'aide au développement, ce sont les Africains et les Africaines. Ils doivent savoir à quoi elle est affectée et quels doivent être les résultats concrets qu'on en attend. Alors, ce sera la population qui vérifiera par elle-même si les fonds ont bien été utilisés par les pouvoirs publics nationaux comme locaux. C'est la raison pour laquelle les fondations même du développement sont la stabilité et la bonne gouvernance. L'histoire montre que l'existence d'un Etat efficace et d'une administration organisée, animés d'une vision stratégique du développement du pays, est un élément décisif de l'essor du secteur privé et du dynamisme de la société civile. L'aide publique au développement doit alimenter la construction d'institutions publiques et privées efficaces, pas s'y substituer. La paix, l'État de droit, **le respect** des contrats, l'impartialité de l'administration et des tribunaux valent plus que des millions de dollars d'infrastructures pour attirer les investissements, l'expertise et les entrepreneurs. Car l'aide et l'action des Etats n'ont de sens que si elles permettent aux capitaux privés de prendre le relais.

L'avenir économique de l'Afrique se joue dans l'espace aujourd'hui trop vide qui sépare les grandes multinationales du secteur informel. Il faut faire émerger un tissu d'entreprises moyennes qui fourniront le substrat de la diversification et la modernisation de l'économie. En sécurisant le cadre juridique des investissements et de la propriété. En mettant en place des infrastructures publiques performantes, car une PME ne peut pas produire sa propre électricité comme le font les grands groupes. En incitant les investisseurs étrangers à impliquer davantage les acteurs économiques locaux dans la réalisation de leurs projets. Pourquoi les Etats africains n'en feraient-ils pas l'une des conditions à l'agrément de certaines opérations et à la passation de certains marchés ? D'autres pays dans d'autres continents ont mis en place de telles règles, explicites ou implicites. Il faut enfin travailler à construire un système financier local efficace mais adapté aux particularités de l'Afrique : c'est un défi considérable et je souhaite que les filiales d'établissements financiers français y contribuent activement.

C'est de plus peu de chose pour un pays développé de garantir les emprunts d'une institution de microfinance, mais cela lui permet de lever des sommes considérables qui viendront nourrir, au plus près du terrain, l'initiative et l'esprit d'entreprise. Le micro-crédit est une des avancées les plus ingénieuses et les plus importantes dans le renouvellement

des outils d'aide au développement. Beaucoup de pays du Nord s'en inspirent désormais dans leurs politiques internes de lutte contre la pauvreté. Nous devons poursuivre les progrès accomplis dans ce domaine, qui doivent beaucoup -cela mérite d'être souligné- au rôle souvent décisif joué par les femmes dans les économies familiales. Le développement, cela passe aussi par une meilleure reconnaissance de la place des femmes et un plus grand respect de leurs droits.

La définition des objectifs du millénaire a donné à la communauté internationale des références précises et un but clair. Nous devons nous attacher plus que jamais à remplir ces objectifs. Mais l'aide au développement ne peut suffire pour les atteindre, quand le seul coût de l'accès à l'eau ou à l'éducation de base dépasse la totalité de l'effort mondial d'aide. Le rôle de l'aide est de mettre en place les compétences et les infrastructures clés. Elle doit d'abord catalyser les efforts pour faciliter la mobilisation des ressources considérables issues des transferts des immigrants et du commerce. Il faut par exemple encourager le système bancaire, et en particulier des institutions comme la Poste, à prendre leur place dans la gestion des transferts de fonds des migrants, dans le pays du travailleur et dans celui de sa famille. Ces sommes phénoménales sont actuellement grevées de commissions allant jusqu'à 1 euro prélevé sur 6 transférés. C'est aux institutions bancaires et postales de prendre le relais des systèmes actuels pour réduire les coûts et dynamiser les économies locales avec ces flux financiers. Plus de fonds dans les systèmes bancaires africains, ce sera plus de crédits pour les investissements et plus de développement.

Je crois aussi que l'aide peut prendre d'autres formes que le don quand un pays est stable et capable de tenir ses engagements. Et l'Afrique peut offrir des garanties, à condition que les prêteurs sachent se montrer innovants. L'agence française de développement a ainsi lancé des prêts dont les remboursements sont indexés sur les cours, très volatils, des matières premières. C'est une innovation majeure qu'il faut multiplier car c'est la clé d'un endettement soutenable pour beaucoup de pays africains. Le cours mondial du coton a ainsi doublé entre 2002 et 2004 puis baissé de 40 % entre 2004 et 2005. Quel foyer s'endetterait avec une telle variation de ses revenus ? L'Afrique jouit depuis deux ou trois ans d'une conjoncture internationale favorable qui donne une grande valeur à ses matières premières. L'expérience a montré que la gestion de cette richesse est pleine de dangers car elle peut être un substitut facile à la création de valeur ajoutée, voire un enjeu de corruption, de guerre et d'instabilité politique. Elle est aussi la source de beaucoup de convoitises de la part de puissances peu scrupuleuses qui n'hésitent pas à engager certains pays dans des voies aventureuses. Les pays africains les plus avancés vers le développement sont d'ailleurs paradoxalement ceux dont le sol est le moins riche. Il faut donc tirer les enseignements du passé pour exploiter ces richesses dans une perspective de développement durable et de répartition équitable.

J'ai beaucoup parlé d'économie. Mais l'économie n'est rien, sinon un levier au service du développement humain, de la liberté des peuples et de l'accomplissement des individus. Dans cette perspective, la seule qui vaille, il me paraît important que la France, et avec elle l'Europe, concentrent leur aide sur les 5 grands défis du continent africain. Premier défi : celui de la jeunesse, de sa formation et de l'accès à l'emploi.

L'Afrique d'aujourd'hui et de demain, c'est d'abord un continent en explosion démographique : un Africain sur deux a moins de 17 ans. Vous êtes pour de nombreuses années encore la jeunesse du monde. A cette jeunesse, je veux dire qu'elle peut compter sur nous. Son avenir passe d'abord par des formes nouvelles de coopération avec les institutions africaines en charge de la formation. Votre continent ne doit pas relâcher l'effort en matière d'éducation primaire. Comme il a besoin de jeunes professionnels formés aux techniques les plus modernes. L'Afrique qui gagne, elle se

construit en premier lieu dans vos lycées techniques, vos universités et vos entreprises. Je sais aussi, et je l'assume, que l'avenir de votre jeunesse s'envisage dans une relation spécifique avec la France et avec l'Europe. Cette relation, nous devons l'organiser ensemble pour ne pas avoir à la subir chacun de notre côté, au détriment de nos intérêts bien compris.

Ce sont, ici et là, des questions sensibles. Comme vous le savez, j'ai proposé au Gouvernement et au Parlement français un projet de loi qui refonde les principes de notre politique de l'immigration. Ce projet, qui vient d'être adopté à une très large majorité par l'Assemblée nationale, a pour ambition de faire à nouveau de l'immigration un atout partagé pour l'économie française et pour les économies des pays d'émigration.

J'ai compris que ce texte pouvait être l'objet d'un certain nombre de malentendus et d'incompréhensions. Je suis heureux que mon déplacement ici à Bamako me donne l'occasion de les dissiper. Entre pays amis et héritiers de grandes civilisations comme la France et le Mali, nous pouvons et nous devons nous parler franchement. La nouvelle loi sur l'immigration ne constitue en aucun cas un recul mais bien un progrès, pour mon pays aussi bien que pour le vôtre. Elle récuse deux idées fausses, aussi irréaliste et dangereuse l'une que l'autre : l'immigration "zéro" d'un côté, l'immigration incontrôlée et sans limite de l'autre. Ma conviction, c'est que l'immigration est une chance, et pour qu'elle reste une chance, elle doit être organisée et concertée entre les pays d'accueil et les pays d'origine.

Ensemble, nous devons mieux prendre en compte les capacités d'accueil et des besoins économiques de la France d'une part, les besoins de développement des pays d'Afrique d'autre part. Je le dis clairement, ceux qui font le jeu du racisme et de la xénophobie, ce sont ceux qui de manière totalement lâche et irresponsable ferment les yeux sur la nécessité d'une régulation des flux migratoires. Ceux là acceptent dans le même temps que des migrants s'entassent dans des taudis et vivent dans des conditions indignes, parfois au péril de leur vie. Ceux là exposent des personnes démunies et vulnérables à des filières clandestines qui font prospérer des trafiquants sans scrupules. La France et le Mali doivent unir leurs forces et travailler ensemble pour lutter contre ces fléaux.

Cela ne change évidemment rien au fait que les Maliens, demain comme aujourd'hui et hier, seront toujours les bienvenus en France. Les 45 000 ressortissants maliens qui vivent en France en situation régulière sont très appréciés. Ce sont des gens honnêtes, respectueux et travailleurs. C'est pourquoi nous souhaitons pouvoir leur offrir les meilleures conditions d'accueil. Je rappelle que 70% des visas demandés aux autorités françaises ont été accordés l'an dernier. Cela représente plus de 15 000 visas à comparer aux 400 reconduites à destination de votre pays. J'ajoute que nous avons décidé de nous montrer plus généreux en matière d'aide au retour et de co-développement, en ouvrant ce dispositif aux personnes en situation irrégulière et en augmentant très significativement les sommes allouées. On est passé d'un montant de 150euros à 2000euros pour un célibataire, 3 500euros pour un couple et 1 000 euros par enfant. Si d'autres pays font mieux, qu'on me le dise, je suis prêt à m'aligner sur eux. Mais de grâce, cessons les procès d'intention dénués de tout fondement. J'observe en tout cas que depuis mon dernier passage au Mali, en février 2003, ce sont 300 projets de co-développement qui ont ainsi été financés par la France, avec un taux de succès de 80% et plus d'un millier d'emplois créés.

Je sais aussi que l'un des grands malentendus porte sur la question du regroupement familial. Je vous le dis solennellement, je suis profondément attaché au droit fondamental à la vie familiale. Mon seul objectif, je le répète, c'est d'éviter que des familles s'entassent dans des taudis avec les conséquences dramatiques dont nous avons été et sommes

témoins. Un père doit pouvoir faire venir sa femme et ses enfants dans des conditions décentes de logement et de ressources. C'est tout le sens de la réforme.

Plus largement, nous devons nous employer à conforter l'attractivité de l'enseignement supérieur français : je serais triste que les meilleurs étudiants africains aillent par milliers Outre-atlantique alors que nous avons en France un potentiel scientifique exceptionnel, et dans lequel le Gouvernement entend investir davantage. Mais je crois que pour les pays africains comme pour la France, il est préférable que ces projets d'études se portent avant tout vers les domaines où nos économies ont des besoins de compétences. C'est pourquoi je propose d'organiser désormais l'admission au séjour des étudiants autour de cette nécessité. Nous continuerons bien sûr à accueillir des étudiants africains, en particulier dans les filières identifiées comme les plus utiles au développement de votre pays.

Je crois aussi nécessaire, à titre temporaire, d'autoriser les étudiants qui ont obtenu en France un diplôme de haut niveau à y acquérir une première expérience professionnelle. Chaque médecin compte pour un pays d'Afrique où la densité médicale dépasse rarement 1 médecin pour 100 000 habitants (soit 300 fois moins qu'en France), alors que la Chine et l'Inde peuvent se passer d'un ingénieur de plus. Ce qui implique notamment de prévoir des mécanismes réellement incitatifs pour favoriser le retour et la réussite d'une partie des élites africaines dans leur pays d'origine. C'est pourquoi, par exemple, j'ai proposé la création en France d'une formule de comptes épargne développement. Elle consisterait à exonérer d'impôt sur le revenu les sommes épargnées par les migrants dès lors qu'elles auraient pour finalité de financer ultérieurement des projets économiques dans les pays d'origine. Dans ce même esprit, nous envisageons de proposer à nos partenaires européens la création d'une institution financière spécialisée, dédiée au financement du co-développement. Voilà la logique de co-développement dans laquelle je conçois la politique migratoire française. Qui ne voit qu'il ne pourra y avoir dans la durée de maîtrise conjugée des flux migratoires sans un développement mieux partagé entre Nord et Sud.

Second défi, celui de l'urbanisation et du développement des infrastructures. L'Afrique est hélas la criante illustration des disparités mondiales en matière d'infrastructures primordiales. Ses habitants disposent proportionnellement de dix fois moins de ressources électriques, de 500 fois moins de routes bitumées que les autres habitants de la planète et l'Afrique, malgré ses cours d'eau, reste le continent le moins irrigué au monde.

Face à la persistance de ces déficits capacitaires, je souhaite donc que le financement des infrastructures sous toutes ses formes soit au coeur de l'aide publique au développement de l'Afrique. Les efforts de la France dans ce domaine sont d'ailleurs loin d'être négligeables. Nous consacrons chaque année près de 400 Meuros au secteur de l'eau, ce qui permet de donner accès à l'eau à plus de 600 000 personnes et d'améliorer le service de l'eau pour plus d'un million d'entre elles. Il en est de même pour l'accès à l'électricité. Il nous faut amplifier ces efforts et saisir cette occasion pour redonner du crédit aux améliorations permises par l'aide publique au développement. Une façon concrète de le faire pourrait être de publier les chiffres exacts des populations bénéficiaires et des services qui leur ont été délivrés.

J'observe aussi, et c'est un facteur qui devrait nous inciter à davantage d'optimisme, que les sauts technologiques ouvrent à l'Afrique des raccourcis vers le développement inconnu il y a quinze ou trente ans : la téléphonie mobile permet par exemple au plus grand nombre d'accéder à un moyen de communication essentiel sans attendre comme en France soixante ans pour poser des réseaux filaires. Plus globalement, l'essor vertigineux des NTIC présente l'avantage

de mobiliser des technologies relativement flexibles et nécessitant moins d'investissements initiaux pour déployer l'ensemble de leurs fonctionnalités. C'est d'une certaine façon une chance pour votre continent car les efforts et les délais de rattrapage sont réduits d'autant.

Troisième défi, celui du monde rural et du développement agricole. En l'espace de 30 ans, les terres arables disponibles ont reculé de 30% alors que dans le même temps, la population d'Afrique a, elle, été multipliée par deux. Les projections démographiques font en outre état d'une nouvelle perspective de doublement au cours des trois prochaines décennies, avec plus de 1,5 milliards d'habitants à l'horizon 2040.

En dépit de l'importance manifeste de l'enjeu, la communauté internationale a eu au cours des années récentes le grand tort de négliger l'agriculture. C'est d'abord un enjeu impérieux de sécurité alimentaire alors que les besoins vont croissants. C'est ensuite un enjeu de développement économique et social durable et harmonieux. La maîtrise de l'exode rural et de son corollaire, la croissance urbaine, implique de procurer des revenus supplémentaires aux habitants des campagnes. Malgré cet exode, l'agriculture concerne toujours 60% de la population et emploie 500 millions de personnes. Disons- le sans détour : au delà de l'aide et de la coopération dans le domaine agricole, la question centrale réside dans le protectionnisme des pays du Nord qui consacrent chaque année 300 milliards de dollars au soutien de leur production, soit 3 à 4 fois le montant total de l'aide publique au développement. Je n'ignore pas les difficultés des agriculteurs du Nord, et plus particulièrement de ceux de mon pays. Et je tiens à rappeler ici aux puissances commerciales qui sont promptes à nous donner des leçons que l'Europe est d'ores et déjà la zone économique la plus ouverte aux produits agricoles du Sud en général, et de l'Afrique en particulier. Contrairement à certains professeurs de vertu, nous ne maquillons pas, nous, cyniquement des subventions à nos exploitants en aide alimentaire. Le fait que nous devions nous garder de toute naïveté ne doit pas cependant nous dispenser de promouvoir une conception plus humaine et plus juste de la mondialisation.

Ce qui m'amène au quatrième défi, celui qui consiste à aider l'Afrique à prendre toute sa place dans le commerce mondial.

Pour que l'Afrique puisse gagner, il faut aussi que les règles du commerce mondial soient justes et leur arbitre équitable. Je suis inquiet, je vous l'avoue, des conséquences du cycle de négociations de Doha pour les pays africains. La conférence ministérielle de Hong-Kong a permis grâce à l'Union européenne et à l'action résolue de la France d'effectuer quelques avancées importantes : aucun droit ni quota ne sera plus appliqué à 97 % de vos produits en 2008. Surtout, les subventions à l'exportation de coton qui pénalisaient honteusement la production africaine disparaîtront en 2006. La France sera extrêmement attentive au bon respect de ces engagements.

Mais plus généralement, il faut conforter la préférence pour l'Afrique dans la politique commerciale européenne. C'est une politique majeure que la France a suscitée puis soutenue en chaque occasion et qui s'est traduite dans les accords de Lomé et, en 2000 de Cotonou. Mais mécaniquement, cette préférence risque de s'éroder à mesure que les droits appliqués aux pays tiers s'effaceront. Il nous faut donc trouver de nouvelles manières de faciliter l'insertion de l'Afrique dans la mondialisation. Cela commence par le démantèlement des barrières non tarifaires, c'est-à-dire un effort volontariste des pays riches pour que leurs normes ne fassent pas inutilement obstacle aux produits africains. Il est aussi essentiel que la suppression des droits et des quotas sur les produits des pays les moins avancés ne touche plus 97 % mais 100 % de ces denrées. Et les soutiens internes aux productions qui concurrencent le plus les produits des pays les

plus pauvres doivent purement et simplement disparaître. Cela vaut pour l'Europe mais aussi pour le coton américain, qui reçoit chaque année près de 4 milliards de dollars de subventions, trois fois le montant de l'aide publique de ce pays à l'Afrique. Et l'expérience de l'Asie montre qu'il est judicieux de renforcer les capacités d'exportation d'un pays avant d'exposer son économie à la concurrence internationale. Rappelons aussi que les Etats-Unis ont mis près de 50 ans pour faire passer leur protection douanière d'une taxation de 50% à 6 à 8% en moyenne aujourd'hui.

Au-delà du cycle de négociations de Doha, je suis et je demeure profondément attaché à l'idée d'une préférence commerciale pour les produits africains. La France doit continuer à défendre cette vision au sein de l'Union européenne et à l'organisation mondiale du commerce. Dans ce domaine aussi, je suis favorable à la discrimination positive : le développement de l'Afrique passe par l'acceptation par les pays développés, mais aussi par les puissances émergentes (Brésil, Chine, Inde notamment), de relations commerciales asymétriques avec le continent africain. Il ne s'agit pas de graver un régime dérogatoire dans le marbre de l'éternité. Mais cela reste une étape indispensable si l'on veut donner aux pays africains les mêmes chances que les pays développés dans la construction d'une économie compétitive à l'international.

Cinquième et dernier défi : celui de l'accès aux soins et de la lutte contre les grandes pandémies. Ce défi est majeur. Au cours des quatre dernières décennies, l'espérance de vie à la naissance est passée de 40 à 63 ans, grâce en particulier à la réduction de la mortalité infantile et à la régression des maladies infectieuses. Songeons à l'éradication de la variole qui faisait autrefois plusieurs millions de victimes chaque année. Nous devons poursuivre et amplifier notre mobilisation pour éviter tout recul et continuer à marquer des points. D'une part, les taux de mortalité infantile sont dans certaines régions encore 10 fois plus élevés qu'en Europe. D'autre part, le SIDA, le paludisme, la tuberculose et les maladies infantiles font toujours des ravages.

Nous devons donc encourager sans réserve les initiatives de la communauté internationale en faveur de la création de fonds internationaux publics et privés destinés à intensifier la lutte contre ces fléaux. Nous devons aussi porter nos efforts sur l'amélioration des conditions d'accès à une eau saine et propre. Une grande part de la morbidité des populations africaines est en effet liée à l'utilisation faute de mieux d'eaux impropres à la consommation. On voit bien du reste que, dans ce cas comme dans d'autres, les élans du coeur rejoignent les recommandations de la raison. Les pandémies sont, elles aussi, en voie de mondialisation. Nous sommes tous concernés. Là aussi, c'est ensemble que nous réussirons ou que nous échouons.

Je crois en outre que les partenariats publics-privés peuvent également fonctionner dans le secteur de la santé. Les laboratoires pharmaceutiques n'investissent pas massivement dans le traitement des maladies tropicales telles que le paludisme ou la dengue, parce qu'ils ne pensent pas trouver de marchés solvables. C'est à nous et en particulier à la France, récemment frappée outre-mer par le chikungunya et la dengue hémorragique, de donner les aides publiques nécessaires pour couvrir les frais de recherche-développement et accompagner la création de réseaux de distribution. Mais ensuite je crois qu'il sera possible d'organiser, si les prix sont adaptés, des marchés africains où le médicament pourra trouver son équilibre économique.

Ces défis communs, qui sont autant de priorités pour la nouvelle alliance que nous devons sceller avec l'Afrique et les Africains, nous aurons davantage de chances de les relever si nous parvenons à entraîner nos principaux partenaires dans notre sillage.

L'Europe tout d'abord. Elle joue aujourd'hui un rôle prépondérant dans l'aide au développement. Le IXème Fonds européen de développement dispose de 13,5 milliards d'euros, la France restant le contributeur principal avec une participation excédant sensiblement son poids économique relatif au sein de l'Union européenne. Cette situation est pourtant porteuse d'un double paradoxe. Premièrement, alors qu'elle fournit la moitié de l'effort mondial d'aide au développement, l'Europe peine à faire entendre sa voix au sein des instances internationales. Deuxièmement, alors que la France est le premier bailleur de fonds de l'aide européenne, elle ne pèse pas suffisamment sur les choix et les modalités d'intervention. Notre aide bilatérale garde pourtant une capacité d'expertise internationalement reconnue en Afrique. C'est pourquoi du reste, je souhaite qu'elle demeure une composante importante de notre action en matière d'aide au développement.

La France doit par ailleurs veiller à mieux faire prévaloir ses vues, ses concepts et ses priorités d'action dans l'utilisation des fonds européens. Nous devons affirmer notre vocation naturelle à être au sein de l'Europe le fer-de-lance de ce nouveau partenariat avec l'Afrique que j'appelle de mes vœux. Et nous devons continuer à défendre l'engagement de l'Union européenne dans le développement. La France doit demeurer à chaque instant l'avocat inlassable de la cause africaine. A Bruxelles, mais aussi à Washington. Je suis de ceux qui pensent que l'Afrique doit d'ailleurs être mieux représentée au sein des institutions financières internationales que sont la Banque Mondiale et le FMI. L'amélioration de l'aide et de son impact exige aussi que la voix des principaux bénéficiaires puisse se faire mieux entendre, qu'il s'agisse de prendre davantage en compte les spécificités des sociétés africaines ou d'oeuvrer à la simplification de procédures parfois bureaucratiques à l'excès.

Je crois enfin que cette nouvelle alliance avec l'Afrique doit sortir du champ clos des appareils d'Etat et des experts de l'aide au développement. Elle doit être aussi une alliance entre les peuples et pour les peuples. Beaucoup de gens croient la France trop inquiète de son avenir pour penser aux autres et demeurer ouverte au monde. Je crois pour ma part que c'est d'abord en s'ouvrant au monde, en oeuvrant à un destin collectif plus large, qu'elle retrouvera le sens de sa destinée. Par son histoire, ses liens affectifs, l'origine de ses citoyens, la France doit assumer un rôle clé dans le développement de l'Afrique et remobiliser sa société civile et sa jeunesse vers cet objectif. Il existe dans notre pays un immense réservoir de talents et de générosité qui ne demande qu'à être mis en mouvement. Pourquoi ne pas restaurer à grande échelle un « service civil » d'une année, sur la base du volontariat, qui fournirait aux jeunes Français à la fois une expérience professionnelle, la connaissance de l'Afrique, et l'occasion de servir la cause du développement ? Il faut sans doute restaurer la grande idée gaulliste qui était celle des volontaires du progrès, mais sous une forme plus décentralisée, en partenariat étroit avec nos universités et nos entreprises, pour que l'expérience humaine et professionnelle unique d'une année en Afrique soit reconnue dans un cursus et dans les droits sociaux. Nous démultiplierons ainsi les moyens d'une assistance technique tout en l'inscrivant résolument dans une logique de transmission et non de substitution de compétences. Symétriquement, cette idée pourrait s'enrichir d'un mouvement dans l'autre sens : pourquoi ne pas imaginer la possibilité pour de jeunes Africains de venir en France durant quelque semaines pour acquérir des compétences en assistance technique qu'ils pourraient ensuite mettre au service de leur pays d'origine?

Chers Amis,

Comme vous le voyez, je ne suis pas un adepte de l'afro-pessimisme. Je ne mésestime pas les handicaps de votre continent. Mais je mesure surtout votre potentiel et vos atouts. Je dirai même que l'Afrique constitue aujourd'hui le plus grand potentiel inexploité de notre planète. Je suis convaincu qu'ensemble nous pouvons en tirer le meilleur parti, au plus grand bénéfice des jeunes d'Afrique, de France et d'Europe. L'arrivée de nouvelles générations de part et d'autre de la Méditerranée doit être l'occasion d'un profond renouvellement de notre partenariat. La coopération entre nos pays et nos ressortissants doit redevenir un enjeu de tout premier plan. Dans le prolongement du dernier Sommet entre la France et l'Afrique organisé ici même à Bamako, un grand débat pourrait être organisé qui impliquerait non plus seulement les spécialistes et les experts, mais serait ouvert à l'ensemble des composantes de nos sociétés respectives. Au terme de ce grand débat populaire, nous pourrions ensuite nous retrouver tous ensemble pour un Sommet extraordinaire qui jetterait les bases de ce partenariat renouvelé. Ne serait-ce pas là la meilleure manière de célébrer le cinquantième anniversaire des indépendances?

Nous ne sommes pas condamnés à subir les désordres d'une mondialisation qui tend parfois à exacerber les antagonismes et à ignorer les besoins fondamentaux des populations. Ensemble, l'Afrique, la France et l'Europe, j'ai la conviction que nous pouvons agir pour recouvrer la maîtrise de notre destin et prendre toute notre part dans la construction du monde nouveau. Le monde a besoin de nous. Il nous attend. Je vous propose de ne pas le décevoir et d'être au rendez-vous. »

Source: <https://www.vie-publique.fr/discours/161906-declaration-de-m-nicolas-sarkozy-ministre-de-linterieur-et-de-lamena>

Annexe 6 – Déclaration de M. François Hollande, président de la République, sur les relations entre la France et l’Afrique, à Dakar, le 12 octobre 2012

« Monsieur le Président de l'Assemblée nationale,

Mesdames et Messieurs les membres du gouvernement,

Mesdames et Messieurs les parlementaires,

Mesdames et Messieurs les membres du corps diplomatique,

Mesdames et Messieurs,

C'est un honneur que vous me faites en m'invitant à m'exprimer au sein de votre Assemblée nationale. J'y vois un double symbole. Le premier, c'est le symbole de la vitalité de votre démocratie. Le second, c'est la singularité du lien qui unit nos deux pays.

J'effectue ici, à Dakar, mon premier déplacement en Afrique depuis mon élection à la Présidence de la République française. Ce choix est celui de l'Histoire. Mais il est surtout et avant tout le choix de l'avenir.

L'histoire que nous avons en commun, elle est belle, elle est rebelle, elle est cruelle. Une histoire qui nous lègue une langue en partage, mais aussi une culture politique en commun : la démocratie.

Je pense en cet instant à Blaise DIAGNE, et à ses successeurs, qui ont activement participé aux travaux du Parlement français après la guerre. Je pense à Léopold SEDAR-SENGHOR qui fit partie, non seulement du gouvernement de la République française, mais du Comité qui fut chargé en 1958 de réfléchir et d'élaborer la Constitution de la Vème République. Je suis donc doublement en dette devant vous.

Avec vos représentants Sénégalais, vous avez contribué à la République française et même à la Constitution qui me permet d'être aujourd'hui, Chef de l'Etat.

Note histoire est aussi celle d'une fraternité. Celle de combats menés ensemble. La France se souvient qu'en 1914 et 1940, elle a pu compter sur le concours de nombreux sénégalais enrôlés de gré ou de force sous le drapeau tricolore et dont le courage a permis à notre pays d'être celui qu'il est aujourd'hui.

Par deux fois au cours du dernier siècle dernier, le sang africain a été versé pour la liberté du monde. Je ne l'oublierai jamais.

Cette histoire, notre histoire, a aussi sa part d'ombre. Comme toute Nation, la France se grandit lorsqu'elle regarde lucidement son passé.

Je serai cet après-midi avec le Président Macky SALL sur l'île de Gorée pour rendre hommage à la mémoire des victimes de l'esclavage et de la traite négrière, en présence d'élus des Outre-mer français dont j'ai souhaité la présence à mes côtés. L'histoire de l'esclavage, nous devons la connaître, l'enseigner et en tirer toutes les leçons pour que l'exploitation des êtres humains puisse être combattue avec la plus grande énergie, parce que c'est l'idée même de l'humanité que nous avons en partage. A la Maison des esclaves, qui fait face à l'océan Atlantique, je ne m'inclinerai pas seulement devant l'histoire, devant ces hommes, ces femmes, ces enfants emmenés de force pour être esclaves : mais je m'engagerai aussi pour la dignité humaine partout où elle est blessée et vous serez avec moi dans ce combat.

La part d'ombre de notre histoire, c'est aussi la répression sanglante qui en 1944 au camp de Thiaroye provoqua la mort de 35 soldats africains qui s'étaient pourtant battus pour la France. J'ai donc décidé de donner au Sénégal toutes les archives dont la France dispose sur ce drame afin qu'elles puissent être exposées au musée du mémorial.

Mais la meilleure raison, la plus sûre raison même de ma présence ici, c'est que je veux vous parler de l'avenir. L'avenir du Sénégal, l'avenir de l'Afrique.

Le Sénégal, votre pays, votre République est un exemple.

Les trois premiers présidents sénégalais ont su, dans leurs diversités, transmettre, tous, le flambeau à leur successeur, permettant à votre pays, et soyez en fiers, de réussir des alternances sans déchirement.

Votre Assemblée, ici, devant laquelle je m'exprime, est l'une des seules du continent à avoir exercé la totalité de ses droits, sans interruption, depuis l'indépendance.

Et quand je vois, sous mes yeux, le nombre de femmes, présentes ici comme représentantes du peuple sénégalais --un rapport qui a doublé par rapport aux dernières élections- cela m'inspire beaucoup de modestie, parce qu'en France nous ne sommes pas encore à votre niveau, même s'il y a eu quelques progrès.

Voilà ce qui nous rassemble, Mesdames et Messieurs les députés.

Le respect des droits de l'Homme, l'égalité devant la loi, la garantie de l'alternance, les droits des minorités, la dignité de la femme, la liberté religieuse : autant de valeurs universelles ancrées chez vous et qui doivent s'épanouir dans toute l'Afrique.

Je ne suis pas venu ici, à Dakar pour montrer un exemple, pour imposer un modèle, ni pour délivrer une leçon. Je considère les Africains comme des partenaires, comme des amis. L'amitié crée des devoirs : le premier d'entre eux est la sincérité. Je veux leur parler librement, directement, le faire sans ingérence, mais avec exigence.

La démocratie vaut pour elle-même, partout. Aucun pays, aucun continent, ne peut en être privé. Mais elle vaut aussi pour ce qu'elle permet, pour ce qu'elle apporte. Il n'y a pas de vrai développement économique, ni de vrai progrès social sans démocratie.

J'ai une conviction profonde : si l'Afrique, berceau de l'humanité, parvient à vivre et à faire vivre pleinement la démocratie, partout et pour tous, si elle réussit à vaincre ses divisions, alors l'Afrique sera le continent où se jouera l'avenir même de la planète.

L'Afrique est portée par une dynamique démographique sans précédent : la population au sud du Sahara doublera en l'espace de quarante ans --pour atteindre près de 2 milliards de femmes et d'hommes en 2050. Le nombre d'habitants aura été multiplié par dix en un siècle : c'est un changement sans équivalent dans l'histoire même de l'humanité. L'Afrique est la jeunesse du monde. Elle est aussi une terre d'avenir pour l'économie mondiale. La croissance y est supérieure à beaucoup de croissances des pays dits développés, cette croissance a été ces dernières années toujours à un rythme plus important et elle vous permet, même si c'est difficile, d'accéder à de nouveaux marchés, à de nouveaux produits. Les besoins d'infrastructures sont considérables. La qualité de son agriculture, ses ressources naturelles, ses richesses minières, ce continent a tous les atouts pour être demain le continent de la croissance, du développement et du progrès. Il y a en Afrique un potentiel exceptionnel. Les paysans, les artisans, les étudiants, les entrepreneurs, les savants constituent une ressource formidable pour votre avenir.

Les grands pays se tournent vers l'Afrique et investissent massivement. Vous n'avez pas à avoir peur de cet intérêt nouveau. Vous pouvez vous en méfier, il peut y avoir des prédateurs. Vous devez être conscients que vos institutions, vos pratiques, vos capacités vous permettront de guider, d'orienter ces capitaux dans votre propre intérêt.

*Permettez-moi le discours de **la franchise**. Votre défi, c'est de renforcer la place de votre continent dans la mondialisation. C'est de donner une finalité plus humaine à ce monde, de prendre votre place, d'assumer votre responsabilité. Aucun enjeu planétaire ne pourra se faire sans l'Afrique. Toutes les réponses essentielles passent déjà par votre continent : l'économie, les matières premières, l'environnement, l'énergie, la gouvernance mondiale. Dans toutes les grandes négociations internationales, sur ces sujets, la France et l'Europe mais aussi l'Afrique partagent la même vision de l'avenir.*

Je vous fais, ici, une promesse, dans ces grandes négociations qui ont lieu aujourd'hui sur le commerce, sur le climat, sur les questions économiques, vous êtes notre premier partenaire et la France sera votre premier allié.

Le devoir d'un pays comme le mien, c'est de vous accompagner dans les domaines d'avenir, pas simplement les ressources naturelles mais aussi l'agro-alimentaire, les télécommunications, les services.

C'est vers cette Afrique de demain que je suis tourné, c'est vers cette Afrique de demain que je viens ici au Sénégal.

Le changement viendra d'abord et avant tout des peuples. Les africains ont pris leur destin en main et ce mouvement ne s'arrêtera pas.

Chaque pays en Afrique connaît son propre dynamisme et parfois connaît des rechutes. Chaque pays adapte ses institutions à ses réalités. Chaque pays est chahuté par des mouvements qui contestent les frontières issues de la colonisation. Mais au-delà de toutes ces turbulences, j'ai confiance. L'Afrique est en marche et les principes sur lesquels elle peut fonder son développement sont ceux-là même que vous portez ici au Sénégal.

*Le premier de ces principes auxquels j'adhère, c'est **la transparence**. Vous avez raison d'exiger de toutes les entreprises qui viennent ici investir chez vous ou occuper des positions d'être transparentes et de pouvoir rendre des comptes chaque fois qu'il est nécessaire.*

Le second principe c'est la bonne gouvernance. C'est une condition de la stabilité, de la sécurité et de la probité. C'est pourquoi je salue ici l'initiative du Président Macky SALL de lancer une opération de récupération des biens mal acquis. La France n'y fera pas obstacle, jamais. La lutte contre la corruption, les abus financiers, contre l'impunité est l'affaire, non pas de l'Afrique, c'est l'affaire de tous. Nous devons être intraitables face à ceux qui pourraient se croire autorisés à voler les deniers de leur propre pays, mais aussi être implacables face à ceux qui viennent chercher des contrats en ne négligeant aucun moyen de pression ou d'influence.

Le troisième principe c'est l'égalité. Car si l'Afrique se développe à un bon rythme, si sa croissance est particulièrement dynamique, le nombre de pauvres, lui, ne cesse de progresser à mesure que la population elle-même augmente. Près de la moitié des pays du continent sont en passe d'atteindre, et c'est votre fierté, les objectifs du Millénaire. Mais trop nombreux sont ceux qui restent au bord du chemin. La question des inégalités, est, pour vous comme pour nous, pour le Sénégal comme pour la France, au cur du message que nos peuples attendent de nous.

Et notamment les femmes qui en Afrique constituent une formidable force de changement et de transformation. Plus nombreuses que par le passé à s'impliquer dans la vie économique et sociale, elles jouent un rôle majeur auprès de la jeunesse africaine qui représentera les deux tiers, bientôt, de la population du continent.

Voilà, ce que je voulais vous dire : confiance en vous, fierté de ce que vous avez déjà accompli, ouverture aux autres et certitude que vous êtes sur le bon chemin, que l'Afrique est un continent d'avenir. Mais en même temps je n'ignore rien des menaces auxquelles vous faites face et des périls qui sont autour de vous.

Je pense particulièrement au Mali, victime de groupes extrémistes qui font régner la terreur dans le Nord. C'est votre sécurité qui est en jeu, c'est aussi la nôtre, celle de l'Europe qui connaît la valeur inestimable de la paix pour laquelle elle a obtenu aujourd'hui même le Prix Nobel.

Cette Europe qui a fait la paix, qui fait la paix, cette Europe, elle doit aussi faire la paix et vouloir la paix en Afrique chaque fois qu'il y a un conflit et du terrorisme. Elle sera derrière vous. Mais c'est vous, les Africains, qui aurez la responsabilité de décider ce qui est bon pour votre propre sécurité. Le futur de l'Afrique se bâtera par le renforcement de la capacité des Africains à gérer eux-mêmes les crises que le continent traverse.

Les organisations telles que la CEDEAO et l'Union africaine se sont imposées dans le traitement d'un certain nombre de conflits.

C'est très encourageant. L'engagement des armées africaines dans le maintien de la paix, au sein des Casques Bleus en est la preuve. Je pense au courage des Burundais, des Djiboutiens, des Ethiopiens, des Kényans et des Ougandais qui payent un lourd tribut pour libérer la Somalie. Je salue ici les soldats sénégalais engagés dans des opérations de maintien de la paix difficiles, en Côte d'Ivoire, en Guinée-Bissau, en RDC et au Soudan. Merci au Sénégal. Aujourd'hui, c'est la crise que connaît le Nord du Mali, occupé et violenté, qui doit nous fédérer. On en connaît les causes, elles sont multiples. Les pratiques maffieuses des groupes terroristes, les erreurs qui ont marqué la fin de l'intervention en Libye, et notamment le manque de contrôle des armes, les trafics de drogue qui ont corrompu une partie de l'économie malienne, mais qui menacent, on le sait bien, une bonne partie de l'Afrique de l'Ouest. Il y a aussi une insuffisance du développement économique au Sahel, qui a nourri le désespoir. Je connais tout ça. Y compris l'absence de mise en œuvre effective des accords passés qui auraient dû conduire à une coexistence harmonieuse entre les communautés du Mali.

Mais sommes-nous là pour faire des analyses, pour essayer de comprendre, ou pour prendre nos responsabilités ? Les horreurs actuelles ne peuvent plus se poursuivre. Comment accepter ces mausolées profanés, ces mains coupées, ces femmes violées ? Comment tolérer que des enfants puissent être enrôlés de force par des milices, que des terroristes viennent dans cette région pour ensuite semer la terreur ailleurs ? La France, je l'ai dit aussi, à travers ses ressortissants dans cette région, a été attaquée et agressée.

Le Mali a fait appel à la communauté internationale et demande un soutien. Nous devons le lui apporter, avec la

CEDEAO, avec l'Union africaine. L'Organisation des Nations Unies, à notre initiative mais aussi à l'initiative de bien des pays européens, est désormais prête à apporter aussi une base légale. Au moment même où je m'exprime, une résolution au Conseil de sécurité est en train d'être délibérée. Elle permettra de donner un cadre légal à ce que les Africains décideront eux-mêmes d'engager.

Chers amis,

Je vous ai parlé de votre avenir, de vos capacités, de vos atouts.

Des menaces aussi. Des responsabilités qui sont les vôtres.

Mais je veux, maintenant, vous dire ma volonté de renouveler la relation entre la France et l'Afrique.

Le temps de ce qu'on appelait autrefois « la Françafrique » est révolu. Il y a la France et il y a l'Afrique. Il y a le partenariat entre la France et l'Afrique, avec des relations fondées sur **le respect**, sur la clarté et sur la solidarité.

La clarté, c'est la simplicité dans nos rapports d'Etat à Etat.

Les émissaires, les intermédiaires, les officines trouvent désormais porte close à la Présidence de la République française comme dans tous les Ministères.

La clarté, c'est dans la constitution du Gouvernement, que j'ai décidé de former, la décision que j'ai prise de remplacer le Ministère de la Coopération par celui du Développement placé auprès du Quai d'Orsay, indiquant ma conviction que nous devons gérer ensemble les grands défis de l'humanité, les changements climatiques, la question des maladies, le développement solidaire. Bref, ce qui compte aujourd'hui, ce qui est espéré de la France ce n'est pas une coopération, c'est un développement.

Le respect, c'est aussi **la franchise**. Elle doit être réciproque. Je ne céderai pas à la tentation de la complaisance, et je n'en attends pas non plus en retour de la part de l'Afrique. Nous devons tout nous dire. Ce que nous pensons, ce que nous croyons, ce qui est utile.

Cette sincérité, elle vaut en particulier pour **le respect** des valeurs fondamentales : la liberté des médias, l'indépendance de la justice, la protection des minorités. Car, sans Etat de droit il ne peut y avoir de fonctionnement normal de l'Etat, ni d'investissement durable des entreprises, ni de société en paix. Nous devons être particulièrement engagés dans la lutte contre les violences. Violences faites aux enfants, violences faites aux femmes, violences faites aux personnes déplacées. Voilà le message que nous devons faire passer ensemble, français et africains.

Le respect, c'est une définition parfaitement claire de la présence militaire française en Afrique. Celle-ci ne pourra se

poursuivre que dans un cadre légal et transparent. Ainsi, l'accord de défense entre la France et le Sénégal a récemment été revu. Il sera rapidement ratifié dans nos deux pays, dans nos deux Parlements. Il en sera de même partout, et ces accords de défense ne contiendront plus de clauses secrètes. J'irai au bout de cette démarche, car je veux aussi tirer tous les enseignements des crises que nous devons affronter ou que nous avons traversées. Nous n'avons pas besoin de forces statiques en Afrique, nous avons besoin de forces réactives, capables de s'adapter et de privilégier une réponse plutôt que simplement une présence. C'est dans cet esprit que sera définie la nouvelle politique de défense de la France.

Je vous ai parlé de clarté, je vous ai parlé de respect. Je veux vous parler de solidarité. La solidarité, c'est le développement.

L'Afrique sub-saharienne est la première priorité de la politique de la France, puisqu'elle concentre plus de la moitié de notre effort budgétaire. Mon pays est particulièrement actif pour défendre les intérêts de l'Afrique dans les institutions multilatérales. Mais le partenariat franco-africain ne peut pas, ne doit pas se limiter aux seuls Etats.

Il associera donc les ONG davantage qu'aujourd'hui, les collectivités locales. Et puis aussi tous ceux qui, entrepreneurs, veulent participer avec les sociétés civiles à ce que nous avons à faire ensemble. Il faut en terminer avec ces relations d'Etats à Etats qui ignorent les peuples et les sociétés. La solidarité, c'est aussi d'aller chercher de nouveaux financements, ce que j'appelle les financements innovants, pour trouver de nouvelles ressources et les mettre au service de projets futurs.

Au niveau européen, une taxe sur les transactions financières sera bientôt en place dans onze pays. Pour la France, 10 pour cent du produit de cette taxe ira au développement et à la lutte contre les pandémies qui meurtrissent votre continent. Je pense au paludisme, à la tuberculose, au Sida. Nous allons avec cette taxe sur les transactions financières montrer une nouvelle fois l'exemple. L'exemple de ce que nous pouvons faire pour limiter l'influence de la finance. L'exemple de ce que nous devons faire pour utiliser les ressources au service du développement.

La solidarité, elle ne peut être simplement qu'une affaire de finance et d'échange de moyens matériels !

La solidarité, c'est aussi l'échange entre des hommes et des femmes qui veulent circuler. J'entends mettre fin à ce paradoxe absurde, qui fait que la France dans un passé récent, ait trop souvent fermé la porte à ceux-là même qui voulaient y créer des emplois, y développer des échanges, participer à l'effort de recherche ou de création artistique ! Je souhaite donc que les procédures administratives soient simplifiées pour les étudiants, dès lors qu'ils sont motivés, talentueux, capables de subvenir à une grande part de leurs besoins.

Je veux aussi que les artistes, les créateurs ne soient pas contraints de renoncer à un déplacement en France faute d'obtenir un visa. J'ai entendu le message de votre Ministre de la Culture, Youssou N'DOUR. C'est parce que j'ai entendu ce message que nous allons améliorer nos procédures, tout en étant responsables sur la maîtrise de notre immigration.

La solidarité, c'est, aussi, la consolidation de la zone franc. Vous êtes attachés à cette zone de stabilité monétaire. Vous savez ce que vous lui devez, c'est-à-dire d'avoir été capables de créer, vous aussi, une union de l'Afrique de l'Ouest et de l'Afrique centrale, qui a permis une intégration et une stabilité. Mais, en même temps, est-ce que nous ne pourrions pas réfléchir ensemble, pays de la zone franc et la France, à assurer de manière plus active la gestion des réserves, des monnaies, de façon à ce que nous puissions les utiliser pour la croissance et pour l'emploi ?

Voilà l'enjeu de la relation entre la France et l'Afrique : développement des économies, un niveau supérieur dans nos échanges, une conception commune de nos responsabilités, des valeurs que nous portons, des exigences que nous posons.

Pour amplifier encore la croissance et le développement, je veux établir entre l'Europe et l'Afrique des relations économiques et commerciales plus équitables. Je considère que la position des pays africains dans la négociation des Accords de partenariat économique n'a pas été assez prise en compte. Cette discussion s'est enlisée. Je suis favorable à ce que nous la relançons sur de nouvelles bases, avec des conditions de calendrier et de contenu plus favorables pour les pays africains. Vous devez prendre votre part, dans les échanges, dans les négociations internationales. La France vous y aidera !

Nous voulons permettre aux Etats africains de négocier de meilleurs contrats avec les multinationales étrangères, et notamment dans le secteur minier. C'est la raison pour laquelle mon pays a mis en place, avec la Banque mondiale, une facilité financière pour renforcer l'assistance juridique aux pays africains dans la négociation de leurs contrats. Il s'agit de permettre aux pays d'Afrique de percevoir un juste prix pour les ressources qui sont prélevées sur leur territoire. Ici au Sénégal, mes chers amis, ces principes se traduisent par la volonté de la France d'être toujours à vos côtés. C'est la raison pour laquelle j'ai accordé en juillet dernier à votre pays une aide budgétaire exceptionnelle de 130 millions d'euros, pour répondre aux urgences que je connaissais et qui obligeaient la France. Il ne s'agissait pas de générosité, il s'agissait de solidarité, il s'agissait de compréhension. Vous savez l'importance que j'accorde à la relation entre nos deux pays.

Je salue ce que vous avez voulu faire avec le Président Macky SALL en donnant la priorité à la jeunesse. Priorité à la jeunesse, ce fut aussi le thème de ma campagne présidentielle en France. Je sais ce qu'elle représente ici au Sénégal et partout en Afrique. Je comprends donc votre exigence, votre impatience. Tout à l'heure, nous visiterons avec le Président SALL, l'un des 3 centres de formation professionnelle que l'Agence Française de Développement a récemment financé à Dakar. La France continuera d'agir dans cette direction pour renforcer votre potentiel en matière d'éducation, de qualification. Nous agissons pour la rénovation de collèges publics dans l'académie de Dakar. Nous sommes conscients aussi que les jeunes africains veulent être mieux formés, ici dans leur propre pays, avec de grandes universités parce qu'il y a besoin de grandes universités africaines avec des centres de recherches pour que vous puissiez faire étudier, ici, vos enfants. Ce qui n'empêchera pas qu'ils puissent se déplacer pour nous apporter leurs concours et le produit de leur

travail. Mais c'est ici que leur formation doit être faite et c'est ici que les jeunes qui sortiront de vos écoles, de vos universités, partout en Afrique et au Sénégal, devront trouver l'emploi qu'ils recherchent.

A travers l'éducation, à travers une conception de la santé, à travers les transports, les infrastructures que nous voulons développer, bref tout ce qui permet la mobilité, l'échange, la communication -- qu'est-ce que nous voulons faire ? Nous développer ? Oui, sans doute, mais également partager. Partager une culture, partager une langue.

Parce que, ce qui nous unit aussi, c'est la francophonie, cette communauté qui permet de mieux se comprendre, mais aussi de mieux agir, cette communauté vers laquelle j'irai avec le Président Macky SALL demain, à Kinshasa, pour la convaincre de s'élargir encore, de prendre toutes les initiatives et de porter des valeurs. Parce que parler une langue, parler la langue française, qui est ici une langue africaine, c'est aussi transmettre des valeurs, porter des messages, inspirer des peuples & parler la langue française, c'est parler la langue de la liberté, c'est parler la langue de la dignité, c'est parler la langue de la diversité culturelle. C'est votre langue, c'est notre langue, nous l'avons en commun. Diffusons-la, portons-la et faisons en sorte que ceux qui la parlent aient une chance de plus que les autres.

Nous ne demandons pas d'écraser d'autres langues. Ici la langue française ne chasse aucune autre langue. Elle n'écrase rien, elle permet tout. Voilà pourquoi nous voulons partager ce bel idéal de la francophonie.

Vous avez aussi besoin, non seulement d'échanges humains, culturels, linguistiques & vous avez besoin aussi d'échanges -- je l'ai dit -- d'infrastructures, de transports. Vos villes sont en train d'être transformées en Afrique. De très grandes villes mondiales seront en Afrique avec ce que cela génère comme complexité d'urbanisme, comme exigence de logements.

Je suis arrivé à l'aéroport -- j'ai mis un certain temps avec le Président Macky SALL car les Sénégalais étaient venus nombreux nous accueillir et nous circulions au ralenti. J'ai eu le temps d'observer ce que je découvrais. Je voyais ces immeubles qui sortaient de terre, je vois bien les besoins. Voilà pourquoi la France est prête à prendre toute sa part à cette construction, à cette invention. Je parle des villes et je n'oublie pas les campagnes. L'Afrique a aussi un atout formidable avec la ruralité. Ne croyez pas que c'est une charge ou un poids & ne pensez pas qu'il y aurait un exode rural qui serait irréversible, parce que ce serait ce qui vaudrait pour tous les développements. Non, votre agriculture doit être développée, vos produits peuvent être plus nombreux qu'aujourd'hui et mieux mis en valeur. Vous devez assurer votre sécurité alimentaire, la productivité en matière agricole peut connaître, en Afrique, un développement considérable. Nous serons avec vous parce que l'Afrique a besoin de se nourrir par elle-même et d'assurer sa sécurité et son indépendance alimentaire.

Mesdames et messieurs, chers amis,

Je ne voudrais pas m'installer trop longtemps à cette tribune, c'est la vôtre. Vous m'avez fait grand honneur -- je le disais

-- de m'accueillir ici. J'ai ressenti une grande émotion. Nous sommes dans un lieu que le colonisateur avait lui-même bâti. Vous vous en êtes libérés, vous avez été capables de trouver votre voie. Vous êtes une grande Nation et vous m'accueillez aujourd'hui comme un ami. Nous sommes à la fois liés par l'Histoire et en même temps tellement conscients de ce que nous avons à faire ensemble, les uns avec les autres. Vous attendez de la France, non pas des mots, non pas des principes, même si les principes conduisent à l'action. Vous attendez qu'elle pose des actes, montre des preuves qu'elle est à vos côtés. Je veux essayer de vous convaincre que vous devez être fiers de vous-mêmes, fiers de votre avenir, conscients de votre présent et que vous avez à faire, finalement, le plus beau chemin possible, celui de votre développement. Vous avez une jeunesse qui, je le sais, attend beaucoup et parfois attend trop longtemps. Elle s'impatiente. Nous avons le devoir, les uns et les autres, de lui répondre.

Je remercie le Sénégal, ses honorables députés, son Président de l'Assemblée, le Président de la République, son Gouvernement. Je remercie le Sénégal et le peuple sénégalais de m'avoir attendu, accueilli et accompagné, je ne l'oublierai jamais.

Je me souviendrai longtemps de la chaleur de son accueil. Mais nous avons encore tant à faire ensemble.

Une grande histoire commune nous lie. Il nous revient maintenant d'écrire, ensemble, un nouveau récit, de tracer l'avenir. J'ai retrouvé une belle phrase qui se trouve dans votre hymne national que le Président SENGHOR vous a laissé. Elle témoigne de ce que je veux faire avec vous. « Epaule contre épaule », faire avancer la France et l'Afrique ensemble.

Vive le Sénégal.

Vive la France.

Vive l'amitié entre le Sénégal et la France. »

Source : <https://www.elysee.fr/francois-hollande/2012/10/12/declaration-de-m-francois-hollande-president-de-la-republique-sur-les-relations-entre-la-france-et-lafrique-a-dakar-le-12-octobre-2012>

Annexe 7 – Discours du président de la République Emmanuel Macron à la conférence des ambassadeurs et des ambassadrices de 2019

« Mesdames, Messieurs les présidents,

Monsieur le Premier ministre,

Mesdames, Messieurs les ministres,

Mesdames, Messieurs les parlementaires,

Mesdames, Messieurs les ambassadeurs,

Mesdames, Messieurs, chers amis.

J'ai beaucoup hésité au fond à venir faire un discours devant vous aujourd'hui. Je voulais malgré tout honorer une tradition et je me suis demandé s'il n'était pas préférable de rester sur le G7 qui vient de s'achever en me disant que le seul risque que je courais c'était finalement d'être en deçà des résultats obtenus, de ce que nous avons collectivement réussi à faire mais je pense que ce moment partagé avant les travaux que vous allez conduire a son utilité.

D'abord parce que c'est la troisième fois que nous nous retrouvons dans ce format et qu'il est bon d'avoir du suivi et qu'au fond le faire après ce G7 que la France vient d'organiser, nous donne encore plus de sens. D'abord pour vous dire que le succès de ce G7 est le vôtre, celui des diplomates qui l'ont organisé, des élus qui l'ont accompagné, des équipes qui avec beaucoup de professionnalisme au sein de l'État dans nombre de ministères s'y sont impliqués. La part d'insuffisance, d'échecs relatif, elle nous revient collectivement chefs d'État et de gouvernement parce que nous n'avons pas suffisamment avancé.

Enfin, il y a une part de véritable réussite qui a été portée par cette équipe française et qui est la vôtre. Et je tenais profondément aujourd'hui à vous en remercier. La préparation pendant des mois par le Secrétariat général de la présidence. Le travail de tous les ministères. La sécurisation de l'événement, sa bonne organisation, l'association de toutes les forces vives et des élus ont permis de donner cette image de la France et d'avoir pour la première fois depuis bien longtemps un G7 qui s'est tenu dans le calme et je le crois un G7 utile. L'avenir dira seul si ce G7 est un succès complet parce que nous verrons comment les résultats obtenus pourront être confortés ou non. Mais d'ores et déjà, je crois pouvoir dire que ce qui a été fait est votre œuvre et que c'est une réussite.

Je crois aussi que ce G7 s'est inscrit dans une démarche profonde, cohérente avec notre stratégie. Celle de mettre la France au cœur du jeu diplomatique, j'y reviendrai dans un instant et au fond dans le droit fil de ce que ces deux dernières années j'ai pu vous dire. Et avant de m'exprimer devant vous, je relisais ces derniers jours mes deux derniers discours aux ambassadeurs qui se sont à chaque fois articulés autour de ce triptyque sécurité, souveraineté et influence. Il reste parfaitement valide et évidemment tout le travail qui a été fait depuis 2 ans en matière de lutte contre le terrorisme, d'actions sur chacun de ces domaines, je crois se conforte, et cette stratégie que nous mettons en œuvre depuis 2 ans est cohérente et s'est d'ailleurs déclinée lors de ce sommet. La relecture de ces discours m'a aussi conduit à beaucoup d'humilité parce que beaucoup de choses que nous prévoyions d'avancer rapidement il y a 2 ans sont encore en chantier et beaucoup de choses d'il y a deux ans sont encore malheureusement valables lorsqu'on parle du Sahel, de la crise libyenne ou de beaucoup d'autres choses. Néanmoins, je dois le dire, une chose me frappe, je voulais partager avec vous avant de rentrer dans le détail, c'est que tout se tient.

Le Premier ministre reviendra lorsqu'il s'exprimera devant vous sur les transformations conduites en France par le gouvernement, le sens qu'elles portent, et je crois, le continuum qu'elles constituent avec l'action diplomatique. Mais je suis frappé chaque jour de voir combien pour nos concitoyens l'action qui est la vôtre a de plus en plus d'importance. Je crois que c'est l'âme profonde de notre pays et c'est aussi les transformations du monde qui conduisent à cela. Nous sommes quand-même un pays où malheureusement et nous l'avons condamné avec force, on va détruire des permanences d'élus ou agresser des élus parce qu'on signe un traité de libre-échange avec le Canada. Nous sommes un pays où la fierté est tangible lorsqu'on reçoit le monde entier et qu'on obtient des résultats comme hier. Le rapport au monde, je crois profondément, irrigue la nation. Et donc, je ne veux pas voir nos échanges comme une discussion qui serait en quelque sorte à part du reste du cours de notre vie mais plutôt dans la cohérence profonde de ce que nous sommes en train de faire, qu'il s'agisse de l'agenda social, climatique ou économique. Tout cela se tient très profondément. C'est pourquoi en toute chose, je voulais très rapidement partager avec vous au fond une espèce de tableau rapide du monde et de ses désordres et dans ce contexte, de nos priorités. Parce que je crois que c'est ce qui très profondément doit inspirer notre action en France, en Europe et à l'international.

Nous le vivons tous ensemble ce monde et vous le connaissez mieux que moi, mais l'ordre international est bousculé de manière inédite mais surtout avec, si je puis dire, un grand bouleversement qui se fait sans doute pour la première fois dans notre histoire à peu près dans tous les domaines, avec une magnitude profondément historique. C'est d'abord une transformation, une recomposition géopolitique et stratégique. Nous sommes sans doute en train de vivre la fin de l'hégémonie occidentale sur le monde. Nous nous étions habitués à un ordre international qui depuis le 18ème siècle reposait sur une hégémonie occidentale, vraisemblablement française au 18ème siècle, par l'inspiration des Lumières ; sans doute britannique au 19ème grâce à la révolution industrielle et raisonnablement américaine au 20ème grâce aux 2 grands conflits et à la domination économique et politique de cette puissance. Les choses changent. Et elles sont profondément bousculées par les erreurs des Occidentaux dans certaines crises, par les choix aussi américains depuis plusieurs années et qui n'ont pas commencé avec cette administration mais qui conduisent à revisiter certaines implications dans des conflits au Proche et Moyen-Orient et ailleurs, et à repenser une stratégie profonde, diplomatique et militaire, et parfois des éléments de solidarité dont nous pensions qu'ils étaient des intangibles pour l'éternité même si

nous avons constitué ensemble dans des moments géopolitiques qui pourtant aujourd'hui ont changé. Et puis c'est aussi l'émergence de nouvelles puissances dont nous avons sans doute longtemps sous-estimé l'impact.

La Chine au premier rang mais également la stratégie russe menée, il faut bien le dire, depuis quelques années avec plus de succès. J'y reviendrai. L'Inde qui émerge, ces nouvelles économies qui deviennent aussi des puissances pas seulement économiques mais politiques et qui se pensent comme certains ont pu l'écrire, comme de véritables États civilisations et qui viennent non seulement bousculer notre ordre international, qui viennent peser dans l'ordre économique mais qui viennent aussi repenser l'ordre politique et l'imaginaire politique qui va avec, avec beaucoup de force et beaucoup plus d'inspiration que nous n'en avons. Regardons l'Inde, la Russie et la Chine. Elles ont une inspiration politique beaucoup plus forte que les Européens aujourd'hui. Elles pensent le monde avec une vraie logique, une vraie philosophie, un imaginaire que nous avons un peu perdu. Et donc tout ça vient nous bousculer très profondément et rebattre les cartes. Je ne parle pas évidemment de l'émergence africaine chaque jour confirmée et qui se traduit aussi là par une recomposition profonde et j'y reviendrai aussi. Le risque dans cette grande bascule se double également d'une bascule géopolitique et militaire, nous sommes dans un monde où les conflits se multiplient et où je vois 2 principaux risques.

Le premier, c'est que ces conflits font de plus en plus de victimes civiles et changent de nature. Regardez les théâtres d'opérations partout dans le monde. Et la deuxième chose, c'est que l'ensauvagement est reparti et là aussi, l'ordre sur lequel reposaient parfois nos certitudes et notre organisation est en train de disparaître. On abandonne les traités de contrôle des armements qui venaient là aussi de la fin de la guerre froide, chaque jour dans l'innocence et le silence. Tout ça doit nous poser des questions profondes. D'abord, nous faire constater que les habitudes et données qui étaient les nôtres ne sont plus valables. Et ensuite, ça doit nous conduire à interroger notre propre stratégie parce que les 2 qui ont aujourd'hui des vraies cartes en main dans cette affaire, ce sont les États-Unis d'Amérique et les Chinois. Et ensuite, nous avons un choix par rapport à ce grand changement, ce grand basculement : décider d'être des alliés minoritaires de l'un ou l'autre ou un peu de l'un et un peu de l'autre ou décider d'avoir notre part du jeu et de peser. Dans ce même moment, nous vivons une crise inédite de l'économie de marché. Et je pense que cette crise est au moins aussi importante et elle vient en quelque sorte doubler ce que je viens de décrire. Cette économie de marché qui a été pensée en Europe par l'Europe a progressivement dérivé depuis quelques décennies.

D'abord elle s'est profondément financiarisée et ce qui était une économie de marché, que certains avaient pu même parfois théoriser en parlant d'économie sociale de marché et qui était au cœur des équilibres que nous avons pensé est devenue une véritable économie d'un capitalisme cumulatif où, il faut bien le dire, d'abord la financiarisation puis les transformations technologiques ont conduit à ce qu'il y ait une concentration accrue des richesses chez les champions, c'est-à-dire les talents dans nos pays, les grandes métropoles qui réussissent dans la mondialisation et les pays qui portent la réussite de cet ordre. Et donc l'économie de marché qui jusqu'à présent par la théorie des avantages comparatifs et tout ce que nous avons sagement appris jusque-là et qui permettait de répartir la richesse et qui a formidablement marché pendant des décennies en sortant de manière inédite dans l'histoire de l'humanité des centaines de millions de concitoyens du monde de la pauvreté, a replongé et conduit à des inégalités qui ne sont plus supportables. Dans nos économies, la France l'a vécu ces derniers mois, très profondément mais en fait nous le vivons depuis des

années et dans le monde entier. Et cette économie de marché produit des inégalités inédites qui au fond viennent bousculer en profondeur là aussi notre ordre politique.

D'abord, elles viennent bousculer la légitimité même de cette organisation économique. Comment expliquer à nos concitoyens que c'est la bonne organisation lorsqu'ils n'y retrouvent pas leur part. Mais cela vient questionner aussi l'équilibre de nos démocraties. Parce qu'au fond, là aussi, nous vivions depuis le XIX^{ème} siècle dans des équilibres où les libertés individuelles, le système démocratique et le progrès continu des classes moyennes avec l'économie de marché constituaient une espèce de trépied sur lequel nous avançons. Quand les classes moyennes qui sont le socle de nos démocraties n'y ont plus leur part, elles doutent et elles sont légitimement tentées ou par des régimes autoritaires ou par des démocraties illibérales ou par la remise en cause de ce système économique. En tout cas, dans des changements de paradigme très profonds sur lesquels nous ne sommes pas du tout engagés jusqu'alors. Et donc, cette crise là aussi peut conduire à des fermetures, ce que certains décident, ce que la France n'a pas décidé au printemps 2017. Mais cette tentation est toujours là. Il doit nous conduire très profondément à savoir comment nous pouvons repenser des équilibres dans ce système qui n'est pas qu'un système français mais bien européen et mondial et comment nous pouvons rendre l'ouverture qui je le crois est indispensable, bonne pour notre pays, conforme à nos valeurs et notre ADN en y retrouvant notre part de contrôle. Et au fond, ce que les brexiteurs ont proposés au peuple britannique qui était un très bon mot d'ordre : reprendre le contrôle de nos vies, de notre nation. C'est ce que nous devons savoir penser et agir dans une nation ouverte. Reprendre le contrôle. Fini le temps où on expliquait à nos concitoyens la délocalisation, c'est l'ordre des choses, c'est une bonne chose pour vous. Les emplois vont en Pologne ou en Chine, au Vietnam et vous allez retrouver le ... on n'arrive plus à expliquer cette histoire. Et donc, nous devons trouver les moyens de peser dans la mondialisation mais aussi de repenser cet ordre international.

J'ai conscience de l'ambition de ce que je dis et cela ne se fera pas en un jour. Mais j'ai conscience de la nécessité de cette pensée et de cette démarche au niveau français et européen. Sinon, nous tombons.

Troisième grand bouleversement que nous vivons c'est évidemment la révolution technologique. Elle est inédite. Celle de l'internet, des réseaux sociaux, maintenant de l'intelligence artificielle, c'est d'abord une mondialisation formidable de l'intelligence, des progrès technologiques qui acquièrent une rapidité inédite. Mais c'est aussi une mondialisation de l'imaginaire, des émotions, de la violence, de la haine, là aussi, une contribution forte à l'ensauvagement du monde que nous vivons chaque jour. C'est un changement anthropologique profond qui touche nos démocraties et c'est aussi un espace nouveau qui se constitue sous nos yeux qui nécessite de repenser des règles, un ordre international qui aujourd'hui n'existe pas. Et je crois très profondément que cette révolution technologique conduit à des déséquilibres économiques mais aussi anthropologiques, qu'il nous faut penser, sur lesquels il nous faut agir sans quoi nous aurions si je puis dire une diplomatie intempestive et donc, courant le risque d'être rapidement caduque. D'autres d'ailleurs s'en sont saisis avant nous. Qui en ont fait un outil de déstabilisation des démocraties et d'influence.

Enfin, nous avons le grand bouleversement écologique. Celui-ci, je crois très profondément, est en accélération profonde. Nous l'avons saisi depuis plusieurs années et la France a porté une diplomatie environnementale efficace avec des résultats comme celui de la COP 21 que tout le monde nous consacre encore et celui des accords de Paris. Et on voit que cette question aujourd'hui s'accélère, qu'il s'agisse du réchauffement climatique ou de la lutte pour la biodiversité. Elle

s'accélère parce que les effets de notre inaction collective passée se font aujourd'hui ressentir dans nos sociétés, nos économies et partout dans le monde. Et elle s'accélère parce que nos concitoyens en ont conscience, beaucoup plus et nous pressent d'agir. Et elle s'accélère aussi parce que les conséquences de ce grand bouleversement sont là chaque jour. Et ces conséquences, ce sont des vraies crises géopolitiques. Et le dérèglement climatique, le grand bouleversement écologique conduisent à des déséquilibres profonds régionaux, à des phénomènes migratoires profonds et viennent accélérer aussi le grand bouleversement démographique qui déstabilise notre monde. Et donc, vous le voyez, tous ces grands bouleversements arrivent au même moment. Et vous le savez tout cela. Mais je pense qu'il nous faut le remettre en perspective non pas simplement pour le constater mais pour essayer de voir comment nous devons agir utilement à ce moment.

Le dire est une chose, quelle part avons-nous à prendre ? Nous pouvons décider d'en être les spectateurs, les commentateurs. Et je pourrais m'arrêter sur ce que je viens de dire. Et au fond de dire : nous allons continuer la même action en France et la même action diplomatique dans ce contexte. Cette stratégie de la prudence ou de la poursuite des habitudes parce qu'on peut d'ailleurs suivre cette voie sans considérer qu'on est prudent. Si on continue à faire comme avant pour le dire autrement, qu'on soit d'ailleurs une entreprise, un diplomate, un ministre, un Président de la République, un militaire, tous ici dans cette salle, si on continue à faire comme avant, alors nous perdrons définitivement le contrôle. Et alors, ce sera l'effacement.

Je peux vous le dire avec certitude. Nous savons que les civilisations disparaissent, le pays aussi. L'Europe disparaîtra. L'Europe disparaîtra avec l'effacement de ce moment occidental et le monde sera structuré autour de deux grands pôles : les Etats-Unis d'Amérique et la Chine. Et nous aurons le choix entre des dominations. Nous pouvons faire semblant de l'oublier. On peut le faire très bien. On l'a déjà très longtemps fait sur beaucoup de sujets. On expliquera que nous sommes souverains. On se battra pour maintenir les emplois dans notre pays en faisant des compromis bancals avec des groupes sur lesquels nous ne pouvons plus rien. On essaiera d'avoir des politiques environnementales dans notre pays ou sur notre continent mais ce sera déjà trop tard puisque nous n'aurons plus la maîtrise et les choses.. C'est la ligne des plus grandes pentes. Il y a une autre stratégie, celle de l'adaptation. Cela consiste à dire : il faut au fond courir plus vite face à ce monde qui bouge. Donc on va essayer de faire quelque chose sur l'écologie vaguement mais on doit s'adapter à cet ordre qui va plus vite, faire des réformes pour rattraper les autres simplement en essayant de ne pas vraiment changer, ne pas vraiment peser. C'est un scénario intermédiaire qui assez rapidement à mes yeux nous conduira au même résultat. Je pense même qu'il nous conduira au même résultat avec pour conséquence une réaction profonde, un rejet de notre population parce que nous ne sommes pas un pays qui aime s'adapter. Donc, parfois même le défaut de vouloir changer le monde pour ne pas nous adapter, mais nous n'aimons pas nous adapter.

Je crois que la vocation de la France est ce qui correspond à la nécessité du temps présent, c'est d'essayer de peser sur cet ordre du monde avec les cartes qui sont les nôtres pour ne pas céder à quelques fatalités que ce soit, mais tenter de bâtir un ordre nouveau, dans lequel non seulement nous aurions notre place mais nos valeurs, nos intérêts au fond pourraient l'avoir. Et donc, je ne crois qu'à une chose. C'est la stratégie de l'audace, de la prise de risque. Ce qui veut dire que tout ce que nous sommes en train de faire et tout ce que nous ferons ne réussira peut-être pas. Et il y aura beaucoup de commentateurs pour dire que cela ne réussit pas à certains moments. Ceci n'est pas grave. Ce qui est aujourd'hui

mortel c'est de ne pas essayer compte-tenu de tout ce que je viens de dire. C'est la stratégie de l'audace, de la vision et c'est d'essayer de retrouver dans ce contexte qui caractérise profondément l'esprit français et au fond à mes yeux de refonder ce qui est profondément la civilisation européenne. Je crois que c'est cela ce qui doit être notre objectif dans notre pays, dans notre stratégie européenne et au niveau international.

L'esprit français c'est un esprit de résistance et une vocation à l'universel. Un esprit de résistance, cela veut dire, ne pas céder à la fatalité ni à l'adaptation des choses et aux habitudes. Cela veut dire de considérer que quand les choses sont injustes, on peut parce qu'on se donne les moyens de le faire et donc qu'on se donne les moyens d'être plus forts, qu'on fait les réformes pour le faire, qu'on se redonne du muscle économique, productif.

On arrive à faire bouger les choses mais on ne cède pas à l'ordre ambiant pour des bonnes raisons et qu'on arrive à retrouver ce que sont nos valeurs profondes. Et je crois que ce qui a toujours caractérisé l'Europe, ce qui est le fil rouge de notre vocation, c'est un véritable humanisme. Et je le dis parce que ce n'est plus une évidence. Et si nous allons dans le sens de plus grande pente et si nous continuons à voir le monde tel qu'il va et que je le décrivais, cet humanisme européen disparaîtra. Les Etats-Unis d'Amérique sont dans le camp occidental mais ils ne portent pas le même humanisme. Leur sensibilité aux questions climatiques, à l'égalité, aux équilibres sociaux qui sont les nôtres n'existe pas de la même manière. Il y a un primat de la liberté qui caractérise d'ailleurs la civilisation américaine très profondément et qui explique aussi nos différences même si nous sommes profondément alliés. Et la civilisation chinoise n'a pas non plus les mêmes préférences collectives pour parler pudiquement, ni les mêmes valeurs. Nous sommes le seul espace géographique qui a mis l'homme avec un grand H au cœur de son projet à la Renaissance, au moment des Lumières et à chaque fois que nous avons eu à nous réinventer. Je crois que compte tenu de ces bouleversements, c'est cela le projet qui est le nôtre et qui doit être à nouveau le nôtre. Et donc, qui suppose sur les grandes questions économiques, industrielles, climatiques d'avoir cette démarche et cette exigence avec nous-mêmes et avec les autres. Et donc, d'avoir un projet éducatif, productif, social, écologique qui soit repensé dans notre pays. C'est ce que nous sommes en train de faire mais nous ne pouvons pas le faire seul parce que si vrai que le socialisme dans un seul pays ne fonctionne pas historiquement, l'humanisme dans un seul pays ne dure pas longtemps. Et il nous faut pouvoir l'irriguer en Europe et à l'international. Et c'est là où la cohérence de notre agenda doit se tenir.

C'est ce projet humaniste qui est au cœur de l'agenda du gouvernement en réinvestissant sur l'humain par le projet éducatif, social et de santé en faisant les réformes qui nous permettent d'avoir un vrai projet productif et en ayant cette transformation écologique indispensable. C'est je crois très profondément ce qui doit nous animer. Et avec cela, de savoir collectivement retrouver et je prends ma part et je mesure le caractère inachevé de mon propos sur ce point. Mais il nous faut rebâtir sur cette base un récit collectif et un imaginaire collectif. C'est pour ça que je crois très profondément que le projet qui est le nôtre, il faut l'assumer comme un projet de civilisation européenne.

Le projet de civilisation européenne ne peut pas être porté ni pas par la Hongrie catholique, ni par la Russie orthodoxe. Et nous l'avons laissé à ces deux dirigeants par exemple, et je le dis avec beaucoup de respect, allez écouter des discours en Hongrie ou en Russie, ce sont des projets qui ont leurs différences mais ils portent une vitalité culturelle et civilisationnelle, pour ma part, que je considère comme erronée mais qui est inspirante. Et donc, il nous faut trouver à travers ce projet européen qui est je crois très profondément aussi un projet français une force d'inspiration pour notre

peuple. C'est l'esprit de la Renaissance, c'est l'esprit des Lumières. C'est l'esprit très profond de cet humanisme français que nous avons à chaque fois porté, inventé et qu'il nous faut réinventer aujourd'hui. Cela veut dire quoi ? Cela veut dire que tous les sujets que nous évoquons souvent ne doivent pas être simplement des sujets techniques. Ils doivent contribuer d'un imaginaire qu'il nous faut porter, d'un vrai projet de civilisation de cette nouvelle frontière et où on remet très profondément les femmes et les hommes au cœur de celui-ci. Je mesure évidemment l'ambition d'un tel projet. Mais je crois qu'il était important que je partage avec vous cette conviction aujourd'hui parce que c'est ça qui doit irriguer très profondément l'action qui est la nôtre et le continuum qui est le nôtre chaque jour. Et au fond, les nouvelles alliances qui sont les nôtres, ce projet-là suppose évidemment d'avoir une exigence en termes de dignité de l'homme. Ceux qui aujourd'hui dans le monde défendent les droits à la liberté au péril de leur vie tournent leurs regards vers nous. Et quand je parle d'un projet européen de civilisation et de ce projet français, c'est aussi cela ce que je veux dire. Nous avons retrouvé la sève de cette exigence et savoir partout dans le monde sans remettre en cause la souveraineté de quelque pays que ce soit.

Défendre la force et la vitalité des droits de l'homme qui se sont si affaibli ces dernières années. Nous sommes revenus à ce que David MILIBAND, dans une conférence récente appelait l'âge de l'impunité. Il y a 20 ans, nous nous serions dits tous ici que les droits de l'homme avaient une espèce de course inarrêtable, que tout le monde allait venir mécaniquement à la démocratie aux mêmes valeurs que nous. Regardez la situation dans laquelle nous sommes. Dans des pays parfois en Europe, en matière de recul des droits, d'indépendance de la Justice, de menace sur les défenseurs des droits, regardez où nous sommes partout dans les théâtres de guerre. Donc notre responsabilité dans ce contexte et je crois dans cette capacité à revivifier l'esprit des Lumières, c'est d'être des acteurs essentiels pour porter une nouvelle exigence en termes de droits de l'homme, porter une nouvelle exigence pour que nos démocraties et nos valeurs soient partout défendues. Dans les théâtres d'opérations pour lutter contre l'impunité et défendre les civils et les humanitaires, pour défendre partout les défenseurs des droits, pour aussi œuvrer comme nous l'avons fait encore ces dernières semaines pour un internet respectueux des démocraties, des libertés et des équilibres qui sont les nôtres. Mais défendre cette civilisation européenne, avoir cet objectif de porter cela chez nous et dans le monde suppose aussi dans notre action diplomatique très profonde d'avoir une ambition éducative, climatique, démocratique, de pouvoir repenser très profondément les équilibres de l'économie de marché comme nous avons commencé à le faire et d'avoir un agenda culturel qui constitue aussi le cœur de cette ambition et de cet esprit. Pour y parvenir, je souhaiterais que, dans les prochains mois et dans la continuité de ce qui est fait depuis 2 ans, nous puissions collectivement agir autour de 5 axes prioritaires.

Je ne couvrirai pas ici tous les champs géographiques et tous les sujets, ne m'en veuillez pas et ne considérez pas que le silence vaut désintéressement. Il vaut souci de nos équilibres collectifs et j'ai peur déjà d'être trop long. Donc sachez que cette longueur ne vaudra toutefois pas exhaustivité, mais il y a 5 choses importantes que je voudrais vous dire après vous avoir rapidement expliqué comment je voyais cet ordre du monde et au fond notre objectif dans ce contexte.

La première chose, c'est que pour parvenir à cet objectif dans ce désordre, je crois que ce que nous devons faire très profondément, c'est jouer notre rôle, au fond, de puissance d'équilibre. Puissance d'équilibre, c'est d'acter que nous sommes une grande puissance économique, industrielle même si nous avons perdu, quand je regarde les dernières

décennies, sur beaucoup de points, que nous avons à rebâtir et que nous devons rebâtir pour pouvoir rester cette puissance-là. C'est le cœur de notre agenda national et européen et nous sommes une puissance militaire et diplomatique qui demeure. Nous sommes en passe de devenir de manière indiscutable la première armée européenne par les investissements que nous avons décidé, par la loi de programmation militaire, par la qualité de nos soldats et l'attractivité de notre armée. Et aujourd'hui, en Europe, personne n'a cette vitalité et personne n'a décidé ce réinvestissement stratégique et humain. Ce qui est un point essentiel pour pouvoir peser. Et nous restons une grande puissance diplomatique, membre permanent du Conseil de sécurité, au cœur de l'Europe et au cœur de beaucoup de coalitions.

Mais quand je dis que nous devons être une puissance d'équilibre, cela veut dire que nous devons en quelque sorte avoir la liberté de jeu, la mobilité, la souplesse. Nous ne sommes pas une puissance alignée. Je le dis ici avec beaucoup de force. Nous avons des alliés, nous sommes européens et nous devons travailler avec nos partenaires européens en les respectant. Nous avons des alliés dans chaque région du monde et nous avons un allié important que sont les États-Unis d'Amérique sur le plan stratégique et militaire. Mais pour le dire en termes simple, nous ne sommes pas une puissance qui considère que les ennemis de nos amis sont forcément les nôtres ou qu'on s'interdit de leur parler. Et je crois que c'est ça la force de la France. Et donc nous devons avoir notre propre stratégie parce que cette stratégie est au service de nos intérêts et, au fond, de notre utilité dans le concert du monde, comme l'ont montré encore les dernières semaines et les derniers jours.

Ce rôle de puissance d'équilibre, c'est celui que nous devons jouer dans les grandes crises et les situations de conflit. Je ne veux pas tous ici les détailler. Je parlerai de l'un d'entre eux : l'Iran. Nous l'avons vu ces derniers jours à Biarritz, en créant les conditions nécessaires à une désescalade. Le ministre des Affaires étrangères et le ministre de l'Economie et des Finances impliqués aussi dans cette affaire ont conduit pendant 2 jours un travail extrêmement fin mais après plusieurs semaines, plusieurs mois d'initiatives, pour essayer non simplement de peser dans cette situation, mais construire les conditions d'une désescalade et d'une solution. Sur l'Iran, nous le savons bien, la France n'a pas été l'initiatrice de ce fameux JCPOA. Elle a même avec raison durci les conditions en 2015. Mais nous nous retrouvons dans cette situation ayant signé un traité. Celui qui l'avait initié décide d'en sortir. Et où, au fond, les divergences qui s'installaient entre nous pouvaient conduire à une escalade dans la région avec des résultats terribles. Je crois que notre rôle dans ce type de conflit, c'est d'une part de s'assurer de la cohérence des grandes puissances. Ce que nous avons fait lors de ce G7 en dégageant deux messages clairs pour la première fois assumés par tous.

Nul autour de la table du G7 ne veut que l'Iran ne puisse jamais se doter de l'arme nucléaire et tous tiennent à la stabilité et la paix dans la région. Ce qui veut dire que tout le monde aussi s'abstiendra d'avoir des comportements qui puissent menacer cette paix et cette stabilité. Et de l'autre côté nous avons tenté d'agir pour faire venir davantage l'Iran à la négociation et éviter une désescalade liée à l'absence de discussions entre les deux principales parties. Nous avons obtenu des premiers résultats ; ils sont fragiles, il faut avoir beaucoup d'humilité, mais qui, dans la discussion bilatérale avec l'Iran permettent de voir un chemin possible avec des compensations économiques et financières, avec aussi des demandes additionnelles, et qui ont au moins permis à court terme une désescalade et les conditions possibles de rencontres utiles. Nous l'avons fait en lien avec le soutien de nos partenaires européens, et en jouant pleinement ce rôle

de puissance d'équilibre. Et pour pouvoir jouer utilement ce rôle dans les grands conflits ou comme nous l'avons fait autour de la table du G7, il nous faut pouvoir pleinement décliner si je puis dire cette forme d'indépendance indispensable de notre diplomatie et d'autonomie stratégique, ce qui suppose de repenser en profondeur la relation avec quelques puissances. Alors je sais que, comme diraient certains théoriciens étrangers, nous avons nous aussi un État profond. Et donc parfois le Président de la République dit des choses, se déplace et dit quelque chose, puis la tendance collective pourrait être de dire : 'Il a dit ça enfin nous on connaît la vérité on va continuer comme on l'a toujours fait'. Je ne saurais vous recommander de ne pas suivre cette voie. D'abord parce qu'elle est collectivement inefficace puisqu'elle décrédibilise la parole du Président de la République et par voie de conséquence elle décrédibilise la parole de celles et ceux qui les représentent. Mais surtout elle nous enlève de la capacité à faire. Et donc dans cette capacité à repenser les grandes relations il y a notre relation avec la Russie.

Je sais que beaucoup d'entre vous ont parfois fait leur carrière à conduire des dossiers où tout les a conduit à avoir de la défiance à l'égard de la Russie, parfois à juste titre. Et nous, nous avons structuré cette relation depuis au fond la chute du Mur de Berlin dans cette défiance par une succession de malentendus. Je n'ai aucune naïveté en voulant revisiter cette relation. Mais j'ai quelques évidences. Nous sommes en Europe, et la Russie aussi. Et si nous ne savons pas à un moment donné faire quelque chose d'utile avec la Russie, nous resterons avec une tension profondément stérile. Nous continuerons d'avoir des conflits gelés partout en Europe. Nous continuerons à avoir une Europe qui est le théâtre d'une lutte stratégique entre les Etats-Unis d'Amérique et la Russie. Et au fond à voir les conséquences toujours de la guerre froide sur notre sol, et nous ne créerons pas les conditions du projet profond de recréation de la civilisation européenne que j'évoquais tout à l'heure. Parce qu'on ne peut pas le faire sans repenser notre lien avec la Russie très profondément, très profondément.

Je pense en plus que pousser la Russie loin de l'Europe est une profonde erreur stratégique parce que nous poussons la Russie soit à un isolement qui accroît les tensions, soit à s'allier avec d'autres grandes puissances comme la Chine, qui ne serait pas du tout notre intérêt. Dans le même temps il faut bien le dire nos relations se sont structurées et ont documenté la défiance. Les attaques sur le plan cyber, déstabilisation démocratique, un projet russe aujourd'hui qui est profondément conservateur et opposé au projet de l'Union européenne, assumé. Et tout ça au fond s'est noué dans les années 90 et 2000 lorsqu'une série de malentendus se sont joués et lorsque sans doute l'Europe n'a pas joué une stratégie propre et a donné le sentiment d'être le cheval de Troie d'un Occident dont le but final était de détruire la Russie et où la Russie a construit son imaginaire dans la destruction de l'Occident et donc l'affaiblissement de l'Union européenne. Nous en sommes là. On peut le déplorer, on peut rester dans cette guerre de position, ce n'est pas notre intérêt profond. Notre intérêt non plus n'est pas d'être d'une faiblesse coupable à l'égard de la Russie et de considérer qu'il faudrait oublier tous les désaccords, les conflits passés, et se mettre à se réembraser, non. Mais je pense qu'il nous faut repenser cette grammaire très profondément.

Je crois qu'il nous faut construire une nouvelle architecture de confiance et de sécurité en Europe, parce que le continent européen ne sera jamais stable, ne sera jamais en sécurité, si nous ne pacifions pas et ne clarifions pas nos relations avec la Russie. Ce n'est pas l'intérêt de certains de nos alliés, soyons clairs avec ce sujet. Certains d'ailleurs nous pousseront toujours à avoir plus de sanctions, parce que c'est leur intérêt. Quand bien même ce sont nos amis. Mais ce n'est pas le

nôtre très profondément. Et je crois que pour arriver à l'objectif que je viens d'évoquer, qui est celui de rebâtir un vrai projet européen dans ce monde qui risque la bipolarisation, réussir à faire front commun entre l'Union européenne et la Russie penser au fond ces cercles concentriques qui sont en train de structurer l'Europe jusqu'à une relation nouvelle avec la Russie, est indispensable. Et donc il nous faut pour cela et c'est ce que j'ai dit au Président Poutine la semaine dernière à Brégançon, avancer pas à pas. Vous aurez chaque jour des preuves de ne pas aller dans ce sens. Il y en aura chaque jour parce que les acteurs de part et d'autre essaieront chaque jour de menacer ce projet, y compris côté russe, parce qu'il y a beaucoup d'acteurs dans les services, dans les forces économiques, qui essaieront des attaques, des provocations et essaieront de fragiliser cette voie.

Nous devons être intraitables lorsque notre souveraineté ou celle de nos partenaires est menacée. Mais il nous faut stratégiquement explorer les voies d'un tel rapprochement et y poser nos conditions profondes. Il s'agit de sortir des conflits gelés sur le continent européen, il s'agit de repenser ensemble la maîtrise des armements conventionnels, nucléaires, biologiques et chimiques, parce que regardez la situation dans laquelle nous sommes plongés. Nous sommes dans une Europe où nous avons laissé le sujet des armements à la main de traités qui étaient préalables à la fin de la guerre froide entre les États-Unis et la Russie. Est-ce que c'est ça une Europe qui pense son destin, qui construit ? Pour ma part je ne crois pas donc il faut avoir ce dialogue avec la Russie. La fin du traité FNI nous oblige à avoir ce dialogue parce que les missiles reviendraient sur notre territoire. Troisième sujet, il nous faut ensemble penser à une stratégie spatiale. D'ailleurs dans notre histoire nous avons su le faire et sur le sujet spatial, que je sache, nos principaux alliés ne sont pas américains. Il nous faut ensemble penser une stratégie sur le cyber, nous en sommes très loin.

Aujourd'hui les attaques sont quotidiennes mais il faut pouvoir s'en exposer sur la place publique sans naïveté, échanger sur ce point, sans relâche essayer de reconstruire un agenda de confiance. Et il nous faut aussi avoir une vraie discussion stratégique pour bâtir les conditions d'une souveraineté technologique, je le crois très profondément, sur le plan industriel lato sensu. Rien de tout cela n'est évident, rien de tout cela n'est facile et vous aurez chaque jour les preuves pour ne pas aller en ce sens. Je vous demande de ne rien céder aux provocations, de toujours défendre nos intérêts, notre souveraineté, de rester fort, mais je crois très profondément qu'il nous faut aussi profondément rebattre les cartes dans un dialogue franc et exigeant avec la Russie. Et je veux que nous jouions cet axe parce qu'il est indispensable pour réussir à obtenir des résultats et une vraie stratégie européenne.

C'est ce que feront les ministres de l'Europe et des Affaires étrangères et la ministre des Armées lorsqu'ils se rendront dans quelques jours à Moscou pour reprendre le dialogue 2+2. C'est ce que nous poursuivons par un dialogue constant avec le Président POUTINE et nous allons mettre en place ce groupe de travail pour avancer sur cette architecture commune. Et évidemment l'un des sujets décisifs pour pouvoir avancer en ce sens c'est notre capacité à avancer sur le conflit russo-ukrainien, donc la mise en œuvre des accords de Minsk. A ce titre, les discussions récentes ont permis de voir des avancées concrètes qui nous conduiront avec la Chancellerie à proposer pour les prochains jours un nouveau sommet en format Normandie.

J'imagine le doute qu'il peut y avoir quand peut-être certains ou certaines d'entre vous m'écoutent, mais je vous demande d'avancer sur cette voie, encore une fois sans naïveté, mais parce que je crois profondément que c'est la

bonne. Et s'il fallait achever la démonstration je vous demanderais de vous interroger collectivement sur la stratégie que peut avoir la Russie pour elle-même.

Regardez ce grand pays, il a retrouvé des marges de manœuvre par nos faiblesses. Depuis cinq ans la Russie a pris une place inédite dans tous les grands conflits, elle a pris une place inédite parce que les Etats-Unis d'Amérique, la Grande-Bretagne et la France ont été faibles. On avait mis des lignes rouges, elles ont été franchies, nous n'avons pas agi. Ils ont très bien compris, ils ont avancé et donc on ne peut pas ostraciser en étant faible : il faut choisir une logique. Et ce n'est pas notre intérêt d'aller dans une logique du fort avec notre voisin. La Russie a maximisé dans le contexte actuel tous ses intérêts : elle est revenue en Syrie, elle est revenue en Libye, elle est revenue en Afrique, elle est dans tous les sujets de crise par nos faiblesses ou nos erreurs. Mais est-ce que cette situation est durable ? Je ne le crois pas et si j'étais à la place des Russes, ce qui est toujours la question que nous devons nous poser, je m'interrogerais parce que cette grande puissance qui investit beaucoup sur son armement, qui nous fait si peur a le produit intérieur brut de l'Espagne, a une démographie déclinante et un pays vieillissant, et une tension politique croissante. Est-ce que vous pensez que l'on peut durer comme cela ? Je pense que la vocation de la Russie n'est pas d'être l'alliée minoritaire de la Chine et donc nous devons aussi savoir par ce dialogue exigeant et les conditions que nous poserons, offrir à un moment donné une option stratégique à ce pays qui va immanquablement se la poser, immanquablement, et c'est à nous de le préparer et de savoir avancer sur ce point.

Notre rôle ensuite de puissance d'équilibre doit aussi s'exercer en Asie. La Chine a changé, le monde avec elle et nous devons construire le partenariat euro-chinois du 21ème siècle. Et notre pays au sein de l'Europe, avec l'Allemagne et le Royaume-Uni, a un rôle historique à jouer en la matière. Alors sur ce point aussi nous avons posé ces derniers mois des jalons importants, en particulier lors de la visite du Président chinois à Paris, où pour la première fois nous avons assumé d'avoir un dialogue franc, sincère, constructif mais d'assumer aussi une stratégie européenne. La Chine a un véritable génie diplomatique pour jouer de nos divisions et nous affaiblir. C'est pourquoi j'ai voulu pour la première fois inviter la Chancelière MERKEL et le Président JUNCKER à cette visite, et nous avons pour la première fois eu un véritable agenda stratégique pas simplement franco-chinois mais aussi sino-européen.

Et je pense qu'il est indispensable d'intégrer systématiquement cette approche européenne en travaillant selon trois axes prioritaires : un agenda économique et commercial qui s'inscrit dans le cadre multilatéral mais qui permet d'acter des résultats complets en particulier en matière de réciprocité, ce mot est souvent interdit dans ce contexte, m'enfin il est une réalité, nos entreprises le savent ô combien et nous avons sur plusieurs sujets du nucléaire civil à l'aéronautique en passant par l'agroalimentaire des intérêts à défendre. Un agenda multilatéral centré sur le climat, la biodiversité et la Chine est devenue notre allié sur cet agenda multilatéral, profondément en changeant la donne de manière inédite. Le pacte, cette coalition pour la neutralité carbone 2050 a connu un moment inédit lorsqu'en marge du sommet d'Osaka, les ministres des Affaires étrangères ont signé un document stratégique où la Chine s'est engagée avec nous sur cet agenda où quelques semaines plus tôt nombre d'Européens doutaient encore. Et enfin un agenda eurasiatique qui permette une meilleure convergence entre l'initiative chinoise des nouvelles routes de la soie et la stratégie européenne de connectivité. Cette construction elle doit se faire dans le respect, l'exigence. Nous respectons les intérêts et la

souveraineté de la Chine, mais la Chine doit elle aussi respecter pleinement notre souveraineté et notre unité, et sur ce plan la dynamique européenne est essentielle. Nous avons commis des erreurs profondes il y a 10 ans sur ce sujet.

L'Europe, dans le traitement qu'elle a eu de la crise économique et financière, a poussé plusieurs Etats à des privatisations forcées sans option européenne et a décidé elle-même, méthodiquement, de réduire sa souveraineté en livrant nombre d'infrastructures essentielles en Europe du Sud aux chinois. On ne va pas reprocher aux Chinois d'avoir été intelligents, on peut se reprocher d'avoir été stupide. Ne poursuivons pas cette logique. Je vous demande également de vous mobiliser pleinement pour construire une stratégie française dans l'axe indopacifique, et c'est le complément de cette stratégie chinoise.

Si nous voulons être respectés de la Chine, il faut d'abord avoir une approche européenne, c'est ce que je viens de dire, mais il faut peser aussi avec les puissances de la région. C'est indispensable. Ce qui veut dire qu'il nous faut jouer d'abord comme nous puissance indopacifique : la France a plus d'un million d'habitants dans cette région à travers ses territoires ultramarins, nous avons plus de 8 000 soldats, nous sommes l'une des principales puissances maritimes de cette région, parmi les seuls à faire des vraies opérations militaires en mer de Chine, et sur ces océans. Et nous l'avons sous-exploité à tous égards jusqu'alors. Et donc il nous faut revisiter cette région d'abord en actant que nous sommes une puissance de celle-ci, mais en développant une alliance si je puis dire complémentaire, non confrontationnelle mais complémentaires de cette relation avec la Chine par cette axe indopacifique.

J'ai pu annoncer l'année dernière en Inde puis en Australie. Nos partenaires sont l'Inde, l'Australie, le Japon, l'Indonésie, Singapour sur ce sujet, chacun sur des axes différents selon des logiques qui sont complémentaires. Mais nous devons traduire cet agenda indopacifique de manière stratégique. Nous l'avons décliné sur le plan militaire et nous devons encore le renforcer, mais la ministre, lors de la rencontre de Shangri-La qui a pu le présenter il y a quelques mois. Nous devons maintenant le décliner pleinement sur le plan diplomatique aussi, en réallouant nos forces qui ne sont pas adaptées à cet agenda : notre aide publique au développement, nos investissements dans le monde où cette zone n'a pas toujours été la plus privilégiée et nous n'avons pas relié si je puis dire, tous les agendas entre eux. Mais je souhaite aussi que nous puissions le décliner sur le plan économique, climatique et technologique. Nous avons dans cette zone des partenaires climatiques essentiels parce que nous avons beaucoup d'Etats vulnérables. Nous avons aussi des partenaires sur un des défis qui est important et j'y reviendrai tout à l'heure rapidement qui est le défi technologique.

Si nous voulons réussir sur la souveraineté technologique et celle des connexions nous devons jouer sur l'axe indopacifique. La souveraineté des câbles sous-marins comme celle des technologies 5G et autres se construira aussi par ces alliances géographiques parce que vous avez là nombre d'Etats qui n'ont qu'une peur : avoir des câbles sous-marins contrôlés par les Chinois et avoir des technologies qui ne sont que chinoises. Nous sommes des alliés pour cette stratégie et ils ont à cet égard une vraie complémentarité et une synergie d'agenda avec l'Europe. Et donc cet axe indopacifique a beaucoup de synergie avec ce que nous voulons faire au niveau national et au niveau Européen.

Voilà quelques-uns des grands axes géographiques qui à mes yeux nous permettent de constituer cette puissance d'équilibre au-delà de la gestion des crises que j'évoquais.

La deuxième priorité c'est de travailler à la construction d'une souveraineté européenne. J'ai plusieurs fois souligné ce point. Il est au cœur du projet Européen que je partage avec beaucoup dans cette salle. Cette souveraineté européenne n'est pas un vain mot. Je crois que nous avons très longtemps commis l'erreur de laisser le mot de souveraineté aux nationalistes. Souverainisme est un joli mot. Il renvoie à ce qui est au cœur de notre démocratie et notre République, c'est le fait qu'à la fin, celui qui est souverain, c'est le peuple. C'est lui qui décide. Mais si nous perdons la maîtrise de tout, cette souveraineté ne mène à rien. Et c'est une aporie démocratique qui consiste à ce que le peuple puisse souverainement choisir des dirigeants qui n'auraient plus la main sur rien. Et donc, la responsabilité des dirigeants d'aujourd'hui, c'est de se donner aussi les conditions d'avoir la main sur leur destin, l'avenir de leurs peuples pour pouvoir être responsable et agir.

L'Europe, ces dernières décennies s'est construite comme un espace formidable d'ouverture, d'amitié, de paix et de délitement de la souveraineté. Nous sommes le marché le plus ouvert, le plus naïf. Bienveillant, mais contrairement à ce que parfois certains de mes amis que je fréquentais hier peuvent dire : nous ne sommes pas l'espace le plus fermé sur le plan commercial, loin de là, ni sur tous les autres supports. Et nous avons oublié le fil de notre souveraineté au niveau européen. Nous n'avons pas oublié au niveau national sur le plan militaire, sur le plan économique ou autre, mais nous devons le repenser au niveau Européen, très profondément parce qu'il n'y a qu'au niveau européen qu'on puisse le bâtir sur beaucoup de sujets. Qu'il s'agisse du sujet numérique, du sujet climatique et bien d'autres.

Cette souveraineté européenne doit passer par un agenda ambitieux qui est au cœur d'ailleurs, de ce que la Présidente de la Commission européenne a repris de notre projet dans son discours devant le Parlement européen et de ce que nous avons à bâtir pour les 5 ans à venir. Et cet agenda de souveraineté européen doit à mes yeux aussi inclure très profondément la Grande Bretagne. Quelle que soit l'issue du Brexit, il est indispensable que nous continuions à penser notre souveraineté avec la Grande-Bretagne. Sur le plan militaire, sur le plan stratégique, sur tous les sujets. Il y a évidemment la défense de nos intérêts à court terme, les règles qui doivent être respectées, la souveraineté et l'unité de l'Europe. Mais là aussi, l'histoire et la géographie ont leurs réalités. Une forme de déterminisme. Et donc, nous devons l'inclure dans cette réflexion. Mais la souveraineté européenne est indispensable à penser.

D'abord, sur le sujet de la défense. Regardez le chemin accompli depuis 2 ans. Depuis les années 50, nous n'avions pas avancé sur la défense européenne. C'était même un interdit, voire un impensé. Nous pouvons avoir plus de souveraineté en matière de défense sans rien renier de notre souveraineté nationale et de notre autonomie stratégique et opérationnelle. Nous avons constitué une coopération renforcée en matière de défense, un fonds européen de défense et une initiative européenne d'intervention. Que n'ai-je entendu quand il y a 2 ans, quasiment jour pour jour, à la Sorbonne, quand j'ai proposé cette initiative européenne d'intervention. Fadaises, folie française, il n'y arrivera jamais. Je vous le dis pour documenter mon invitation à l'audace. Eh bien, l'initiative européenne d'intervention, elle a été signée le 14 juillet dernier. Vous aviez, pour notre fête nationale, les États signataires autour de la table à la tribune devant nos concitoyens et nos armées et autour de la table ici. La Grande Bretagne était là, l'Allemagne, tous les signataires. Chose que je vous demande de mesurer. La Finlande, comme l'Estonie, la Grèce veut aujourd'hui entrer. Qu'est-ce que ça veut dire ?

Cela veut dire que les États européens qui étaient jusqu'alors les plus nerveux sur les sujets de défense, qui parfois n'avaient conçu leur protection que pour les uns dans un rapport particulier avec la Russie ; pour les autres que dans une

relation à l'OTAN, considèrent que l'Europe va redevenir souveraine sur le plan de la défense. Ce n'est pas une initiative qui vise à remettre en cause l'OTAN, mais elle est complémentaire de celle-ci, très profondément parce qu'elle nous redonne là aussi de la marge de manœuvre et de l'autonomie stratégique. Je crois que cette souveraineté sur le plan militaire est indispensable y compris dans le contexte de tension sur le contrôle des armements que j'évoquais tout à l'heure.

La souveraineté, c'est celle aussi que nous devons repenser à nos frontières. Je viens de dire un mot parce que j'ai évoqué tout à l'heure les sujets démographiques et migratoires. Nous devons être mieux capables de protéger nos frontières. Et là-dessus, je demande aussi votre mobilisation extrêmement forte. En effet, l'Europe vit depuis 2015 une crise migratoire inédite dont d'ailleurs les prémices sont profondément différentes entre 2015 et aujourd'hui. Crise géopolitique au Levant d'abord, déséquilibres profonds en Afrique et crise libyenne. Aujourd'hui, il nous faut sortir de la gestion des urgences à répétition en matière de migration. Nous devons mettre en place un mécanisme soutenable de débarquement sur la base de ce que nous avons acté à Paris, en juillet avec le HCR et le OIM, par un travail là aussi des ministres des Affaires étrangères et de l'Intérieur, indispensable. Nous devons reprendre rapidement aussi le filtre que nous avons engagé à Paris dès le mois d'août 2017 et qui a permis des résultats.

Un dialogue structuré entre les pays européens et les pays de la rive sud de la Méditerranée pour poursuivre quatre objectifs principalement : prévenir les départs et accélérer les retours de ceux qui n'ont pas vocation à venir en Europe et après bénéficier de la protection asilaire. Intensifier la lutte contre les trafics d'êtres humains qui est le cœur d'une bataille qu'on doit avoir et qu'on oublie souvent dans nos débats. Ouvrir des voies d'accès directement depuis les pays tiers pour ceux qui ont droit notre protection et éviter que ceux qui ont droit à l'asile ne prennent tous les risques et puissent bénéficier de cette protection au plus près et permettre à ceux qui sont pris au piège en Libye de pouvoir rentrer dans leur pays d'origine avec le soutien de l'Organisation internationale des migrations, de l'Union africaine et de l'Union européenne.

On a su faire un peu ça lors de la crise de la fin de l'année 2017, mais nous ne savons pas le faire dans la durée. Et je dois le dire, c'est un peu notre faute collectivement. Là aussi, nous avons une forme, nous avons des convictions profondes, administratives, aussi bien au ministère de l'Intérieur qu'au ministère des Affaires étrangères qui fait qu'on a tendance à ne pas vouloir bouger sur ces sujets-là. Il y a toutes les théories, celle de l'appel d'air, celle de ... il faut revoir tous ces dogmes. Cela, je le dis depuis l'été 2017. Et nous-mêmes, nous ne le faisons pas. Je vais moi-même intensifier mon implication sur ce sujet parce que je considère que ce n'est pas de notre intérêt de ne pas bouger sur ce point. Je le dis dans un contexte où la France est en train de devenir le premier pays européen de demandes d'asile. Ne soyons pas naïfs. Ce n'est pas les gens qui prennent le bateau en Libye notre problème. C'est inacceptable, cette scène, inacceptable sur le plan humanitaire que nous vivons. Ce sont tous les gens qui rentrent partout chez nos voisins européens, qui ont déjà commencé à demander ailleurs l'asile et qui viennent parce que nous sommes un pays assez mal organisé sur ce plan, auquel nous ne sommes pas assez ni efficace ni humain. Nous devons intensifier là-dessus très profondément notre travail. Très rapidement, cette souveraineté européenne, au-delà de ces deux sujets qui sont les frontières et la défense, nous devons la penser, l'organiser, pour rebâtir une vraie souveraineté industrielle et climatique. Et je lie à dessein ces deux mots.

L'Europe a été formidable pour penser une stratégie concurrentielle. Très utile pour créer plus d'innovation, plus de concurrence, protéger les consommateurs. Et il ne faut pas perdre cette qualité. Mais nous n'avons plus pensé notre stratégie industrielle. Et nous avons construit les éléments de notre dépendance, industrielle technologique sur beaucoup de sujets. Il nous faut donc dans la stratégie à venir, pouvoir repenser cette stratégie industrielle qui se lie d'ailleurs à l'agenda climatique. Parce que l'industrie de demain ne sera que compatible avec cet agenda. C'est-à-dire une Europe qui investit dans la recherche et l'investissement beaucoup plus massivement et en particulier dans les nouveaux secteurs industriels, qui rebâtit des règles de concurrence qui sont compatibles avec cette souveraineté industrielle et qui considèrent qu'on doit regarder les champions au niveau d'un marché pertinent, qui est devenu un marché mondial dans tous ces secteurs. Et une Europe qui décide d'avoir une vraie stratégie climatique et industrielle et donc qui met un vrai prix du carbone, suffisamment élevé pour inciter à la transition que mènent nos acteurs et un vrai tarif aux frontières pour éviter la concurrence déloyale d'acteurs qui ne jouent pas la même transition.

Pendant trop longtemps, nous avons joué divisé sur ce sujet. Il est indispensable de retrouver cette souveraineté. Si on veut demain, continuer à avoir une vraie souveraineté sur ces sujets, continuer à produire nos centrales, nos services climatiques environnementaux, nos avions et nos technologies de défense et toute notre industrie. C'est indispensable. Et dans cette stratégie-là, je mets évidemment la souveraineté technologique qu'il nous faut poursuivre.

Sur la 5G, quel est notre choix ? Choisir entre une technologie américaine ou chinoise ? Je pense très profondément que nous devons défendre une vraie souveraineté européenne sur ce point sans stigmatiser qui que ce soit. C'est ce que nous avons décidé au niveau français par des choix que le Premier ministre a fait avec les ministres, pour pouvoir décider que dans certains secteurs technologiques les plus sensibles, il nous fallait maîtriser les composants et pour éviter qu'il y ait une trop grande dépendance de nos opérateurs de télécommunications à certaines technologies.

Nous avons ce faisant déclenché un véritable mouvement au niveau européen, chez nos partenaires qui ont reconsidéré certaines de leurs exigences. Il nous faut maintenant bâtir une vraie stratégie et des acteurs au niveau européen. C'est aussi une souveraineté économique et financière qu'il nous faut repenser. Je parlais de l'Iran tout à l'heure. On peut continuer fièrement à défendre notre agenda iranien. Pourquoi nous trouvons-nous dans cette situation ? Parce qu'il y a une extraterritorialité de fait du dollar. Parce que nos entreprises, même quand nous décidons de les protéger, d'avancer, elles dépendent du dollar. Je ne suis pas en train de dire qu'il faut lutter contre le dollar, mais il faut construire une vraie souveraineté économique et financière de l'euro. Et là aussi, nous avons été trop lents. Et ce sur quoi nous devons nous battre, c'est véritablement un renforcement, une intégration plus grande de la zone euro, une intégration plus grande des marchés financiers de la zone euro et des acteurs, et une capacité à bâtir tout ce qui construit véritablement une souveraineté financière et monétaire. Nous n'en sommes pas encore là, et c'est indispensable.

C'est aussi une souveraineté numérique qu'il nous faut bâtir. Nous avons beaucoup avancé sur ce point, beaucoup, avec un règlement inédit au niveau européen, protégeant les données individuelles, qui d'ailleurs a été repris par plusieurs amis. Il nous faut aller encore plus loin. Poursuivre la réflexion en termes de fiscalité et de protection des données, l'Europe est le bon niveau. C'est aussi une souveraineté culturelle qui est indispensable pour mener le projet que j'évoquais tout à l'heure. Nous avons, avec succès, défendu les droits d'auteurs mais nous portons un projet bien plus profond pour le patrimoine européen, pour la culture et le savoir européen, ce que nous avons lancé sur les universités et

ce que nous avons déclenché pour la circulation des œuvres d'art et des grands projets culturels européens est indispensable, parce que c'est par ce truchement que nous pouvons retrouver la force et l'inspiration du projet que j'évoquais tout à l'heure. Et c'est aussi un élément de souveraineté, parce que la souveraineté touche à l'imaginaire européen. C'est considérer que les romans, les rêves que nos concitoyens ont le droit d'avoir, de lire, de partager, les films, les spectacles doivent pouvoir relever d'un imaginaire qui est le nôtre, d'artistes qui sont les nôtres et pas simplement d'avoir le choix contre des produits d'importation et des imaginaires qui n'ont pas nos racines profondes. Cette stratégie, je crois qu'elle est absolument indispensable et elle doit aussi conduire à travailler ensemble et réinvestir le sujet de la souveraineté linguistique en Europe.

Je ne reviendrai pas ici sur le sujet de la Francophonie que j'ai longuement développé en particulier au mois de mars 2018 à l'Académie française. Mais cette stratégie, nous devons la voir partout dans le monde, mais la réinvestir sur le plan européen est indispensable. Nous avons le sens du paradoxe. Mais si au moment du Brexit nous décidions que pour toujours l'anglais serait la seule langue de travail européen, ce serait étrange. Je pense que nous avons là une véritable carte à jouer qui consiste à réinvestir de l'éducation aux forums de discussion, un véritable travail, pour réussir cette stratégie européenne. Cette stratégie de souveraineté qui vous le voyez combien est complémentaire de cette stratégie de puissance d'équilibre.

Ce que je vous demande aussi c'est de réinvestir le travail bilatéral. J'ai parfois été frappé de voir que l'Europe avait été en notre sein, laissée aux spécialistes. Il en faut et ils sont d'immenses qualités. Mais il nous faut réussir à trouver cette articulation entre évidemment l'indispensable travail interministériel sur les sujets européens qui irriguent notre quotidien et qui doit être coordonné. Il l'est par les services du Premier ministre, mais je pense qu'il faut aussi réinvestir le dialogue bilatéral. Il est complémentaire du dialogue communautaire. Il est complémentaire parce qu'il nous redonne des marges de manœuvre. Je me permets de vous le dire parce que c'est ce que j'ai tenté de faire depuis 2 ans. J'ai fait 20 déplacements bilatéraux parmi les pays de l'Union européenne en 2 ans. Je suis parfois revenu dans des pays qui n'avait plus été visité par des présidents depuis 15, 20 ans. C'est fou. Et réinvestir l'action bilatérale, c'est retrouver parfois qu'on a désinvesti cette relation sur, ou le plan politique, ou le plan culturel, souvent éducatif parce que le français recule dans beaucoup de ces pays, etc ... mais c'est surtout se redonner des marges de manœuvre dans le jeu européen. Parce qu'on arrive à trouver des alliances autour de la table du Conseil quand on n'a réinvesti la relation bilatérale. Et je dois bien dire que l'Allemagne a été beaucoup plus efficace que nous durant les 15 dernières années sur ce sujet. Donc, nous devons parler avec tous les groupes. On doit réinvestir le dialogue avec les états Baltes, les états de l'Est, le groupe de Visegrad, les pays de la rive sud de la Méditerranée et je pense que c'est un élément indispensable sur lequel je vous demande de vous réengager très profondément.

Je pense aussi que nous devons réussir, j'y reviendrai en conclusion mais à réinvestir tous les sujets techniques avec un angle diplomatique. C'est une des grandes difficultés de notre travail diplomatique contemporain. Les sujets se technicisent. Et donc, quand les sujets se technicisent, le risque, c'est qu'on perde la vision d'ensemble. Et donc, qu'il ne soit mené que par les techniciens de certains ministères ou parfois que par des gens qui sont moins techniciens et donc les connaissent moins. Et donc, le risque, c'est le risque du hiatus, pardon de rentrer dans la cuisine mais c'est quand même ainsi qu'on construit des résultats utiles. Quand on parle des sujets numériques, si c'est un diplomate généraliste

qui les traitent, il est moins efficace qu'un expert du numérique. Et on a essayé les deux sujets, je peux vous le dire, il n'y a pas photo. Par contre, si ce n'est qu'un expert du numérique qui traite dans son coin dans la filière numérique, il perd de vue la grande vision diplomatique et les intérêts qui sont les nôtres. Donc, il faut qu'on arrive à marier ces compétences de façon utile. Et je pense que sur le sujet européen, c'est indispensable. Et c'est comme ça que nous pourrions réinvestir des sujets sur lesquels nous avons perdu beaucoup de terrain, qui sont les sujets des standards européens, des normes et de ce qui permet de définir aussi ces éléments de souveraineté.

Et je vous demanderai enfin sur l'Europe de réinvestir géographiquement les Balkans occidentaux. J'ai fait au mois de juillet un déplacement en Serbie, où quelques-uns d'entre vous m'ont accompagné. Je crois que la dernière visite présidentielle datait de 2001. C'est fou ! Et quand je regarde ce qu'on investit par exemple sur le plan culturel, on y investit sur le plan public, beaucoup moins que dans des états beaucoup moins stratégiques et beaucoup plus éloignés que nous, alors que nous sommes attendus formidablement. Et avoir une stratégie européenne, c'est aussi penser les frontières de l'Europe. Nos marges, nos voisins et des pays qui plus est nous aiment profondément et où nous devons réinvestir pour ne pas laisser des puissances non Européennes faire le jeu à notre place. Sinon les Balkans occidentaux seront décidés entre les États-Unis, la Russie et la Turquie. Là aussi, l'Allemagne a une pensée et je dois le dire, plus efficace et stratégique que nous. Je souhaite qu'on puisse réallouer les moyens et de l'efficacité sur ce sujet.

Troisième priorité sur laquelle je voulais revenir avec vous, c'est de construire un partenariat renouvelé avec la Méditerranée et l'Afrique. Je ne couvrirai pas, je vous rassure toutes les aires géographiques mais je veux couvrir quelques points où j'avais pu moins parler les deux fois précédentes où je souhaitais aller plus loin aujourd'hui. C'est au fond notre politique de voisinage stratégique ce partenariat. Mais il est indispensable là aussi de la poursuivre, de la relancer. Je ne reviendrai pas ici ni sur la Syrie ni sur la Libye. Je l'ai évoqué longuement en conférence de presse hier. Nous travaillons étroitement sur ces sujets de crise qui sont évidemment notre quotidien, nous sommes profondément engagés, il était au cœur de ce G7 et de ce que j'ai pu également en dire, pas plus que je ne reviendrai ici devant vous sur le processus de paix au Proche-Orient. Le travail sur ce sujet simplement je le dis, doit profondément se poursuivre et être relancé. Pourquoi je n'ai pas décidé de prendre d'initiatives ? Parce que je pense que les conditions ne sont pas remplies sur le territoire. Je pense que les initiatives qui viennent du bout du monde ont généralement peu de succès. Mais je suis aussi convaincu d'une chose, c'est que le statu quo ne fonctionne pas et qu'il n'est pas soutenable. Nous avons sur ce sujet et je l'ai réitéré à plusieurs reprises, des convictions, une position de la France qui n'a jamais été démentie. Je pense qu'avec quelques-uns de nos alliés, il va nous falloir travailler là aussi de manière innovante pour trouver une solution utile et nous n'y sommes pas.

Je voulais simplement ici parler rapidement de la rive sud de la Méditerranée et de l'Afrique sur ce partenariat. Nous avons en effet avec la rive sud et la Méditerranée des liens historiques, civilisationnels, culturels, très profonds. Et l'Europe ne peut pas réussir et la France au premier chef, si nous ne repensons pas et revisitons pas ces liens. On ne parle plus aujourd'hui de la Méditerranée qu'à travers le sujet des migrations, ce scandale humanitaire que j'évoquais, où les sujets de protection sur lesquels nous devons nous organiser. Là aussi, c'est le risque d'un affaiblissement géopolitique et domestique. Car quand on parle de la rive sud de la Méditerranée comme de l'Afrique, on parle aussi de fait, de la France. J'ai été amenée à le redire lors des commémorations du mois d'août. La France a une part africaine en elle parce

que des combattants de ce continent ont sauvé notre pays et notre liberté. Et nos destins sont liés, même s'ils sont aussi liés par des pages sombres et des blessures. Alors au Maghreb aujourd'hui, bien évidemment, nous sommes attentifs aux situations, aux messages portés par le peuple algérien, à la situation éminemment sensible aujourd'hui en Tunisie. J'ai eu l'occasion lors des obsèques du Président ESSEBSI de combien nous étions aux côtés du peuple et de la nation tunisienne dans ce moment critique. Toujours dans le respect de leur souveraineté et de l'amitié qui nous tient ensemble. Il nous faut pouvoir réinvestir ce lien là aussi de manière nouvelle, équilibrée. Sans les oripeaux ni du colonialisme ni de l'anticolonialisme. Et je crois très profondément que ça peut passer par un dialogue plus vivant entre nos sociétés civiles.

C'est pourquoi j'avais souhaité à Tunis annoncer ce sommet des deux rives et donc un dialogue entre les sociétés civiles, universitaires, académiques, entrepreneuriales, et bien sûr les gouvernements, pour essayer que les choses recirculent à la fois entre nos deux rives, compte-tenu des liens qui sont les nôtres, mais aussi sans doute entre les pays de la rive Sud. Parce que ce qui doit nous frapper aujourd'hui c'est que le Maghreb n'est plus une réalité géopolitique, que les divisions sont très profondes entre ces pays, ce qui les fragilisent et les bloquent dans leur propre développement. Nous avons tenu un premier sommet à Marseille en juin dernier et je souhaite que nous puissions poursuivre collectivement ce travail et que toutes et tous vous puissiez être très profondément engagés en allant chercher ce qui partout dans ces sociétés civiles, ces intellectuels, ces artistes peuvent irriguer un nouveau dialogue.

Je dois vous dire que j'ai été frappé à Marseille en juin dernier de voir la vitalité de ce dialogue quand certains de ces pays avaient joués le jeu. Il y avait une jeunesse libyenne, tunisienne, mauritanienne en particulier, extraordinairement inspirante et nous proposant d'ailleurs des coopérations, des liens auxquels nul n'avait pensé et qu'on n'entend pas dans le dialogue intergouvernemental. Et donc je crois que cette voie est féconde et je souhaite qu'on puisse ensemble la poursuivre. Notre destin, il est également indissociable de celui de l'Afrique. Nous y sommes extraordinairement engagés aujourd'hui et nous devons continuer à le faire mais, en essayant de poursuivre ce que j'ai pu appeler cette conversion du regard réciproque.

L'Afrique nous y sommes engagés sur le plan militaire, là aussi j'en ai longuement parlé à plusieurs reprises devant vous donc je serai rapide mais nous continuons de l'être. Nous sommes engagés dans les crises, la crise libyenne que j'évoquais, sur laquelle je crois une avancée forte a été tenue lors de ce G7 en actant d'une conférence internationale et de la conférence inter-libyenne, en associant des états Africains qui jusqu'alors étaient sceptiques sur ce processus, mais avec lesquels nous travaillons étroitement. Et bien évidemment il y a le sujet du Sahel. C'est un théâtre d'opération pour nos armées essentiel, c'est un sujet sur lequel la France il y a un peu plus de 5 ans a été déterminante pour éviter la montée du djihadisme et que celui-ci ne s'installe. Et sans la décision rapide de la France d'intervenir, sans la qualité d'exécution de nos armées, les choses ne seraient sans doute pas les mêmes aujourd'hui au Sahel. Néanmoins nous sommes aujourd'hui, on le voit bien, dans un contexte de déstabilisation et d'expansion du phénomène terroriste au Sahel. Maintenant, cela commence dans le golfe de Guinée et dans la région du lac Tchad. Nous devons être prudents quand on parle de terrorisme dans cette région parce qu'il n'a pas les mêmes caractéristiques que le califat territorial qu'on a pu connaître au Levant. Et ce sont aussi des groupes terroristes qui jouent des divisions ethniques, du phénomène économique et c'est, si je puis dire, une traduction africaine très spécifique.

Néanmoins, il nous faut ici soutenir les Etats souverains de cette région. Et donc dans ce contexte, nous continuerons d'être engagés évidemment avec l'opération Barkhane, avec force, en étant mobiles sur le plan opérationnel comme nous le sommes. Mais il est indispensable que cela se double d'un réengagement de nos partenaires africains ce que nous avons voulu à travers d'une part le G5 Sahel et d'autre part l'Alliance pour le Sahel, le pilier militaire et le pilier de développement, et à travers un élargissement de cet engagement de la communauté internationale et des états voisins comme nous l'avons lancé avant-hier avec la Chancelière MERKEL et le Président KABORÉ dans ce nouveau Partenariat de stabilité et de sécurité pour le Sahel qui permet le réengagement d'états du Golfe de Guinée qui étaient spectateurs, mais qui commencent à voir les conséquences de ce conflit, qui permet les partenariats entre Etats africains sur ce sujet et qui permet aussi une implication de la communauté internationale sur ce sujet sécuritaire pour aider chacun d'entre eux.

Mais l'Afrique est bien davantage pour nous, elle est notre indispensable allié pour que l'Europe continue de jouer tout son rôle dans les affaires du monde et nous avons posé les bases du nouveau partenariat qui nous est nécessaire pour relever les grands défis de demain lors du discours prononcé à Ouagadougou en novembre 2017, et c'est autour de cela qu'il nous faut poursuivre. Et là aussi c'est un travail important que je vous demande, mais que je crois profondément essentiel, qui est une conversion de notre propre action, de la relation avec nos partenaires africains et de nos méthodes.

D'abord en aidant l'Afrique dans ses projets régionaux et d'intégration en cours, je crois qu'il nous faut participer à ce changement. C'est pourquoi nous accompagnons la CEDEAO dans sa marche vers une monnaie unique, parce qu'il y avait jusque-là de notre côté des blocages, de leur côté des tensions. Ce chemin sera difficile et rien n'est fait, mais je crois que ce serait une contribution historique de la France à aider l'Afrique de l'Ouest à avoir une vraie intégration économique et monétaire sur ce sujet. C'est pourquoi aussi nous soutenons le projet de l'Union africaine d'aller vers une zone de libre-échange à l'échelle continentale. C'est pourquoi aussi sur tout conflit, nous avons réengagé l'Union africaine pour travailler avec nous, pour prendre le leadership des opérations et pour appuyer cette stratégie consistant à avoir les opérations onusiennes en partenariat étroit avec l'Union africaine. C'est pourquoi aussi, j'assume que sur les sujets politiques les plus sensibles, les situations de transitions démocratiques et politiques, parfois les plus complexes, nous ayons adopté une stratégie de pression par les pairs et pas d'expression directe ou de leçon donnée.

Certains ont pu parfois me reprocher des silences mais ces silences n'ont jamais valu inaction. Ils se sont construits dans des stratégies méticuleuses d'alliances avec d'autres dirigeants africains pour que les choses soient faites. Et je crois qu'en RDC cette stratégie a été payante, je ne sais pas si elle a permis d'avoir tout ce qui était souhaité sur le plan démocratique, elle a en tout cas permis ce qui était souhaitable sur le plan d'une alternance. Et sur beaucoup d'autres sujets de tension, comme le Togo un moment et comme d'autres qui viendront, c'est cette stratégie qui je pense est le fil conducteur qui doit nous inspirer. Mais je pense que plus largement, ce que nous voulons c'est ne plus avoir une relation avec l'Afrique qui repose sur un sentiment ou parfois des réalités d'asymétrie. Et donc c'est concevoir nos stratégies avec nos partenaires africains, c'est de les porter avec nos partenaires africains et c'est de réinvestir ces stratégies avec eux et pour eux.

C'est pour cela que, l'agenda de Ouagadougou, nous l'avons décliné sur le sport de manière très concrète, en ayant un partenariat avec des fédérations sportives de basket ou de football, avec les fédérations olympiques et les pays. Nous

l'avons décliné sur le plan culturel, en ouvrant ce vaste sujet de la restitution des œuvres d'art, indispensable pour pouvoir aider nombre de ces Etats à rebâtir et repenser leurs propres imaginaires et le faire en partenariat avec la France. C'est pourquoi nous avons aussi voulu rouvrir le sujet éducatif, là aussi sur d'autres bases. Et j'assume profondément la réforme de l'université qui a été portée parce qu'elle s'est doublée d'une stratégie éducative responsable.

Jusqu'à présent on acceptait tout le monde gratuitement en France, c'était formidable et on avait un système qui était au fond postcolonial, pour dire les grands mots que certains utilisent. Parce qu'on disait à tous les étudiants dans nombre de pays "Vous voulez faire des études supérieures ? Venez en France, c'est formidable." Et on actait qu'il était impossible, ne serait-ce que de faire une licence dans leur propre pays. Nous avons adopté une stratégie qui consiste d'abord à dire, que l'éducation supérieure a un coût et je crois que c'est juste. Le coût que nous y avons mis 10 à 20 fois inférieur à ce que les Canadiens, beaucoup d'autres Européens ou les Américains mettent. Nous avons un effort fait sur les bourses, qui fait que d'ailleurs, les inscriptions universitaires ne baissent pas cette année. Mais à côté de ça nous avons réinvesti une stratégie de partenariats éducatifs, tout particulièrement en Afrique, et pour la première fois en ouvrant des cycles universitaires dans des pays, qui sont nos alliés depuis tant et tant de décennies et en permettant qu'on puisse faire certains cycles, certains premiers cycles universitaires en effet, au Sénégal, en Côte d'Ivoire, aussi fou que cela puisse paraître, en proposant et en le faisant en Tunisie, en le proposant en Algérie. Et je crois que c'est ça la vraie voie de ce développement et de ce partenariat, c'est que nos enseignants puissent irriguer ce qui est notre force éducative, de permettre dans ces pays un développement éducatif et d'avoir une vraie stratégie d'alliance et pas d'hégémonie.

C'est aussi ce que nous voulons en termes économique, la pensée de ce nouveau partenariat africain. L'initiative dite AFAWA annoncée il y a quelques jours pour l'entrepreneuriat féminin a été pensée par les Africains avec la Banque africaine de développement Nous la finançons. Et donc, ce que j'appelle cette conversion du regard, c'est-à-dire que nous-mêmes nous devons agir et travailler différemment avec les Africains pour eux-mêmes, penser leur action avec eux et considérer que les actions les plus en pointe sont à faire avec les africains en Afrique. Et j'en veux deux exemples : la transition climatique est pour moi un des axes stratégiques de l'action que nous devons avoir avec l'Afrique, parce qu'ils en sont les premières victimes et parce qu'ils ont la possibilité d'en être les principaux théâtres de développement. La stratégie dite Desert to Power de la Banque africaine de développement et de la Banque mondiale doit être au cœur de la relation que l'Agence française de développement, qui joue un rôle essentiel évidemment dans cette stratégie, a avec ces structures, et c'est ce que nous avons pu lancer par exemple au Burkina Faso il y a quelques mois, et développer. Et c'est la même stratégie avec l'Afrique que nous devons avoir en matière d'innovation.

C'est aussi pour ça que nous avons décidé que l'innovation sera le thème majeur du sommet Afrique-France que nous accueillerons à Bordeaux en 2020. C'est une manière de prendre acte qu'au fond demain se prépare en Afrique, et avec les Africains. Je crois que sur ce sujet, cette ligne qui peut être parfois une ligne de crête pour nous, c'est une stratégie essentielle et la plus efficace. Ne tombons pas dans le piège qui consisterait à faire de l'Afrique un théâtre d'influence. Il y a aujourd'hui une stratégie chinoise, une stratégie japonaise, une stratégie turque, chacune avec leur logique, évidemment une stratégie américaine en Afrique. Je crois très profondément que notre stratégie ne doit pas être une

stratégie de part de marché et d'influence, d'hégémonie prédatrice qui parfois est au cœur de certains de ses projets que je viens de citer. Non, elle doit être de réinventer un partenariat parce que nous nous avons parfois fait des erreurs dans le passé. Donc nous pouvons nous inspirer des erreurs faites et nous en instruire. Je crois que cette ligne est la seule féconde. Je ne parlerai pas évidemment sur ce point de tous les sujets, et je crois important de poursuivre les stratégies que nous avons sur les autres plaques continentales qui sont les nôtres.

Quatrième priorité sur laquelle je voulais ici revenir, et qui est pour moi un axe essentiel : c'est d'ancrer par les résultats une diplomatie des biens communs, et au fond d'essayer d'avoir dans le cadre multilatéral d'apporter notre part de réponse aux déséquilibres du monde et aux inégalités que j'évoquais tout à l'heure. D'abord en réinvestissant nous-mêmes le cadre multilatéral. Il est plusieurs fois dit en parlant d'un multilatéralisme fort. Certains veulent aujourd'hui construire des choses en dehors du cadre multilatéral disant : "je peux le faire en décidant moi-même". Je crois que ça n'est pas notre intérêt. Et le grand risque est qu'un cadre multilatéral alternatif soit bâti par d'autres en particulier la Chine qui est au cœur de sa stratégie. Je pense donc que si nous voulons avoir des vrais résultats dans cette diplomatie des biens communs il nous faut assumer ce multilatéralisme fort, être très présent et fort dans les enceintes multilatérales comme nous le sommes à l'ONU, réinvestir et être innovant dans les enceintes qui sont en crise comme à l'OMC, c'est l'engagement que nous avons pris d'accueillir.

Si nous ne sommes pas innovants à l'OMC, l'OMC disparaîtra. Et réussir à trouver de nouveaux alliés, c'est le cadre de l'initiative que nous porterons en marge de l'Assemblée Générale des Nations Unies avec cette alliance pour un nouveau multilatéralisme, ou avec l'Allemagne. Nous rassemblerons non seulement des puissances européennes mais des puissances démocratiques de bonne volonté qui partagent cette vision du monde et sont sensibles à ces équilibres. Je crois que cette stratégie est absolument essentielle si nous voulons tenir les structures du multilatéralisme, les réinvestir pleinement et en porter la pensée, en tout cas l'irriguer. Mais au-delà de ça sur beaucoup de sujets de biens communs, il nous faut avoir des résultats dans les prochains mois.

Le premier d'entre eux évidemment, c'est le climat et la biodiversité. Et l'essentiel se jouera, je dois le dire sur ce point, dans l'année qui vient. Beaucoup de choses sont en train de bouger. En matière de réchauffement climatique, je le disais nous connaissons la position américaine, mais est ce qu'il a fragilisé notre jeu diplomatique international, je ne crois pas. Nous avons réussi à convaincre la Russie de lancer la ratification des accords de Paris, processus qui attendait depuis la signature. Nous avons convaincu l'Inde comme je le disais de joindre la coalition neutralité carbone 2050. Et donc les choses sont en train de bouger très profondément. Les rendez-vous à venir sont importants. Le sommet du Secrétaire Général des Nations Unies sur le climat en septembre, la COP au Chili en décembre, le Congrès mondial de l'UICN à Marseille en juin 2020, puis la COP biodiversité à Pékin en octobre. Sur ces sujets il nous faut poursuivre l'avancée pratique et les coalitions.

D'abord sur les financements : j'ai annoncé au G7 le doublement de la contribution française au Fonds vert. Au total et grâce notamment à l'engagement de l'Allemagne et du Royaume-Uni se sont 4,8 milliards d'euros qui ont pu être actés. Je vous demande d'aller chercher une par une les contributions pour que la reconstitution du Fonds vert soit un succès. L'enjeu est en septembre de passer un cap dans la mobilisation de l'ensemble des acteurs du système financier pour qu'ils intègrent les risques climatiques dans leurs décisions d'investissement. Sans cela la transition écologique ne

passera jamais à l'échelle. Et vous savez que la France a eu ce mandat avec la Jamaïque sur le sujet des financements, et donc cette mobilisation de tout notre appareil diplomatique est essentielle pour parvenir à ce résultat. Ce sera aussi l'objectif du One Planet Summit décidé par nous et depuis décembre 2017 qui sera organisé en marge justement de l'assemblée générale des Nations Unies. Au-delà des sujets de financement, nous devons progresser sur la coalition neutralité carbone que j'évoquais, que nous avons portée au G7, là aussi.

La priorité est sur ce point d'avancer au niveau européen selon les orientations définies par la nouvelle Présidente de la Commission. Je rappelle qu'au mois de mars dernier nous étions deux, en Chine au mois de mai nous étions 8 européens. Nous avons maintenant convaincu beaucoup d'autres et je pense que nous allons finir le travail dans les prochaines semaines. C'est ce qui nous permettra d'engager un dialogue décisif sur cette question, en particulier avec la Chine, je le disais la Chine a fait une avancée importante à Osaka sur ce point, et je considère que la visite que j'effectuerai en novembre en Chine, doit continuer encore les avancées sur ce sujet, parce que c'est devenu comme je l'ai évoqué un partenaire essentiel. Nous devons aussi poursuivre la dynamique lancée sur les coalitions concrètes. Je ne les citerai pas toutes, mais lors du G7 elles ont été, elles ont été largement présentées. Celles sur les gaz HFC, celles sur le transport maritime, ou celles sur le textile. Ces coalitions concrètes permettent de traiter des secteurs qui étaient jusqu'alors complètement ignorés. Le textile est le deuxième secteur le plus émetteur de CO2. Aucune action concertée n'avait été produite jusqu'alors.

Nous avons su mobiliser des acteurs industriels, mais les Etats doivent s'engager aujourd'hui pour avoir des adaptations réglementaires qui les accompagneront. On parle d'un secteur qui représente 8 % des émissions, 30 % de la pollution des océans. Sur les gaz HFC qui sont infiniment plus polluant que le CO2, nous avons là aussi engagé une stratégie d'acteur industriel impliquant l'Inde là aussi de manière historique. Maintenant il nous faut des résultats. Quant au transport maritime, on le sait c'est un secteur polluant qui là aussi s'est engagé mais va nous imposer aussi un agenda dans les enceintes internationales et avec nos principaux partenaires. Sur la biodiversité l'urgence est démontrée et tout est à construire. Pour la première fois nous avons signé lors du G7 une charte pour la biodiversité qui est le résultat concret du premier rapport qui était celui de l'IPBES au printemps dernier. Mais il nous faut maintenant décliner un agenda concret. Ce sera la responsabilité de Marseille, et surtout de la COP biodiversité en Chine. C'est indispensable. Mais le pas qui était franchi à Biarritz est un pas historique. Parce que cette charte de la biodiversité a non seulement été signée par les membres du G7 mais par des pays comme l'Afrique du Sud ou l'Inde. Sur ce sujet comment évidemment ne pas évoquer ici ce qui s'est passé en Inde qui a conduit à une mobilisation extrêmement rapide des membres du G7 et de toutes les puissances présentes puisque j'ai pu présenter avec le Président PINERA hier l'initiative pour l'Amazonie que nous avons lancé.

C'est une initiative qui répond aux besoins d'urgence en mobilisant nos moyens. Je remercie sur ce point aussi le ministre de l'Intérieur qui a réagi tout de suite en dépêchant plusieurs pompiers qui étaient dans la région, en contribuant aussi financièrement parce que c'est ce qui peut être le plus efficace avec plusieurs autres pays, et surtout en nous mobilisant tout de suite par la refonte ou la reforestation. Puisque le sujet est bien celui-ci stratégique pour chacun des pays de l'Amazonie et stratégique pour la planète entière en matière de réchauffement climatique comme de biodiversité. Sur ce sujet j'ai noté les inquiétudes sans doute les maladresses de quelques dirigeants considérant que souveraineté c'était au

fond l'agressivité, est je crois, profondément une erreur. Nous sommes un pays souverain quand nous avons des grands événements nous acceptons avec bonheur et bienveillance la solidarité internationale, parce que c'est un signe d'amitié. Mais surtout il y a neuf pays en Amazonie. Il y a beaucoup d'autres pays qui ont sollicité notre aide et donc il est important de la mobiliser vite pour que la Colombie, la Bolivie, toutes les régions brésiliennes qui voudraient avoir accès à cette aide internationale puissent l'avoir et puissent reforester rapidement.

Plus largement sur ces sujets, il nous faudra mener plusieurs réflexions pour poursuivre cet agenda et mener plusieurs actions. On voit que le cadre international change. La première c'est que quand on parle de l'Arctique, de l'Antarctique, des océans, de la forêt amazonienne ou de la forêt africaine qui brûlent aussi, tout en respectant la souveraineté des états qui ont des compétences territoriales sur ces régions, nous parlons très clairement de biens communs géographiques inséparables de notre biodiversité et du sujet climatique. Il nous faut aussi construire la bonne gouvernance et le cadre international pour construire l'action utile. Je crois que c'est indispensable. Et ensuite il nous faut poursuivre le travail lancé, bloqué par beaucoup, pour construire les nouveaux droits environnementaux.

Le travail que nous avons lancé après le groupe de travail présidé par Laurent FABIUS précisément pour construire ce nouveau droit international, environnemental et la démarche qu'avait lancée la France doit être repris. Je crois qu'il ne faut pas que nous l'abandonnions, et je souhaite que nous puissions réengager par une initiative nouvelle la diplomatie française derrière cet objectif avec force car il est complémentaire de chacune des actions que je viens d'évoquer. Parler de biens communs évidemment, c'est aussi parler de santé, je dirais là simplement un mot pour dire bien évidemment que la France en octobre aura à accueillir à Lyon la reconstitution du Fonds mondial contre le Sida, le paludisme et la tuberculose. Là aussi c'est une mobilisation forte de toute notre diplomatie qui est attendue. Au G7 nous avons ajouté au total près de 5 milliards d'euros de financement, j'annoncerai la contribution française à Lyon mais je vous demande d'ici là de vous mobiliser avec force pour atteindre l'objectif de 13 milliards d'euros qui est le nôtre.

La diplomatie française doit aussi servir l'égalité entre les femmes et les hommes. Nous l'avons mis au cœur de la lutte contre les inégalités au G7 mais là aussi il nous faut poursuivre une vraie diplomatie féministe. Le Canada avait initié d'ailleurs et inspiré cette démarche, il faut reconnaître à la présidence précédente ce mérite, nous avons gardé le Conseil consultatif pour l'égalité femmes-hommes et nous avons adopté un bouquet législatif formellement, conformément aux recommandations qui étaient faites. Cette action doit être poursuivie, amplifiée en vue de la conférence que nous tiendrons à Paris en juillet 2020, puis Pékin 2025 qui sera un rendez-vous important sur ce point en termes de résultats. La lutte contre les inégalités c'est aussi avoir un véritable agenda éducatif. Je vous le disais, c'est le continuum entre notre stratégie nationale et internationale.

Nous nous sommes fortement investis l'année dernière pour reconstituer le Partenariat mondial pour l'éducation avec nos amis sénégalais. Nous sommes nous-mêmes investis pour nous engager davantage, nous devons poursuivre cette voie. C'est une des priorités de l'Agence française de développement, c'est une priorité de notre action, ça doit être une priorité aussi de notre engagement opérationnel comme je l'évoquais tout à l'heure en parlant de l'Afrique. Ce sera aussi une des priorités qui irrigue profondément la réforme de l'AEFE que présentera lors de son allocution devant vous le ministre de l'Europe et des Affaires étrangères inspirée par plusieurs travaux parlementaires écrits par quelques-uns présents dans la salle et qui a été travaillée très étroitement par le ministre de l'Education nationale et qui va nous

permettre aussi de développer le modèle d'éducation française, d'avoir une capacité justement non seulement à apporter le service que nous devons à nos compatriotes mais à permettre aussi de développer l'enseignement en français, l'enseignement avec les méthodes françaises. Et cette stratégie doit se poursuivre avec véritablement un investissement sur la formation des formateurs. Et je crois que partout où nous investissons dans l'éducation ne nous contentons pas de mettre des crédits ou des murs, il nous faut aussi nous assurer que nous faisons le nécessaire pour une éducation de qualité et cela fera partie de notre stratégie d'investissement. Sur l'ensemble de ces sujets nous nous donnons les moyens de l'action. Je confirme ainsi l'engagement que j'ai pris de porter à 0,55 % du produit intérieur brut notre aide publique au développement qui sera tenu en 2022.

Cet investissement solidaire est au cœur de notre stratégie, il nous faut maintenant en définir tous les leviers et surtout le mettre en cohérence avec les priorités stratégiques que je viens d'évoquer. Et c'est ce que je tâcherai de faire lors du Conseil présidentiel du développement que je tiendrai au début du mois d'octobre, le ministre aura ensuite à présenter le texte qui en procédera.

Enfin la dernière priorité sur laquelle je voulais vous parler elle est au fond de méthode. Si nous voulons réussir à véritablement nous penser comme puissance d'équilibre, rebâtir la souveraineté européenne, réussir à avoir des résultats sur cette diplomatie de biens communs et renouveler ce partenariat avec l'Afrique et la Méditerranée je crois qu'il nous faut aussi poursuivre le renouvellement profond de nos méthodes. Le G7 à cet égard a été par votre travail, votre mobilisation une illustration de cette méthode à laquelle je crois. C'est ce que j'évoquais tout à l'heure de manière plus stratégique, c'est l'audace. Si la France et l'Europe n'ont pas de l'audace pour revisiter leurs schémas de pensée, leurs automatismes, réinvestir les instances internationales, personne ne le fera pour nous. Et nous sommes les seuls pour qui, l'immobilisme est mortel. Les autres peuvent avoir une stratégie non-multilatérale, unilatérale ou bilatérale, nous non. Et donc ce que je vous invite très profondément à faire c'est d'avoir cette audace et en quelque sorte cette liberté d'action très profonde et de manière très simple.

D'abord je pense qu'il est indispensable de renouveler et d'intensifier — je sais que beaucoup d'entre vous le font — mais les liens avec la société civile dans tous les interstices de chacun des pays où vous représentez la France et où se joue en profondeur, pas simplement de la relation bilatérale mais la compréhension des enjeux profonds. La rencontre des artistes, des intellectuels, des créateurs exprime des failles profondes de ces pays et permettent de comprendre ce que la lecture sinon du jeu politique ou de ce que nous avons peut-être trop l'habitude de regarder ne permet pas de lire. Et je crois vraiment que ce que doit aujourd'hui apporter notre réseau diplomatique c'est cela. C'est un travail extrêmement difficile, j'en ai conscience, mais c'est là où est la valeur ajoutée qui est la nôtre. Et donc je vous demande d'aller à la rencontre de tous ces milieux, de la jeunesse, d'être à l'écoute de ses idées, de ses aspirations, de ses projets, d'expliquer la France et ce que notre pays a de singulier, d'attractif, d'innovant mais aussi de comprendre ce qui se joue en profondeur dans chacun de ces pays. Je crois que nous en avons profondément besoin pour notre diplomatie. Et je pense que si nous voulons être l'épicentre de cette capacité à repenser les grandes tendances du monde et une action utile et d'agir nous devons aussi le faire avec la société civile et c'est là où nous devons continuer à innover.

C'est pour cela que j'ai voulu créer l'année dernière le premier Forum de Paris pour la paix. L'objectif de ce forum c'est de pouvoir au moins une fois par an à Paris avoir les grands penseurs, les think tanks, les entreprises, les gouvernements du

monde entier qui puissent se réunir et penser un agenda commun. Mais ce travail avec la société civile, avec les intellectuels, les milieux académiques du monde entier, est essentiel si nous voulons rebâtir nous-mêmes, penser de manière juste les grands enjeux que j'évoquais, mais si nous voulons aussi avoir une action utile et les bons relais pour ce faire. Si nous avons pu faire avancer l'agenda de la protection de l'information dans internet lors de ce G7 c'est parce qu'il y a eu un travail très étroit avec Reporters sans frontières, qu'ils ont lancé cette initiative lors du Forum de Paris pour la paix l'année dernière et que nous avons poursuivi l'action. Et donc on sème ainsi des graines, on a des idées que nous n'aurions pas nous-mêmes et on tire les fils, et on a ensuite des partenaires de notre propre diplomatie.

Et je crois que ce travail avec la société civile ne doit pas simplement être une case à cocher, c'est comment on reconstruit la compréhension profonde d'un pays, la compréhension intime de la France dans ces pays mais aussi une action utile pour nous-mêmes et sur le plan international. Parce que construire avec les sociétés civiles de chacun de ces pays c'est aussi se donner la garantie qu'il y aura comme un écho de notre action dans ces pays. C'est pourquoi lorsque l'on parle de l'Amazonie nous allons continuer de travailler avec les peuples autochtones, avec les régions, avec les organisations non gouvernementales parce qu'elles exerceront aussi une pression sur des gouvernements, y compris quand ils sont tentés par l'obscurantisme. Ce travail c'est l'efficacité de notre diplomatie. Mais au-delà de ça ce que je vous demande c'est au fond de multiplier les audaces intellectuelles et la ténacité opérationnelle. Ne pensez plus dans les cadres. Je vous ai donné quelques convictions que j'avais, j'attends de vous de les partager et d'agir efficacement pour les construire. Mais je crois qu'au-delà de ça vous devez être force de proposition, vous devez aider évidemment les directions à Paris, les ministres, le gouvernement, moi-même aussi à repenser ces équilibres qui sont en mouvement.

La diplomatie contemporaine est une diplomatie de mouvement et parfois nous sommes entrés dans des guerres de tranchées qui nous empêchent. Soyez force de proposition, ayez cette audace, proposez à chaque fois. Et ayez aussi cette efficacité opérationnelle qui construit notre crédibilité pour bâtir et faire advenir les initiatives qui sont partout prises et avec soin, aussi sur le plan bilatéral que multilatéral, obtenir des résultats. Et ça je pense que c'est un élément profondément utile. Cette diplomatie de l'audace, du mouvement est essentielle si nous voulons rebâtir. Je le disais, nous avons pris des engagements pour essayer de convaincre les Américains que régler le problème du commerce international ça n'était pas simplement avoir des guerres commerciales. Mais ceci ne fonctionne que si nous arrivons nous mêmes à réformer l'Organisation mondiale du commerce. Au fond ce que je vous demande c'est de ne plus être des experts mais d'être à la fois des connaisseurs et amis des peuples où vous êtes et des inventeurs d'une diplomatie à rénover. Dans le monde qui advient on a toujours besoin d'experts techniques mais si on a des experts partout on ne pense que le monde ancien parce que, par définition, les experts ne sont experts que de ce qui existe déjà. Et donc j'ai besoin d'experts sur certains sujets, de connaisseurs intimes mais je dis d'amis parce que je pense que c'est cela qu'il faut, d'entrepreneurs, d'innovateurs diplomatiques. Et je pense que ça n'est pas simplement une lubie, c'est ce dont nous avons profondément besoin.

Et enfin, et le ministre aura à s'exprimer devant vous sur ce point, je sais que le Premier ministre y reviendra, beaucoup de changements aussi ont été faits qui ont bousculés vos vies mais au fond nous sommes efficaces quand nous faisons quoi? C'est la vocation profonde de notre diplomatie lorsque tout le clavier de l'Etat français travaille ensemble dans une même fin. C'est des tas de sujets organisationnels, il ne m'appartient pas d'y entrer. Je sais bien qu'il y a eu beaucoup de

sujets pour savoir si les services économiques devaient être dans le Quai d'Orsay, en dehors du Quai d'Orsay, la diplomatie climatique ceci ou cela. J'ai conscience des implications organisationnelles, parfois budgétaires que cela importe. Mais je pense que ce qui est clé c'est que nous devons être efficaces. Et donc si on veut être efficace on doit partout avoir une France qui parle d'une seule voix et c'est être à l'excellence sur chacun de ces sujets, et donc on doit s'en donner les moyens et jouer collectif. Et comme je le disais tout à l'heure, il nous faut avoir des assemblés qui portent la stratégie et qui soient accompagnés de bons spécialistes qui peuvent être efficace. Si l'assemblée ne comprend pas le dossier il est inutile ; si le spécialiste n'a pas la stratégie d'ensemble il peut être dangereux. Comme nous avons tous envie d'avoir une stratégie cohérente, plutôt efficace je pense que cette amélioration organisationnelle est indispensable si nous voulons peser sur l'agenda numérique, sur l'agenda cyber, sur l'agenda spatial, sur l'agenda des grands standards technologiques et industriels qui est aussi au cœur de la diplomatie de demain. Et donc là-dessus je souhaite qu'on puisse véritablement aussi innover.

Je pense que quand je regarde comment beaucoup d'autres font, nous devons avoir des organisations qui dans le temps nous permettent de bien comprendre les peuples, les pays, les transitions régionales. Mais il faut sans doute avoir une vraie mobilité organisationnelle pour que lorsqu'il y a des priorités, il y ait des équipes-projets qui soient constituées et qui puissent mettre toute leur énergie sur le projet qui arrive et qui parfois nous conduit à revisiter des priorités. N'ayons pas une armée faite pour une guerre de tranchées quand la guerre actuelle est une guerre de mouvement. Cela nous impose aussi de revisiter parfois nos automatismes. Et cela ne vaut pas d'ailleurs que pour la diplomatie. Cela vaut pour tout l'État. Je suis frappé comme vous de voir combien sur le plan de nos organisations ce qui est parfois une réalité budgétaire l'est pour nous, 95 %, ce sont des services votés. 95 % souvent des priorités. Ce sont les vies au quotidien. Et donc, les nouvelles priorités, c'est 5 % du temps alloué. Cela ne peut pas marcher. Donc il faut qu'on soit plus mobiles.

Voilà Mesdames et messieurs. J'ai conscience d'avoir été long. Pour autant, je n'ai pas été exhaustif mais je voulais au-delà du G7 de ces derniers jours qui fut une formidable démonstration d'excellence de notre diplomatie, partager ces quelques convictions et vous donner ces quelques présentations. Nous avons, mesdames et messieurs, une diplomatie forte et cohérente. Et je le dis parce que ça ne doit jamais être oublié. Comparons-nous et nous l'avons montré à chaque fois qu'il fallait mobiliser. Nous pouvons en être fiers et je veux ici le réaffirmer.

Nous l'avons aussi parce que nous avons une armée forte, un État fort et je pense que c'est indispensable du coup de toujours continuer à réfléchir sur nous-mêmes. Mais je souhaite que cette diplomatie forte soit au service de la finalité stratégique que je viens d'évoquer. Celle dans un monde en basculement profond, de retrouver au fond le contrôle de notre destin. De redonner à notre peuple une part de maîtrise que nous lui devons et de réinsuffler ce projet de civilisation Européenne que nous avons apporté. Sur le plan politique, sur le plan stratégique, sur le plan culturel et sur le plan imaginaire.

La diplomatie a un rôle essentiel à jouer en cette matière. Et ce nouvel humanisme auquel je crois que nous avons à bâtir et qui doit être au cœur de la stratégie du gouvernement, doit aussi être au cœur de notre diplomatie. Et donc, je compte sur vous pour cela chaque jour. Je serai exigeant autant que je suis reconnaissant. Et je serai en tout cas toujours à vos côtés pour que la France soit au cœur de ces grands sujets, pour que nos concitoyens soient représentés partout avec force pour que nos intérêts soient défendus et qu'au-delà de nos intérêts, pour que nos valeurs soient partout.

Je vous remercie.

Vive la République et vive la France. »

Source : <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2019/08/27/discours-du-president-de-la-republique-a-la-conference-des-ambassadeurs-1>

Annexe 8 - ADRESSE AUX FRANÇAIS, 13 AVRIL 2020, EMMANUEL MACRON

« Françaises, Français,

Mes chers compatriotes,

Nous sommes en train de vivre des jours difficiles.

Nous ressentons tous en ce moment la peur, l'angoisse pour nos parents, pour nous même face à ce virus redoutable, invisible, imprévisible.

La fatigue et la lassitude pour certains, le deuil et le chagrin pour d'autres.

Cette période est encore plus difficile à vivre lorsqu'on habite à plusieurs dans un appartement exigü, lorsqu'on ne dispose pas chez soi des moyens de communications nécessaires pour apprendre, se distraire, échanger. Encore plus difficile à vivre lorsque les tensions sont là, que les risques de violence dans la famille scandent le quotidien et nous mesurons tous, dans cette période, la solitude et la tristesse de nos aînés.

Et pourtant, grâce à nos efforts, chaque jour nous avons progressé. Nos fonctionnaires et personnels de santé, médecins, infirmiers, aides-soignants, ambulanciers, secouristes, nos militaires, nos pompiers, nos pharmaciens ont donné dans cette première ligne toute leur énergie pour sauver des vies et soigner. Ils ont tenu. Les hôpitaux français ont réussi à soigner tous ceux qui s'y présentaient. Ces journées, ces semaines ont été et resteront l'honneur de nos soignants, en ville comme à l'hôpital.

Dans la deuxième ligne, nos agriculteurs, nos enseignants, nos chauffeurs routiers, livreurs, électriciens, manutentionnaires, caissiers et caissières, nos éboueurs, personnels de sécurité et de nettoyage, nos fonctionnaires, nos journalistes, nos travailleurs sociaux, nos maires et élus locaux et j'en oublie tellement aidé par tant de Français qui se sont engagés. Tous ont permis à la vie de continuer au fond.

Et chacun d'entre vous, dans ce que j'ai appelé cette troisième ligne, chacun d'entre vous par votre civisme, en respectant les règles de confinement, grâce aussi à la vigilance de nos policiers et de nos gendarmes, vous avez fait que l'épidémie commence à marquer le pas.

Les résultats sont là. Plusieurs régions ont pu être épargnées. Depuis quelques jours, les entrées en réanimation diminuent. L'espoir renaît.

Et je veux ce soir vous remercier très chaleureusement pour ce dévouement et vous dire toute ma reconnaissance.

Alors, étions-nous préparés à cette crise ? A l'évidence, pas assez mais nous avons fait face en France comme partout ailleurs. Nous avons donc dû parer à l'urgence, prendre des décisions difficiles à partir d'informations partielles, souvent changeantes, nous adapter sans cesse, car ce virus était inconnu et il porte encore aujourd'hui beaucoup de mystères.

Le moment, soyons honnêtes, a révélé des failles, des insuffisances. Comme tous les pays du monde, nous avons manqué de blouses, de gants, de gels hydro alcooliques. Nous n'avons pas pu distribuer autant de masques que nous l'aurions voulu pour nos soignants, pour les personnels s'occupant de nos aînés, pour les infirmières et les aides à domicile.

Dès l'instant où ces problèmes ont été identifiés, nous nous sommes mobilisés - Gouvernement, collectivités locales, industriels, associations - pour produire et pour acquérir le matériel nécessaire. Mais je mesure pleinement que, lorsque l'on est au front, il est difficile d'entendre qu'une pénurie mondiale empêche les livraisons.

Les commandes sont désormais passées. Surtout, nos entreprises françaises et nos travailleurs ont répondu présent et une production, comme en temps de guerre, s'est mise en place : nous avons réouvert des lignes pour produire et nous avons réquisitionné.

D'ici trois semaines, nous aurons, imaginez-le, multiplier par cinq la production de masques pour nos soignants en France et nous aurons produit 10 000 respirateurs supplémentaires de plus sur notre sol. Ces respirateurs si précieux en réanimation.

Grâce à ces efforts, nous saurons faire face et nous allons continuer à distribuer davantage d'équipements.

Mais comme vous, j'ai vu des ratés, encore trop de lenteur, de procédures inutiles, des faiblesses aussi de notre logistique. Nous en tirerons toutes les conséquences, en temps voulu, quand il s'agira de nous réorganiser.

Ces dernières semaines, soyons aussi justes avec notre pays, ont été marqué par de vraies réussites : le doublement du nombre de lits en réanimation, ce qui n'avait jamais été atteint, les coopérations inédites entre l'hôpital, les cliniques privées et la médecine de ville, le transfert de patients, vers les régions les moins touchées, mais aussi vers le Luxembourg, la Suisse, l'Allemagne et l'Autriche, que je remercie, la mise en place de l'enseignement à distance, l'organisation de chaînes de solidarité dans nos communes, la réussite de tous ceux qui nous ont nourris durant ces semaines sans rupture, avec engagement, le rapatriement de plusieurs dizaines de milliers de ressortissants français et européens depuis des pays du monde entier et le soutien aux Français de l'étranger.

Très souvent, ce qui semblait impossible depuis des années, nous avons su le faire en quelques jours. Nous avons innové, osé, agit au plus près du terrain, beaucoup de solutions ont été trouvées. Nous devons nous en souvenir car ce sont autant de forces pour le futur.

Mes chers compatriotes, si je tenais à m'adresser à vous ce soir, après avoir largement consulté ces derniers jours, c'est pour vous dire en toute transparence ce qui nous attend pour les prochaines semaines et les prochains mois.

L'espoir renaît, je vous le disais, oui, mais rien n'est acquis. Dans le Grand Est comme en Ile de France, les services hospitaliers sont saturés. Partout, en Hexagone comme dans les outre-mer, le système est sous tension et l'épidémie n'est pas encore maîtrisée.

Nous devons donc poursuivre nos efforts et continuer d'appliquer les règles. Plus elles seront respectées, plus nous sauveront de vies.

C'est pour cela que le confinement le plus strict doit encore se poursuivre jusqu'au lundi 11 mai. C'est durant cette période, le seul moyen d'agir efficacement.

C'est la condition pour ralentir encore davantage la propagation du virus, réussir à retrouver des places disponibles en réanimation et permettre à nos soignants de reconstituer leurs forces. Le lundi 11 mai ne sera possible que si nous continuons d'être civiques, responsables, de respecter les règles et que si la propagation du virus a effectivement continué à ralentir.

Je mesure pleinement, en vous le disant, l'effort que je vous demande. Durant les 4 semaines à venir, les règles prévues par le gouvernement devront continuer d'être respectées. Elles sont en train de montrer leur efficacité et ne doivent être ni renforcées ni allégées, mais pleinement appliquées. Je demande à tous nos élus, dont je sais l'importance dans cette période, je demande à tous nos élus, comme la République le prévoit en cette matière, d'aider à ce que ces règles soient les mêmes partout sur notre sol. Des couvre-feux ont été décidés là où c'était utile mais il ne faut pas rajouter des interdits dans la journée.

Pour notre vie quotidienne, il faut continuer lorsque nous sortons à appliquer les « gestes barrières » : nous tenir à distance et nous laver les mains. Je veux aussi vous rappeler que tous ceux qui ont une maladie chronique ou souffrent d'autres maladies doivent pouvoir continuer à consulter leur médecin. Car il n'y a pas que le virus qui tue : l'extrême solitude, le renoncement à d'autres soins peuvent-être aussi dangereux.

Je souhaite aussi que les hôpitaux et les maisons de retraite puissent permettre d'organiser pour les plus proches, avec les bonnes protections, la visite aux malades en fin de vie afin de pouvoir leur dire adieu.

Durant cette phase de confinement, le pays continue à vivre, et heureusement. Certaines activités sont interdites, car incompatibles avec les règles sanitaires. Pour tous les autres secteurs économiques, quand la sécurité des travailleurs et des entrepreneurs est bien garantie, ils doivent pouvoir produire et l'ont largement fait depuis maintenant un mois.

Pour tous ceux qui doivent-être aidés durant cette période, les mesures de chômage partielles pour les salariés et de financement pour les entreprises, seront prolongées et renforcées. Elles sont inédites et protèges d'ores et déjà plus de 8 millions de nos salariés et nombre de nos entreprises.

Pour les artisans, les commerçants, les professions libérales et les entrepreneurs, le fonds de solidarité apporte une première réponse mais je sais votre angoisse, je l'ai entendu, je l'ai lu : les charges qui continuent de tomber, les traites, les loyers, les emprunts, c'est pourquoi j'ai demandé au Gouvernement d'accroître fortement les aides, de les simplifier, pour vous permettre de surmonter cette période. Je souhaite que les banques puissent décaler toutes les échéances

beaucoup plus massivement qu'elles ne l'ont fait et les assurances doivent être au rendez-vous de cette mobilisation économique. J'y serai attentif.

Il y a donc un travail dans les prochains jours à poursuivre pour vous consolider économiquement dans cette période.

Rapidement, un plan spécifique sera mis en œuvre pour les secteurs qui, comme le tourisme, l'hôtellerie, la restauration, la culture et l'événementiel, seront durablement affectés. Des annulations de charges et des aides spécifiques seront mises en place.

Pour les plus fragiles et les plus démunis, ces semaines sont aussi très difficiles. Je veux remercier les maires, les élus locaux, les associations qui se sont fortement mobilisés aux côtés du Gouvernement. Et j'ai demandé à celui-ci d'aller plus loin là aussi et de verser sans délai une aide exceptionnelle aux familles les plus modestes avec des enfants afin de leur permettre de faire face à leurs besoins essentiels. Les étudiants les plus précaires vivants parfois loin de leurs familles, en particulier lorsque celles-ci viennent d'outre-mer, seront aussi aidés.

Dès mercredi, le Conseil des ministres décidera des moyens financiers nouveaux et le Gouvernement apportera toutes les réponses nécessaires à chaque fois qu'il le faudra.

Le 11 mai prochain, mes chers compatriotes, sera donc le début d'une nouvelle étape. Elle sera progressive, les règles pourront être adaptées en fonction de nos résultats car l'objectif premier demeure la santé de tous les Français.

A partir du 11 mai, nous rouvrirons progressivement les crèches, les écoles, les collèges et les lycées.

C'est pour moi une priorité car la situation actuelle creuse des inégalités. Trop d'enfants, notamment dans les quartiers populaires et dans nos campagnes, sont privés d'école sans avoir accès au numérique et ne peuvent être aidés de la même manière par les parents. Dans cette période, les inégalités de logement, les inégalités entre familles sont encore plus marquées. C'est pourquoi nos enfants doivent pouvoir retrouver le chemin des classes. Le Gouvernement, dans la concertation, aura à aménager des règles particulières : organiser différemment le temps et l'espace, bien protéger nos enseignants et nos enfants, avec le matériel nécessaire.

Pour les étudiants de l'enseignement supérieur, les cours ne reprendront pas physiquement jusqu'à l'été. Le Gouvernement précisera pour chacun la bonne organisation qui sera nécessaire, en particulier pour les examens et les concours.

Le 11 mai, il s'agira aussi de permettre au plus grand nombre de retourner travailler, redémarrer notre industrie, nos commerces et nos services. Le Gouvernement préparera sans délai ces réouvertures avec les partenaires sociaux pour que des règles soient établies afin de protéger les salariés au travail. C'est la priorité.

Les lieux rassemblant du public, restaurants, cafés et hôtels, cinémas, théâtres, salles de spectacles et musées, resteront en revanche fermés à ce stade. Les grands festivals et événements avec un public nombreux ne pourront se tenir au moins jusqu'à mi-juillet prochain. La situation sera collectivement évaluée à partir de mi-mai, chaque semaine, pour adapter les choses et vous donner de la visibilité.

Pour leur protection, nous demanderons aux personnes les plus vulnérables, aux personnes âgées, en situation de

handicap sévère, aux personnes atteintes de maladies chroniques, de rester même après le 11 mai confinées, tout au moins dans un premier temps. Je sais que c'est une contrainte forte. Je mesure ce que je vous demande et nous allons, d'ici le 11 mai, travailler à rendre ce temps plus supportable pour vous. Mais il faudra essayer de s'y tenir pour vous protéger, pour votre intérêt.

Nous aurons à partir du 11 mai une organisation nouvelle pour réussir cette étape. L'utilisation la plus large possible des tests et la détection est une arme privilégiée pour sortir au bon moment du confinement.

D'ici là et dans les prochaines semaines, nous allons continuer d'augmenter le nombre de tests faits chaque jour. C'est ce qui, depuis 15 jours, est fait. Durant les semaines à venir, j'ai demandé que ces tests, soient d'abord pratiqués sur nos aînés, nos soignants et les plus fragiles. Et que nous puissions continuer de mobiliser partout tous les moyens de faire des tests, c'est-à-dire tous les laboratoires publics et tous les laboratoires privés.

Le 11 mai, nous serons en capacité de tester toute personne présentant des symptômes. Nous n'allons pas tester toutes les Françaises et tous les Français, cela n'aurait aucun sens. Mais toute personne ayant un symptôme doit pouvoir être testée. Les personnes ayant le virus pourront ainsi être mises en quarantaine, prises en charge et suivies par un médecin.

Pour accompagner cette phase, plusieurs innovations font l'objet de travaux avec certains de nos partenaires européens, comme une application numérique dédiée qui, sur la base du volontariat et de l'anonymat, permettra de savoir si, oui ou non, l'on s'est trouvé en contact avec une personne contaminée. Vous en avez sûrement entendu parler.

Le Gouvernement aura à y travailler, il ne faut négliger aucune piste, aucune innovation. Mais je souhaite qu'avant le 11 mai, nos Assemblées puissent en débattre, et que les autorités compétentes puissent nous éclairer. Cette épidémie ne saurait affaiblir notre démocratie, ni mordre sur quelques libertés.

Jusqu'à nouvel ordre, nos frontières avec les pays non-européens resteront fermées.

Nous déploierons ensuite tous les moyens nécessaires à la protection de la population. En complément des « gestes barrière » que vous connaissez bien et qu'il vous faudra continuer à appliquer, l'Etat à partir du 11 mai en lien avec les maires devra permettre à chaque Français de se procurer un masque grand public. Pour les professions les plus exposées et pour certaines situations, comme dans les transports en commun, son usage pourra devenir systématique.

Ce sera possible grâce à nos importations et grâce à la formidable mobilisation d'entrepreneurs et de salariés partout sur le territoire pour produire massivement ce type de masques.

Le Gouvernement présentera d'ici 15 jours, sur la base de ces principes, le plan de l'après 11 mai et les détails d'organisation de notre vie quotidienne.

Des points de rendez-vous réguliers se tiendront pour que nous puissions adapter les mesures prises et ensemble décider de manière régulière d'ajuster les choses.

Alors à quelle échéance, dès lors, peut-on espérer entrevoir la fin définitive de cette épreuve ? Quand pourrons-nous renouer avec la vie d'avant ? Je sais vos questionnements, je les partage. Ils sont légitimes. J'aimerais tellement pouvoir tout vous dire et vous répondre sur chacune de ces questions. Mais en toute franchise, en toute humilité, nous n'avons pas de réponse définitive à cela.

Aujourd'hui, d'après les premières données qui seront prochainement affinées par ce qu'on appelle les tests sérologiques, une très faible minorité de Français ont contracté le Covid-19. Ce qui veut dire que nous sommes loin de ce que les spécialistes appellent l'immunité collective, c'est-à-dire ce moment où le virus arrête de lui-même sa circulation parce que suffisamment d'entre nous l'avons eu.

C'est pourquoi la première voie pour sortir de l'épidémie est celle des vaccins. Tout ce que le monde compte de talents, de chercheurs y travaille. La France est reconnue en la matière et a d'excellentes ressources parce que c'est sans doute la solution la plus sûre, même s'il faudra plusieurs mois au moins pour la mettre en oeuvre. Notre pays investira encore plus massivement dans la recherche et je porterai dans les prochains jours une initiative avec nombre de nos partenaires en votre nom pour accélérer les travaux en cours.

La seconde voie, ce sont les traitements. Nous y travaillons depuis le premier jour. Il y a eu, je le sais, beaucoup de débats dans le pays. Toutes les options sont explorées et notre pays est celui qui a engagé le plus d'essais cliniques en Europe. J'ai tenu moi-même à comprendre chacune des options possibles, à m'assurer que tout était essayé dans les meilleurs délais et avec rigueur. Il ne s'agit pas de donner un traitement si on n'est pas sûr mais de procéder à tous les essais cliniques pour que toutes les pistes soient poursuivies. Et croyez-le, nos médecins, nos chercheurs travaillent d'arrache-pied. Aucune piste n'est négligée, aucune piste ne sera négligée. Je m'y engage.

Voilà, ce soir je partage avec vous ce que nous savons et ce que nous ne savons pas. Nous finirons par l'emporter mais nous aurons plusieurs mois à vivre avec le virus. Avec humilité, il nous faut aujourd'hui décider et agir en tenant compte des incertitudes avec lucidité, oui, parce que regardez l'Asie, où le virus semblait avoir été vaincu et il revient dans de nombreux pays qui, à nouveau, décident de refermer leurs économies. Il nous faut donc procéder avec calme et courage.

Mais ce que je sais, ce que je sais à ce moment, mes chers compatriotes, c'est que notre Nation se tient debout, solidaire, dans un but commun.

On disait que nous étions un peuple indiscipliné, et voilà que nous respectons des règles, des disciplines parmi les plus rigoureuses jamais imposées à notre peuple en temps de paix.

On disait que nous étions un peuple épuisé, routinier, bien loin de l'élan des fondations, et voilà que tant d'entre vous rivalisent de dévouement, d'engagement face à l'inattendu de cette menace.

Nous voilà tous solidaires, fraternels, unis, concitoyens d'un pays qui fait face. Concitoyens d'un pays qui débat, qui discute, qui continue de vivre sa vie démocratique, mais qui reste uni. Et je veux ce soir partager avec vous, au cœur de l'épreuve, cette fierté.

Cette certaine idée qui a fait la France est bien là, vivante et créatrice. Et cela doit nous remplir d'espoir.

Durant les semaines à venir, le Gouvernement, le Parlement, notre administration, avec nos maires et nos élus locaux, auront à préparer la suite. Pour ce qui me concerne, je tâcherai de porter en Europe notre voix afin d'avoir plus d'unité et de solidarité. Les premières décisions ont été dans le bon sens et nous avons beaucoup poussé pour cela, qu'il s'agisse de la Banque centrale européenne, de la Commission européenne ou des gouvernements.

Mais nous sommes à un moment de vérité qui impose plus d'ambition, plus d'audace, un moment de refondation.

Nous devons aussi savoir aider nos voisins d'Afrique à lutter contre le virus plus efficacement, à les aider aussi sur le plan économique en annulant massivement leurs dettes.

Oui, nous ne gagnerons jamais seuls.

Parce qu'aujourd'hui, à Bergame, Madrid, Bruxelles, Londres, Pékin, New York, Alger ou Dakar, nous pleurons les morts d'un même virus. Alors si notre monde sans doute se fragmentera, il est de notre responsabilité de bâtir dès aujourd'hui des solidarités et des coopérations nouvelles. Il nous reviendra aussi, dans les prochaines semaines, de préparer l'après.

Il nous faudra rebâtir notre économie plus forte afin de produire et redonner plein espoir à nos salariés, nos entrepreneurs, garder notre indépendance financière.

Il nous faudra rebâtir une indépendance agricole, sanitaire, industrielle et technologique française et plus d'autonomie stratégique pour notre Europe. Cela passera par un plan massif pour notre santé, notre recherche, nos aînés, entre autres.

Il nous faudra nous rappeler aussi que notre pays, aujourd'hui, tient tout entier sur des femmes et des hommes que nos économies reconnaissent et rémunèrent si mal. « Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune ». Ces mots, les Français les ont écrits il y a plus de 200 ans. Nous devons aujourd'hui reprendre le flambeau et donner toute sa force à ce principe.

Il nous faudra bâtir une stratégie où nous retrouverons le temps long, la possibilité de planifier, la sobriété carbone, la prévention, la résilience qui seules peuvent permettre de faire face aux crises à venir.

Ces quelques évidences s'imposent aujourd'hui à nous mais ne suffiront pas. Je reviendrai donc vers vous pour parler de cet après. Le moment que nous vivons est un ébranlement intime et collectif. Sachons le vivre comme tel. Il nous rappelle que nous sommes vulnérables, nous l'avions sans doute oublié. Ne cherchons pas tout de suite à y trouver la confirmation de ce en quoi nous avons toujours cru. Non. Sachons, dans ce moment, sortir des sentiers battus, des idéologies, nous réinventer – et moi le premier.

Il y a dans cette crise une chance : nous ressouder, éprouver notre humanité, bâtir un autre projet dans la concorde. Un projet français, une raison de vivre ensemble profonde.

Dans les prochaines semaines, avec toutes les composantes de notre Nation, je tâcherai de dessiner ce chemin qui rend cela possible.

Mes chers compatriotes, nous aurons des jours meilleurs et nous retrouverons les Jours Heureux. J'en ai la conviction.

Et les vertus qui, aujourd'hui, nous permettent de tenir, seront celles qui nous aideront à bâtir l'avenir, notre solidarité, notre confiance, notre volonté.

Alors prenez soin de vous, prenons soin les uns des autres

Nous tiendrons.

Vive la République.

Vive la France. »

Source : <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/04/13/adresse-aux-francais-13-avril-2020>

Annexe 9 – Edito: « Critique de la Solidarité Internationale »

«Comment peux-tu m'aider si tu ne me connais pas ?»

J'ai eu la chance de rencontrer le CRIDEV il y a une année et ce qui m'a beaucoup étonné c'est leur position critique par rapport aux initiatives et façons de faire de leur propre société. Je n'ai pas toujours connu des blancs dans cet état d'esprit. Je m'appelle Yempabou, Noël Combarry, gourmantchè de l'est du Burkina Faso, je suis le 24 enfant sur 33 de mon père Abdou Albert Combarry, et 4 enfant de ma mère Tapao Thiombiano qui était la 4 épouse. Merci de garder vos réflexions sur la polygamie pour vous, si mon père ne l'avait pas été, étant enfant de la 4 épouse, je n'aurais certainement pas eu le privilège d'être là à écrire cet édito... Depuis plus de 10 ans avec l'association Vivre aux Villages (VIVAVI) j'ai conduit des séjours solidaires dans ma région au contact des réalités des villages. J'ai aimé présenter aux voyageurs français-e-s ma culture et la vision du monde des Gourmantchè. J'ai été étonné de l'empathie qu'ont manifesté ces personnes pour aider à améliorer les réalités difficiles qu'ils-elles ont rencontrés-es. Toutefois dans la manière d'agir ensemble sur ces réalités, que de quiproquos et que de gâchis aussi ! La plupart du temps ceux-celles qui ont voulu nous aider voulaient qu'on devienne comme eux-elles, selon leurs représentations, leurs visions. Et pourtant cela ne correspondait pas toujours à nos propres aspirations. Mais dans une société de survie comme la nôtre au Burkina nous n'avons pas suffisamment de marge pour dire NON. Et donc nous avons fait comme ils-elles voulaient avec amertume parfois. Ce sont ces problématiques qui m'ont interrogé dès lors sur le sens de l'aide, je me suis rendu compte que les humains veulent tous faire du bien pour les autres dans leurs premiers sentiments mais en même temps il est véritablement difficile voire dangereux d'aider quelqu'un-e qu'on ne connaît pas ou encore de se faire aider par quelqu'un-e qu'on ne connaît pas ! Le danger principal pour moi étant que dans les rapports d'aide il y ait également des rapports d'allégeances, c'est le piège sur lequel toutes les parties doivent réfléchir.

Historiquement, au cours de la rencontre entre les occidentaux et nous, je note surtout la frustration des premiers d'avoir aidé sans voir le développement qu'ils attendaient et l'amertume des « noirs » sur le fait que les « blancs » ne sont pas sincères dans la volonté de l'aider.

Nos accusations envers les occidentaux sont qu'ils-elles nous ont formés pour produire et travailler en vue de servir leur économie tout en nous coupant de nos propres racines et de la réflexion sur un développement endogène. Les modes de vie ont ensuite été orientés vers une assimilation au modèle dit du « Nord » plutôt qu'à la valorisation de notre propre organisation sociale. L'Afrique est un des continents les plus riches de par son sous-sol, il regroupe une forte population jeune et pourtant nous sommes toujours dans la pauvreté économique après 100 ans de « collaboration » dites « Nord-Sud ». Nous sommes donc en droit de nous demander : « Comment ont-ils-elles voulu nous aider ? » La véritable difficulté aujourd'hui est pour nous de penser notre développement à notre manière et de pouvoir le faire entendre à ceux-elles qui veulent nous aider. Et même s'il me semble que cela est difficile au regard de la toute puissance capitaliste et néo-colonialiste, qui sont finalement des fléaux pour toutes les communautés, il est en tout cas nécessaire pour nous de prendre désormais position. En effet, les systèmes dominants pour nous en Afrique de l'Ouest ce sont surtout les politiques néocoloniales qui se traduisent au quotidien par l'endettement, le maintien du Franc CFA, l'orientation de nos économies et modes de vie dans un marché capitaliste... Il faut des rapports justes et donc le courage de part et d'autre d'accepter nos erreurs et de se donner le défi de penser autrement le sens du développement. Certes, il restera toujours qu'il est difficile de voir autrement que par le prisme de notre formation socio-culturelle, il restera toujours le souci et la préoccupation de savoir « où va mon aide », mais en définitive, ce n'est pas parce qu'on aide quelqu'un-e qu'il doit nous ressembler, la marge de justice est là c'est-à-dire le laisser être comme il-elle veut. Si au niveau local le travail de prendre le temps de se connaître et de se comprendre est accessible et peut se mettre en place, il me semble qu'il y ait à une échelle internationale des combats urgents pour toutes les sociétés à mener face à un système dominant et globalisant qui cherche finalement à nous uniformiser tous et toutes.

Yempabou Noël Combarry- mai 2018.

Source : <http://www.cridev.org/Edito-Critique-de-la-Solidarite-Internationale>

Annexe 10 – Édito : « De la Solidarité Internationale aux Rapports de domination »

De la Solidarité Internationale aux Rapports de domination

L'association CRIDEV, rebaptisée en 2017 : « Centre de Ressources et d'Interpellation pour un monde sans rapports de domination », est en perpétuel mouvement, notre projet politique a des lignes directrices et est nourri au jour le jour par notre action associative. Nous souhaitons apporter un regard critique sur les grilles de lectures et de pensées dominantes. Ces dernières sont imposées par les institutions, les médias... également pensées par les personnes de pouvoir (plutôt des hommes, blancs, cisgenre, hétérosexuels). Nous avons la volonté de travailler vers plus d'égalité réelle. Certaines formes de pensées universalistes partent du postulat que les « humains » sont tout-e-s égaux en droit ; au CRIDEV nous partons du constat inverse : dans la réalité de nos lieux de naissance, de la classe sociale de nos parents ou éducateur-trices, de notre genre, de notre origine réelle ou supposée, de notre validité ou handicap... nous partons sur des pieds d'inégalités qui impactent nos vies. Certains « groupes sociaux », se retrouvent opprimés d'un point de vue systémique, structurel, par nos administrations, notre État, par nous-mêmes qui avons intériorisés inconsciemment ou consciemment des comportements pour asseoir notre pouvoir vis-à-vis d'eux-elles. Qui sont les opprimé-e-s ? Ce sont les personnes vivant une mobilité forcée, les personnes pauvres, les palestinien-nes sous occupation, les femmes s'autodéfinissant comme racisées, les personnes en situation d'errance, les personnes victimes de discriminations directes, indirectes, systémiques... Notre envie au CRIDEV est de penser le monde, non pas avec les lunettes des dominant-e-s (visions académiques, légalistes, élitistes...) mais avec les lunettes des personnes opprimées en gardant notre juste place. Notre point de vigilance est de reproduire le moins possible, dans nos actions, les rapports de domination que nous dénonçons et de ne pas être des allié-e-s qui vont invisibiliser la parole, la lutte des personnes concernées. Nous sommes tout-e-s en construction politique, nous nous inscrivons dans l'éducation populaire « politique » (tristes de ce pléonasme), c'est-à-dire ouvertes à toutes et tous mais conscient-e-s des rapports de domination, des inégalités réelles entre nous toutes et tous et des systèmes d'oppression que celles-ci créent. Les inégalités de genre, de classe, de race, d'orientation sexuelle induisent que nous sommes des personnes privilégiées sur certains aspects et non privilégiées sur d'autres aspects. Questionner

notre place dans la société et assumer notre point de vue situé nous permet d'intervenir, de former, de déformer, d'informer, d'interpeller en tendant vers l'objectivité. C'est ce travail fondamental qui a démarré en 2016 et qui se poursuit, qui nous semble essentiel pour agir, notamment par notre thématique 2018-2019 : « Face aux oppressions : construire des luttes émancipatrices ». Thématique qui nous amène à travailler les notions de dominations, d'interdépendance, de luttes, d'oppressions, et d'émancipation. Historiquement, le CRIDEV travaille autour des questions de Solidarité Internationale, notamment pour dénoncer des injustices sociales dans les pays des "Suds". Aujourd'hui, si nous cherchons à agir sur les dominations au niveau local et international, et sur leurs interdépendances, nous continuons également d'agir dans le champ de la solidarité internationale, tout en cherchant à la transformer, à en actualiser le sens et les manières de faire. Le travail sur notre point de vue situé et la volonté de parler le moins possible "hors sol" nous amène à questionner la notion de solidarité internationale et à la redéfinir. Il nous semble en effet que cette expression signifie encore dans l'imaginaire collectif « rapport nord-sud », et que sous couvert de solidarité internationale de nombreuses actions ici et là-bas tendent à reproduire un système de domination et d'exploitation issue d'une histoire coloniale.

Or, le clivage nord-sud a perdu de sa pertinence avec la montée en puissance de certains pays (Chine, Corée, Brésil, etc..) et le fait que les inégalités sociales se retrouvent dans tous les pays. Mais les rapports de force, s'ils ne sont pas figés, persistent. Comme quand l'Europe veut imposer des APE (accord de partenariat économique) aux pays ACP (pays d'Afrique, Caraïbes, Pacifique), on peut alors craindre une destruction des agricultures africaines. Avec la globalisation toutes les luttes trouvent des échos dans les autres pays. Aujourd'hui, en Inde, en Afrique du sud, en Iran des mouvements sociaux se battent pour changer les rapports de domination qui existent entre hommes et femmes, d'autres se mobilisent contre l'inaction de leurs gouvernements face au réchauffement climatique, et d'autres encore pour lutter pour les libertés civiles que ce soit au Nicaragua, au Soudan ou au Niger.

Lutter contre les dominations c'est donc un combat multiforme qui se mène localement et globalement.

Or, Dans son acception traditionnelle, la solidarité internationale pense les rapports nord-sud plutôt que les rapports systémiques à l'échelle mondiale et les phénomènes de pouvoir/domination complexes. C'est pourquoi il nous est apparu essentiel et urgent d'aborder la question des rapports de domination dans le champ de la solidarité internationale, et de redéfinir ce terme. Ainsi, pour nous, la solidarité internationale ce n'est pas :- penser le monde et les relations internationales en terme de rapports nord-sud ; - penser et donc agir à la place des personnes que l'on rencontre ; - la bien pensance charitable et misérabiliste : tendance qui nous vient de notre culture judéo-chrétienne et qui nous amène, plus ou moins consciemment, à considérer d'autres groupes sociaux en prenant comme référence sa propre culture ou son propre groupe social, et en privilégiant les normes sociales de son pays, en les valorisant systématiquement ou en les considérant comme supérieures (#ethnocentrisme) ; - faire un voyage dans un village, remarquer que les femmes marchent 3h pour aller chercher de l'eau, revenir en France, monter une association dans le but d'aller creuser un puits au cœur de ce village. Par notre histoire on va avoir une vision ethnocentrée et on va avoir envie de leur dire comment faire, calquer nos propres besoins ou envies, notre propre méthodologie et modèle de pensée. Pour nous, l'enjeu c'est plutôt de :- parler des solidarités et des luttes ici et là-bas, de leurs interdépendances ; - introduire plusieurs échelles : échelle interindividuelle et échelle plus globale des rapports sociaux ; - écouter et prendre en compte la parole des premier-ères concerné-e-s dans les « Projets de Solidarité Internationale », quels sont leurs attentes, quels sont les biais et où se situent encore les rapports de domination ; - proposer différents niveaux d'actions : • relayer des appels de peuples opprimés ici et ailleurs dans le monde, faire connaître les combats, luttes et oppressions qui sont invisibilisés dans les médias classiques ; • partir dans un autre pays en tant qu'observateur/trice participant-e de ce qu'il s'y passe, s'en nourrir, être témoin de luttes menées là-bas afin d'enrichir nos pratiques ici.

Car, pourquoi quand on projette d'aller en Norvège, on prévoit d'aller visiter tel ou tel endroit et quand on projette d'aller au Burkina on souhaite agir ? Nous considérons cela comme du racisme intériorisé, toujours présent dans l'inconscient collectif et provenant de notre histoire coloniale. Au regard de l'actualité du monde, la démarche du CRIDEV semble toujours nécessaire afin de mettre en lumière, relayer, prendre part ou s'imprégner des luttes, ici et là-bas, visant la justice sociale, l'autodétermination des peuples et l'émancipation de chacun.e. C'est un travail que nous menons tout au long de l'année, à travers de multiples espaces : formations, ateliers, accompagnement au voyage, revue de presse géopolitique,... et par les « soirées causeries » où nous essayons de

décortiquer en groupe les questions des rapports sociaux de domination : quelles en sont les sources ? De quelles substances sont-ils faits ? Comment sont-ils produits, et reproduits ? Qui ça arrange, et qui les subit ? Et alors comment lutter contre, pour construire des rapports sociaux plus égalitaires ? C'est que, pour lutter contre ces dominations, il faut en saisir les mécanismes pour que l'histoire ne se répète pas, et ainsi faire dérailler la reproduction sociale des inégalités qui a une fâcheuse tendance à se répéter. De ces analyses collectives, nous entendons les dominations comme : « un processus systémique qui s'exerce et se maintient sous de multiples formes. Elles peuvent être symboliques ou physiques, entre groupes sociaux, individus, ou institutions et s'exercent dans des rapports de forces qui créent des inégalités. La domination dans certains cas pourrait être tellement intégrée qu'elle serait alors inconsciente ; la violence, mal perceptible ». Cette première définition issue d'un premier temps de travail en petit groupe a pu être de nouveau décortiquée en grand groupe. C'est de cette façon que certain.e.s ont pu expliquer que dans cette définition étaient absentes les notions de contraintes, de souffrances, de supériorité, de rapports de pouvoir, ainsi que des acteurs de la domination et de leur conscience de cette dernière. Pour d'autres il paraissait important de nommer la différence d'échelle et donc d'enjeux qui se jouent à l'échelle individuelle et institutionnelle par exemple.

(... Extrait du préambule – texte d'orientation 2019) Édito écrit par Lauriane P. et Damien G. Co-Président-e-s du CRIDEV

Source: <http://www.cridev.org/Edito-De-la-Solidarite-Internationale-aux-Rapports-de-dominat>

Annexe 11 – Entretiens au Burkina Faso, Ouagadougou et Fada N’Gourma, 2016

Légendes (codes couleurs)

Altérité vert jaune 4

créateur/facilitateur de liens à utiliser orange 2

Contrat social rouge 4

Lieux de socialisation bleu ciel 2

Humour Rose 3

Acte subversif mangenta 4

Éléments utilisés

Au pays des nassara

1 ENTRETIEN DAMIEN GLEZ

Contexte :

Après une forte pluie,

Première rencontre avec Damien Glez,

Admirative de son travail,

Dans son bureau au Journal du Jeudi,

Deux autres personnes avec nous, un collaborateur de Damien Glez et un ami, Bako.

Enregistrement avec appareil photo sans l'image

LP : Si je vous dis parenté à plaisanterie vous me dites ?

DG : Si je devais dire court je dirai **cohabitation heureuse**

LP : Pratiquez-vous ce les parentés à plaisanterie ?

DG : Alors moi j'observe moi je suis en position d'observateur à double titre d'abord parce que je suis pas né ici je pourrai dire que j' ai une **ethnie par alliances** [...] et parce que je suis **caricaturiste** et je dirige un petit journal **satirique** donc je traite et j'utilise ça comme **une matière satirique** et euh c'est même un ressort assez important dans notre journal [...]qui est un hebdomadaire satirique et qui euh à toujours essayé par rapport à d'autres journaux satiriques ouest africain qui copié un peu **le canard enchaîné** nous on a essayer vraiment de faire **une satire un peu local** en s'appuyant sur la parenté à plaisanterie et notamment sur un couple particulier qui sont les peuls et les bobos puisque le journal a un peu une identité Peul / ça a été créé par un Diallo et donc y a la mascotte qui est le dromadaire qui évoque un peu le nord du pays / donc voilà / donc c'est utilisé de façon quasi systématique puisqu'il y a un streep donc une petit BD d'une ligne sur la dernière page qui s'appelle parenthèse à plaisanteries

LP : D'accord, euh selon vous d'où est ce que viens ces parentés ces alliances à plaisanterie ?

DG : Je ne sais pas d 'ou ça vient, mais euh ça paraît **extrêmement profond** et extrêmement **codifié** donc j'imagine que c'est extrêmement **ancien** euh // en général quand on veut expliquer à des européens on essaye de faire des **comparaisons avec les blagues entre les belges et les français** par exemple, mais on sent bien quand on vit **ici que c'est beaucoup plus profond beaucoup plus codifier** d'abord les **associations entre couples** puisque c'est **certaines ethnies avec d'autres ethnies les styles de plaisanterie** qu'on peut faire dans des situations extrêmement /// importantes y compris des situations qui au départ sont des **situations tristes je pense aux enterrements où on peut plaisanter rentrer dans le trou euh/// voler le couvercle euh// du cercueil etc donc c'est des choses qui on sent bien que ça ne se fait pas au hasard et qu'on ne peut pas plaisanter n'importe comment sur n'importe quoi donc c'est extrêmement codifié** // donc j'imagine que c'est extrêmement ancien, mais je saurai pas l'expliquer sur le plan purement historique pourquoi telle ethnie avec telle ethnie et pourquoi tel type de plaisanterie / même si ça revient toujours un peu à la même notion où on // on **se traite mutuellement toujours plus ou moins toujours d'esclave, mais après y a des associations particulières sur telle ethnies c'est des voleurs des mangeurs de charognard ou c'est des // c'est des alcooliques** etc donc je ne sais pas je ne sais même pas si ceux qui la pratique savent forcément toujours l'origine, mais ça semble très ancien

LP : Qu'est-ce qui fait selon vous que ça fonctionne tout le temps aujourd'hui, qu'on pratique toujours ces alliances ? Cette plaisanterie en l'occurrence

DG : Bah // d'abord on espère que ça fonctionne toujours parce qu'on se pose toujours la question de la transmission et de savoir // et de savoir si les jeunes / à la fois connaissent/ utilisent et maîtrisent parfaitement toutes les dimensions de la parenté à plaisanterie / la raison pour laquelle ça fonctionne c'est que c'est vraiment ancré dans les / la culture des gens je pense / **ça fonctionne lorsque on a pas à réfléchir et a concevoir intellectuellement entre guillemets l'insulte qu'on doit proférer lorsque ça vient de façon extrêmement naturel donc si c'est très naturel c'est que c'est très ancré / donc les gens ont grandi avec ça / je l'imagine** /// avec tous les effets positifs peut être on y revient après euh... tous les effets positifs ça peut avoir ...

LP : Et peut être aussi le journal du jeudi qui permet peut être aussi d'entretenir et puis de perpétuer en fin de compte ces liens, toujours avec humour?

DG : Euh // on l'espère on l'espère **c'est d'abord transmis dans la vie quotidienne** et quelques soit même les niveaux auxquelles on voit intervenir la parenté à plaisanterie c'est dans des situations de vie quotidienne quoi / on le voit on a déjà vu des ministres des présidents euh / à l'occasion de l'enterrement par exemple d'un cardinal etc qui faisait ces plaisanteries là /, mais ça a beau être à un niveau de personnalité ce n'est pas quelque chose de particulièrement intellectualisé en tout cas dans la vie quotidienne et ça fonctionne parcequ'on se **retrouve dans une situation récurrente / sociale/ à un enterrement un mariage donc** c'est vraiment là la véritablement transmission dans la vie quotidienne / dans les cours dans les croisements / des ethnies à l'occasion **d'événements sociaux à large dimension** / après à l'école je ne sais pas du tout si les gens en parlent ///, mais donc le Journal du Jeudi c'est une espèce de relais, mais je ne sais pas qu'elle influence ça a, mais ça permet peut être à travers certains dessins qui peuvent circuler sur facebook d'être relayé peut être auprès d'une population un peu plus jeune de façon quand même assez modeste

LP : Vous avez parlé de codes toute à l'heure euh / selon vous sur quoi repose ces alliances, ces parentés aujourd'hui euh / si on parle des parentés interclaniques ou interethniques, selon vous est

ce qu'il y a comme des outils des codes qui sont peut être au fondement ou à la base de ces parentés ?

DG : Les fondements je ne sais pas s'il y a des fondements historiques / pourquoi vous [*en s'adresse à on ami Gourmantchè présent*] les gourmantchè c'est avec les gens de Yagouia pourquoi est ce qu'il y a eu / tout / c'est ce que je disais les gens souvent ne s'en souviennent pas tellement et après euh encore une fois c'est pas une codification encore une fois qui est enseigné **on assoie pas les enfants quand ils sont petits pour leur dire tu peux le traité de ceci tu ne peux pas le traiter de cela c'est vraiment une chose qui est transmise de façon extrêmement naturelle avec parfois une forme d'inconscience par rapport à // enfin d'un manque de conscience et du manque de conscience par rapport à l'origine et au ressort et à la structure** de /// Je pense que y a certainement des études universitaires qui ont été faites et des gens qui vous répondront bien

LP : Un amis à Fada me dit que pour les Bretons sont des parents à Plaisanterie, qu'en pensez-vous ?

DG : Les bretons ?

LP : Les bretons

DG : Hum hum

LP : Qu'est ce que vous pensez de ça ?

DG : Je ne sais pas du tout ce qu'il veut dire par là

LP : Bon c'est le fait selon lui de côtoyer les Bretons parce que il était en partenariat avec la ville de rennes donc il recevait énormément de Bretons (à fada) et donc pour lui il considère que les Bretons sont comme des parents à plaisanterie parce que // euh /le fait de côtoyer ces personnes / de devoir vivre ensemble / de devoir apprendre à connaître les caractères de chacun / aujourd'hui lui il en a fait des parents à plaisanteries / qu'est ce que vous pensez de ça ?

DG : **C'est bien parce que c'est quasiment une proximité à double niveaux parce que dire déjà de quelqu'un qui vient de très loin qu'il est votre parant c'est un premier niveau / c'est déjà très affectueux mais dire que c'est votre parent à plaisanterie ça va encore plus loin ça veut dire que / vous vous êtes comme on dit ici pratiqué / côtoyer au point d'aller au-delà de la sympathie / comment on dit polie et d'aller jusqu'à une certaine forme de chamoillement parce que dans la**

parenté à plaisanterie il y a ça le fait de se taquiner /, mais on ne se taquine pas avec le premier ami venu donc si on arrive jusqu'à se taquiner ça veut dire qu'on a /// j'imagine identifier les défauts et si on arrive à plaisanter sur les défauts de l'autre ça veut dire qu'on a vraiment un niveau de proximité / de tissage / entre les deux cultures qui est très intéressant c'est une espèce d'extension / d'extrapolation de la parenté à plaisanterie / donc c'est effectivement / signe d'une relation vraiment profonde / vraiment tissé

LP : D'accord, Alain Joseph Sissao parle de ciment social, qu'est ce que vous en pensez de cette expression pour qualifier justement les alliances ou les parentés à plaisanterie?

DG : Alors effectivement ce qu'est marrant c'est que à la fois la parenté à plaisanterie repose sur et c'est vrai quand on parle de la parenté à plaisanterie à d'autres dans d'autres pays africains les gens arrivent toujours à considérer que c'est ce qui a permis justement aux ethnies de ne pas avoir des niveaux de bagarres réelles et des niveaux de conflits comme on a pu voir entre les Hutu et Tutsi (Rwanda 1994) donc les gens attribuent le déminage des crises interethniques à cette parenté à plaisanterie et donc permet effectivement d'être un ciment / de souder parce que il peut y avoir des petites critiques réelles / prof / par forcément profondes mais réelles entre les ethnies comme dire notamment après des années d'expériences politiques modernes y en a qui m'ont dit hier que peut être les Mossi ont trop eu le pouvoir par rapport à d'autres donc il peut y avoir parfois de vrais critiques qui apparaissent entre les ethnies même si c'est pas lié à l'identité profonde des ethnies, mais à la manière dont les ethnies dans la vie politique moderne ont pu avoir accès à un certains niveaux de pouvoir et euh en même temps on sait très bien on sait très bien que ces petites critiques là ne vont jamais très très loin et ne sont jamais exploité sur le plan politique parce que quand on commence à critiquer de façon extrêmement virulente ça peut à un moment donné dérapé vers la parenté à plaisanterie et devenir autre chose et euh effectivement la situation / la tension est tout à fait déminer et à partir du moment où la tension est déminée et bien les gens arrivent à se côtoyer de façon vraiment tisser lorsqu'ils arrivent à plaisanter des uns sur les autres / et quand les groupes se tissent ça devient comme un ciment ça permet au groupe d'être associé de manière durable et solide

LP : D'accord // Euh j' ai / repartons un petit peu en France si vous voulez bien / selon vous peut-on dire qu'il y a des problèmes de communication en France / des problèmes de dialogue entre les cultures ?

DG : Alors oui y a des problèmes certainement entre les classes sociales etc / entre les cultures / certainement aussi euh / y a sans doute aussi des choses un peu équivalentes / entre les / ce qu'on pourrait assimiler à des régions c'est à dire des origines géographiques // même si c 'est pas toujours la même chose / moi je suis d'origine lorraine et / entre les alsaciens / enfin l'Alsace / Lorraine et le reste de la Lorraine donc la partie de la Lorraine qu' a été associé à l'Allemagne entre les guerres de 70 et 14-18 / toujours les relations avec des insultes par exemple les lorrains qui n'ont pas été occupé par les allemands appellent les autres des pointus // en référence au casque à pointe des allemands avaient à l'époque de Bismarck // on peut trouver des choses comme ça ou les gens s'insultent mais c 'est pas toujours aussi humoristique et ce n'est pas toujours aussi codifié/ mais peut y avoir des tensions comme ça entre les gens de certains régions qui se sentent déshérités par rapport à d'autres y compris à l'intérieur de certaines régions parmi les Bretons y a des / certains breton qui se sentent un peu défavorisés par rapport à d'autres / donc ça peut arriver après euh // par rapport aux situations culturelles c 'est des choses certainement qu'on peut rencontrer ou commencer à percevoir par rapport à des origines euh / étrangères / pas si lointaines par rapport aux immigrés de seconde générations etc // moi je l' ai constaté plus / entre / justement pas tellement entre des français entre guillemets de souche et des gens issus de l'immigration mais entre plusieurs personnes issues de l'immigration mais d'origines différentes // j' ai animé des ateliers dans le // 93 / y a pas très longtemps et je voyais dans les classes que y avait des gens qui s'envoyaient des piques / euh// des enfants qui étaient certainement français et nés en France mais qui s'envoyaient des piques entre ceux qui avaient des familles d'origine mauritanienne et ceux qui avaient des familles d'origine sénégalaise par exemple et je sentais qu'ils se faisaient des blagues et qu'ils essayaient de m'associer à leurs blagues puisque que moi je venais encore d'un autre pays africains et je voyais que y avait des titillements entre certains qui me parlaient de la Mauritanie et d'autres du Sénégal ça me faisait penser un peu à ça et je ne sais pas si c 'est uniquement au niveau d'une // moquerie directe et franche et / négative ou si ça prend le terrain de la blague et que ça pourrait effectivement être transformé sous forme de parenté à plaisanterie mais / y avait ça / pourtant je pense qu'ils étaient tous // c 'est des élèves de 4 eme et de 3 eme manifestement tous

nés en France / donc détachés quand même d'un lien direct avec l'Afrique mais ils aimaient se chamayer par rapport à ça

LP : Est ce que vous voyez d'autres choses sur lesquelles la parenté à plaisanterie pourrait reposer en France ?

DG : La parenté à plaisanterie pourrait alimenter ou faire évoluer dans le bon sens ?

LP : Oui

DG : Si c'est la parenté à plaisanterie c'est vraiment par rapport à des questions identitaires et d'origine entre guillemets ethniques après ça dépend comment on applique ça à la France donc je ne sais pas si ça peut s'appliquer jusqu'à des situations de classes sociales etc mais / au niveau des origines certainement mais de quelles manières je ne sais pas / après de façon volontariste comment on peut exploiter ça / je ne sais pas /// mais les tensions sociales / sans doute en France sont en train de grandir / ça moi je le vois en tant que caricaturiste / c'est vrai que y a eu des / on a créé une association avec Plantu qui s'appelle Cartooning for peace on essaye de réfléchir à la cohabitation des gens et la perception à travers le dessin de toutes ces questions et c'est vrai qu'on sent que y a une tension et qu'effectivement quand on rentre dans certaines classes et que on a une population qui est majoritairement française et quand on demande à ceux qui se sent français tout le monde ne lève pas le doigt donc y a des problèmes d'identité qui fait forcément que certains se regardent mutuellement / comme s'ils étaient d'origine différente et même comme s'ils étaient de nationalité différente/ ça crée des tensions / on a l'impression parfois que les tensions sont en train de monter et que la solution / la décrispation à la façon parenté à plaisanterie n'est pas encore aboutit mais // certainement qu'il y a des choses à observer par les anciennes vagues migratoires sur les Polonais qu'on appelait les Polack avec les Italiens y avait certainement des plaisanteries qu'ils se faisaient et qui faudrait retrouver ça maintenant avec un peu la / l'immigration issue de l'Afrique du nord ou de l'Afrique subsaharienne je ne sais pas trop / c'est une question qui n'est pas anodine et qui / est présente et visible quand on va dans des classes dans ces coins là/ l'identité et les origines c'est présents et y a sans doute une forme de crispation / comment la parenté à

plaisanterie peut être utilisée pour déminer / j'imagine que c'est possible après par quel processus //

LP : Et est ce que la plaisanterie dans l'état de crispation qu'il y a en France pourrait être opportune ?

DG : Euh // oui/ ça dépend comment elle est faite parce que ce qu'on disait de la parenté à plaisanterie c'est extrêmement ancré et donc ça se comprend tout de suite quand vous plaisantez sur quelqu'un il faut que la personne soit sur la même longueur d'onde que vous // donc c'est certainement / de façon générale la plaisanterie c'est ce qu'on essaye de faire avec le dessin de presse / aussi c'est toujours une manière de déminer / de décrisper / de ramener à sa juste raison tout ce qui est de l'ordre de la future haine raciale qui pourrait naître ou inter communautaire, mais ça suppose que les deux personnes qui plaisantent mutuellement l'une sur l'autre se comprennent et souvent ici dans la parenté à plaisanterie quand quelqu'un vient de l'extérieur et qu'il assiste à une scène de parenté à plaisanterie il peut être choqué s'il croit que c'est une vraie bagarre parce que quelqu'un qui va traiter l'autre d'alcoolique ou de mon esclave il ne va pas comprendre donc si une des personnes ne comprend pas ce qui se passe ça peut être compliqué, mais sinon évidemment c'est un super outil c'est un ressort très intéressant / une fois j' ai assisté ici à Ouaga à une bagarre / entre Wallon et un Flamand // deux personnes qu' étaient apparemment en plus un peu saoul et tu savais pas justement si c'était une forme de parenté à plaisanterie ou pas et cela pouvait être inquiétant // donc c'est vraiment / on parle souvent dans le dessin de presse avec Plantu de la perception de l'humour et du ressenti donc c'est beaucoup un question de ressenti est ce qu'on se comprend quand je te traite d'esclave est ce que tu comprends ce que je veux dire ? Est ce que ça va permettre de déminer par une fausse agressivité ou est ce qu'à un moment donné va y avoir une sorte de quiproquo et c'est effectivement quelque chose qui est profond et qui ne se construit pas en deux jours

[...] passage inintéressant pour mon sujet de mémoire

discussions sur la vie personnelle de Damien Glez [...]

L'impression qu'en France il y a une forme d'humour/ pour aller dans ce sens là/ tout ce qu'est issu issu du Jamel Comedie club et qu'on a vu dans Qu'est ce qu'on a fait au bon Dieu là on part du principe qu'on commence à pouvoir rire de / on a l'impression qu'à l'époque de Coluche on pouvait se moquer d'une ethnie ou d'une origine ou d'un handicap et qu'après c'est devenu difficile / qu'il y avait une forme donc de / politiquement correcte qui c'était installé / et on a l'impression depuis Jamel que ça devient possible que de nouveaux camarades se moquent d'un juif ou d'un noir et que on commence à plaisanter sur ça et dans // Qu'est ce qu'on a fait au bon dieu qu'est à mon avis doit beaucoup justement au travail du Jamel comédie club ou on voit le chinois que se moque du jif de l'arabe qui se moque de l'africain // et ça crée pas de tension ça crée pas de négativité donc c'est peut être justement le début d'une forme de parenté à plaisanterie qui fonctionne

LP : Y a une théorie de la communication interculturelle explique qu'il est intéressant de rencontrer l'autre non pas en tant que représentant d'une communauté, mais en tant qu'individu en l'occurrence on a l'impression que la parenté à plaisanterie c'est l'inverse

DG : exact

LP : c'est à dire qu'on rencontre d'abord la personne en fonction de ses origines en fonction d'où il vient / de son village euh // comment vous pouvez expliquer ça ?

DG : C'est // une évolution / c'est vrai qu'en France à un moment donné y avait le politiquement correct qui disait il ne faut plus / faire référence à la couleur de quelqu'un on ne dit plus un noir on dit un homme de couleur et puis après il faut essayer de ne même plus faire référence à ça // et ça finissait par lisser totalement les choses ce qui rendait le travail des dessinateurs de presse aussi plus compliqué ça veut dire que // nous on utilise beaucoup en dessin de presse l'imagerie et en particulier les clichés // alors on sait que les clichés ça peut être très dangereux et en même temps c'est quelque chose d'utile dans la forme d'expression extrêmement ramassée qu'est le dessin de presse / qu' on dessine un français avec un béret et une baguette /, mais évidemment tous les Français ne sont pas comme ça / et en même temps dans un dessin permet d'amener tout le monde à comprendre que c'est un Français et permet de passer à l'essentiel du dessin sans avoir à écrire

avec une bulle qu'il est français / donc ça raccourcis pour nous, mais évidemment y a des raccourcis et des clichés qui peuvent être négatifs tout dépend après de l'arrière-pensée qu'il y a derrière /

LP : C'est l'intention peut être qui pourrait

DG : C'est l'intention mais le problème c'est que l'intention du dessinateur n'apparaît pas et quelqu'un met dans le dessin autre chose // alors bon un français qui a un béré ce n'est pas très insultant pour le français mais après // il y a eu tout ce débat que j' ai eu avec plusieurs personnes y compris un débat ici à Ouaga avec Tignous qui est un des dessinateurs qui est mort dans l'attentat de Charlie hebdo sur / est ce qu'il est autorisé / à ce qu'un blanc / dessinateur blanc dessin un noir avec des grosses lèvres / bah Tignous il dit que moi c'est comme ça que je vois les africains [...] donc est ce qu'il faut effacer les caractéristiques physiques / Plantu dit aussi qu'il a du mal a dessiné Obama très noir au États Unis/ après il ne peut pas dessiné les gens très clair très foncés au Etats Unis // après l'intention du dessinateur il y a l'interprétation c'est ce qu'on disait tout à l'heure / le ressenti / et quelque fois dans un dessin on peut / après y a la mauvaise foie qui va faire qu'un dessin est jugé raciste alors que / y a certains de mes dessins qui ont été jugés raciste notamment Robert Mugabe mais je sais que c'est une sorte de manipulation mais dans la représentation des gens il y a un dessinateur belge / le plus grand des dessinateurs belge qui s'appelle Kroll qui maintenant a créer un spectacle su scène un one man show et il parle de ça justement et lui en plus il est né au Congo et il parle de sa façon de dessiner / il dessine avec des grosses lèvres parce que lui il dit que c'est comme ça qu'il voit les africains mais c'est cette manière de dire que c'est pas bien et il parle de ça justement de ça dans son spectacle du ressenti / mais après les africains dessinent les blancs avec des longs nez donc si maintenant on dit il faut plus dessiner avec les long nez ou les grosses lèvres etc tous les personnages seront dessiné de la même taille ce seront tous les mêmes Mais voilà, mais peut être qu'aujourd'hui en tout cas dans cet humour cinéma et scène on peut davantage appuyer sur les vrais faux défauts attribués aux gens / ça paraît une bonne nouvelle de pouvoir à nouveau plaisanter ce qui suppose effectivement que quand le chinois dit à l'arabe dans le film qu'il est un voleur / que tous les Arabes sont des voleurs ça fonctionne parce qu'on sait très bien que celui qui le dit ni croit pas, mais par contre il sait très bien que c'est ce qu'il se disait avant en dessin je ne sais pas trop c'est encore un petit dangereux // donc on fait complètement explosé le cliché en l'utilisant

LP : Et comment selon vous aller au-delà de cette susceptibilité ou ce politiquement correct qui fait qu'on appelle plus un noir un noir, mais un homme de couleur qu'est ce qui pourrait peut être permettre justement d'aller un peu au-delà de cette situation qui crispe peut être davantage

DG : Le mot que j' ai employé tout de suite c 'est d'exploser les clichés et la meilleur manière de les faire exploser c 'est de les utiliser et de les vider de leur sens les banaliser parce qu'a vouloir cacher quelque chose vous en faite un mystère vous en faite quelque chose qu'on a envie de dire sous cape // et je pense qu'à force de plaisanter sur ces choses là au second degrés ça finira par banaliser les clichés / le cliché sera comme une arme désarmée en quelque sorte // maintenant il faut et c'est le passage à la / banalisation des clichés qui est peut être compliquée dans certains cas / mais c 'est comme ça qu'il faut le faire je pense / y compris sur d'autres choses qui n'ont rien à voir avec les origines et les ethnies etc sur les handicapés par exemple / les humoristes qui plaisantent sur les handicapés / après c 'est toujours la question de l'intension / c 'est pas simple et ça dépend aussi de chaque artiste / si vous regardez ce que dit Dieudonné sur scène et ce que dit Gaspard Proust sur scène c 'est le même niveau de virulence / y en a un ou ça passe y en a ou ça passe pas parce qu'on sait l'intention / et peut être après y a l'équilibre aussi entre les plaisanteries sur les différentes religions etc dans le même spectacle mais aussi simplement parce que / on comprend un peu / ça ça veut dire qu'effectivement y a toujours l'arrière plan de l'intention de ce qu'on imagine / de l'intention / qui suppose que y est une forme de codification c 'est pourquoi dans la parenté à plaisanterie aussi bien la codification / ça veut dire qu'un type je sais pas // un gars de // du Bangladesh qui va voir un sketch de Gaspard Proust peut être / pris isolement à l'intérieur d'un spectacle / ce qu'il dit sur les camps de la mort / les trains les tout ca / il va être scandalisé parce qu'il ne comprendra pas parce qu'il n'aura pas la complicité avec // peut être qu'il ne connaîtra pas cet humoriste / il ne connaîtra pas la manière dont on peut plaisanter sur certaines choses /// c'est tout le danger /// j' ai fais une conférence une fois à Jérusalem sur le dessin universel / peut on faire un dessin universel // si vous voulez faire un dessin universel vous êtes obligé de faire un dessin extrêmement vidé de tous les risques d'incompréhension et d'éviter tout ou de vider de tous codes sociaux et ça va être un dessin extrêmement pauvre / malheureusement / donc après / c 'est la question de son public / ça a été le grand argument de Charlie Hebdo / de dire moi je // nous on dessine pour les français / après si on menace en Égypte une école française ce n'est pas notre

affaire car nous n'écrivons pas pour le public égyptiens mais bon / il n'en reste pas moins que la question se pose / surtout avec la circulation des dessins // un humour est riche quand il est d'autant plus riche qu'il est extrêmement local parce qu'il repose sur des codes extrêmement pointu et sur des visuels extrêmement pointus //

LP: Merci beaucoup pour le temps de vous m'avez accordé et des informations que vous m'avez transmises /

DG: La conclusion ça peut être qu'il ne faut pas gommer les différences / C'est la vieille u connais l'histoire du bus avec un conducteur de bus et des enfants et ils font la bagarre ils s'insultent les Blancs les Noirs les Arabes et le chauffeur arrête le bus et dit à partir de maintenant il a plus de noir y a plus blanc vous êtes tous bleus et puis il redémarre son bus et il dit les bleus foncés vous vous mettez par là les bleus moins foncés (rires)

2 ENTRETIEN AGUIMA THIOMBIANO

Contexte

Dans une maison où je résidais,

Aguima est un ami de longue date,

Géné au départ par le fait d'être enregistré

Enregistrement : Appareil photo sans l'image

LP : Si je te dis parenté à plaisanterie

AT : Je dirai que c'est quelque chose que / je le vis tous les jours / presque tous les jours voilà

LP : Pratiques tu ce qui peut être appelé parenté à plaisanterie ?

AG : Bien sûr que je le pratique

LP : avec qui ?

AT : Euh // déjà faudra dire que y a ceux qu'on appelle les parents à plaisanterie ça c'est / ça se fait / je peux dire que **je le pratique avec n'importe quelle personne que je croise je peux dire** / ou du moins / avec n'importe quelle personne dont j' ai affaire

LP : et comment cela se passe / du coup avec tes parents à plaisanterie et puis avec euh/ ces autres personnes que tu peux croiser au quotidien?

AT : Euh/ déjà pour //parler des parents à plaisanterie / bon/ c'est quelque chose qui vient / on peut dire de façon naturelle parce que / quand on se voit **faut toujours se côtoyer** et **faut toujours déranger l'autre** // c'est assez intéressant / parce que bon quand on commence avec ça / bon/ on sent que / voilà **déjà ça facilite la conversation / ça / facilite un peu les liens même si tu venais pour une sollicitation / bon et que tu commences à plaisanter avec la personne (rire) bon/ ça facilite quand même la conversation** / et bon pour les parents à plaisanterie il faudra le dire comme j' ai dit ça se fait de façon naturelle et **peut importe ce que ton parent à plaisanterie peut te dire tu ne dois pas // voir ça en mal en fait / tu le prends avec philosophie tu te dis bon/ nous sommes voilà des parents à plaisanterie / tu peux tout me dire et voilà/ même si y a des gens qui sont à côté qui se moque de toi par rapport à ce qu'il va dire / justement y a des vérités que souvent personne n'ose te le dire, mais un parent à plaisanterie par exemple peut te dire ça et que tu ne dois pas te plaindre**

LP :Quel genre de vérité ?

AT :Euh / bon /**disons même des secrets de famille** / que seul (rire) un parent à plaisanterie peut le dire / bon/

LP : Tu as un exemple ?

On peut peut être te faire comprendre que / voilà/ tel monsieur là / voilà / euh / **drague ta femme alors que tu n'étais pas au courant / bon / on t'informe en même temps (rire) devant d'autres personnes, mais bon tu l'acceptes / alors que si euh / quelqu'un d'autre te disait ça / tu allais mal prendre ça et ton parent à plaisanterie qui t'a fait la révélation il peut en même temps euh /voilà essayer de te clamer de t'expliquer les choses pour que tu / peut être ne fasse pas/ que tu ne partes pas à la maison chasser ta femme (rire)/ il peut en même temps atténuer les choses pour toi (rire)**

LP : Ok / et avec ces autres personnes au quotidien/comment cela se passe ?

AT : Bon pour les autres personnes faudra dire la plupart du temps c'est avec des amis puisqu'on est toujours ensemble alors / pour toujours avoir les sujets (rire) euh // de conversations bon / on se livre à ce jeu / à ce genre de choses donc là voilà / chacun dit les choses qu'il veut à l'autre et bon on l'accepte on plaisante /on rit et voilà / **ça donne la santé comme on dit** (rire) comme quelqu'un aime le dire (rire)

LP : Dernièrement avec toi dans Fada euh / on a croisé une personne qui t'a dit à toi que bon **tu étais venu dans son quartier pour bien manger** et vous avez rit / ça selon toi est ce que c'est une forme de parenté à plaisanterie ?

AT : Mais bien sûr (rire) // bon / pour prendre un petit exemple / bon j' ai l'habitude pour prendre mon petit déjeuner/ je traverse tout / je **traverse plusieurs quartiers pour me trouver dans le quartier d'un ami / parce que bon j' ai aussi besoin-/// besoin de l'autre ///** d'avoir en prenant mon petit déjeuner/ j' ai aussi **besoin de plaisanter avec quelqu'un / bon d'habitude quand je viens la personne me dit comme il n'y a pas à manger chez toi à chaque fois tu viens pour manger dans notre quartier/ bon / je réponds à la personne en lui disant tout simplement que / non / c'est parce que je sens que votre quartier est pauvre que je viens pour voilà vous donner de l'argent** (rire) et en même temps comme les gens sont nombreux chacun y participe/ voilà/ **chacun se sent concerner dans notre discussions** et voilà

LP : Et quel rôle tu prends toi justement dans ces échanges ? /// Quand je parle de rôle est ce qu'il y a un principe de dominant dominé ?

AT : euh// bon pour cela // bon / **comme dans toute conversation chacun cherche toujours à prendre le dessus bien sur bien entendu donc c'est pour ça / c'est ça même qui anime davantage je peux dire la plaisanterie parce que vu l'exemple que je viens de te donner quand quelqu'un te dit une chose en plaisantant / il faut que tu trouves quelque chose à lui répondre / bon / même si souvent ça peut être vu comme quelque chose de méchant, mais bon / entre nous on ne voit pas les choses comme ça / dans la plaisanterie y a jamais eu / y a jamais de mots méchants voilà**

LP : D'accord/ qu'est ce qui se passe avec la personne en face de toi justement / quand tu pratiques cette plaisanterie ?

AT : euh bon/ je dirai plutôt // bon comme je le disais auparavant ça facilite un peu la conversation parce que ici même si tu veux quelque chose si tu veux avoir quelque chose avec quelqu'un quand tu viens que tu commences par une plaisanterie et ça facilite maintenant le reste ça te permet de d'avoir de / d'aborder et d'expliquer ton problème à la personne très facilement

LP : Ca va faciliter la communication que tu vas avoir avec cette personne ?

AT : Justement oui

LP : Euh/ d'où vient selon toi la parenté à plaisanterie ?

AT : euh / bon// il faudra dire que / bon / moi je suis né trouvé (rire) euh / oui/ parce que au Burkina ici il y a des ethnies qui sont qui entretiennent ce genre de relations / voilà / on est né trouvé / on sait par exemple que un gourmentchè avec un mossi y a le lien de plaisanterie / il y a entre gourmentchè en fonction du nom qu'on porte / voilà / y a des familles qui sont des parents à plaisanterie

LP :Les Thiombiano sont parents à plaisanterie avec qui par exemple?

AT :Avec les Combary avec les mali par exemple // donc je peux venir tout de suite voir un Combary/ je peux lui dire /, mais hier soir j' ai passé la nuit avec ta maman il va rien me dire (rire) parce que c'est normal (rire) il peut pas // bon c'est vrai c'est pervers

LP : Et sur les origines ? Est ce que y a des choses que peut être tes parents t'ont expliquées ? Ou des personnes plus âgées que toi ? Ou des amis ?

AT : Euh/ bon/ pour être honnête c'est vrai que je n' ai jamais à chercher à / connaître comment est ce que cela est né comment est né la parenté à plaisanterie // alors bon je me suis tout simplement renseigné sur / voilà / qui est / parenté avec l'autre quoi / parent à plaisanterie

LP : J' ai pu entendre parler de l'expression de ciment social pour parler des parentés à plaisanterie, qu'en penses tu toi ? Et tu d'accord ? Et si oui pourquoi ?

AT : Bon / à mon avis je dirai plutôt oui // oui euh / parce que déjà plaisanter avec quelqu'un / échanger avec quelqu'un c'est déjà créer une amitié / voilà / avec euh / cette personne / bon tu peux marcher dans la rue tu serres ta main tu passes bon/ dis toi que s'il y a / s'il y a un petit problème entre vous ça va pas être bien, mais par contre tu vois quelqu'un tu / voilà / tu fais un sourire tu plaisantes avec lui je crois que c'est quelque chose qu'on oublie pas/ quand tu rigoles avec quelqu'un / bon ça demeure quoi/ la personne te garde toujours en image

LP : Ok / selon toi est ce qu'on peut dire qu'il n'y a pas de conflit interethnique inter clanique au Burkina Faso grâce à ce qu'on connaît de la parenté / des alliances ?

AT : Bon euh/ faudra dire que / par rapport à ça c'est vrai les conflits ça ne manque jamais, mais avec la parenté à plaisanterie je peux dire que / euh// ce n'est pas très fréquent ou du moins on peut maîtriser facilement un conflit / voilà / qui est en train de naître entre / surtout des ethnies qui sont / voilà qui entretiennent / un lien voilà de parenté à plaisanterie par exemple / parce que il y a toujours des gens qui vont jouer la médiation en disant bon vous savez vous êtes des parents à plaisanterie ça ça peut se dire/voilà / on peut transformer le problème bien que réel bien que judiciaire/ on peut transformer ce problème là en / voilà / en // en plaisanterie en fait/ y a toujours des gens qui vont intervenir pour calmer la chose en fait

LP : Tu parles de médiation ? Qui joue ce rôle de médiation ?

AT : Euh/ bon/ comme je le dis bon/ supposons que toi et moi nous sommes des parents à plaisanterie et que voilà/ on est un problème entre nous/ un problème sérieux / alors même nos parents peuvent intervenir ou du moins tes amis ou bon mes amis ou bien carrément les proches

qui savent très bien que nous sommes des parents à plaisanterie même quelqu'un n'importe quelle personne qui ne nous connaissait pas auparavant il suffit que il vienne se rendre compte que non nous sommes ne train de peut être / se chamailler pour une chose et jusqu'à qu'il sache que nous sommes des parents à plaisanterie il peut nous dire, mais vous aussi qu'est ce que vous êtes en train de faire / voilà / il peut / trouver / voilà / il peut effectivement trouver quelque chose à dire par rapport à / voilà / par rapport à ce lien de parenté pour pouvoir calmer les choses et bon/ comme je le disais chez nous c'est naturel quand tu vois un parent à plaisanterie tu le taquines c'est totalement naturelle

LP : Ok / euh // à travers l'expérience que tu as eu au sein de l'association vivavi est ce que tu trouves qu'il y a des problèmes de communication en France ou entre les Français de manière assez générale ?

AT : Bon / il faudra /bon/ je ne sais pas si ce que je vais dire //, mais souvent je trouve que la façon dont on // la façon dont / les gens qu'on a reçu / les français qui venaient la façon dont il entretiennent les relations je peux dire c'est carrément différent de la façon dont nous nous entretenons nos relations / on peut voir deux personnes peut être qui partagent même la même chambre et qui se parlent à peine en fait/ alors que chez nous ce n'est même pas possible / chez nous ce n'est même pas possible / tu as besoin de croiser une personne / il suffit qu'il te fasse un sourire et voilà tu t'arrêtes pour le taquiner même si tu le ne connaissais pas auparavant / bon j' ai pu voir des gens certes ensemble / quelqu'un prend l'objet de l'autre et ça devient carrément tout un (rire) problème entre les deux alors que chez nous bon / il suffit de dire à un tel j' ai pris ton / tu plaisantes même avec la personne tu prends même tu ne lui demandes pas il ne va pas voilà s'en prendre à toi parce que tout simplement tu as pris quelque chose avec lui/ bon / ce que je trouve y a moins de communication en fait entre bon / je vais généraliser /, mais bon entre les européens je trouve qu'il y a moins de communication alors que chez nous on parle comme des perroquets (rire) / il faut qu'il y est quelque chose de sérieux pour pouvoir dire quelque chose à l'autre en fait

LP : Ok / est ce que selon toi y a des éléments euh / des alliances ou des parentés à plaisanterie qui pourraient aider soit à améliorer entre les Français si on continue de manière générale à parler des Français euh / ou des éléments qui pourraient venir amener comment dire / aider à la résolution de

conflits comme ce que tu viens de dire par exemple entre deux personnes qui sont dans la même chambre et qui ne se parle pas ou des personnes qui s'emprunte des choses et que ça crée conflit ?

AT : D'accord / Au départ je disais que chez nous euh/ moi je suis né trouver que / voilà y avait déjà des familles qui étaient /voilà qui entretenaient cette relation et /y avait des ethnies qui entretenaient également des relations, mais de nos jours il n'y a pas que ces liens dont je vais dire que je suis né trouver / il n'y a pas que ça maintenant qui marche de nos jours / **aujourd'hui je peux dire que nous sommes tous devenu des parents à plaisanterie** parce que voilà aujourd'hui ça été tellement développer la parenté à plaisanterie / ça a pris tellement de l'ampleur au Burkina que de nos jours **il suffit de plaisanter** avec quelqu'un et vous devenez carrément des parents à plaisanterie / même si euh voilà / ce n'est pas un lien naturel, mais il suffit que tu / voilà / que tu prennes les choses comme avec la personne / et voilà la personne rentre également dans la danse/ bon je me dis également **les français peuvent également adopter cette attitude là et ça pourra les rapprocher davantage** /, mais si chacun reste dans son coin / chacun en disant je me fous de l'autre tu me dis bonjour ça ne me fait rien / voilà / tu me salues pas aussi c'est pareil / non c'est pas ça / je pense que nous sommes tous des humains et que nous sommes censé vivre ensemble / communiquer c'est une chose / bon on peut toujours apprendre ça nous permet également de nous distraire / bon / on apprend toujours et voilà ça renforce également / ça renforce les liens également / donc je pense que ça peut bien être utile pour des français qui se mettent à la parenté à plaisanterie

LP : D'accord / **On pourrait commencer par se dire bonjour / se regarder ?**

AT : Voilà

LP : **Apprendre à plaisanter des uns des autres** ça pourrait être des moyens ?

AT : Oui

LP : Je ne déforme pas tes propos en disant ça ?

AT : Non non non bien sûr que c'est ça

LP : Est-ce que tu vois d'autres choses sur lesquelles pourrait reposer une parenté à plaisanterie en France ?

AT : Bon / déjà c'est en parler un peu des avantages de la parenté à plaisanterie peut être je vais un peu aller vers ce sens / tu verras bien c'est vrai que // j' ai eu à faire à pas mal de français / je sais que / pendant que j'étais à Vivavi / je sais que j' ai reçu au moins 200 voyageurs français (rire) et je / je l' ai même / j' ai encadré pas mal de personnes / surtout étant donné que c'est moi qui m'occupait plutôt des stages de ces élèves ou bien des étudiants qui venaient pour faire des stages ici / voilà donc / j' ai vu pas mal de choses avec ces personnes voilà donc / en parlant davantage de la parenté à plaisanterie / bon / je dirai qu'en dehors même / de / créer ce tissu / de renforcer ce tissu social là il y a le fait que / bon / ça peut / la parenté à plaisanterie peut également contribuer à apaiser le cœur face à tel ou tel situation / je prends l'exemple des / (rire) décès par exemple / alors / lors d'un enterrement un parent à plaisanterie peut venir / se mettre / pendant que les autres sont là en train de pleurer leur mort / bon / lui vient tout joyeux et commence à provoquer tout le monde à plaisanter avec tout le monde et / en l'histoire de cinq minutes chacun à oublier même / voilà / qu'il était réellement en deuil et chacun se met à plaisanter / et voilà / donc je trouve que c'est quelque chose d'intéressant //

LP : Alors ça par exemple c'est vrai que // en France y a / souvent un temps de recueillement enfin en tout cas dans ma famille c'est et puis / après un temps un peu plus festif qui laisse la place à plaisanterie pour venir justement après ce temps de recueillement / je dis ça pour te dire que l'un n'empêche pas l'autre d'une certaine manière et puis je te dis ça aussi parce que / à travers ma question ce que je veux dire c'est / à travers toi ce que tu connais des Français et de ce que tu as pu voir de leur manière de communiquer / si à partir de là il pourrait y avoir euh / euh // des / éléments qui pourraient justement dire euh / un tel et un tel peuvent parent à plaisanterie parce que justement ils ont ceci ou cela ?

AT : C'est une question difficile

LP : OK une question par exemple qui pourrait être de dire la parenté à plaisanterie par moment peut tenir sur des clichés qu'on a sur / euh . Sur telle personne parce qu'elle vient de bobo donc / on dit que les bobolè sont considérés comme des grands buveurs / tu sais que les Bretons aussi / en France on a tendance à considérer qu'en Bretagne on boit beaucoup / est ce que selon toi certains Français seraient capables de / de pouvoir plaisanter justement des / de certains clichés qu'il y a sur eux

AT : Pour moi je pense que le problème des / disons des français c'est plutôt du au manque de communication qui pose trop de problème / je m'explique / si je / **toi tu es là devant moi si j'étais un français si j'ai besoin de quelque chose / chez toi je vais tout simplement venir te voir pour prendre ce qui m'intéresse et puis bon/ le reste je m'en fous / alors que chez nous si tu veux quelque chose quand tu viens il faut déjà te donner un certains temps** tu / voilà tu échanges avec la personne **tu plaisantes avec la personne avant de / voilà / pouvoir raconter ce que tu veux / j' ai toujours constaté entre les français ce n'est tout simple / bon/ soit c'est / soit c'est une relation de travail qui existe entre eux ou bien voilà / bon on est obligé d'être ensemble / donc voilà on se côtoie / chacun côtoie l'autre malgré lui alors que non / est ce qu'on ne devrait pas être, mais bon bon/ pour ce que j' ai pu voir / en parlant de clichés c'est vrai j' ai vu pas mal de français, mais bon / je ne vois pas d'exemple / je trouve de façon générale / voilà / les gens ne / **les français ne se communiquent entre eux pour peut être demander un service ou bien pour / lorsque l'on est obligé de /** **////gratuité de la communication/////** voilà d'adresser la parole à la personne tout simplement / alors que chez nous pour adresser la parole à quelqu'un tu n'as pas besoin qu'il te fasse la demande ou bien / tu ne te fais pas prier en fait voilà c'est tout à fait naturel parce qu'on a pris l'habitude**

LP : Ok merci beaucoup Aguima

3 ENTRETIEN TOUDEBA BOBELE

Contexte

Je connais Toudeba depuis 2014 ans,

542

Conteur, scénographe, comédien, auteur et metteur en scène

Assis à l'extérieur d'un maquis,

En train de boire un verre avec une tierce personne, Bako

LP : Si je te dis parenté à plaisanterie tu me dis ?

TB : Si //

LP : Si je te dis parenté à plaisanterie qu'est ce que ça t'évoque ? Les premiers mots ?

TB : Parenté à plaisanterie ça m'évoque euh /// ça m'évoque la communication la paix **la médiation**

LP : Ok et est ce que toi tu pratiques ce qui est appelé

TB : Si

LP : Parenté à plaisanterie

TB : Si

LP : avec qui ?

TB : Avec les Samo et j' ai même des noms euh/ qui m'ont été octroyer par des / mes parents à plaisanterie

LP : C'est à dire ?

TB : Euh/ c'est à dire que pour le cas de si on part chaque année à Tougan pour un festival / et c'est un pays Samo et moi étant Mossi je suis parent à plaisanterie / donc du coup/ quand j'arrive euh je suis le chef et je les emmerde et ils m'emmerdent aussi

LP : D'accord

TB : Et du coup **le fait que je suis régulier ils disent que non que je ne suis plus Mossi que je suis Samo et donc il me faut un nom Samo** / et ils m'ont donné le nom de landolo / ils m'ont expliqué ce que ça veut dire, mais / je m'en rappelle plus, mais euh / voilà c'est comme ça

LP : Ok

TB : Et y a aussi un vieux là bas qui s'appelle Lankila / euh / chaque fois quand j'arrive il m'appelle mon fils / et il me dit est ce que comme tu es venu tu as pris le temps d'enterrer des // des morts / parce que moi ici la si tu fais pas attention / tu ne repars plus tu restes / soit tu as choisi soit euh / tu restes ici et tu changes de nationalité / ou tu repars et puis euh tu es cadavre quoi (rire) / mais c'est voilà c'est des choses comme qu'on discute et puis euh / même partout / tu arrives dans un service euh / tu salues et / généralement dans mon cas je suis le premier à savoir / parce que euh mon nom / beaucoup qui / beaucoup ne savent pas que c'est mooré / Bobelle / beaucoup ne savent pas / donc quand je dis ah ouais ah c'est un Zerbo je me dis, mais attend quitte devant moi j' ai à passer / tu es Zerbo et puis tu fais comme ça / donc c'est à ce moment là que lui il sait que moi je suis mossi de par mon nom ou / aussi i il y a les cicatrices pour ceux qui ont le temps de remarquer / ils peuvent dire à là lui c'est un Mossi / vilain Mossi quitte devant moi / voilà c'est des trucs / mais il y a jamais eu de // bagarres c'est / il a jamais eu de bagarre c'est toujours la rigolade et ça facilite certaines choses/ beaucoup // par exemple tu arrives // par exemple je suis en conflit avec Bako et y a un Samo qui arrive / Bako il est Gourounssi et moi je suis le parent à plaisanterie de celui qui arrive il va dire, mais attend / toi là aussi tu n'as pas trouvé mieux à faire que la bagarre / Bako faut le laisser / il est né comme ça / tu vois / du coup comme ça il le calme et moi il me prend par parenté à plaisanterie donc du coup il n'y aura plus de conflit ça c'est des petits exemples / pas que ça seulement, mais c'est / ça arrive tous les jours

LP : Euh // cette pratique influence t elle du coup la première rencontre que tu as avec quelqu'un ?

TB : Oui

LP : De quelle manière ?

TB : Parce que euh / ça part toujours ça a un début jovial / ça a un début de plaisanterie / ça favorise la conversation ça casse aussi euh // les barrières / ça casse aussi euh / le coté euh / protocolaire de la chose / par exemple j' ai un rendez vous avec un monsieur euh et on me demande à ces

messieurs euh / Kone ou Zerbo un tel / tu sais déjà que c'est un Samo/ je dis voilà / et ça veut dire / quand j'arrive il peut me dire, mais attend faut taper avant de rentrer je dis oui j' ai tapé oui bon je suis ton chef là donc il faut que tu fasses ça/ tu vois /, mais déjà il y a / on commence déjà à plaisanter avant d'arriver à la chose même qu'on / ce pour quoi je suis venue et du coup / et du coup c'est une porte d'entrée / ça devient / tout devient accessible / hum voilà / et donc voilà / ça casse les barrières de communication qui peuvent exister entre deux individus qui sont liés par le / la parenté à plaisanterie

LP : Comment coexiste justement / peut être ces rapports entre la parenté à plaisanterie et peut être une hiérarchie qu'il y a au niveau du travail entre ton supérieur hiérarchique et puis toi même ? Comment ces deux la coexistent ?

TB : Ca existe euh / il y a ce qu'on appelle le respect de la hiérarchie / ça c'est normal ça existe ça doit se pratiquer, mais aussi ça / ça permet d'avoir des circonstances atténuantes / par exemple je suis le / l'employé d'un grand Samo / d'un Samo qui est plus âgé que moi / et le jour où je déconne il va me dire non attend laisse le c'est un petit Mossi pourquoi tu travailles comme un Mossi même / tu vois / du coup ça ne veut pas dire qu'il / ça peut diminuer la sanction en lien avec ce que disait Noël sur nos rapports hiérarchiques / ça peut atténuer la gravité de la chose et ça va installer un climat favorable de discussion / voilà / et moi petit Samo je dis bon voilà si c'est pas parce que tu es mon patron si tu vas dehors là / ah je suis ton patron donc tu vois / donc les choses s'inversent et il ne peut pas / il ne peut pas euh / aller contre ça /

LP : D'accord

TB : Mais parce que c'est hier/ c'est la hiérarchie / je suis son employé c'est normal j' ai signé / voilà / je lui dois ce respect là, mais en dehors de ça euh / je suis son parent à plaisanterie et le traite comme mon esclave et il me traite comme son esclave et le plus souvent c'est celui qui a le plus d'argumentaires qui sort vainqueur du jeu / voilà /

LP : Vainqueur ?

TB : Du jeu

LP : Oui euh / vainqueur c'est à dire ? Gagnant ? Supérieure ?

TB : Non pas supérieur, mais gagnant parce que / je prends encore l'exemple Bako est un Samo et moi je suis Mossi et euh / par exemple / on / on discute / on s'agresse d'un manière dans le jeu et si moi en tant que Mossi j' ai pas suffisamment d'arguments pour me moquer de lui / sur le temps / l'instant de la plaisanterie / lui il sort un peu victorieux

LP : D'accord

TB : Il sort un peu victorieux / et par contre / moi je croise un autre Samo plus tard et que y a ce jeu là et que lui il a moins d'argumentaires que moi / moi je sors victorieux

LP : Est ce que celui qui sort victorieux peut avoir des arguments supplémentaires ou en tout cas des cartes supplémentaires pour la conversation qui a suivre ?

TB : Si si si parce que ça se c'est pas adressé à une seule personne ça est adressé à toute les ***
// par exemple moi je / je me retrouve en face de / celui là qui est Samo et je discute avec lui je suis en train de l'attaquer / de l'attaquer et tout de suite il y a un Samo qui passe il va demander, mais qu'est ce qui se passe, mais que / lui il dit, mais attend c'est pas ce petit merdeux qui est entrain de m'emmerder / il non non non / vient vient vient et il va venir s'associer à lui et puis ils vont m'attaquer / toujours c'est dans la plaisanterie / toujours dans la rigolade / toujours toujours et toujours / il y a jamais / si tu vois quelqu'un qui se fâche dans une situation de parenté à plaisanterie c'est que il n' a pas compris le fond du / il n' a pas compris le fond de / de / cette pratique

LP : Selon toi d'où ça vient ces parentés à plaisanterie ?

TB : Pouh ! Ah la c'est une question que je ne sais pas / je ne saurais pas répondre/ euh / j' ai pas euh / une connaissance assez / approfondi sur l'origine de / des / des / de cette parenté à plaisanterie, mais je sais que aussi de par les filiations familiales et de / y a la parenté à plaisanterie

par exemple euh / croire que c'est le mari de ta sœur ou un truc comme ça il y a cette rigolade qui peut / un peu / se taquiner pour / on appelle ça le Rakiere et c'est aussi une forme de pouvoir donner cette force là de / d'intervenir sans qu'il y est conflit / de pouvoir dire ce qu'on pense de / à travers le jeu / dire ce qui ne va pas sans que la personne ne puisse se vexer /

LP : D'accord

TB : Pour résoudre des conflits pour résoudre familiaux et / à des échelles plus larges / voilà/ y a ces messages je sais que c'est d'origine de part le lien de mariage de / l'enfant de sa sœur ou/ l'enfant de / d'un tel soit / tu vois / y a ce lien là / voilà / et ça c'est / je trouve que c'est une origine assez / ancré / ancestrale / parce que c'est aussi une politique pour résoudre les conflits qui à l'intérieur des familles qu'il y ait quelqu'un qui puisse intervenir sans que là chose ne prenne une envergure euh/ autre que ce qu'on veut que ça / ça / ça prenne / pour réduire aussi les / les / les possibilités que ça se repende machin tout ça / c'est comme le neveu qui est le médiateur par excellence qui peut quand une femme ou un homme déconne / c'est le neveu qui vient demander pardon pour lui tu vois / il y a des situ / c'est pareil y a des filiations / aussi dans des familles plus / ancrées dans la tradition même du point de vu sacrifice euh / parce que / chez les Mossi euh / permet moi de dire certains Mossi parce que beaucoup ne suivent plus euh y a d'autres aussi qui ne suivent plus et quand par exemple y a la fille qui n'est pas marié / qui pique une grosses et y a des interdits / y a des interdits et c'est le neveu qui vient euh / faire les démarches de / de pardon / de médiation pour que cette fille là puisse / se retrouve / repartir dans sa famille d'origine / c'est à dire chez son papa et tout et après avoir fait un certains nombres de sacrifices / de démarches / de voilà / de résolutions pour que voilà / pour même que elle puisse euh / qu'on puisse accepter officiellement que bon / elle est la femme d'un tel sinon c'est du vol (rire) voilà et y a / ce neveu là qui peut intervenir dans ça et aussi dans ça / et aussi dans ça y a cette possibilité de voilà /le rakia qui voit que / tant que c'est pas résolu / la fille c'est pas une bonne chose il peut venir faire toi tu es là assis et puis ton / ta fille elle a fait comme ça là / vous n'avez pas de neveu / tu vois / ou bien c'est même au neveu tu penses que t'es quelqu'un, mais est ce que tu as pu résoudre ça / va finir ça avant de finir m'affronter / du coup c'est / si ça va trop loin / c'est une manière de lui dire va résoudre ça / et il va résoudre / tu vois / c'est des trucs comme ça /, mais là c'est basique / les choses qu'on / voilà

LP : Qu'est-ce qui fait selon toi que cette pratique existe toujours aujourd'hui ?

TB : Parce que / elle est / importante / parce que / elle contribue beaucoup à la médiation des conflits / à tous / à toutes les échelles que ça soit individuelle / de par deux individus qui s'assoient à l'intérieur de la famille que ça soit dans le quartier que ça soit dans le village que ça soit dans / le canton et tout ça à / ça à une / ça apporte beaucoup dans le médiation / dans le maintien de la paix / de la cohésion sociale / (sonnerie de son téléphone) /// ça maintient beaucoup dans la cohésion c'est pour ça qu'il est toujours d'actualité et moi je pense que on / c'est l'une des choses qu'on devrait partager dur pour conserver / voilà / parce que / euh / n'eut été ces formes de / de / parenté de médiation et / y a / y aura certaines choses qu'on / euh / je pense aussi que c'est ça qui maintient la paix dans Burkina / parce que il y a toujours cette personne là qui peut te dire non ne fait pas et puis tu ne le fais pas / voilà / par exemple moi si je suis fâché / quelque soit / si il y a le Samo il vient et dit toi la petit monsieur là arrête ça là bas / je ne peux plus parce que ça me dépasse/ ça parole là me dépasse / parce que ça dépasse même mon papa là qui m'a mis au monde s'il lui dit ça il va respecter

LP : Hum hum

TB : aussi petit soit il / parce que ça transcende l'humain que je suis / parce que ça vient de plus loin que ça / voilà /

LP : J' ai pu entendre parler de ciment social pour justement parler de ces parentés à plaisanterie / qu'est ce que tu en penses toi ?

TB : Excuse (sonnerie de son téléphone, il répond)

LP : Donc concernant cette question sur le ciment social

TB : Oui

LP : Est ce que ça t'évoque quelque chose ?

TB : Non, mais c'est vrai que euh / parler de ciment social / j' ai pas euh / le terme / je le / maîtrise pas euh / je l' ai pas beaucoup entendu personnellement // sur ce point là moi je suis / d'accord avec ce terme parce que **c'est un patrimoine que nous devons sauvegarder** / j'allais dire à tout prix/ parce que'il n'est pas moins que le / je ne peux pas le comparer par exemple avec les rites touristiques que les gens viennent voir / non / parce que après ça apporte / ce que ça va voir les caïmans sacrés de je ne sais pas ça où // alors que ce truc là il est en l'homme / il est 'homme / c'st pour moi un trésor que on doit vraiment sauvegarder **et c'est pas seulement pour un groupe d'individu / c'est pour tout le monde/ c'est pour tout le monde** par que y a à l'intérieur des tissages **que quelque soit le / euh / l'appartenance ethnique tu as un parent à plaisanterie** / c'est à dire que ça fait / **ça fait que personne n'est supérieur à l'autre / donc y a toujours ce trucs là qui est là / et tout le monde se retrouve sur le même pied d'égalité** t chacun peut dire à l'autre / y a toujours quelqu'un pour dire à l'autre non / ou alors / oui / et qu'il doit accepter e / ce qui est intéressant / c'est que ça **** ça évite de beaucoup les conflits

LP : Justement est ce que selon toi est ce qu'on peut dire qu'il n'y a pas de conflits interethniques ou interclaniques ***

TB Oui oui / oui

LP : Est ce que c'est le seul facteur ou un facteur parmi d'autres ?

TB : Y a / je dirai que c'est l'un des plus gros facteurs / voilà / y a d'autres facteurs, mais c'est assez réduit / pas / par rapport à ça / et c'est aussi une chose culturelle que euh // d'éviter les conflits / parce que sur le plan traditionnel de par quand je prends côté royal / euh / la chefferie et autres y a même le Wemba qui est euh / le médiateur euh / de / qui est le médiateur du Mogo Naaba / de l'empire Mo et c'est aussi un facteur qui contribue beaucoup au maintien de la paix / **par exemple qu'il y est un conflit individuel ou je dis / un conflit entre deux personnes que ce soit un couple / deux familles / que ce soit deux villages / ça peut se résoudre chez le Wemba // et c'est dommage de nos jours qu'on le confond à une appellation de wemba ** qui on pense que c'est la fille qui a des enfants qui s'est pas encore marié / entre guillemet de vieille fille / tu vois / et c'est pas**

vraiment / aujourd'hui quand tu dis Wemba on pense à ça /, mais en réalité le Wemba c'est le médiateur c'est un homme

4 ENTRETIEN BOUKARY TARNAGDA

1) Si je vous dis parenté à plaisanterie vous me dites ?

Conciliabule, entente, paix, plaisanterie (au sens propre).

2) Pratiquez-vous ce qui peut être appelé la parenté à plaisanterie ou rakiiré ?

Oui.

Si oui avec qui ?

Avec les *Gourounsi*, les *Yadsé* et les *Samo*

3) Comment cela se passe ?

Il s'agit de détendre l'atmosphère pour se sentir ensemble et passer de bons moments ensemble entre voisins, personnes qui se croisent au cours d'un voyage ou qui partagent un simple moment ensemble.

4) Quel rôle prenez-vous ?

Je prends le rôle du « Chef » (le supérieur) face à celui qui est « l'esclave » (subalterne). L'autre en face n'accepte pas cet état des choses et renverse les rôles. Il tient sa position, moi je reste sur ma position.

5) Que se passe-t-il avec la personne en face de vous ?

En tant que *Bissa*, dès que je rencontre un individu, je pars de son nom de famille. Mais cela n'est pas suffisant puisque ce nom peut être trompeur. Par exemple, lorsqu'un individu s'appelle **Ouédraogo**, il n'est pas forcément certain qu'il soit un *Yadsé* parce que dans presque toutes les régions du Burkina Faso on retrouve ce patronyme. Je peux donc lui demander ses origines.

Lorsqu'il me donne cette dernière information, je me situe face à lui. Je commence par exemple par dire que lui et ses ancêtres sont des moins que rien. Par exemple avec les *Gourounsi*, l'histoire raconte que mon groupe ethnique (*Bissa*) et le leur s'est séparé pour une question de viande de chien. Avec les *Samo*, nos deux groupes ethniques se seraient séparés pour une question de tête de chien. Je rappelle à ces personnes appartenant à ces groupes ethniques ces parenthèses historiques. Ces derniers me renvoient la même chose. Ils se placent face à moi comme des « maîtres » en me désignant comme « l'esclave ».

Tout cela se passe dans une ambiance détendue dans laquelle chacun arrive à dire des « insanités » sur l'autre. Je mets cela entre parenthèses parce que si un néophyte nous écoute, il pensera que nous sommes dans un contexte d'une réelle dispute, pourtant il n'en est rien. A Ouaga, en compagnie d'amis qui venaient d'arriver de France, je me suis déjà retrouvé face à un *Gourounsi*. Mes amis ont quelquefois pensé qu'il s'agissait d'un conflit réel.

6) Cette pratique influence-t-elle votre premier contact avec l'autre ?

Si oui, de quelle manière selon vous ? (Qu'est-ce qui est influencé?)

Effectivement, cela influence le premier contact avec l'autre. Elle permet de trouver de l'assurance face à un individu qu'on appréhendait comme très hostile au départ.

7) D'où vient la parenté à plaisanterie selon vous?

Les origines de cette pratique sont lointaines. Elles seraient liées à des guerres entre les différents groupes ethniques entre lesquels cette pratique existe. Les peuples se seraient longtemps combattus pour diverses raisons. En fin de compte et afin de trouver des motifs de faire la paix, ils auraient institué entre eux cette pratique. Par ailleurs, les conflits sont diversement définis selon les groupes ethniques.

8) Qu'est-ce qui fait que les parentés existent encore aujourd'hui selon vous ?

Cela est sans doute lié à la capacité des groupes ethniques à les transmettre (même oralement) et à garder cet esprit.

9) J'ai pu entendre parler ici de « Ciment social » pour parler de la parenté à plaisanterie. Êtes-vous d'accord avec cette expression ? Si oui, pourquoi ? Si non, pourquoi ?

Même si les choses se dégradent de plus en plus à cause des questions économiques, je suis d'avis avec les personnes qui trouvent que la parenté à plaisanterie est un « Ciment social ». Elle contribue à désamorcer les crises. Sans la parenté à plaisanterie, je crois que certains conflits se seraient rapidement déclenchés. La parenté à plaisanterie permet aux populations de se mettre à l'écoute les uns des autres et d'atténuer les conflits qui pourraient surgir.

10) Peut-on dire qu'il n'y a pas de conflits interclaniques/interethniques au Burkina Faso grâce à la parenté à plaisanterie ? Si oui, pourquoi ? Si non, pourquoi ?

Je pense que ce n'est pas seulement parce qu'il y a la parenté à plaisanterie que les conflits interclaniques/interethniques n'existent pas au Burkina Faso. C'est surtout parce qu'au Burkina Faso les gens voyagent beaucoup et partent en immigration sur d'autres continents, mais surtout dans les pays limitrophes du Burkina Faso. Le voyage et la découverte sont en partie source de catalysation du bien-vivre ensemble. En plus de cela, je crois que les burkinabè tirent expérience de ce qui s'est passé en Côte-d'Ivoire et au Mali, ou qui continue de faire des gorges chaudes dans d'autres pays.

11) Trouvez vous qu'en France il y a des problèmes de communication ? Si oui, lesquels ? Si non, qu'est-ce qui vous fait dire cela ?

Je trouve effectivement qu'il y a des problèmes de communication en France. Ils sont surtout induits par le fait que les gens ne vont pas facilement à la rencontre des uns et des autres. En France, « l'autre » est considéré comme un danger pour « soi ». On ne prend pas le temps d'installer des échanges avec son prochain. Dans les relations humaines, l'on peut être déçu 99 fois. Mais la seule fois qu'on rencontrera une personne de bonne foi, l'on découvrira qu'il est toujours important d'aller vers l'autre. L'humain est une richesse pour l'autre. Cela me rappelle une citation d'un auteur malien (Seydou Badian KOUYATE) : « L'homme n'est rien sans les hommes. Il vient dans leurs mains et s'en va dans leurs mains. » Je peux opposer cela à « l'homme est un loup pour

l'homme » (Thomas Hobbes).

12) Selon vous, des éléments de la parenté à plaisanterie pourraient-ils aider à la résolution de conflits communicationnels en France ?

Si oui, comment ? Si non, pourquoi ?

Je crois que cela serait possible si et seulement si les gens acceptent d'aller les uns vers les autres. La parenté est un mécanisme qui se fonde d'abord sur l'écoute de l'autre. Tant qu'on se calfeutre en se fondant sur des appréhensions, on ne peut pas franchir le pas.

13) Sur quoi pourrait reposer (des outils, des concepts...) une parenté à plaisanterie en France ?

Au Burkina Faso, la parenté à plaisanterie est fondée sur divers paramètres, comme les mets culinaires entre certains groupes ethniques du Burkina Faso. Les *Bobo* disent que les *Peulhs* sont des buveurs de lait. Les *Peulhs* disent des *Bobo* qu'ils sont des ivrognes. En France (et c'est ce que j'ai remarqué), les régions se distinguent parfois par les mets culinaires. Lorsque j'arrive à Ouaga en provenance de Rennes, des amis français qui y vivent et qui sont originaires d'autres régions françaises me demandent toujours si j'ai goûté aux crêpes bretonnes ou bien si j'ai bu le cidre. Je crois que les choses pourraient commencer de la sorte. Les régions françaises devraient initier des rencontres entre leurs populations à travers des festivals régionaux impliquant les populations locales.

5 ENTRETIEN ADAMA IBOULDO

Interview d'Adama Iiboudo, officier d'état civil au chômage, homme se disant timide, mais intéressé par les parentés à plaisanterie. Adama est allé en France en 1999 pour un stage professionnel.

LP : Si je vous dis parenté à plaisanterie vous me dites ?

AI : La paix, Pacifier des relations, Faire la cour à des femmes

LP :Pratiquez-vous ce qui peut être appelé la parenté à plaisanterie ou rakiiré ?

AI : De temps en temps. Il faut être bavard et je ne suis pas bavard, mais de temps en temps je taquine.

LP :Si oui avec qui ?

AI : Je suis dans une famille avec deux niveaux de parenté. Ma maman est Bissa mon papa est Mossi alors par ma maman je suis parent à plaisanterie avec les Gourounsi et par mon papa avec les Samo

LP :Comment cela se passe ?

AI : C'est la porte ouverte aux insultes avec des limites, faut pas exagérer. Il y a des taquineries à ne pas faire.

LP : Comment connaissez vous les limites à ne pas dépasser ?

AI : C'est parce que j' ai vu mes parents faire

LP :Quel rôle prenez-vous ?

AI : Je prends le rôle de dominant pour ne pas que l'autre me dégrade ! (Rire) C'est celui qui a la langue la plus fourchue qui domine (rires)

LP : Pourquoi fourchue ?

AI : Comme un serpent !

LP :Que se passe t il avec la personne en face de vous ?

AI:Elle réplique. **Ça peut même bloquer son activité parce que si elle devait faire des courses c'est foutu car on peut aller prendre la bière après si elle ne prend pas congé ça peut durer longtemps. Ça permet de se défouler. En principe ça ne doit pas durer, mais quand ça dur...on sait quand ça**

commence, mais on ne sait quand ça finit. Du aussi à une vision du temps qui n'est pas la même ou l'on privilégie l'autre plutôt que des obligations professionnelles etc

LP : Cette pratique influence t elle votre premier contact avec l'autre ?

AI : Oui beaucoup

LP : Si oui, de quelle manière selon vous ? (Qu'est-ce qui est influencé?)

AI : Positivement, c'est une parenté pour des bonnes relations des bonnes affaires (sens:commercial)

LP : D'où vient la parenté à plaisanterie selon vous?

AI : C'est une histoire ! Je sais que y a eu problème, une guerre, un problème de famille. Une sérieuse bagarre. Ca allait s'empirer et puis quelqu'un a eu la présence d'esprit de faire une boutade ce qui a permis de pacifier le conflit

LP : Qu'est-ce qui fait que les parentés existent encore aujourd'hui selon vous ?

AI : C'est à cause des effets, ça pacifie les relations dans tous les sens. Si tu as une dette envers moi je vais libérer ma colère grâce à cela. Pour me défouler ? Je vais te dire « petit voleur quand est ce que tu me rends mon argent !? » (rires)

LP : J' ai pu entendre parler ici de « Ciment social » pour parler de la parenté à plaisanterie, Êtes vous d'accord avec cette expression ?

AI : Oui

LP : Et pourquoi ?

AI : Le fait que ça consolide, mais il faut plus l'expliquer aux jeunes

LP : Peut-on dire qu'il n'y a pas de conflits interclaniques au Burkina Faso grâce à la parenté à plaisanterie ?

AI : On peut dire, mais des guerres ont existé. La parenté à plaisanterie a permis de les pacifier. Ça a permis à des guerres de ne pas aller loin, mais ça n'empêche pas la guerre, tu comprends ? Si j' ai un crédit (une dette) avec toi, la guerre existe !

LP :Trouvez vous qu'en France il y a des problèmes de communication ?

LP :Si oui, lesquels ?

AI : Oui, j'avais lu, entendu, mais une fois je suis allé au métro, j'avais une adresse, mais j'étais égaré alors j' ai abordé une personne qui m'a fait un geste (il fait signe avec ses bras de reculer). Il faut se méfier. Une autre personne m'a dit « on se connaît ? » (rires) et puis il m'a indiqué un panneau avec les plans.

LP : A quoi cela est du selon vous ?

AI : C'est une question d'éducation, de culture. On nous a appris que des Noirs étaient bandis alors que maintenant les Français se méfiaient des Noirs. Mais il y avait une vieille qui m'a beaucoup parlé ! Je suis repartie on n'avait pas eu le temps de finir.

LP : Selon vous, des éléments de la parenté à plaisanterie pourraient-ils aider à la résolution de conflits de communication en France ?

LP :Si oui, comment ?

AI : Oui, peut même en (des liens de parenté) créer. Je me rappelle plus le nom de votre émission avec des marionnettes... ? C'est très drôle est c'est la caricature de vos hommes politiques...

LP : Les guignols de l'information?

AI : Oui c'est ça. Quand tu les écoutes avec leurs images bizarres, les imitations, les critiques, les échanges.... une sorte d'autopsie

LP :Sur quoi pourrait reposer une parenté à plaisanterie en France ?

AI : La famille , il faut analyser les liens familiaux parce que c'est une histoire de famille...et puis dénigrer c'est faire ressortir les défauts de l'autre, en pouvant en rire avec lui comme avec les bobos qui sont des alcooliques.

6 ENTRETIEN NOËL COMBARY

Interview de Noël Combary, président d'une association de tourisme solidaire Vivre Au Village (VIVAVI) à fada N'Gourma accueillant des groupes de français depuis plus de six ans. Plus de 300 Français sont venus et ont pu découvrir la culture gourmantché à travers les activités proposées par Noël. C'est aussi à travers son goût pour la littérature et le fait que les bibliothèques au Burkina sont remplies de la littérature française, ' les livres France Au revoir ' comme on dit ici que Noël peut dire « *je connais mieux votre culture [que la sienne]* ». Aussi à travers ses connaissances et ces échanges que ce dernier a pu observer et comprendre davantage la complexité et la diversité de comportements de ces étrangers français, plus particulièrement bretons. Riche de cela Noël a aussi pu venir en France en ////.

les origines, bases, fondements

« *Les origines sont diverses, on raconte que le prince //// a dû s'exiler chez les ////. Ces derniers l'ont accueillis hospitalité et lui on donnait la fille du roi pour qu'il puisse créer sa famille. Une fois les forces retrouvées il pu retourner chez lui pour reconquérir son royaume. Ainsi les relations entre ces deux royaumes se sont construites sur la base de la relation entre ces deux familles* ». « *On le tient pour vrai par sacrement et c'est le plus important, mais chacun décide avec son ouverture d'esprit de perpétuer. C'est un héritage, un devoir de continuité, mais des personnes n'ont pas goût. C'est un bien culturel, mais la nature humaine fait que les individus le font à leur manière* ». Concernant les rapports de forces Noël explique « *qu'ils existent, mais c'est la guerre qui est exclue. La parenté à plaisanterie vient aider la nature humaine pour temporer la colère qu'on a envers l'autre* »

les principes, outils, rôles des alliances au Burkina Faso

Selon lui le principe de ces alliances est du « *au vivre ensemble* ». En effet il explique que c'est « *en côtoyant des personnes au quotidien* » que se crée ce qu'il appelle « *un état d'esprit* ». « *Il n'y a [donc] pas besoin de frontières ethniques* ». Cela repose selon lui sur le fait de « *se dire que les personnes avec lesquelles tu es obligé de vivre t'apportent quelque chose et que les regarder avec le*

regard de la plaisanterie et un état d'esprit, une mentalité qui permet de ne pas avoir de mal à communiquer ». Cependant il explique que « *ce n'est pas dans le sang, tout le monde ne la [La parenté à plaisanterie] pratique pas. Je peux être timide et ne pas créer la communication, mais lui qui est mon parent pourra plaisanter de moi et je ne peux rien dire ! Ca le limite lui, mais pas les autres* ». Aussi, Noël explique « *qu'il ne faut pas que tout le monde soit parent* » car cela perdrait sa valeur et son intérêt (en effet, si tout le monde était parent la richesse du lien privilégié entre groupes sociaux politiques n'aurait plus lieu d'être. Or c'est entre autre le lien singulier qui permet la plaisanterie et la reconnaissance).

De plus, Noël Combarry explique que selon lui ces alliances sont présentes en Afrique dans un contexte culturel particulier. « *En Afrique, dans notre culture le péché n'éloigne pas l'homme de Dieu ou des hommes. La mal existe et est quelque chose à ne pas faire, mais la religion animiste permet de ne pas diviser le monde entre le bien et le mal* ». En effet selon lui l'un des problèmes de la société occidentale est « *cette façon de voir le monde* ». Comme « *un produit culturel, alors même que Jésus disait qu'il venait aider les égarés !* ». « *La société occidentale paraît figée dans « ça c'est bien ça c'est mal »* ». « *Pour exemple selon la religion tromper sa femme est un péché alors si toi tu es dans cela tu ne pourras fréquenter quelqu'un qui trompe (en France, la personne qui trompe sera considérée comme mauvaise de manière rédhibitoire) or ici la famille va faire en sorte de faire la médiation et la réparation* ». « *Le péché [de la religion catholique] coupe les ponts, pénalisant les relations* » or la religion animiste ////////////// / Ainsi « *on peut vivre avec l'autre même si c'est un voleur* ». Regarder l'autre comme on se regarde soi, un être imparfait et imperfectible à qui il faut expliquer et pardonner pour apprendre et avancer

« *Dans le monde moderne aujourd'hui la parenté à plaisanterie à sa place dans le monde du travail par exemple. Tu peux plaisanter avec tes collègues, avec tes supérieurs, mais sans oublier la limite due à la hiérarchie. Roch (président du Faso) peut venir ici demain et se faire charrier, mais on n'oublie pas sa fonction* ». En discutant avec Noël j' ai pu lui expliquer une théorie interculturelle permettant la rencontre avec l'autre non pas en tant que représentant d'une culture, mais en tant qu'individu. Or, il me semblait à travers mon observation que la parenté à plaisanterie au contraire faisait que la rencontre était au départ focalisée sur l'origine de la personne non pas en tant qu'individu, mais en tant que représentant (//////syn////) d'une communauté. A mon interrogation Noël a pu m'expliquer que « *ce n'est pas la même histoire pas le même projet d'unité. Le projet d'unifier en France a réduit le sentiment local en oubliant les cultures régionales. Ici, tu es obligé de*

te présenter en disant quelle est ton ethnie. Si tu ne te présentes pas il (la personne en face) peut le prendre mal. On se dit d'où l'on vient parce que cela permet même de casser les frontières. Retrouver un sentiment local pour avoir un sentiment national »

La transposition dans le contexte français

Après avoir évoqué ce qui selon lui pouvait poser problème dans la religion catholique en France il explique que « *l'animisme devrait être éduquer dans le monde, rééduquer l'homme pour des rapports simples car nos comportements sont influencés sur des milliards d'années* ». Aussi transposer suppose une vision interculturelle définie par Noël comme la manière de « *comprendre pourquoi l'autre réagit comme cela pour ne pas avoir honte de ce que l'on est, mais être curieux* ». C'est grâce à cela et à son expérience de côtoyer les blancs venant de Bretagne qu'il peut dire que « *les Bretons sont des parents à plaisanterie pour lui. Nous avons fait beaucoup de choses ensemble. J'ai pu découvrir des caractères pas faciles, mais malgré les difficultés j'ai pu comprendre qu'ils étaient bons* ». Ainsi en allant au delà des problèmes et en construisant depuis tant d'années ensemble, Noël peut expliquer qu'il les charrie régulièrement et se plaît à rire des différences. Toujours selon lui, sa manière d'appréhender les parentés, alliances et cousinages comme un état d'esprit entre des personnes qui sont amenées à se côtoyer au quotidien, il explique que « *la parenté à plaisanterie est universelle* ». Cependant, « *vous devez faire attention à l'autosatisfaction en France parce que les personnes n'ont plus que des rapports avec l'autorité* » // avec ce que dit Aguilma sur l'utilité d'une demande Il y a selon lui une « *régression car la révolution que vous avez faite permettait de mettre en valeur cette notion d'égalité, mais aujourd'hui vous êtes dans les rapports de pouvoir et de hiérarchie simplement* » donc réintroduire des principes d'égalité altérité

7 ENTRETIEN ÉMILIE BERNARD

Si je vous dis Parenté(s) à Plaisanterie vous me dites ?

Vivre ensemble, moqueries, identités, clichés

Pratiquez-vous ce qui peut être appelé la/les parenté(s) à plaisanterie ou rakiiré ?

Rarement

Si oui avec qui ?

Mes amis burkinabè

Comment cela se passe ?

Je me moque de telle ou telle personne selon les clichés que je connais sur son groupe, sa communauté... ou bien je me moque de tous les burkinabè, à propos de leurs retards systématiques, de leur gastronomie, etc.

Souvent eux déclinent la parenté pour se moquer de mon identité française, ma couleur de peau, ma difficulté à supporter la chaleur, mon passé colonialiste, etc...

De plus en plus, mes amis se moquent de mon identité burkinabè, c'est plutôt flatteur. Ils se moquent des clichés sur les africains à travers moi « tu as mangé du chien, tu es devenu un sauvage pour les tiens » « tu es le koglweogo français... »

Quel rôle prenez-vous ?

Le rôle du français, du blanc, parfois le rôle du blanc devenu burkinabè

Que se passe-t-il avec la personne en face de vous ?

On s'amuse, on se moque, mais c'est toujours gentil, sans arrière-pensée.

Cette pratique influence-t-elle votre premier contact avec l'autre ?

Parfois, dans mon cas c'est rare

Si oui, de quelle manière selon vous ? (Qu'est-ce qui est influencé?)

En se moquant l'un de l'autre, on "brise la glace", on casse un tabou. Si je suis capable de rigoler quand on insulte mon identité, cela donne envie à l'autre d'aller plus loin. Cela montre que j'ai du recul. Si on est capable de rire de nos différences, on peut les dépasser.

D'où vient la/les parenté(s) à plaisanterie selon vous?

Je ne sais pas précisément, je crois que personne ne sait vraiment, mais tout le monde prend plaisir à faire semblant de défendre son explication, sa version de l'histoire. C'est un mélange de faits historiques et de légendes orales, mais c'est surtout le fait du hasard. Je vois ça sous l'angle darwinien. Des évolutions apparaissent par hasard, et une sélection s'opère. Restent à travers les siècles les parentés qui plaisent, sont partagées par un grand nombre, transmises... celles qui sont utiles au modèle familial ? Qui résout les conflits ?

J'aime cette manière de les considérer, comme si la société était un organisme vivant, sa culture et sa tradition son adn... **Ce même adn est partagé par toutes les cellules, pourtant très différentes dans leurs fonctions et les organes qu'elles constituent.**

Qu'est ce qui fait que la/les parenté(s) existent encore aujourd'hui selon vous ?

Les parentés qui durent sont aussi celles qui s'adaptent à la modernité. Les gens aiment les rappeler car cela leur rappelle leur identité. Savoir d'où l'on vient, une boussole.

J' ai pu entendre parler ici de « **Ciment social** » pour parler de la parenté à plaisanterie, Êtes vous d'accord avec cette expression ?

Je suis d'accord. Pour toutes ces raisons, la parenté est liée aux règles de vivre ensemble, que ça soit en famille, entre communautés... cela éduque les enfants aux différences sur un ton léger. **Dès petits, on accole les notions de diversités, d'origines, d'identités ou de positions sociales à l'humour.**

Peut-on dire qu'il n'y a pas de conflits interclaniques au Burkina Faso grâce à la/aux parenté(s) à plaisanterie ?

Oui, lorsqu'on est dans l'humour, il est difficile de verser dans la violence. En mettant en scène les clichés, en acceptant la dérision, on se prend moins au sérieux. Cela évite le sentiment de fierté, de supériorité d'un groupe sur un autre. Dire « je suis fier d'être mossi » est difficile, un parent se moquera toujours, et on est toujours forcé de rire de bon cœur, d'accepter la moquerie.

Lorsqu'il y a un conflit entre deux personnes, si ce sont des parents, les témoins, les gens autour d'eux mettront en scène la plaisanterie, et cela apaise.

Trouvez-vous qu'en France il y ait des problèmes de communication ?

Bien sûr, entre communautés. Chacun se renferme dans des préjugés, surtout en ce qui concerne la couleur de peau, le nom, l'origine supposée de chacun. La faute à l'ignorance.

Selon vous, des éléments de la/des parenté(s) à plaisanterie pourraient-ils aider à la résolution de conflits communicationnels en France ?

Oui. En acceptant de se moquer des clichés, on pourrait faire tomber la peur de l'autre.

Sur quoi pourrait reposer une parenté à plaisanterie en France ?

Je crois malheureusement qu'il faut d'abord une connaissance de l'autre pour pratiquer la parenté. Si je prends l'exemple des personnes originaires d'Afrique du Nord, ou dont les parents, grands-parents en étaient originaires, les clichés qui leur collent à la peau n'ont rien de bienveillant. (certes, mais dont les clichés qui alimentent les parentés il me semble que certains peuvent être terribles, seulement, la bienveillance et l'intention individuelles viennent controverser ce qui pourrait être méchanceté) Les attaques et le racisme omniprésents à la télévision, à la radio, etc, deviennent si oppressants qu'il est presque impossible d'en rire. J'ai un ami franco-marocain. On ne rigole même plus de cela. Si je blague, il aura seulement l'impression que je le ramène encore à son identité, or cela lui est devenu insupportable au point de ne plus aimer les blagues bienveillantes de ses plus proches. C'est un signe très inquiétant.

À l'inverse, les clichés entre régions sont vivants. On peut en jouer, car à travers les moqueries, on se respecte. Surtout, chacun en prend pour son grade, or la réciprocité est la base de la parenté selon moi.

Je redeviens souvent vendéen/royaliste/catholique... et chauvin, même si je ne suis pas comme cela en réalité, c'est comme un rôle. Par exemple, je me moque de mon ami Hervé, finistérien, de sa radinerie, ou bien « tu es toujours triste » « oh, mais tu m'offres un café ? Qu'est-ce qui t'arrive ? »

Annexe 12 – Questionnaire pour Alain Joseph Sissao (Mars 2018)

Sémantique

-Comment définiriez-vous le terme de *culture* ?

La culture est l'ensemble du vécu d'un peuple à travers la langue, les us et coutumes, les représentations sociales et l'âme d'un groupe donné.

-Comment définiriez-vous le terme d'*interculturel* ?

C'est la capacité de créer des liens de compréhensions entre différentes cultures qui a priori n'ont pas une identité commune.

Alliances / Parenté(s) à plaisanterie

-Vous pensez et œuvrez pour la transmission et la sauvegarde de ce patrimoine au Burkina Faso, par quels moyens et sur quels supports?

On peut transmettre et sauvegarder ce patrimoine à travers une action d'éducation et pédagogique, la sensibilisation, l'enseignement dans le système éducatif : à la maternelle, au primaire, post primaire et collège, et l'université. Ceci à travers des modules d'enseignement. Au niveau de la société civile, à travers des actions de réactivation culturelles des communautés, foires, soirées culturelles, SNC, colonies croisées, reboisement match de foot entre groupes alliés à plaisanterie

-Les phénomènes cathartiques des alliances et parentés à plaisanterie reposent-ils selon vous sur des mécanismes ? (réf mémoire partie D)

-Si oui, peut-on selon vous parler de mécanismes cathartiques ?

Oui, il s'agit de mécanismes cathartiques car il s'agit d'instaurer une forme de paix par anticipation, instaurer une fausse guerre (joutes verbales) pour éviter la vraie guerre ; de se défouler à travers les tensions contenues dans les différents rapports entre membres de la société.

-Si non, quel(s) autre(s) termes privilégieriez vous ?

-Si oui quels en seraient les enjeux sur un plan socioculturel et politique ?

Au plan socio culturel : il y a une recherche d'équilibre entre membres de la société, de recherche de la paix, éviter les sources de conflits éventuels. Au plan politique, c'est parvenir à la gestion d'une cité ou société apaisée dans son fonctionnement.

-Dans le cadre de ma recherche de mémoire, j'observe que l'humour des parentés à plaisanterie pourrait être garanti par deux éléments : l'intention et la réciprocité, qu'en pensez-vous ?

Oui l'intention permet d'instaurer la pratique, il faut d'emblée vouloir la pratiquer ou la susciter et en retour votre interlocuteur doit aussi répondre à votre intention pour que le jeu ou la pratique se mette en branle.

-Durant cette même recherche, j'ai mis en avant six « mécanismes cathartiques » qui pourraient faire passerelles entre des pratiques au Burkina Faso et en France. Ces derniers sont : l'éducation à l'altérité et l'altruisme, l'idée d'un pacte social, des lieux sociaux privilégiés pour les rencontres interculturelles, des rôles sociaux de modérateur et de médiateur, l'humour, ainsi que le phénomène cathartique qui pourrait se mettre en place par la pratique du théâtre. En prenant le temps de vous les expliquer davantage, j'aimerais connaître votre point de vue sur ma recherche, à la fois les intérêts, mais aussi les limites que vous pouvez percevoir.

Oui, je pense que **l'éducation à l'altérité** est centrale et permet d'inculquer les valeurs de la pratique. Si nous ne postulons pas que celui qui est en face de moi est un être humain comme moi qui ressent les mêmes sentiments humains : joie, colère, etc nous ne pouvons pas accepter qu'il soit différent de moi, mais soit une partie de moi-même.

L'idée d'un pacte social : sachant que c'est la communauté qui décide d'instaurer ce pacte ancestral, ce qui a prévalu avant votre existence et qui vous dépasse. Il y a quelque chose de l'ordre du divin, du sacré, du religieux qui charrient la pratique.

Des lieux sociaux privilégiés pour les rencontres interculturelles : oui, les situations heureuses (baptêmes, semailles, quotidiens, rues, marchés etc.) deuils, mort, funérailles, solidarité agissante en ces moments réactivation de la pratique.

Des rôles sociaux de modérateur et de médiateur : Il s'agit d'un tiers qui peut intervenir dans le conflit entre deux alliés à plaisanterie, la médiation en cas de faute grave aussi sert à apaiser et à éteindre le conflit.

l'humour, ainsi que le phénomène cathartique qui pourrait se mettre en place par la pratique du théâtre : Structure de surface au sens de Roman Jakobson. Mais elle permet de cimenter la pratique et d'en donner les motifs, viande de chien, arachide, zoom koom etc.

Les passerelles entre Ouagadougou et Rennes

-Vous voyagez en Europe et en France, selon vous, avons-nous en France de manière générale des pratiques socioculturelles similaires aux parentés à plaisanterie ?

Oui, il s'agit de l'humour français ou disons des régions de la France, un Marseillais ne plaisante pas de la même manière qu'un Parisien, un Breton, etc. Il faut rechercher dans ces plis des passerelles entre la pratique de la parenté à plaisanterie au Burkina et en France. Il y en a si on creuse, ce sont des valeurs humaines.

- J'observe une augmentation de la peur et de la méconnaissance de l'Autre en France que j'explique dans ma recherche de mémoire. Partagez-vous cette observation ?

Oui, cela est dû d'abord à l'ignorance ensuite aux stéréotypes, et enfin à la condescendance (attitude hautaine) vis-à-vis des autres peuples taxés de moins évolués alors que la culture n'a rien à voir avec la technologie, c'est une question d'éducation.

Si oui, quelles pourraient être, selon vous, les causes de ces tensions ?

Les causes sont dans la perception et le regard sur l'Autre, il faut instaurer plus de respect et de convivialité entre les hommes, la technologie peut être un frein comme un avantage, mais la base reste l'éducation

-Si vous aviez des conseils à nous donner pour améliorer les communications interpersonnelles et intergroupes en France, le ou lesquels serai(en)t-il(s) ?

Il faut plus d'hommes ouverts aux autres cultures, des lieux et occasions de rencontres interculturelles. Réinstaurer les découvertes des autres cultures dans ce qu'elles sont de plus

succulent comme le dit le Pr Joseph KI Zerbo ; il faut aussi veiller à traiter les autres avec dignité. Éviter d'instaurer toujours la loi marchande, le passé douloureux colonial, la loi du profit, la domination culturelle, intellectuelle, économique sur l'Autre, sur sa culture. Il faut enfin enseigner les autres littératures (africaines, etc) dans les programmes scolaires français.

Merci pour le temps et l'attention que vous m'accordez.

Annexe 14 – Questionnaire à destination des comédien.ne.s du spectacle Vita Siyo Muchezo Ya Watoto de Frédérique Lecomte

Bonjour,

Je reviens vers vous suite aux observations que j'ai pu faire du 14 au 17 octobre puis du 18 au 20 novembre 2019 à Bruxelles.

J'aimerais vous poser quelques questions afin d'enrichir ma recherche de thèse avec vos points de vues. N'hésitez pas à répondre comme bon vous semble (fond et forme). Je ne porte pas d'attention à l'orthographe, sentez vous libre d'écrire comme vous le souhaitez.

Je tiens à vous garantir l'anonymat et le respect de vos réponses.

Sujet de ma recherche : Analyse d'expérimentations, entre recherches scientifiques et actions de terrain, de mécanismes cathartiques issus des alliances et parentés à plaisanterie (Burkina Faso) au service des formations aux relations interculturelles en France.

Résumé: Partie du constat qu'il semble nécessaire de prendre en compte les difficultés liées de manière directe ou indirecte au contexte pluriculturel de la société française, il m' a semblé intéressant de questionner la manière dont nous pourrions créer des espaces et outils de formation pour améliorer les relations interindividuelles et intergroupes en France. Pour cela, j' ai pu dans le cadre d'une première recherche de terrain interroger nos pratiques de communication en France au regard de pratiques découvertes au Burkina Faso. En effet, j' ai pu observer, appréhender et m'intéresser aux mécanismes cathartiques issus des alliances et parentés à plaisanterie considéré comme le « ciment social » dans ce pays. Ce travail sera complété dans le cadre de la thèse par une recherche sur des pratiques socioculturelles françaises déjà attestées ou à créer et pouvant constituer des mécanismes cathartiques par transposition, similaires à ceux découverts au Burkina Faso.

1/ Si vous deviez qualifier Frédérique Lecomte en 5 mots?

2a/ Comment avez vous découvert son travail ?

2b/ Qu'est ce qui vous a donné envie de travailler avec elle ?

3/ En quoi travailler avec Frédérique Lecomte est particulier ?

4a/ Que pouvez-vous dire de l'attitude, la façon d'être (professionnelle et personnelle) de Frédérique Lecomte ?

4b/ Quels effets cela a sur vous, en tant que comédien.ne ?

5/ Le pédopsychiatre Eric Dachy considère que la pratique théâtrale de Frédérique Lecomte agit comme une thérapie²⁷⁸. En quoi cette dénomination est juste selon vous?

6a/ J' ai observé des temps d'humour entre vous (entre Frédérique et les comédien.ne.s, mais aussi entre comédien.ne.s) sur scène et en dehors, que pouvez vous me dire de l'humour dans le cadre de cette création ?

6b/ Qu'est ce que cela provoque pour le groupe et pour vous même ?

7a/ Avez vous déjà été dérangé par une manière de nommer ou de rire lors de cette création ?

7b/ Si oui, pourriez vous me parler d'un moment et essayer de me dire ce qui vous a mis mal à l'aise ?

8/ Est-ce que cette expérience vous a permis d'acquérir des compétences interculturelles ? Que pouvez- vous m'en dire ? Le Guide pour l'élaboration des politiques linguistiques éducatives en Europe définit la compétence interculturelle comme l'« *ensemble de savoirs, de savoir faire, de savoirs être et d'attitudes permettant, à des degrés divers, de reconnaître, de comprendre, d'interpréter ou d'accepter d'autres modes de vie et de pensée que ceux de sa culture d'origine.* » (Beacco et Byrann, 2003, rév. 2007)

9/ Avez vous des remarques, questions à me partager ?

Merci pour le temps que vous m'avez consacré en répondant à ces questions.

Je tenais aussi à vous remercier pour l'accueil et l'attention que vous m'avez porté durant ces périodes d'observation. Cela a été précieux.

Très bonne continuation à vous, au plaisir de se recroiser à Rennes ou à Bruxelles .

Lauriane Pétel

278 <https://www.youtube.com/watch?v=8R947pve6CO>

Bibliographie

- Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances. (2014). *Prévenir et lutter contre les discriminations et les rapports de domination à l'usage de la jeunesse*.
- Amselle, J.-L. (1996). L'étranger dans le monde manding et en Grèce ancienne : Quelques points de comparaison. *Cahiers d'études africaines*, 36(144), p.755-761.
- Bancel, N., Blanchard, P., Boëtsch, G., Deroo, É., & Lemaire, S. (2004). *Zoos humains : Au temps des exhibitions humaines*. La Découverte, 490 p.
- Bancel, N., Blanchard, P., Boëtsch, G., & Lemaire, S. (2011). *Zoos humains et exhibitions coloniales : 150 ans d'inventions de l'Autre*. La Découverte, 600 p.
- Beaufils, T. (2004). *Les Belges : Histoire & civilisations*. Éd. le Cavalier Bleu, 125 p.
- Bensa, A. (2006). *La fin de l'exotisme : Essais d'anthropologie critique*. Anacharsis, 5 p.
- Bérard, S. (2015). Pleins feux sur la création théâtrale contemporaine guadeloupéenne au Festival d'Avignon 2014. *Africultures*, n° 99-100(3), p. 406-415.
- Bert, J.-F. (2003). Nicolas Bancel, Pascal Blanchard, Gilles Boetsch, Éric : Paris, Éd. La Découverte, coll. Texte à l'appui/Histoire contemporaine", 2002, 477 p.
- Bihl, A., & Pfefferkorn, R. (2008). *Le système des inégalités*, La Découverte, 128 p.
- Blanchard, J.-P. (2017). Vers un humour ethnicisant : Les comédies de banlieue (1999-2013). *Le Temps des médias*, 28(1), p.100-112.
- Blanchard, P. (2019). Stéréotypes et héritages coloniaux : Enjeux historiques, muséographiques et politiques. *Hermès*, n° 83(1), p. 91-97.
- Blanchet, P. (2000). *La linguistique de terrain Méthode et théorie Une approche ethno-sociolinguistique* (Presses universitaires), 194 p.
- Blanchet, P. (2007). *L'approche interculturelle comme principe didactique et pédagogique structurant dans l'enseignement/apprentissage de la pluralité linguistique*. 7 p.

- Blanchet, P.** (2010). Discours savants, discours militants : L'exemple de l'imbroglie occitaniste et les leçons d'épistémologie des sciences que l'on peut en tirer. *Journal des anthropologues*, 7 p.
- Blanchet, P.** (2017). *Les mots piégés de la politique*. Textuel, 96 p.
- Blanchet, P.** (2019). *L'éradication des différences est forcément vouée à l'échec* [La café pédagogique].
<http://www.cafepedagogique.net/lexpresso/Pages/2019/11/21112019Article637099174684259013.aspx>
- Blanchet, P., & Coste, D.** (2010). *Regards critiques sur la notion d'interculturalité : Pour une didactique de la pluralité linguistique et culturelle*. l'Harmattan, 196 p.
- Boilley, P.** (2005). Loi du 23 février 2005, colonisation, indigènes, victimisations. *Politique africaine*, N° 98(2), p. 131-140.
- Bouamama, S., & Collectif Manouchian (Éds.)**. (2012). *Dictionnaire des dominations de sexe, de race, de classe*. Éditions Syllepse, 332 p.
- Burguière, A.** (1997). « Cher Cousin » : Les Usages Matrimoniaux de la Parenté Proche dans la France du 18^e Siècle. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52(6), p. 1339-1360.
- Camilleri, C.** (Éd.). (1990). *Stratégies identitaires* (1re éd). Presses universitaires de France, 240 p.
- Camilleri, C.** (1993). Les conditions structurelles de l'interculturel. *Revue française de pédagogie*, 103(1), p. 43-50.
- Camilleri, C., Cohen-Emerique, M., & Abdallah-Pretceille, M.** (Éds.). (1989). *Chocs de cultures : Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*. l'Harmattan, 398 p.
- Canut, C.** (2008). *Le spectre identitaire : Entre langue et pouvoir au Mali*. Lambert-Lucas, 230 p.
- Canut, C., & Smith, É.** (2006). Pactes, alliances et plaisanteries : Pratiques locales, discours global. *Cahiers d'études africaines*, 46, p. 687-754
- Césaire, A., Vitez, A., & Delas, D.** (2009). *Discours sur le colonialisme*. Textuel; Institut national de l'audiovisuel ; Radio France internationale, 95 p.
- Charaudeau, P.** (2006). Des Catégories pour l'Humour ? *Questions de communication*, 10, p. 19-41.

- Charaudeau, P.** (2007). Les stéréotypes, c'est bien. Les imaginaires, c'est mieux. in Boyer H. (dir.), *Stéréotypage, stéréotypes : fonctionnements ordinaires et mises en scène*, L'Harmattan, Paris.
<http://www.patrick-charaudeau.com/Les-stereotypes-c-est-bien-Les.html>
- Chaumont, C.** (2015). *Le droit à l'humour face à la liberté d'expression : Les limites juridiques apportées au discours humoristique*, 97 p.
- Choueiri, R.** (2008). Le « choc culturel » et le « choc des cultures ». *Géographie et cultures*, 68, p. 5-20.
- Clanet, C.** (1993). *L'interculturel : Introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines* (2. édition revue et augmentée). Presses Universitaires du Mirail, 236 p..
- Cohen-Emerique, M.** (1980). *Elements de base pour une formation à l'approche des migrants et plus généralement à l'approche interculturelle*, 28p .
- Cohen-Emerique, M.** (2013). Chapitre 15. Études des pratiques des travailleurs sociaux en situations interculturelles : Une alternance entre recherches théoriques et pratiques de formation: In *Politiques et interventions sociales*. Presses de l'EHESP, p. 233-260.
- Cohen-Emerique, M.** (2015). *Pour une approche interculturelle en travail social : Théories et pratiques* (2e éd). Presses de l'École des hautes études en santé publique, 480 p.
- Cohen-Emerique, M., & Rothberg, A.** (2015). *La méthode des chocs culturels : Manuel de formation en travail social et humanitaire*. Presses de l'École des hautes études en santé publique, 192 p.
- Coste, D.** (2009). Postface Médiation et altérité. *Lidil*, 39, p.163-170.
- Costey, P.** (2006). Les catégories ethniques selon F. Barth. *Tracés*, 10, 7 p.
- Crenshaw, K. W., & Bonis, O.** (2005). Cartographies des marges : Intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur. *Cahiers du Genre*, 39(2), 51 p.
- Croizet, J.-C., & Leyens, J.-P.** (Éds.). (2004). *Mauvaises réputations : Réalités et enjeux de la stigmatisation sociale*. Colin, 301 p.

- Davidheiser, M.** (2006). Joking for Peace. Social Organization, Tradition, and Change in Gambian Conflict Management. *Cahiers d'études africaines*, 46(184), p. 835-859.
- Dayez-Burgeon, P.** (2013). *Les secrets de la Belgique*. Éditions Perrin, 360 p.
- Delphy, C.** (2008). *Classer, dominer : Qui sont les autres ?* la Fabrique éd, 232 p.
- Delphy, C., Giraud, V., Jami, I., & Sintomer, Y.** (2009). 8. Fonder en théorie qu'il n'y a pas de hiérarchie des dominations et des luttes: In *Pensées critiques* (p. 131-152). La Découverte, p. 131-152.
- Deschenaux, A., & Clement, F.** (2013). Le rire des victimes : Relations à plaisanterie au sein d'un univers de travail multiculturel. *Civilisations*, 62, p. 91-108.
- Desloires, C.** (2017). L'arabité de l'humoriste Jamel Debbouze : Marque, atout et piège. *Le Temps des médias*, 28(1), 88 p.
- Dikeç, M.** (2009). "Space, politics and (in)justice" [« L'espace, le politique et l'injustice », traduction : Claire Hancock], 10 p.
- Escarpit, R.** (1981). *L'humour : 7e ed.* Presses Universitaires de France, 127 p.
- Fanon, F., Sardar, Z., & Bhabha, H. K.** (2008). *Black skin, white masks* (C. L. Markmann, Trad.; New edition). Pluto Press, 224 p.
- Fouéré, M.-A.** (2005). Les métamorphoses des « relations à plaisanteries » : Un nouvel enjeu politique dans la construction des États-nations *. *Cahiers d'études africaines*, 45(178), p. 389-430.
- Frame, A.** (2013). *Communication et interculturalité : Cultures et interactions interpersonnelles*. Hermès science publications-Lavoisier, 334 p.
- Fraser, N.** (2004). Justice sociale, redistribution et reconnaissance. *Revue du MAUSS*, 23(1), 152 p.
- Guerraoui, Z.** (2009). De l'acculturation à l'interculturalité : Réflexions épistémologiques: *L'Autre*, Volume. 10(2), p. 195-200.
- Guine-Boucheron, É.** (2012). *La compétence interculturelle chez le comédien*, 408 p.
- Hooks, B.** (2013). La pédagogie engagée. *Tracés*, 25, p. 179-190.

- Guillaumin C.** (1993)., Sexe, Race et Pratique du pouvoir : L'idée de Nature. Paris, Côté-femmes, 1992. *Les cahiers du CEDREF*, 3, p. 113-114.
- Izard, M.** (1965). La terminologie de parenté bretonne. *L'Homme*, 5(3),p. 88-100.
- Jucquois, G., & Vielle, C.** (Éds.). (2000). *Le comparatisme dans les sciences de l'homme : Approches pluridisciplinaires* (1. éd). De Boeck Université, 456 p.
- Jullien, F.** (2012). *L'écart et l'entre : Leçon inaugurale de la chaire sur l'altérité, 8 décembre 2011*. Éditions Galilée, 10 p.
- Kapor, V.** (2006). La catachrèse interculturelle. *Poétique*, 148(4), 497 p.
- Kieffer, J.** (2006). Les jeunes des « grins » de thé et la campagne électorale à Ouagadougou. *Politique africaine*, 101(1), 63 p.
- Koukoutsaki-Monnier, A.** (2010). La construction symbolique de l'identité nationale française dans les discours de la campagne présidentielle de Nicolas Sarkozy. *Communication*, Vol. 28/1, p. 11-39.
- Le Coadic, R.** (2003). Les contrastes bretons. *Ethnologie française*, 33(3), p. 373-370.
- Le Coadic, R.** (2012). « Tout est bon dans le Breton ». *Ethnologie française*, 42(4), p. 697-709.
- Le Cour Grandmaison, O.** (2018). « *La France est la seule ancienne puissance coloniale à ne pas reconnaître ses crimes coloniaux* » [Investig'action].
<https://www.investigaction.net/fr/la-france-est-la-seule-ancienne-puissance-coloniale-a-ne-pas-reconnaitre-ses-crimes-coloniaux/>
- Lecomte, F., Frère, M.-S., Vanhaesebrouck, K., Hoore, E. d', Géminel, B., & Vercheval, V.** (Éds.). (2015). *Théâtre & Réconciliation : Méthode pour une pratique théâtrale dans les zones de conflit*. La Lettre volée, 289 p.
- Lefebvre, F.** (2019). Une hétérotopie de la parole subalterne : Les grins de thé à Ouagadougou (Burkina Faso): *Annales de géographie*, N° 729-730(5), p. 90-109.
- Légaré, S.** (2010). *Les origines évolutionnistes du rire et de l'humour sous le direction de Chapais Bernard*. Université de Montréal, département anthropologie, 129 p.

- Leray, C., & Hamey-Warou, F. (2014). *L'arbre à palabres et à récits : De l'Afrique au Brésil en passant par la Bretagne*. l'Harmattan, 234 p.
- Leyens, J.-P., Yzerbyt, V., Schadron, G., & Monteil, J.-M. (1996). *Stéréotypes et cognition sociale*. Mardaga, 316 p.
- López Díaz, M. (2018). La cooccurrence du tabou et de l'euphémisme ou les conditions de la synonymie. *Travaux de linguistique*, 76(1), 27 p.
- Lévi-Strauss, C. (1961). *Race et histoire : Suivi de l'oeuvre de Claude Lévi-Strauss par Jean Pouillon*. Denoël, 65 p.
- Macé, É. (2007). Des « minorités visibles » aux néostéréotypes : Les enjeux des régimes de monstration télévisuelle des différences ethnoraciales. *Journal des anthropologues, Hors-série*, p. 69-87.
- Mauss, M. (1928). *Parentés à plaisanteries*. Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay. http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T6_parentes_plaisanteries/parentes_plaisanteries.pdf, 11p.
- Mbembe, A. (2013). Le Noir n'existe pas plus que le Blanc. *Africultures*, 92-93(2), p. 24-30.
- Mbembe, J.-A. (2010). *Sortir de la grande nuit : Essai sur l'Afrique décolonisée*. la Découverte, 243 p.
- Miano, L. (2020). *Afropea : Utopie post-occidentale et post-raciste*. Bernard Grasset, 224 p.
- Morin, E., & Singaïny, P. (2012). *La France une et multiculturelle : Et lettres aux citoyens de France*. Fayard, 180 p.
- Moura, J.-M. (2010a). Du rire à l'humour. In *Le sens littéraire de l'humour* (p. 7-45). Presses Universitaires de France, 312 p.
- Moura, J.-M. (2010b). *Le sens littéraire de l'humour*. Presses Universitaires de France, 320 p.
- Mutabazi, E., & Pierre, P. (2010). *Les discriminations*. Cavalier Bleu, 128 p.
- NDiaye, P., & Ndiaye, M. (2009). *La condition noire : Essai sur une minorité française*. Gallimard, 528 p.
- Olivier, N. (2008). Marcel Mauss, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Lectures*, 10 p.

- Ouabdelmoumen, N.** (2014). *Contractualisation des rapports sociaux : Le volet linguistique du contrat d'accueil et d'intégration au prisme du genre*, 459 p.
- Ouari Lebdiri, K.** (2015). *Vers une pédagogie transculturelle des langues-cultures: L'émergence d'une parole qui fait sens pour les adolescents*, 437 p.
- Ouattara, M.** (2003). *Le grin : Rires et blagues à Bobo-Dioulasso, Burkina Faso*. L'Harmattan, 128 p.
- Oula Traoré, P.** (2008). *Analyse des perceptions locales sur les alliances à plaisanterie entre groupes ethniques dans la ville de Bobo-Dioulasso*, 167 p.
- Petit, P., & Rubbers, B.** (2013). Introduction. *Civilisations*, 62, p. 11-29.
- Pfefferkorn, R.** (2013). *Genre et rapports sociaux de sexe*. M éditeur, 140 p.
- Poiret, C., Hoffmann, O., & Audebert, C.** (2011). Éditorial : Contextualiser pour mieux conceptualiser la racialisation. *Revue européenne des migrations internationales*, 27(1), p. 7-16.
- Poiret, C., & Vourc'h, F.** (1998). *Repérer les discriminations ethniques et raciales dans le domaine du travail et de l'emploi*, Études et Recherches, 165, Montreuil, ISERES, 90 p.
- Priego-Valverde, B.** (1999). *L'humour dans les interactions conversationnelles : Jeux et enjeux. Quel développement pour le 21ème siècle ? Réflexions autour du concept de soutenabilité du développement*. (2008). Groupe de Recherche en Economie Théorique et Appliquée, 64 p.
- Quemener, N.** (2014). *Le pouvoir de l'humour : Politiques des représentations dans les médias en France*. A. Colin, 208 p.
- Ratka, E.** (2010). La politique méditerranéenne de Nicolas Sarkozy : Une vision française de la civilisation et du leadership. *L'Europe en Formation*, 356(2), 35 p.
- Riverti, C.** (2019). *Le piment de la vie. Humour, alliance et sexualité dans une communauté paysanne des Andes sud-péruviennes*, 596 p.
- Said, E. W., Malamoud, C., Meininger, S., & Wauthier, C.** (2005). *L'orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*. Éd. du Seuil, 592 p.
- Sanou, N.** (2021). *La charte du Mandé : Reconfigurations textuelles et mémorielles*, 36 p.

- Sarr, F., Burk, D., & Jones-Boardman, S. (2020). *Afrotopia*. University of Minnesota Press, 128 p.
- Sauquet, M., & Vielajus, M. (2016). *Le culturoscope : 70 questions pour aborder l'interculturel*. Éditions Charles Léopold Mayer, 90 p.
- Sauquet, M., & Vielajus, M. (2014), *L'intelligence interculturelle, 15 thèmes à explorer pour travailler au contact d'autres cultures*, Littérature générale, Belles Lettres, 400 p.
- Sissao, A.-J. (2002). *Alliances et parentés à plaisanterie au Burkina Faso : Mécanisme de fonctionnement et avenir*. Sankofa & Gurli, 186 p.
- Smith, E. (2010). *Des arts de faire société : Parenté à plaisanteries et constructions identitaires en Afrique de l'Ouest (Sénégal)*, 969 p.
- Terpereau, J.-M. (2017). L'Écart et l'entre de François Jullien. *Cahiers de Gestalt-therapie*, N° 38(1), p. 185-192.
- Todorov, T. (1989). *Nous et les autres : La réflexion française sur la diversité humaine*. Seuil, 544 p.
- Todorov, T. (1998). *Le jardin imparfait : La pensée humaniste en France*. B. Grasset, 352 p.
- Treps, M. (2017). *Maudits mots : La fabrique des insultes racistes*. Tohu-Bohu éditions, 256 p.
- Verschave, F.-X. (1998). *La Françafrique : Le plus long scandale de la République*. Stock, 384 p.
- Vincourt, S., & Kouyaté, S. (2012). Ce que « parler au grin » veut dire : Sociabilité urbaine, politique de la rue et reproduction sociale en Côte d'Ivoire. *Politique africaine*, 127(3), 91 p.
- Vinsonneau, G. (2003). *L'identité culturelle*. Armand Colin, 256 p.

Vidéographie

M'Bunga, L. (2019, décembre 8). *Lenny M'Bunga : Histoire de rire* [Clique].
<https://www.youtube.com/watch?v=HMabf15D4FQ>

Bordeaux, M.-C. (2015). *Parcours d'éducation artistique et culturelle*.
<https://www.canal-u.tv/chaines/eduscol/seminaire-national-le-parcours-d-education-artistique-et-culturelle/atelier>

Quemener, N., Diallo, R., Guénif-Souilamas, N., & Rose-Marie, O. (2016). *Rire du stéréotype / stéréotypes du rire*. <https://www.youtube.com/watch?v=j2pC7Zmtdzg>

Traore, M., & Bernard, É. (2011). *Rakiiere, une plaisanterie africaine*.
<https://www.youtube.com/watch?v=g46JVG9YSXM>

Tshibanda, P. (2007). *Un fou noir au pays des blancs*. <https://www.youtube.com/watch?v=lsEVF53uQxU>

Musicographie

Alex le Grand, *Rajieré*, Lien sur la plateforme Youtube : <https://www.youtube.com/watch?v=FqfyudlbCFY>

Magic System, *Solidarité*, Lien sur la plateforme Youtube : <https://www.youtube.com/watch?v=CEERrU6j4Pc>

Youssou N'Dour, *Sama Gàmmu*, Lien sur la plateforme Youtube https://www.youtube.com/watch?v=17OX4G6J_cc

Podcasts

Martin Hébert, Histoire et théorie de l'anthropologie, épisodes 1 à 10
<https://podcasts.google.com/feed/aHR0cHM6Ly9hbmNob3luZm0vcy80MGMwOTFmNC9wb2RjYXN0L3Jzcw?sa=X&ved=0CAMQ4aUDahcKEwi4hICp3Kf2AhUAAAAAHQAAAAQAQ>

Kiffe ta race « Pourquoi le mot « race » est-il tabou ? Qu'en est-il quand on est, à la fois, victime de discriminations raciales et sexuelles ? Comment assumer son identité plurielle ? Un mardi sur deux, Rokhaya Diallo et Grace Ly reçoivent un-e invité-e pour explorer les questions raciales sur le mode de la conversation et du vécu. »
<https://www.binge.audio/podcast/kiffetarace/>

Sommaire

Table des matières.....	p.4
Remerciements.....	p.7
Introduction.....	p.8
Chapitre I Les alliances et les parentés à plaisanterie : des mécanismes de médiation alterculturelle au Burkina Faso.....	p.17
I.1 Les alliances et les parentés à plaisanterie au Burkina Faso.....	p.19
I.1.1 Des pratiques socioculturelles transmises au quotidien.....	p.19
I.1.1.1 Dans la presse : le cas du <i>Journal du Jeudi</i>	p.19
I.1.1.2 Des alliances à plaisanterie en musique.....	p.20
I.1.1.3 Des mises en images de ces joutes verbales.....	p.23
I.1.2 Un ciment social au « <i>pays des Hommes intègres</i> » ²⁷⁹	p.25
I.1.2.1 Des pratiques socioculturelles à l'épreuve de la colonisation.....	p.25
I.1.2.2 Des institutions de pacification dans une société plurielle	p.27
I.1.2.2.1 L'influence des religions.....	p.28
I.1.2.2.2 Pluralité de groupes sociolinguistiques : les alliances et les parentés à plaisanterie, une langue véhiculaire (Alain Joseph Sissao, 2002, p.45) ?.....	p.29
I.2 Les recherches et regards sur ces pratiques socioculturelles : des premières traces à aujourd'hui.....	p.31
I.2.1 Pluralité des termes : une question sémantique.....	p.31
I.2.2 Des premières traces à un regard contemporain.....	p.33
I.2.3 Les limites de ces recherches.....	p.37
I.2.4 Une question d'héritage ? : l'entretien des liens séculaires.....	p.43
I.2.5 « <i>On est né trouvé</i> » (Dog N mik) : regards d'aujourd'hui sur ces pratiques.....	p.46
I.3 Des mécanismes de médiation alterculturelle des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso.....	p.50
I.3.1 Une didactique de la pluralité et une attention particulière à l'altérité.....	p.51
I.3.1.1 Une première rencontre pas comme les autres.....	p.51
I.3.1.2 Se taquiner, se familiariser : se rencontrer.....	p.53
I.3.1.3 Éducation à l'altérité et valorisation de la pluralité.....	p.54

279 Le nom du pays fut donné par le président Thomas Sankara en 1984. Burkina Faso signifie en langue moore et dioula *Le pays des Hommes intègres*

I.3.2 Régulation des tensions: des médiatrices au quotidien.....	p.57
I.3.3 Le pacte social : un pacte sacré basé.....	p.59
I.3.4 Les lieux privilégiés pour se rencontrer : les grins.....	p.62
I.3.4.1 Des lieux de socialisation particuliers.....	p.63
I.3.4.2 Les grins : « <i>une hétérotopie de la parole subalterne</i> » (Félix Lefebvre, 2019).....	p.64
I.3.4.3 Des espaces de négociation et de médiation.....	p.66
I.3.4.4 Les grins : lieux propices pour la création et les relations à plaisanterie.....	p.69
I.3.5 L'humour et les théâtralisations sociales des alliances et des parentés à plaisanterie.....	p.70
I.3.5.1 Des pratiques ludiques et un besoin de plaisanter.....	p.71
I.3.5.2 Cadre de l'humour : l'intention et la réciprocité.....	p.73
I.3.5.3 Les alliances et les parentés à plaisanterie : des théâtralisations sociales.....	p.81
I.3.6 Des passerelles en France ?.....	p.86
Conclusion du chapitre.....	p.95

Chapitre II. Penser nos approches alterculturelles en France au regard des alliances et des parentés à plaisanterie.....p.103

II.1 Constructions diachroniques de l'altérité en France : penser la colonisation pour (re)penser des relations.....p.107

II.1.1 Conquêtes coloniales : ethnocentrisme et déshumanisation.....	p.108
II.1.2 L'anthropologie, instrument de la colonisation.....	p.109
II.1.2.1 L'évolutionnisme et la rhétorique de la hiérarchie des Hommes.....	p.112
II.1.2.2 Les zoos humains : dialectique de l'altérité.....	p.118
II.1.2.2.1 Justification de la colonisation et production de savoirs universels.....	p.120
II.1.2.2.2 Des discours scientifiques au service d'imaginaires collectifs discriminants..	p.123
II.1.2.2.3 Stéréotypage et invisibilisation des rapports de domination.....	p.126
II.1.3 Des relations post-coloniales en héritage.....	p.130
II.1.3.1 Des mécanismes de différenciation toujours à l'œuvre : « <i>Les noces entre race et culture ne relèvent que d'un mariage blanc</i> » (Achille Mbembe, 2013).....	p.131
II.1.3.2 Débiologisation de la race : paradoxe racial (Christian Poiret, 2001) et discriminations.....	p.138
II.1.3.3 Non reconnaissance des crimes coloniaux.....	p.142
II.1.3.3.1 Difficultés à reconnaître les crimes et à repenser les relations.....	p.144
II.1.3.3.2 Identité nationale : entre universalisme et particularisme.....	p.148
II.1.3.4 Néocolonialisme et solidarité internationale : de nouveaux paradigmes ?.....	p.154
II.1.3.5 Une notion probante : l'exotisme.....	p.165
II.1.3.6 Des maux qui engendrent des mots.....	p.169

II.2 Vers de nouveaux paradigmes.....p.180

II.2.1 Des définitions opératoires	
II.2.1.1 Le terme culture : clé de voûte des relations interculturelles.....	p.181
II.2.1.2 Identité culturelle : des appartenances multiples et mouvantes.....	p.182
II.2.2 Relation interculturelle : de quoi parle-t-on ?.....	p.183
II.2.2.1 « Foreigner » / « Stranger » : qui est cet autre, cet étranger ?.....	p.184
II.2.2.2 Communication pas simplement interculturelle : contexte d'interaction et processus inter/intrasubjectif.....	p.185

II.2.2.3 Les enjeux des préfixes : pluri/Multi/Inter/alter - culturel.....	p.185
II.2.2.4 « <i>Regards critiques sur la notion d’interculturalité</i> » (Philippe Blanchet et Daniel Coste, 2010).....	p.186
II.2.2.5 Phénomène d’interculturalisation : penser la réciprocité.....	p.188
II.2.2.6 <i>L’Entre et l’Écart</i> : « <i>Entre-tenir la relation</i> » (François Jullien, 2012).....	p.189
II.2.3 L’approche interculturelle (Margalit Cohen-Emerique, 2015) : méthode des « <i>chocs culturels</i> » pour une didactique de la pluralité.....	p.191
II.2.3.1 Les prémices des formations aux relations interculturelles et le danger du culturalisme.....	p.191
II.2.3.2 De nouvelles approches : la « bienveillance » ne suffit pas.....	p.193
II.2.3.3 Méthodes du « <i>choc des cultures</i> » (Raja Choueiri, 2008 ; Margalit Cohen-Emerique, 2013, 2015).....	p.195
II.2.3.4 Les pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie, une <i>approche interculturelle</i> à part entière.....	p.198
II.2.3.4.1 Sortir de son ethnocentrisme et travailler son décentrement.....	p.199
II.2.3.4.2 Autrui, un alter ego.....	p.199
II.2.3.4.3 Apprendre à se connaître et connaître l’autre.....	p.200
II.2.3.4.4 Prise en compte des contextes sociohistoriques et politiques qui influencent les relations interpersonnelles.....	p.201
II.2.3.4.5 Penser et travailler <i>l’écart</i> pour se comprendre : tendre vers un dialogue alterculturel fait de négociations et de médiations.....	p.202
II.2.3.4.6 Les espaces et lieux privilégiés pour se rencontrer.....	p.202

Chapitre III : Terrains et méthodes de recherche.....p.205

III.1 Des terrains divers : des lieux et des rencontres	p.206
III.1.1 Ouagadougou et à Fada N’Gourma, des espaces d’innovation et de normalisation des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie.....	p.206
III.1.2 Des dynamiques à plaisanterie entre Rennes et Fada N’Gourma.....	p.208
III.1.3 A Bruxelles : la création théâtrale de Frédérique Lecomte.....	p.209
III.2 Méthodologies de la recherche.....	p.210
III.2.1 Recherche empirico-inductive.....	p.210
III.2.2 Des méthodes contextualisées.....	p.212
III.2.2.1 Au Burkina Faso : entretiens semi-directifs et informels.....	p.212
III.2.2.2 En Belgique : des observations participantes et des entretiens semi-directifs.....	p.215
III.2.2.3 En France : observations de pratiques humoristiques similaires aux APP.....	p.217

Chapitre IV : Pratiques humoristiques, de quoi parle-t-on ?.....p.221

IV.1 Des pratiques socioculturelles, non universelles.....	p.223
IV.1.1 Cadre juridique des pratiques humoristiques : entre liberté d’expression et lutte contre les discriminations.....	p.224

IV.1.2	Sémantique des pratiques humoristiques.....	p.227
IV.1.3	Approches fonctionnalistes de pratiques humoristiques.....	p.231
IV.2	Des éléments opérationnels pour l'analyse.....	p.234
IV.2.1	L'acte humoristique : situation d'énonciation et légitimité.....	p.234
IV.2.2	« Des catégories du discours humoristique » (Patrick Charaudeau, 2006).....	p.238
IV.2.2.1	Des procédés linguistiques et discursifs.....	p.238
IV.2.2.2	L'humour : jeu énonciatif et jeu sémantique.....	p.239
IV.2.3	Comprendre les effets des actes humoristiques.....	p.246
IV.2.4	Approches interactionnistes de pratiques humoristiques.....	p.251
IV.3	Approche historique de pratiques en transformation.....	p.264
IV.3.1	La bouffonnerie contestataire des années 70 à 80.....	p.265
IV.3.2	Émergence de l'humour ethnoracial des années 90.....	p.269
IV.4	Pouvoir de l'humour et changement de paradigme, la voix des première.s concerné.e.s.....	p.278
IV.4.1	L'humour comme « agent de blanchiment » (Nacira Guénif-Souilamas, 2016), l'utilisation des stéréotypes au service du conformisme ?.....	p.280
IV.4.1.1	Les stéréotypes, matière pour le rire.....	p.280
IV.4.1.2	L'humour, un agent de blanchiment ?.....	p.282
IV.4.1.3	Rire contre et/ou rire ensemble.....	p.285
IV.4.2	L'humour comme agent de résistance : subvertir les stigmates ?.....	p.287
IV.4.2.1	L'humour, une arme pour déconstruire des catégories hégémoniques ?.....	p.287
IV.4.2.2	Les contre-stéréotypes (Eric Macé, 2007): légitimation symbolique des discriminations.....	p.289
IV.4.3	Didactique de la pluralité : le contre-pied de l'uniformité.....	p.292
IV.4.3.1	L'humour comme moyen de créer des identités hybrides.....	p.292
IV.4.3.2	L'anti-stéréotype (Eric Macé, 2007), une arme pour la diversité ?.....	p.295
IV.4.3.3	Créer des grilles d'analyse: tendre vers un regard critique des pratiques humoristiques.....	p.297
IV.4.3.4	Réduire l'Écart (François Jullien, 2012) en créant de la familiarité.....	p.300
IV.4.4	Créer de la réciprocité, l'autre comme alter ego ?.....	p.303
IV.4.4.1	Se donner le réplique.....	p.303
IV.4.4.2	Visibiliser et nommer <i>la blanchité</i> (Maxime Cervulle, 2013).....	p.305
IV.4.4.3	(Re)parler des liens séculaires.....	p.310
IV.4.4.4	On ne peut plus rien d(r)ire ?.....	p.314
IV.4.4.5	L'humour au service des chocs culturels.....	p.317

Chapitre V : Des alliances à plaisanterie pour pe(a)nser une approche alterculturelle en France ?
.....p.323

V.1	Des pratiques d'alliances à plaisanterie en France ?.....	p.325
V.1.1	Des alliances d'inclusion et d'exclusion en Bretagne.....	p.325

V.1.2 Constructions diachroniques des breton.ne.s par l'humour : entre assignations et revendications.....	p.328
V.1.3 Patrimoine culturel immatériel : les joutes verbales au service de la cohésion sociale ?	p.336
V.1.4 Des relations à plaisanterie avec nos voisins belges ?.....	p.343

V.2 Échos d'alliances à plaisanterie en Suisse et en Belgique.....p.353

V.2.1 En Suisse : des alliances à plaisanterie en situation professionnelle.....	p.353
V.2.2 En Belgique : le travail de Frédérique Lecomte, <i>Théâtre & Réconciliation</i>	p.372
V.2.2.1 Contexte de violence et volonté de changement.....	p.373
V.2.2.2 Une pratique théâtrale proche d'une approche interculturelle.....	p.375
V.2.2.3 Des espaces privilégiés pour se rencontrer.....	p.377
V.2.2.4 Le cadre pour faciliter l'interconnaissance et les rencontres.....	p.380
V.2.2.5 Des échauffements au service de la relation.....	p.382
V.2.2.6 Le travail de l' <i>Entre</i> et de l' <i>Ecart</i>	p.384
V.2.2.7 La posture de Frédérique Lecomte.....	p.389
V.2.2.8 Donner la réplique grâce à une écoute empathique.....	p.390
V.2.2.9 L'importance de nommer.....	p.393
V.2.2.10 « <i>L'ironie de la catastrophe</i> » (Frédérique Lecomte, 2015, p.109) : « <i>l'absurde pour révéler les paroxysmes</i> » (Nelly Quemener, 2014, p.28).....	p.396
V.2.2.11 Des échanges à plaisanterie proches des alliances à plaisanterie.....	p.406

V.3 Des alliances à plaisanterie pour penser une approche interculturelle en situation postcoloniale : le cas du duo Dominop.408

V.3.1 Le cadre de l'humour: l'attention à l'intention et à la réciprocité.....	p.409
V.3.2 Nommer et travailler les liens séculaires.....	p.417
V.3.3 Sortir des imaginaires coloniaux : Tendre vers une connaissance et une reconnaissance de l'autre.....	p.424
V.3.4 L'autodérision : un mécanisme de subversion ?.....	p.428

Conclusion.....p.431

Annexes.....p.438

Annexe 1 - La charte de Kouroukanfouga (ou charte du Mandé).....	p.437
Annexe 2 - Planches réalisées par l'illustrateur Eric Kabre (2016) : Mise en image d'alliances à plaisanterie transfrontalières.....	p.447
Annexe 3- Discours de Léopold Sédar Senghor (1957).....	p.449
Annexe 4- Discours de Harry S. Truman (Washington, 4 avril 1949).....	p.455
Annexe 5 - Déclaration de M. Nicolas Sarkozy, ministre de l'intérieur et de l'aménagement du territoire, sur le partenariat entre la France et l'Afrique en matière de développement, notamment pour la formation de la jeunesse, le développement des infrastructures et du	

monde rural, l'accès de l'Afrique au commerce international et la lutte contre les pandémies, Bamako le 18 mai 2006.....	p.459
Annexe 6 – Déclaration de M. François Hollande, président de la République, sur les relations entre le France et l’Afrique, à Dakar, le 12 octobre 2012.....	p.469
Annexe 7 – Discours du président de la République Emmanuel Macron à la conférence des ambassadeurs et des ambassadrices de 2019.....	p.479
Annexe 8- ADRESSE AUX FRANÇAIS, 13 AVRIL 2020, Emmanuel Macron.....	p.505
Annexe 9 – Edito: « Critique de la Solidarité Internationale ».....	p.513
Annexe 10 – Édito : « De la Solidarité Internationale aux Rappports de domination ».....	p.515
Annexe 11 – Entretiens au Burkina Faso, Ouagadougou et Fada N’Gourma, 2016.....	p.519
Annexe 12 – Questionnaire pour Alain Joseph Sissao (Mars 2018).....	p.559
Annexe 13- Entretiens avec Alain Joseph Sissao (Décembre 2018).....	p.563
Annexe 14 – Questionnaire à destination des comédien.ne.s du spectacle Vita Siyo Muchezo Ya Watoto de Frédérique Lecomte.....	p.588
Bibliographie.....	p.590
Vidéographie.....	p.598
Musicographie.....	p.598
Podcasts.....	p.599
Sommaire.....	p.600

Titre : Penser des mécanismes de médiation interculturelle en France par l'humour : que nous apprennent les alliances et les parentés à plaisanterie (Burkina Faso) ?

Mots clés : Médiation interculturelle – Alliances et parentés à plaisanterie – Humour – Postcolonial

Résumé : Cette recherche s'inscrit de manière interdisciplinaire dans les champs des sciences de la communication et du langage, spécialisée dans la communication interculturelle (BLANCHET et COSTE) au croisement des approches sociolinguistique et sociodidactique. Partie du constat qu'il semble nécessaire de prendre en compte les difficultés de relations liées de manière directe ou indirecte au contexte pluriculturel de la société française, il m'a semblé intéressant de questionner des freins et obstacles (CAMILLERI) mais aussi des leviers pour améliorer les relations interindividuelles et intergroupes en France, particulièrement en contexte postcolonial. Ainsi, après une observation et une analyse des pratiques des alliances et des parentés à plaisanterie au Burkina Faso, plus précisément à Fada N'Gourma et Ouagadougou, j'ai souhaité interroger ce que ces joutes verbales peuvent nous apprendre sur nos mécanismes de médiation interculturelle par l'humour en France. Ces pratiques socioculturelles, en Afrique de

l'Ouest, considérées comme ciment social par Alain Joseph Sissao, regroupent un ensemble de mécanismes de médiation interculturelle qui se manifestent, entre autres, par l'exaltation d'un sentiment de communauté qui passe par l'affirmation des différences. En repartant de ces observations, j'ai donc souhaité analyser des pratiques humoristiques, à la fois semblables et dissemblables afin d'en percevoir des éléments originaux (BLANCHET) pouvant constituer des mécanismes de médiation interculturelle en formation par transposition. En effet, est-ce que certaines pratiques humoristiques peuvent permettre d'améliorer des relations interculturelles en France ? Qu'est-ce que certaines pratiques humoristiques peuvent nous dire sur ces rapports sociaux marqués par des rapports de pouvoir ? Au Burkina Faso, les alliances et les parentés à plaisanterie favorisent une didactique de la pluralité et une éthique de l'altérité, qu'en est-il de certaines pratiques humoristiques en France ?

Title : Think of the mechanisms of intercultural mediation in France through humour: what we learn from alliances and kinship jokes (Burkina Faso) ?

Keywords : Intercultural mediation – Joking alliances and kinships – Humour - Postcolonial

Abstract : This interdisciplinary research within the fields of communication and language sciences specializes in intercultural communication (BLANCHET et COSTE) at the confluence of sociolinguistic and sociodidactic approaches. Based on the relationship difficulties directly or indirectly related to the multicultural context of French society, it is relevant to question the barriers and obstacles (CAMILLERI), as well as the tools needed to improve relationships between individuals and between groups in France, particularly in a postcolonial context. Thus, after observing and analyzing the practices of "joking alliances and kinships" in Burkina Faso, specifically in Fada N'Gourma and Ouagadougou, I questioned what these verbal jousts can teach us about our own method of intercultural mediation through humor in France. These socio-cultural practices in West Africa,

considered to be a social cement by Alain Joseph Sissao, gather a set of intercultural mediation mechanisms that manifest themselves, among other things, in the expression of a sense of community through the affirmation of differences. From these mechanisms, I analyzed humorous practices, both similar and dissimilar, to identify the original components (BLANCHET) that could constitute mechanisms of intercultural mediation in training by the transposition. Can certain humorous practices indeed help improve intercultural relations in France? What can these humorous practices tell us about these social relations that have been affected by historical power dynamics? In Burkina Faso, alliances and joking kinships promote a didactic of plurality and an ethos of otherness -- what about certain humorous practices that we have in France?