

**Violence identitaire et développement durable :
Le cas du Ghana.**

COPIE DE TRAVAIL

Stéphane La Branche
Chercheur-enseignant associé
Pacte
IEP de Grenoble
asosan95@hotmail.com

Table ronde 6 : « les violences symboliques dans les relations internationales ».
Congrès de l'AFSP, Toulouse, 2007

Responsable : T. Lindemann
Co-responsable : D. Battistella

RESUME

Dans une recherche portant sur la dimension symbolique de l'occidentalisation, nous avons entrepris en 1999, une recherche de terrain au Ghana. Il s'agissait d'analyser les effets des Programmes d'ajustements structurels de la Banque mondiale, critiqués comme étant une force d'érosion identitaire, culturelle et symbolique chez les non-occidentaux. Pour leur part, les projets dits durables et appropriés ont été proposés et le sont toujours comme une réponse à ces problèmes. Qu'en est-il? Peut-on présumer que les projets s'inscrivant dans une démarche de développement durable n'ont pas d'impact sur les valeurs et les identités des communautés dans lesquelles ils sont mis en oeuvre? Nous avons effectué une recherche de terrain dans trois communautés ghanéennes, qui suggère qu'un processus de violence identitaire et symbolique prend place dans la mise en oeuvre de projets durables et participatifs, dans ce cas, l'apport en eau potable, pourtant simple. Un des points majeurs à mettre de l'avant est que le récepteur – c'est-à-dire, l'Africain dans sa communauté au quotidien – est loin d'être un sujet passif de l'occidentalisation inhérente au développement : il accepte, adopte, revendique, critique, rejette tout à la fois ce processus d'imposition de changement culturel. Ceci soulève des questions importantes pour les notions de violence identitaire et culturelle et de « changement »? Nous reprendrons dans un premier temps les arguments principaux et le cadre d'analyse pour nous concentrer sur les méthodes de terrain utilisées pour tenter d'aborder ces questions subtiles et délicates.

Mots clés : occidentalisation, relations de pouvoir, violence.

ABSTRACT.

A field research on the symbolic violence engendered by westernisation, undertaken in 1999 in Ghana, aimed at understanding the impact of sustainable development projects on culture, values and identity of Asante communities, in this case, clean water supply. To our surprise, these small-scale, community based, culturally sensitive and culturally appropriate projects were found to have a smaller-scale but in depth impact on the communities' members' values, power relations, traditional culture and identity.

We will first present our field research results in order then, to develop some ideas regarding the notions of violence. In particular, we have noted that individual actors take on a very complex role

in the process of 'cultural violence', at once participating, resisting, adapting it and to it. We concentrate on some of the empirical methodological issues raised in trying to touch on these sensitive and subtle issues.

Key words: westernisation, power relations, violence.

A. INTRODUCTION.

Dans une recherche portant sur l'occidentalisation, nous avons entrepris en 1999, une recherche de terrain au Ghana, dans laquelle il s'agissait d'analyser les effets des projets de développement durable et participatif (DDP), en contrepoint des Programmes d'ajustements structurels (PAS) de la Banque mondiale, critiqués comme étant une force d'érosion identitaire, culturelle et symbolique chez les non-occidentaux. Mais peut-on présumer que les projets de DDP n'ont pas d'impact sur les valeurs et les identités des communautés dans lesquelles ils sont mis en oeuvre ? Nous avons donc effectué une recherche de terrain dans trois communautés au Ghana – deux Asantes et une Dagomba -, qui suggère que même ce type de projets peut avoir un impact sur l'identité et les valeurs des individus à moins grande échelle, certes, mais à plus courte échéance que les PAS. De plus, nous avons repéré un processus de violence identitaire et symbolique semblable entre les PAS et les projets durables d'apport en eau potable, pourtant simples.

Nous reprendrons dans un premier temps les arguments et les résultats de cette recherche¹, pour ensuite nous pencher sur la méthode pour aborder ce type de questions. Une première difficulté est que l'acteur Africain est loin d'être passif : il accepte, adopte, revendique, critique, rejette tout à la fois le changement culturel provoqué par l'occidentalisation véhiculée par les projets de développement. En d'autres termes, les acteurs coopèrent pour partie au processus de changement culturel en acceptant *les règles du discours 'dominant' du développement occidental*, alors que ceci semble être une forme de violence. Ceci soulève quelques grandes questions : qu'est-ce qui, dans le développement durable ou classique, cause violence aux niveaux symbolique et identitaire ? Comment aborder et tenter d'évaluer un phénomène aussi subtil et complexe que la violence identitaire et symbolique si étroitement liées à la question de la culture ? Quels critères abordés ?

Notre cadre conceptuel a été développé à partir de la notion foucauldienne de l'internalisation des savoirs, à laquelle on a ajouté la dimension culturelle. On peut alors voir la mondialisation comme une dynamique par laquelle se construit et se maintient une relation de pouvoir disciplinaire entre l'Occident et les cultures non-occidentales, dont les règles spécifiques découlent de la modernité

¹ Voir La Branche, S. "Abuse and Westernisation. A Few Thoughts on Strategies of Power". *Journal of Peace Research*, volume 42, no. 2. 2005. Pp. 219-235 ; « Les effets de la mondialisation sur les relations de pouvoir À Nkwanta et Kasei ». *L'Afrique Politique*, 2002, Pp.285-299 ; "Westernisation of Political Legitimacy in Ghana through NGOs". *The Review of International Affairs*, vol.2, no.1. Pp.80-99 ; *Mondialisation et terrorisme identitaire*. L'Harmattan, Paris. «Coll. Logiques Sociales». 2003. 284 p.

occidentale. La mondialisation consisterait donc en une occidentalisation. Sans entrer dans des débats théoriques qui dépassent les limites de ce texte, l'approche de Foucault n'exclut pas la violence même si nous croyons que le philosophe a sous-estimé son rôle dans l'élaboration des règles des relations de pouvoir et du processus d'internalisation. Dans le cas des communautés étudiées, on a observé que leurs membres étaient dans une dynamique d'adoption de valeurs modernes occidentales (l'individualisme, l'homo oeconomicus, la rationalité instrumentale et l'égalité) véhiculées par des petits projets de DDP, qui prenaient en compte la culture dans la mise en œuvre et le suivi du projet. Après avoir présenté le cadre d'analyse, nous présenterons ensuite quelques résultats et finalement aborderons la question méthodologique.

B. Occidentalisation et pouvoir disciplinaire chez Foucault.

L'approche de Michel Foucault étant relativement connue, nous nous limitons ici à quelques points pertinents à notre propos. Disons qu'avant tout, pour celui-ci, le pouvoir est avant tout une relation productive entre des acteurs (1976, 1980, 1993). La fonction répressive existe certes mais surtout, le pouvoir produit des savoirs et des vérités, des champs du possible avec des limites de la pensée et de l'action, ce que Foucault appelle des discours qui, eux, conduisent à des pratiques. En d'autres termes, le pouvoir hiérarchise et accorde des statuts spécifiques aux savoirs et aux pratiques. Un régime discursif délimite ce qui est 'faux', 'vrais', 'légitimes', 'formulables' ou non. Les savoirs rendus inacceptés et inacceptables par le régime discursif sont appelés les savoirs subjugués, qui sont accompagnés de pratiques subjuguées qui n'impliquent pas la destruction du corps ou de la 'psyché' mais plutôt sa formation en outil docile et capable d'agir, d'où le terme de pouvoir disciplinaire. C'est à partir des savoirs subjugués que les résistances émergent car l'internalisation n'est jamais parfaite.

Le pouvoir structure, limite et produit *certaines* façons de penser, de se comporter, d'être, de percevoir et de construire la réalité. La meilleure illustration de ces idées est sans doute l'analyse bien connue que Foucault a faite du panoptique (1993). Retenons simplement que les prisonniers *se disciplinent eux-mêmes en internalisant les règles du discours* : ils en viennent à suivre les règles du régime discursif car ils en viennent à croire en sa validité, sa légitimité ou sa vérité. C'est là un point essentiel à notre analyse de l'occidentalisation : les non occidentaux sont disciplinés lorsqu'ils ont internalisé les relations de pouvoir en place ; lorsqu'ils croient, pensent, et agissent en fonction de la modernité occidentale, soutenue par les relations de pouvoir politiques et économiques internationales telles qu'elles sont diffusées par la mondialisation et le développement (Voir La Branche, 2005 ; 2003 ; 2002a, 2002b ; Escobar, 1984 ; St-Hilaire, 1995). La force du pouvoir disciplinaire est qu'il produit des comportements et amène des individus à agir sans coercition évidente ou visible en tout cas (il y a de nombreux débats sur ce point parmi les spécialistes de Foucault mais ceci dépasse les objectifs de ce texte), mais dans un contexte de savoirs et de

pratiques hiérarchiques. Pour résumer, le pouvoir est, dans ses effets, *homogénéisant* (c'est important pour notre argument sur l'érosion culturelle), totalisant, inégalitaire et régulateur (1976) et dans ses fonctions, il organise, hiérarchise tout en *normalisant* (1993). Explicitons maintenant plus avant la relation entre le pouvoir disciplinaire et l'occidentalisation.

La thèse que la modernité occidentale est véhiculée par le développement et plus généralement le système international lui-même n'est pas nouvelle (Verhelst, 1987). La culture occidentale tenterait de remplacer graduellement les cultures non-occidentales aux niveaux local et même individuel : la culture étant reliée à l'identité, l'occidentalisation amène des changements dans la façon de se définir individuellement et en tant que membre d'une société (voir également Latouche, 1986, 1989). Ceci n'est pas totalement étranger non plus à Foucault pour qui il existe une composante culturelle et sociale à l'arrangement des relations de pouvoir, qu'il n'a pas cependant élaboré (1980, p.131). On peut soutenir que l'arrangement est spécifique à chaque culture, c'est-à-dire que toutes les sociétés ont leurs propres relations entre vérité, savoir et pouvoir, ainsi que des contradictions et des résistances, et que chacune de ces composantes est également définie de façon culturelle. Mais qu'entend-on par culture ?

by culture is meant every aspect of life: know-how, technical knowledge, customs, (...) religion, mentality, values, language, symbols, socio-political and economic behaviour, indigenous methods of (...) exercising power (Verhelst, 1987, p.17).

Ce à quoi on peut ajouter la vérité. Pour les besoins de l'analyse, je me limite à une définition constructiviste où la culture est un filtre collectif internalisé au niveau individuel et au travers duquel la réalité est perçue et construite. Mais quel est le rôle de la culture et des relations de pouvoir dans le sous-développement ?

Foucault n'aborde pas ce sujet mais non seulement les relations de pouvoir sont-elles culturellement spécifiques mais de plus, un discours peut être imposé sur un (ou plusieurs) autre(s) : lorsque des cultures entrent en contact, une relation de pouvoir s'établit entre elles. Ensuite, cette relation peut se transformer en discipline. Une *toile* - notre expression - de relations de pouvoir disciplinaires se tissent entre les différentes cultures du système international. La toile (le système international) établit automatiquement une hiérarchie entre les acteurs et se structure afin que le discours qui a formé la toile (l'Occident) maintienne sa position avantageuse vis-à-vis de l'autre (l'Afrique). Puisque le pouvoir accorde un statut aux acteurs et aux savoirs à l'intérieur d'une relation disciplinaire, le discours créé par l'Occident pendant la colonisation avec, ensuite, les règles politiques, économiques, etc., du système international, accorde aux savoirs occidentaux les statuts de vérités. La culture qui avait l'avantage initial devient le régime discursif, tandis que l'autre culture est subjuguée dans le sens foucauldien du terme (voir aussi Bayart, 1989; Escobar, 1984; St-Hilaire, 1995).

Ainsi, le 'développementalisme' (pour faire écho à la gouvernementalité de Foucault) et la mondialisation disséminent le discours occidental à d'autres espaces culturels. Ces dispositifs issus

d'une construction de la réalité tout à fait occidentale et issus de notre modernité, produit des énoncés, des pratiques, des 'sujets construits dans des pratiques' et qui sont également des objets qui à leur tour produisent des énoncés et des pratiques qui peuvent contribuer au développement ou y résister. Grâce à la mondialisation et au développement, l'Afrique se retrouve dans une relation de pouvoir disciplinaire qui accorde un statut à des savoirs, des discours et des pratiques. Le statut accordé à l'Afrique (et si visible dans ses manifestations politiques et économiques) a des effets non seulement sur les pratiques sociales mais aussi sur la culture, la psyché et l'identité. Cela s'applique-t-il également au développement durable ? Si la relation contemporaine a débuté grâce à la violence et à la coercition, c'est-à-dire, la colonisation, aujourd'hui le discours occidental serait internalisé par les non-occidentaux grâce aux pratiques discursives occidentales qui participent au processus de mise en discipline et d'homogénéisation culturelle à plusieurs échelles : politique, économique, symbolique et identitaire. Afin de tenter de comprendre ce processus au niveau empirique, nous avons donc mené une recherche de terrain portant sur l'impact de projets durable sur les relations de pouvoir et les valeurs dans deux communautés asantes et une dagomba au Ghana : l'étude montre que le processus d'internalisation du discours occidental par des Africains a des effets sur les critères de sélection et d'élection des chefs asantes, sur les relations hommes-femmes et aînés-cadets, trois des structures 'anthropologiques' fondamentales. Présentons tout d'abord quelques détails afin, ensuite de discuter de la façon dont nous avons obtenu ces résultats.

C. Quelques effets de l'occidentalisation.

Traditionnellement, un chef asante était choisi selon plusieurs critères précis. Les plus importants étaient son lignage, sa santé mentale et physique, son leadership, sa capacité à protéger la communauté, son humilité, le respect qu'il portait aux aînés et ses capacités à accroître la richesse de la communauté et à régler les disputes. Ils avaient également une fonction religieuse primordiale : un chef était un médiateur entre les vivants, les morts et les dieux. Si certains de ces critères ont disparu, d'autres ont été révélés dans nos recherches : l'éducation occidentale et la capacité à engendrer le développement.

Dans les années 1970, l'éducation *de type occidentale* est devenue un critère nécessaire de sélection pour les chefs supérieurs. Car un système d'éducation existait à la cour de l'Asantehene dès la fin du 18^e siècle pour la formation des chefs et des conseillers, mais celle-ci est dorénavant considérée comme une transmission des coutumes, pas comme de l'éducation, par les Asantes eux-mêmes. Dorénavant, être 'éduqué' signifie être scolarisé dans une institution de type *occidentale* (primaire, secondaire, université). En 1999, les candidats aux sièges importants avaient tous un bac, beaucoup avaient une maîtrise en administration ou en gestion ou encore étaient avocats ou bureaucrates. Notons que même dans les villages isolés étudiés, les gens se référaient à la transmission des coutumes lorsqu'ils mentionnaient le terme '*traditional*' mais à l'éducation

occidentale lorsqu'ils utilisaient le terme '*educated*'. Il y avait donc là en cours, une réelle délégitimation de l'éducation 'traditionnelle', remplacée par l'éducation occidentale. Dans ces communautés, «l'éducation» n'est apparue comme importante qu'en 1995, *l'année de la mise en place des projets*. Elle est maintenant une condition *sine qua non* de la sélection et de l'élection d'un chef.

L'effort au développement et son poids symbolique ont mené à l'apparition d'un autre critère de sélection et d'élection d'un chef : la capacité à développer en termes *matériels* la communauté. À Nkwanta, un des aînés dit devant un jeune chef de 22 ans 'ensîégé' deux ans auparavant, que l'absence de développement dix ans plus tard mènerait à son 'désîégement'. En fait, cette capacité à développer est devenue un nouveau critère d'évaluation d'un 'bon' ou d'un 'mauvais' chef alors que traditionnellement, la légitimité d'un chef reposait autant sur des valeurs religieuses que sur des valeurs sociales et économiques. Mais il n'est pas un critère parmi d'autres, *il est dorénavant le plus important*. Les groupes des femmes et des jeunes ont confirmé ceci en disant qu'ils avaient repris confiance en leur chef car il avait prouvé qu'il pouvait améliorer leurs conditions de vie matérielle. Les chefs sont maintenant intégrés aux stratégies nationales de développement partout au Ghana. Le dynamisme des chefs asantes, combiné à leur influence importante sur la population, a contribué à leur nouveau rôle dans le développement et à *un ralentissement sinon à un renversement de leur perte de légitimité politique*. En ce qui concerne les jeunes, ceux-ci n'avaient que traditionnellement peu d'interactions avec les aînés, les frontières entre les différentes générations étant assez hermétiques. Cependant, les aînés pouvaient punir, verbalement et physiquement n'importe quel jeune, connu ou non. Les jeunes obéissaient presque toujours, par respect pour les aînés. Mais ces derniers sont en train de perdre leur statut : quelle est l'utilité d'un aîné qui ne sait ni lire ni écrire dans une société où l'éducation et un sens des affaires sont maintenant nécessaires pour réussir ? Les jeunes de Kasei ont été très clairs : ils n'obéissent maintenant 'qu'à leurs parents et personne d'autres'.

Finalement, le statut des femmes a changé de manière significative dans les deux communautés depuis le début du projet : elles s'expriment davantage aux réunions de village et lorsque des problèmes liés au projet surgissent, les hommes leur demandent conseils. Les opinions varient tant qu'à la cause de ce changement. Plusieurs disent que c'est grâce aux programmes d'éducation et « d'égalité des genres » qui accompagnent les projets. D'autres, à proportion à peu près égale, disent que c'est grâce au christianisme, tandis que d'autres encore attribuent ces changements au projet lui-même. Ces femmes sont très « satisfaites de leur nouveau statut et de leur nouveau pouvoir ».

Dans un premier temps, on peut dire, selon les réponses reçues, que le projet de développement a eu un effet d'aplatissement sur les relations de pouvoir hiérarchiques traditionnelles asantes. Plus important encore, les répondants ont exprimé très clairement le *désir* d'aplatir cette hiérarchie ainsi qu'un *désir d'individualisation*. Les répondants étaient clairs : ces changements étaient 'bons',

moraux même. Ils voulaient adopter ces nouveaux critères, les rendre réels dans leur quotidien. Ensuite, cette nouvelle valeur accordée à l'égalité et à l'individu s'accompagne d'un changement dans la base du respect fondé sur des valeurs morales et religieuses qui sont remplacées par des valeurs de productivité plus rationnelles et immanentes. Ces changements, graduels et subtils mais importants sont reliés directement à la construction de l'identité et du lien social : la rationalité, l'égalité et l'individualisme. Nous ne pouvons ici développer plus avant mais il apparaît fortement que l'occidentalisation – l'adoption partielle de l'égalité, de l'individualisme, d'un certain type de développement, l'effort à intégrer les communautés dans une économie monétaire étant explicite – est en cours. Bien sûr, le projet en lui-même n'est pas à seul à l'origine de ces changements car il est mis en œuvre dans le cadre d'un discours global - relayé au niveau national - sur le 'bon' développement et la bonne façon de définir la place d'un individu dans une société. Ces valeurs bien culturelles sont en train d'acquiescer un statut de vérité dans nos trois communautés.

L'adoption des nouveaux rôles et des nouvelles valeurs par les chefs, les jeunes et les femmes est un exemple du pouvoir disciplinaire : un acteur intériorise des valeurs structurées par et provenant d'un discours dominant qui ne le détruit pas mais le discipline, le transformant en un acteur capable de reproduire et de transmettre certains types spécifiques de comportements, d'identité et de valeurs. L'agent à l'intérieur des relations de pouvoir ne fait pas que résister (et résistance, il y a, mais ce n'est pas le sujet de ce texte²), il coopère également. Tout comme le pouvoir disciplinaire de Foucault, l'occidentalisation n'est donc pas simplement une force coercitive; les acteurs subjugués jouent un rôle actif dans leur propre subjugation (voir Kabou, 1991 ; Étounga-Manguéllé, 1990), un rôle qui inclut aussi des résistances. Ka Mana parle de l'Occident à l'intérieur de l'Africain, un Occident mythique qui détermine les attitudes africaines envers la culture occidentale 'objective' (1993). C'est grâce à ce que l'auteur appelle l'intériorisation de la logique de l'ordre mondial et de l'importance de l'Occident par les Africains que celui-ci structure les désirs, les orientations et l'idée que se font les Africains d'eux-mêmes. Mais comment sommes nous arrivés à ces résultats qui bien qu'ils ne soient pas à grande échelle sont néanmoins révélateurs de tendances lourdes et d'un processus de violence identitaire en cours ?

D. Indicateurs et stratégies de terrain.

Nous avons essentiellement procédé par entretiens et observation participative, proches des méthodes anthropologiques. Il s'agissait de repérer le cheminement et la présence des impacts de l'introduction de la modernité sur l'identité, en tant que construction individuelle de forces sociales et culturelles : *être* 'cadet' ou 'aîné' ; 'femme' ou 'homme' ; 'chef' ; dépend de forces sociales tout en étant constitutif de l'identité individuelle chez les Asantes.

² Il y a une compétition pour la légitimité politique entre l'État et les chefs asantes qui prend racine dans des différences culturelles profondes qui expliqueraient en partie les problèmes de légitimité de l'État (Ray, 1998).

Il a donc fallu tout d'abord relever – grâce à la lecture de textes proposant une analyse culturelle du développement et de la modernité -, certains éléments clés pouvant jouer un rôle dans ce processus de violence identitaire et symbolique, notamment l'individualisme, la rationalité binaire, duale et instrumentale occidentale, qui n'est pas universelle et encore moins l'importance qu'on lui accorde dans la compréhension du monde. Dans les entretiens, il s'agissait de relever des indicateurs d'occidentalisation en laissant parler l'autre, en écoutant son histoire personnelle et ensuite en comparant ses réponses à d'autres, pour replacer ces analyses dans un contexte social pour enfin l'intégrer dans le cadre théorique de la recherche. Nous avons également relevé le statut octroyé par l'état, les journaux, les Eglises, aux symboles associés aux chefs et à la religion traditionnels qui occupent encore une place majeure dans la culture asante.

Nous avons également fait de nos interactions avec les Asantes un objet d'étude intégré au protocole de terrain. Par exemple, les Asantes nous ont traité comme un « aîné », même ceux plus âgés. Quelles étaient donc les attentes des gens à notre égard ? Ainsi, nous avons observé que beaucoup se levaient pour répondre aux questions que nous leur posions. La position d'aîné au Ghana n'est pas une question d'âge mais de statut social, et se lever est un signe de respect pour un aîné et un comportement obligatoire lorsque l'on parle à un chef, même s'il n'est âgé que de 22 ans. Des étudiants d'une université qui ne nous connaissaient pas nous ont demandé des conseils financiers ou personnels, un comportement typique dans les relations cadets-aînés chez les Asantes – pas encore complètement disparu, donc, mais qu'il faut lier à la figure de l'obirempon, le 'big man'. Notre présence en tant qu'Occidental, blanc, riche, éduqué, représentant d'une 'université occidentale' jouait un rôle visible dans nos interactions et nos entretiens, ce qui a été pris en compte dans l'analyse.

Mais ces subtilités culturelles ne pouvaient être comprises qu'en ayant une base de comparaison. Mais l'occidentalisation étant omniprésente, alors comparer avec quoi, avec une pureté culturelle qui n'existe pas ? Une possibilité existait dans le cas précis des Asantes ; ils constituaient un empire de grande envergure au 18^e et 19^e siècles, complet avec une administration complexe et des archives, que nous avons précédemment étudié. Nous avons consulté des traités d'anthropologie ainsi que des textes écrits par des Asantes traitant des valeurs, de la moralité et des attitudes de cette culture à cette époque. Puis, des comptes rendus de recherches de terrain contemporaines ont été analysés, par exemple des études sur des changements d'attitudes provoqués par le christianisme, la colonisation ou encore l'éducation ou des projets de développement. C'est à partir de cette étude que nous nous sommes concentrés sur l'analyse des changements survenus à la suite de la mise en oeuvre des projets de développement, cinq ans auparavant. Mais en d'autres termes, pour arriver à une analyse synchronique des changements provoqués par un projet spécifique, il a fallu prendre une approche diachronique. Il fallait comprendre ce qu'étaient les valeurs traditionnelles asantes avant de pouvoir évaluer quelles valeurs et quels types de relations de pouvoir entre les individus dans des communautés isolées – une autre façon de contrôler pour les facteurs d'influence externes

- étaient en train de changer ou d'émerger en raison du processus d'occidentalisation, qu'il faut tenter de distinguer des causes internes – et plus probablement à une combinaison des deux. Mais mêmes les forces internes de changements sont influencés par l'occidentalisation : les Africains n'adoptent pas des valeurs collectivistes japonaises mais bien plutôt des valeurs occidentales individualistes et rationnelles instrumentales.

Le rejet et la remise en question des valeurs asantes par ceux-ci ont été une seconde façon de mesurer l'occidentalisation. On assiste ainsi à une plus grande acceptation des symboles de pouvoir économiques et politiques occidentaux ; le rejet des autorités traditionnelles, des valeurs morales ou religieuses traditionnelles et ; l'adoption de nouveaux rapports hommes-femmes. Puis, nous avons analysé les changements de valeurs et de relations de pouvoir dans d'autres cultures, dont un projet de tourisme culturel dans une communauté Dagomba (Larabanga, musulmane, dans le Nord Ouest du pays). Ensuite, les entretiens ne se sont pas limités aux habitants des communautés étudiées. Plusieurs hommes et femmes ont été interrogés, surtout à Kumasi, capitale asante, pour relever les opinions sur les chefs, le gouvernement, le développement, les relations hommes-femmes, le rôle des chefs... En tout, plus de soixante personnes furent interrogées, réparties en trois grands groupes : les jeunes, les femmes et les conseils du chef. Y avait-il un remplacement des valeurs dites traditionnelles par des valeurs dites 'modernes', et plus précisément des valeurs reliées aux relations de pouvoir entre ces groupes ? Que pensaient t-ils du changement ? Dans quelle direction souhaitaient-ils aller ? Ces différentes méthodes nous ont permis de mieux cerner les différentes sources des changements analysés et qui ne font pas nécessairement partis des projets de développement. En effet, les changements sociaux peuvent provenir de conflits entre les groupes d'une même culture, des médias, de l'éducation... Ensuite, et plus important, il est évident que les projets ont des effets imprévus, involontaires, à l'égard desquels se posent les mêmes questions : ces effets allaient-ils dans le sens d'une occidentalisation des valeurs et des représentations mentales du pouvoir, de la légitimité, des relations sociales ? Notre analyse révèle que les effets *imprévus* du projet d'écotourisme, à Larabanga, s'approchent des effets *prévus* des projets dans les deux asantes : l'égalisation des genres, l'érosion de la hiérarchie aînés-cadets, un changement dans le statu du chef.

CONCLUSION.

Pour conclure, notre analyse soulève des questions sur la notion et le processus de 'changement' : celui-ci est-il toujours une source de violence, qu'il soit du à des faits objectifs (inondations...) ou humains ? Si on se limite à l'origine humaine, le changement est-il une source de violence seulement s'il y a résistance? Si c'est le cas, comment alors conceptualiser la violence et le changement, car dans ce cas, par définition, l'Africain qui ne résisterait pas ne serait pas sujet de violence ? Les changements dans les relations de pouvoir et les valeurs traditionnelles observées dans les communautés étaient pour la plupart des Asantes 'une bonne chose' car elles étaient

accompagnées d'effets positifs sur la santé, les relations sociales, la mortalité infantile, les maladies... Pourtant, érosion culturelle il y a, en grand partie provoquée par les relations de pouvoir inégalitaires globales dans lesquelles ces Asantes existent et qui se traduisent en pauvreté, faim, maladies.... Les Asantes ont certainement une certaine marge de manoeuvre et de choix dans leur capacité à soit adopter, rejeter, modifier et 'syncrétiser' mais ils n'ont pas le choix en ce qui concerne l'adaptation à la modernité, non seulement en termes politiques (Etat-Nation de type occidental), à l'économie de marché global, au DDP mais aussi en terme de valeurs profondes et de vision du monde ainsi que dans les éléments qui constituent l'identité asante.

Pour terminer, malgré sa richesse, l'approche foucauldienne présente des faiblesses lorsqu'on tente d'expliquer pourquoi un discours spécifique est capable de structurer tout un champ de possibilités vis-à-vis un autre, *une dynamique qui prend forme lors de la création d'une relation de pouvoir*. Il semblerait que Foucault ait trop insisté sur la dimension disciplinaire et internalisation du pouvoir, ce qui l'aurait amené selon à sous estimer la violence physique, symbolique et identitaire et son rôle structurant dans l'élaboration subséquente des relations de pouvoir disciplinaires.

Bibliographie.

- Bayart, J-F. *L'État en Afrique*. Fayard, Paris. 1989.
- Bonsu, K. et Asamolah, Y. *Development Intervention for Ejura-Sekyedumase District 1994-1997*. World Vision, Accra. 1997.
- Escobar, A. « Discourses and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of his Work to the Third World ». *Alternatives*, no.10, 1984.
- Étounga-Manguéllé, D. *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?* Éditions Nouvelles du Sud, Paris. 1990.
- Foucault, M. *Power/Knowledge*. Harvester, Brighton. 1980.
- *Surveiller et punir : La naissance de la prison*. Gallimard, Paris. 1993.
- *La volonté de savoir*. Gallimard, Paris. 1976.
- Galtung, J. « A Structural Theory of Imperialism ». *Journal of Peace Research*, vol.8, 1971.
- Kabou, A. *Et si l'Afrique refusait le développement ?* L'Harmattan, Paris. 1991.
- Ka Mana, 1993. *L'Afrique va t-elle mourir ?* Paris: Karthala.
- La Branche, S. "Abuse and Westernisation. A Few Thoughts on Strategies of Power". *Journal of Peace Research*, volume 42, no. 2. 2005. Pp. 219-235.
- *Mondialisation et terrorisme identitaire*. L'Harmattan, Paris. 2003. 284 p.
- « Les effets de la mondialisation sur les relations de pouvoir À Nkwanta et Kasei ». *L'Afrique Politique*, 2002a, Pp.285-299.
- "Westernisation of Political Legitimacy in Ghana through NGOs". *The Review of International Affairs*, vol.2, no.1. Pp.80-99. 2002b.
- Latouche, S. *L'occidentalisation du monde*. Éditions la découverte. Paris, 1989.

- *Faut-il refuser le développement ?* Presses Universitaires de France. Paris. 1986.
- Laurent, Jean-Paul, 1999. 'L'Église des Assemblés de Dieu du Burkina Faso', *Archives des sciences sociales des religions* 105(Jan-Mar); 71-98.
- L'Héritier, M-F. « Endettement et ajustement structurel : la nouvelle canonnière ». *Revue Tiers Monde*. Vol.XXIII, no.1, 1982.
- McCaskie, T.C. *State and Society in Pre-Colonial Asante*. Cambridge University Press, 1995.
- Memmi, Albert, 1966. *Portrait du colonisé*. Holland: J-J Pauvert,. 1966.
- N'Tandou, Jean Baptiste, 1986. *L'Afrique mystifiée* Paris: L'Harmattan.
- Ramazanoglu, C. *Up Against Foucault: Explorations of some Tensions Between Foucault and Feminism*. Routledge, NY. 1993.
- Ray, D.I., « Chief-State Relations in Ghana -Divided Sovereignty and Legitimacy » in E.B. van Rouveroy van Nieuwaal et Werner Zips (eds.) *Sovereignty, Legitimacy, and Power in West African Societies: Perspectives from Legal Anthropology*. LIT Verlag, Hamburg. 1998.
- Rist, Gilbert, 1996. *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Paris: Presses de la FNSP.
- St-Hilaire, C. « Le projet DIWATA aux Philippines. Les effets contradictoires de la mobilisation des femmes dans le développement ». *Revue canadienne d'études de développement*, numéro spécial, 1995.
- Stoltje, B.J. « Asante Queen Mothers : A Study in Female Authority ». In Kaplan, F.E. (éd.), *Queens, Queen Mothers, Priestesses, and Power*. NY Academy of Sciences, NY. 1997.
- Todorov, T. *The Conquest of America : The Question of the Other*. Harper & Row, NY. 1984.
- Van der Geest, S. « Opanyin : The Ideal of Elder in the Akan culture of Ghana ». *Canadian Journal of African Studies*, vol.32, no.3, 1998.
- Verhelst, Terry, 1987. *No Life Without Roots*. London: Zed Books.
- Wilks, I. *Asante in the Nineteenth Century*. Cambridge Univ. Press, Cambridge. 1975.
- Willaime, J-P. « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel ». *Archives des sciences sociales des religions*, no.105, 1999.
- Williams, Dan, 1999. 'Constructing the Economic Space: the World Bank and the Making of Homo Oeconomicus'. *Millennium* 28(1): 79-99.