

Le langage et la décolonisation : Fanon et Freire

John O'NEILL

Volume 6, Number 2, novembre 1974

Domination et sous-développement

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/001535ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/001535ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)

1492-1375 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

O'NEILL, J. (1974). Le langage et la décolonisation : Fanon et Freire. *Sociologie et sociétés*, 6(2), 53–66. <https://doi.org/10.7202/001535ar>

Article abstract

Basing ourselves on the works of Frantz Fanon and Paulo Freiré, we analyze the liberation of language as one of the essential and often ignored movements in decolonization. Every day life and the creation of a liberated national culture, contributes as much to the profound transformation of social structures and ways of thinking as revolutionary violence. Since ignorance is an instrument of domination, there is no sure guarantee that a liberator liberates effectively unless it is surmounted.

Le langage et la décolonisation: Fanon et Freire*



JOHN O'NEILL

Le langage et la politique représentent chacun la tragédie de l'autre¹. L'homme politique ne saurait gouverner à l'aide d'actes se bornant à de simples vibrations, comme les mots. Cependant, maints régimes politiques ne sont guère qu'un tissu de mots faux. L'homme de lettres, le sujet écrivant, lisant et parlant devient esclave à partir du moment où le langage se met au service de l'ordre au détriment de la liberté, et pourtant, la liberté nécessite plus que de simples mots. C'est le silence qui fournit l'ultime tragédie politique du langage. Le silence représente le destin particulier des sociétés coloniales et, pour cette raison, des penseurs comme Fanon et Freire se sont sérieusement préoccupés du rapport crucial qui existe entre la politique et le langage, dans la situation vécue de l'oppression et de la lutte pour la décolonisation.

* L'article de M. O'Neill a été traduit par Francine Lacon-Okuda.

1. George Steiner, *Language and Silence, Essays on Language, Literature and the In-human*. New York: Atheneum, 1967; Susan Sontag, "The Asshole" (1964), "The Asshole" (1964).

Les hommes sont réduits au silence jusqu'à ce qu'un poète s'avance et vienne nommer les ombres qui peuplent le silence envahissant leur vie. De tels hommes sont réduits au silence jusqu'à ce qu'ils se trouvent un nom, jusqu'à ce qu'ils n'aient plus besoin de se décrire dans les termes *des autres*, des termes comme nègres, arabes, défavorisés, c'est-à-dire tant que les trois quarts de l'humanité cessent de se considérer selon « la théorie de l'inhumanité ² », qui la garde sous la domination de l'autre quart. Le silence règne dans les clichés, les expressions toutes faites, le bavardage et les stéréotypes au moyen desquels l'opresseur assujettit les opprimés. Le silence est l'action dure et cruelle de ceux qui refusent de donner un nom aux institutions politiques qui les autorisent à posséder d'autres hommes. C'est ainsi que la médecine et la psychologie coloniales diagnostiquent la vie des opprimés en dehors des conditions politiques dont ils font eux-mêmes partie intégrale. Leur diagnostic est fondamentalement raciste, ainsi que l'a démontré Fanon, en ce sens que le langage de l'opresseur ne peut servir qu'à décrire les différences de manière raciste, à moins qu'il ne soit capable de rompre son propre silence par rapport à la culture politique dominante. Le « syndrome d'Afrique du Nord », l'« âme noire » ou « la mentalité ouvrière » sont des exemples de cette déformation du langage qui s'opère dès que des hommes sont privés de la liberté de désigner leur culture politique comme étant la majeure cause des différences existant entre la vie des oppresseurs et celle des opprimés.

Ainsi, en revendiquant un *diagnostic de situation* ³ du fléau du colonialisme, Fanon ne se borne pas à substituer une analyse institutionnelle à l'analyse médicale. Son diagnostic du monde colonial, de ses divisions écologiques et économiques, joue le même rôle que la fonction marxiste classique de la révélation de la structure morale du monde colonial, qui se fera en désignant ses protagonistes dans l'éclairage du drame historique qui redonnera la première place aux derniers et la dernière aux premiers. Comme l'analyse classique du capitalisme de Marx, l'analyse du colonialisme de Fanon n'est pas, en principe, l'instrument d'une élite scientifique ou partisane. *Les Damnés de la terre*, c'est à la fois une grande œuvre politique et littéraire, parce qu'elle retrace la vocation de ces hommes célèbres, loue tous ceux dont le labeur et les souffrances anonymes n'ont pas cédé sous le poids de l'humanisme européen tapageur qui a exclu une grande partie de l'humanité.

Quand je cherche l'homme dans la technique et dans le style européens, je vois une succession de négations de l'homme, une avalanche de meurtres.

La condition humaine, les projets de l'homme, la collaboration entre les hommes pour des tâches qui augmentent la totalité de l'homme sont des problèmes neufs qui exigent de véritables inventions.

Décidons de ne pas imiter l'Europe et bandons nos muscles et nos cerveaux dans une direction nouvelle. Tâchons d'inventer l'homme total que l'Europe a été incapable de faire triompher ⁴.

2. Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine*, Paris, François Maspero, 1964, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 19.

4. Frantz Fanon, *les Damnés de la terre*, Préface de J.-P. Sartre, Paris, François Maspero, 1961, p. 230.

De nombreux commentateurs ont vu là une apologie de la violence révolutionnaire. Je pense qu'ils se sont laissés induire en erreur par les cris et l'éclat de la révolution, et n'ont donc pas su reconnaître la patiente ardeur avec laquelle l'auteur s'efforce d'ériger de nouvelles institutions, dont la première est réellement le langage au moyen duquel les hommes font l'épreuve de leur liberté et de leur égalité. C'est la raison pour laquelle Fanon condamne ce « dialogue narcissiste » que les intellectuels coloniaux ont entamé, avec la certitude que les valeurs occidentales pourront servir à franchir l'étape transitoire entre la société coloniale et la nation indépendante. Il critique également la démagogie et l'expertise silencieuse pour la bonne raison qu'on ne les trouve que là où les constitutions communales indigènes sont en décomposition. En fait, si Fanon justifie la violence, ce n'est que parce qu'elle crée une base d'expérience commune qui réintègre les institutions traditionnelles et les fortifie à la fois contre l'oppression colonialiste et contre leurs propres expropriations contre-révolutionnaires internes menées par de nouveaux partis et leaders nationalistes.

Un homme isolé peut se montrer rebelle à la compréhension d'un problème mais le groupe, le village comprend avec une rapidité déconcertante. Il est vrai que si l'on prend la précaution d'utiliser un langage compréhensible par les seuls licenciés en droit ou en sciences économiques, la preuve sera aisément faite que les masses doivent être dirigées. Mais si l'on parle le langage concret, si l'on n'est pas obsédé par la volonté perverse de brouiller les cartes, de se débarrasser du peuple, alors on s'aperçoit que les masses saisissent toutes les nuances, toutes les astuces. Le recours à un langage technique signifie que l'on est décidé à considérer les masses comme des profanes. Ce langage dissimule mal le désir des conférenciers de tromper le peuple, de le laisser en dehors. L'entreprise d'obscurcissement du langage est un masque derrière lequel se profile une plus vaste entreprise de dépouillement. On veut à la fois enlever au peuple et ses biens et sa souveraineté. *On peut tout expliquer au peuple à condition toutefois qu'on veuille vraiment qu'il comprenne.* Et, si l'on pense qu'on n'a pas besoin de lui, qu'au contraire, il risque de gêner la bonne marche des multiples sociétés privées et à responsabilité limitée, dont le but est de rendre le peuple plus misérable encore, alors la question est tranchée⁵.

Mon but, ici, n'est pas de minimiser la nécessité du recours à la violence révolutionnaire dans la lutte de décolonisation. Mais il est néanmoins important de ne pas méconnaître la valeur pédagogique attribuée par Fanon à l'expérience vécue en commun des dangers et des difficultés. La culture d'une nation n'est pas vraiment acquise par la violence, il serait plus juste de dire qu'elle est le fait d'hommes ayant appris, ensemble, à affronter le potentiel d'oppression qu'ils ont en eux-mêmes, celui des leurs, ainsi que celui de la bourgeoisie étrangère. Il faut absolument faire la distinction entre les débuts, où la violence est indispensable, et la période ultérieure de la reconstruction révolutionnaire sociale, pendant laquelle la violence permanente serait plutôt une faiblesse. Dans les premiers temps

mettant aux individus de faire face à l'intériorisation de l'oppression économique et politique. Le diagnostic social marxiste facilite l'extériorisation de l'agression et représente un pas en avant vers le rejet du fléau colonialiste. Mais à mesure que la révolution s'efforce d'ériger des institutions indigènes, sa force réside moins dans la violence qu'elle peut engendrer que dans ses efforts pour résoudre raisonnablement la question des différences dans leur force morale. Car le plus grand problème des leaders révolutionnaires est de pouvoir résister à l'emprise du succès politique et aux constantes tentations de traiter leur propre peuple, une fois de plus, comme des signes de richesse et de privilèges.

Fanon insiste sur le fait que la création d'une culture nationale consiste à encourager la voix et le bon sens inné de la population, chaque fois que les traditions et les institutions sont valables. Ce n'est pas ainsi par romantisme populaire. Il déclare que les institutions doivent nécessairement être valables pour assurer le bon sens, mais non que la politique est l'affaire des ignorants. La révolution n'atteint pas son objectif si les gens se contentent d'échanger le langage des oppresseurs contre celui d'une élite révolutionnaire qui déforme le sens et le but de la révolution au profit de leur planification technocratique. La révolution ne pourra être fortifiée que tant que la volonté et la raison se manifestent par le truchement de décisions communautaires dont le bon sens et la maturité, à leur tour, seront renforcés par l'exercice de fonctions qui, en leur absence, seraient simplement atrophiées par la prise de possession par un pouvoir central dominateur. Il est intéressant de noter que Fanon se refuse catégoriquement à sauver à tout prix et à faire de la propagande pour une fausse culture indigène, puisqu'une telle action ne ferait que refléter une nouvelle intériorisation de racisme culturel⁶. L'esthétisme de l'élite menace la culture dans sa vitalité, ce qui revient à dire qu'il y a subjectivisation de la culture et son expropriation en tant que sensibilité d'une petite élite urbaine qui garde ses distances par rapport à l'arrière-pays rural mais prétend toujours parler au nom du peuple qu'elle réduit au silence.

Il est évident que Fanon était opposé au culte des leaders ainsi qu'au système de gouvernement par un parti unique. Il favorisait plutôt un parti pro-paysan qui ne durcisse pas ses positions au détriment des masses, afin de se maintenir au pouvoir. En fait, il a tenté de dissocier le parti de son éternel rôle de comité agissant au nom de la dictature d'État et de la police⁷. Il pensait que le parti ne devait jamais se faire l'instrument des « leaders », parce que cela implique que le peuple n'est qu'un troupeau qu'il faut mener sans lui demander son avis quant à sa destination. La révolution devient alors un autre fléau du peuple, quand les réunions ne sont que prétextes à des harangues à sens unique de la part des leaders. De telles occasions servent à dissimuler leur échec dans la

6. Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine*, p. 40.

7. Frantz Fanon, *les Damnés de la terre*, p. 133. La révolution algérienne lui a donné l'occasion de reconnaître le rôle joué par la classe paysanne, les rebelles du parti, les maquisards, les femmes et, contrairement à Marx, même le *lumpenprolétariat*. Voir Peter Worsley, "Frantz Fanon and the 'Lumpenprolétariat'", R. Miliband *The Socialist Register 1972*, et J. Somerville, (édit. par J. Condon, Merlin Press, 1972 ; Nguyen Nghe, "Frantz Fanon et les problèmes de l'indépendance", *la Pensée*, n° 107, février 1963, p. 23-36 ; Giorgio Alberti, "The Breakdown of Provincial Urban Power Structure and the Rise of 'Peasant Movements'", *Sociologia Ruralis*, vol. XII, n° 3/4, 1972, p. 315-333.

décentralisation politique que Fanon considérait comme la seule manière de conserver intactes et la vitalité populaire et l'intelligence de la société révolutionnaire.

Il faut que le peuple comprenne l'importance de l'enjeu. *La chose publique doit être la chose du public*. On débouche donc sur la nécessité de multiplier les cellules à la base. Trop souvent en effet, on se contente d'installer des organismes nationaux au sommet et toujours dans la capitale : l'Union des Femmes, l'Union des Jeunes, les Syndicats, etc. Mais si on s'avise de chercher derrière le bureau installé dans la capitale, si l'on passe dans l'arrière-salle où devraient se trouver les archives, on est effaré par le vide, par le néant, par le bluff. Il faut une base, des cellules qui donnent précisément contenu et dynamisme. Les masses doivent pouvoir se réunir, discuter, proposer, recevoir des instructions. Les citoyens doivent avoir la possibilité de parler, de s'exprimer, d'inventer. La réunion de cellules, la réunion du comité est un acte liturgique. C'est une occasion privilégiée qui est donnée à l'homme d'écouter et de dire. À chaque réunion, le cerveau multiplie ses voies d'association, l'œil découvre un panorama de plus en plus humanisé⁸.

Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon relève l'importance du langage comme l'élément primordial de la culture coloniale⁹. Le Noir qui s'exprime dans le langage du Blanc ne peut se situer au-delà de la place que lui assigne la société des Blancs. La négritude, telle qu'elle fut révélée à Fanon par une remarque fracassante de Sartre¹⁰, ne peut pas atteindre la négation positive de la relation du maître et de l'esclave. La négritude, c'est la belle chanson de l'expérience vécue que le Blanc impose au Noir. Mais ce n'est pas le langage usuel de Noirs choisissant leur propre destin au sein d'institutions dont ils assument la responsabilité.

C'est chez Paulo Freire que nous pouvons trouver à la fois un instrument empirique de participation au changement social et un concept de révolte métaphysique inspiré de Hegel et de sa phénoménologie des relations du maître et de l'esclave, dans la conception de Fanon du rôle du langage dans la décolonisation.

Sans nous attarder sur ces rapports chez Hegel¹¹, il suffit de noter simplement ce que Fanon et Freire ont compris du marxisme hégélien ; c'est que le problème de l'aliénation nécessite une théorie pédagogique. *Une théorie de l'éducation socialiste est donc une théorie de l'éducation des éducateurs socialistes*, ainsi que Marx l'a si bien montré dans sa troisième thèse sur Feuerbach :

8. Frantz Fanon, *les Damnés de la terre*.

9. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 33. A comparer, Eldridge Cleaver, *Soul on Ice*, McGraw-Hill Book Company, 1968 ; Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, précédé du *Portrait du colonisateur* et d'une préface de Jean-Paul Sartre, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1966.

10. Frantz Fanon. *Peau noire. masques blancs*. n. 127-132.

La théorie matérialiste du changement des circonstances et de l'éducation oublie que les circonstances sont transformées par l'homme et que l'éducateur lui-même doit être éduqué. Elle tend donc à diviser la société en deux parties, dont l'une est élevée au-dessus de la société (chez Robert Owen, par exemple).

La coïncidence du changement de circonstances et de l'activité humaine ne peut être considérée et comprise rationnellement qu'en tant que « praxis » révolutionnaire ¹².

La critique de Freire de l'éducation ¹³ conçue comme banque, qui se fait instrument d'oppression, est une application logique de la critique de Marx de l'inévitable élitisme dans la théorie de l'éducation socialiste qui apparaît dès que les masses deviennent l'instrument de l'idéologie du parti ou des leaders. En somme, il me semble qu'on aurait tort de ne pas prendre l'occasion d'intégrer les observations de Fanon et de Freire et de poser ainsi les bases d'une théorie et d'une pratique positives pour une éducation socialiste des peuples opprimés. En fait, il n'est pas du tout exclu qu'une telle théorie d'éducation devienne un instrument de pratique révolutionnaire dans les sociétés industrielles aussi bien que coloniales. Cela fait penser à de nombreux essais préconisant la « déscolarisation » de la société industrielle, mais qui ne peuvent qu'être passés en revue ici ¹⁴. Je me bornerai à répéter que j'estime que toute la discussion des idées de Freire sur le langage et la décolonisation représente une composante essentielle de la théorie de l'éducation, pour toute société, qu'elle soit industrielle ou non, qu'elle soit socialiste ou non, et de plus, il est difficile d'imaginer l'établissement d'une société révolutionnaire sans les pratiques pédagogiques préconisées par Fanon et Freire.

Freire et Fanon sont des écrivains politiques. Ils refusent la séparation idéaliste de la politique et de la culture afin de rendre la culture essentiellement politique. Lire, écrire, écouter et parler, voilà des activités essentielles dans la vie d'hommes libres et celles-ci ne peuvent jamais être entreprises sans avoir été préalablement sollicitées par la communauté qui ne doit pas considérer la culture comme le seul fait d'individus exceptionnellement doués ¹⁵. Selon ce critère, les slogans des humanistes ou de la gauche ne font que propager l'oppression puisqu'ils privent le peuple de sa vocation de nommer et de transformer son monde à lui. Il n'est guère facile pour un révolutionnaire de résister à l'ambition de briller, même dans une communauté d'hommes libres.

12. Karl Marx « Thèses sur Feuerbach, III », *Œuvres choisies* par Norbert Guterman et Henri Lefebvre, Paris, Gallimard, 1963, p. 160-161.

13. Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, traduit par Myra Bergman Ramos, New-York, Herder and Herder, 1972, chapitre 2.

14. Ivan Illich, *Deschooling Society*, New-York, Harper, and Row, 1971 ; Paul Goodman, *Compulsory Miseducation and the Community of Scholars*, New-York, Vintage Books, 1962 ; John O'Neill, *Making Sense Together, An Introduction to Wild Sociology*, New-York, Harper and Row, 1974.

15. Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris, Gallimard, 1948 ; Roland Barthes, *le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953 ; Maurice Merleau-Ponty, *la Prose du monde*, texte établi et présenté par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1969 ; David Gross, "On Writing Cultural Criticism", *Telos*, n° 16, été 1973, p. 38-60.

Ceux qui s'engagent authentiquement à servir le peuple doivent constamment se soumettre à une réexamination. Leur conversion est si impérative qu'elle n'admet aucune ambiguïté dans la conduite. Celui qui affirme cet engagement, mais se considère le détenteur de la sagesse révolutionnaire — qu'il faut transmettre (ou imposer) au peuple —, ne fait que conserver l'ancien système. Celui qui proclame son dévouement à la cause de la libération, mais est incapable de *communier* avec le peuple qu'il continue de juger ignorant, se trompe grandement. Le néophyte qui va vers le peuple, mais s'alarme à chacune de ses suggestions et tente d'imposer son « rang » demeure encore nostalgique envers ses origines¹⁶.

Comme je l'ai indiqué précédemment, on pourrait étudier la portée des idées de Fanon et de Freire en ce qui concerne le rôle des partis socialistes et l'éducation des masses, car ce nouveau sujet ne serait pas sans rapport. Leurs positions apparaissent plutôt humanistes, du moins dans le sens où l'entendaient Lukacs et Merleau-Ponty¹⁷. Pourtant, au lieu d'approfondir la question de la « déscolarisation » de la société socialiste, je préférerais m'attarder davantage sur la théorie de la conscientisation (*conscientização*) chez Freire, notion qui se situe à la base de toute résolution de la tragédie du langage et de la politique menaçant autant l'humanisme socialiste que l'humanisme européen que méprisent les disciples de Fanon.

Les opprimés ne sont que les instruments de la *culture du silence*¹⁸ qui subsiste de la domination politique du langage et de l'éducation, excluant les pauvres de la réflexion critique et de sa pratique révolutionnaire. Au début, les opprimés craignent leur propre liberté autant que leur maître, car ils ont intériorisé, ou « épidermisé » selon l'expression de Fanon, l'opinion de leur oppresseur qui les juge incapables. Les opprimés voient leur destin dans l'obéissance. Il est donc difficile de les convaincre que leur destin historique et ontologique est de se faire homme en répondant au nom d'homme, de leur manière à eux, et selon leurs propres capacités de nommer leur monde. Dans le meilleur des cas, les opprimés sont susceptibles de croire que leur liberté n'est qu'un don et en cela, leurs leaders humanistes se trompent autant qu'eux.

Voici le principal problème : comment les opprimés, êtres divisés et privés d'authenticité, peuvent-ils collaborer à organiser l'éducation de leur libération ? Ce n'est qu'en se rendant compte qu'ils sont « les hôtes » de l'oppresseur qu'ils peuvent réellement contribuer à la maïeutique de leur éducation de la libération. Il leur sera impossible d'y contribuer tant qu'ils demeurent dans la dualité par laquelle *être* signifie *sembler* et *sembler* signifie *ressembler à l'oppresseur*. La pédagogie des opprimés est un instrument servant à réaliser la découverte critique qu'ils sont eux-mêmes, ainsi que leurs oppresseurs, les manifestations de la déshumanisation¹⁹.

16. Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 47.

17. George Lukacs, *Lenin.*, A Study on the Unity of his Thought, traduit par Nicholas Jacobs, London, NLB, 1970 ; Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Essai sur le problème communiste, Paris, Gallimard, 1947.

La conscientisation ne doit pas être prise en charge par les leaders culturels et politiques, car ils sont trop enclins aux slogans, trop habitués à conduire le peuple par la main, à dissimuler leur propre élitisme par une rhétorique populiste qui rend un son creux dans la vie quotidienne du peuple. La souveraineté culturelle et politique se borne à perpétuer l'aliénation du peuple ; celle-ci est enracinée dans les usages du langage, de la pensée et de l'action. Chaque fois que des hommes pensent, parlent et agissent au nom d'autres, la pensée et l'action sont coupées de toute *praxis* authentique ; la pensée dégénère en *verbalisme* et l'action en *activisme*. La parole authentique cimente la pensée et l'action ; elle s'élève pour transformer le monde, pour émouvoir les hommes et être émue par d'autres hommes en un *dialogue* véritable.

L'existence humaine ne peut être silencieuse ; elle ne peut se nourrir de faux mots, il lui faut des mots vrais au moyen desquels les hommes transforment le monde. Exister humainement, c'est *nommer* le monde, le transformer. Après avoir été nommé, le monde apparaît à celui qui vient de le nommer, comme un nouveau problème et exige une nouvelle *appellation*. Les hommes ne se font pas dans le silence, mais dans la parole, le travail et dans la réflexion-action.

Mais tandis que le fait de dire le mot vrai — qui est travail et *praxis* — signifie transformer le monde, cette appellation n'est pas réservée à quelques hommes comme un privilège, mais est en fait le droit de chaque homme. Par conséquent, personne ne peut dire de mot vrai de sa seule initiative, personne ne peut en dire *à la place* d'un autre, par un geste prescriptif qui dépossède les autres de leurs mots ²⁰.

La science nomme le monde sans se soucier de la réponse du monde. Elle ne peut donc pas servir de modèle aux sociologues et aux leaders politiques. Le monde humain est essentiellement un monde parlé où certains élèvent la voix au nom d'autres hommes, le rendant ainsi moins humain. Dans le monde humain, il n'y a pas d'équivalent au silence de la nature, sauf en cas d'oppression ²¹. Dans la mesure où les chefs politiques et leurs conseillers emploient un langage qui échappe au peuple, ils abusent de la science et en font un instrument trompeur supprimant le dialogue humain qui est chéri comme l'ultime droit de la communauté. Le dialogue humain ne peut qu'exister à la condition que les hommes aiment le monde et la société des hommes. Un tel amour doit être réciproque et partagé, il n'appartient ni à celui qui le donne ni à celui qui le reçoit. Le dialogue ne pourra donc pas naître et grandir quand la sentimentalité ou les manipulations tiennent lieu d'amour, car il ne parviendra pas à engendrer la liberté dont il a besoin pour grandir. Puisque le dialogue ne peut s'élever quand les hommes font preuve d'arrogance et de domination, seule *l'humilité* est capable de le soutenir. Une telle humilité ne peut subsister quand un petit groupe se considère éclairé, alors que la masse est ignorante, ou encore, quand des hommes se séparent du peuple et refusent de lui venir en aide. Il est, bien sûr, tout à fait

20. Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 76.

21. Il est évident que le silence constitue aussi la vie et le langage quand il n'est pas imposé de force. Voir, Ivan D. Illich, "The Eloquence of Silence", *Celebration of Awareness, A Call for Institutional Revolution*, New-York, Doubleday and Company, 1970.

possible que l'oppression puisse endommager et même venir à bout de l'aptitude au dialogue du peuple. Mais cela ne devra pas vaincre *la foi* en l'aptitude humaine au dialogue. Ce n'est pas qu'une telle foi soit naïve, mais plutôt que l'homme possède un esprit critique et considère l'oppression comme une occasion positive pour la lutte et la libération. Donc, tant que le dialogue est basé sur l'amour, l'humilité et la foi, il ne pourra qu'encourager *la confiance* qui tient lieu de partenaire dans la tâche de nommer le monde. De la même façon, l'humilité et la confiance qui s'expriment dans le dialogue ne peuvent subsister sans *l'espérance*. L'espérance n'est pas une attente dans le silence. L'espérance est une croyance militante en la nature essentiellement inachevée de l'homme, qui lui permet de ne pas considérer l'injustice comme une cause de désespoir, mais plutôt comme une recherche de la communion et d'une humanité plus grande. L'espérance est donc nécessaire à la *réflexion critique* en ce sens qu'elle temporalise les temps morts de la culture et en fait des dimensions virtuelles de l'action et de l'obligation humaines.

La conscientisation est possible grâce à la réflexion critique qui exige que le langage soit l'instrument de la décolonisation. Il s'agit, pour cela, de faire jouer la médiation dialectique des contextes concrets et théoriques de la parole, en traitant la problématique de *mots génératifs* tels que « taudis », « ignorance », « redéveloppement », « progrès ». L'alphabétisation devient ainsi un exercice de dialogue par lequel la réalité sociale est décodifiée dans le but de montrer clairement la surdétermination du mot par l'infrastructure du pouvoir politique et de l'exploitation. Dans ce processus, celui qui apprend tente de faire l'épreuve de l'objectivisation de son univers social selon son expérience vécue, et il tente de réévaluer l'ordre institutionnel objectif selon son actualité subjective. Cependant, au lieu de dévaluer sa propre expérience en faveur de la codification en cours, il juge la première en fonction de l'autre communauté engendrée par la compréhension critique. Au premier abord, les opprimés craindront le savoir critique parce qu'ils auront intériorisé l'hostilité que l'opresseur éprouve pour tout ce qui défie l'ordre dominant. Le silence les tente. Pour cette raison, les thèmes génératifs ne peuvent qu'être enseignés au peuple par une pédagogie basée sur l'amour, la foi et l'humilité.

Une éducation d'élite dissimule son paternalisme au moyen d'un enseignement initiatif et routinier qui ne dévoile jamais les *thèmes génératifs* de la vie quotidienne dans le monde colonial. La conscientisation, en revanche, commence dès le premier jour de réunion avec le peuple, passé à leur apprendre à saisir et à transformer les éléments oppresseurs de la vie. Sans demeurer un sujet de déclaration de principe, la praxis de la conscientisation peut se résumer de la manière suivante :

(i) Les enquêteurs n'ont pas le droit de pénétrer dans une région ou un village sans l'autorisation officielle des habitants. Celle-ci sera accordée au terme d'une réunion préliminaire au cours de laquelle ils présenteront les motifs de l'enquête thématique et désigneront des membres de leur communauté qui y par-

mesure où elle n'est pas tentée dans le but d'apprendre à connaître le peuple, mais dans celui d'apprendre à connaître, avec eux, les défis que comporte leur réalité ²² ».

(ii) Dans le but de « décodifier » la réalité que le peuple affronte, les enquêteurs doivent noter et relever tous les idiomes concernant la vie quotidienne du peuple, leur travail et leur conversation sans jamais succomber à la tentation d'amoinrir leur valeur selon leurs notions préconçues d'étrangers.

Les réunions devraient avoir lieu dans la région de l'enquête, où chaque équipe soumettra son essai de décodification à l'examen critique des autres membres, en présence des délégués des habitants. L'enjeu, ici, est la décodification de la situation sociale tout entière en noyaux de contradictions primaires et secondaires, dans le but d'établir dans la communauté un programme d'action éducative dialogique.

(iii) « Puisqu'elles représentent des situations existentielles, les codifications devraient être simples dans leur complexité et présenter plusieurs possibilités de décodification, afin d'éviter les tendances de lavage de cerveau propagandistes. Les codifications ne sont pas des slogans ; ce sont des objets reconnaissables, des défis qui devront retenir toute la réflexion critique des responsables de la décodification ²³ ».

(iv) Dès que l'équipe interdisciplinaire a modifié la codification, ils doivent s'en retourner dans la région de l'enquête pour y établir des « cercles d'enquête thématiques ». Il devrait y avoir autant de cercles de vingt participants chacun qu'il faudra pour occuper dix pour cent de la population que concerne l'étude. Les participants de la région doivent relever le défi et amorcer le dialogue qui produira une « décodification » pertinente aux intérêts pratiques du peuple. Un psychologue et un sociologue devraient être présents pour enregistrer les réponses et les réactions des responsables de la décodification.

(v) Toutes les données réunies par les cercles d'enquête thématique seront alors analysées dans le but de découvrir lesquels parmi les thèmes sont susceptibles d'être simplifiés et présentés sous la forme d'unités enseignables, qui puissent rendre le sens d'un thème total, par exemple, le thème du nationalisme ou du développement. Dans l'ambiance dialogique de ces cercles culturels, il est probable que certains « thèmes clés » devront être introduits, soit par le peuple, soit par les éducateurs, pour pouvoir conserver intacts les liens entre les parties et le tout, ou encore pour pouvoir conserver le concept anthropologique de la culture comme transformation active du monde par les hommes qui ne peuvent plus se contenter de s'adapter à leur milieu.

(vi) Enfin, il s'agit de choisir le moyen de communication le mieux adapté à chaque thème. Les codifications se feront à l'aide d'images, de graphiques, de manière tactile et audio-visuelle. Des pièces de théâtre, la lecture d'articles de magazines ou de journaux, des extraits de livres peuvent également servir à faciliter la lecture critique, les dons d'observation et l'évaluation de ceux qui ont participé aux enquêtes thématiques dès le début.

22. Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 122, note 23.

23. *Ibid.*, p. 102.

La méthode d'enquête thématique, chez Freire, fait du langage l'outil de base du véritable dialogue pédagogique par lequel le monde humain est soumis à la même question que l'homme existe pour lui-même. La méthode d'alphabétisation, selon Freire, intègre la tâche historique et ontologique de l'homme, celle de nommer son monde ainsi que les tâches quotidiennes de l'évolution pédagogique et sociale. À chaque instant, Freire montre comment la méthodologie et la rationalité deviennent les instruments idéologiques du paternalisme, de la domination et des manipulations des masses par les experts. Les campagnes d'alphabétisation, les réformes agraires, le développement de l'agriculture, le nationalisme et le leadership du parti, sauf preuve du contraire, ne sont chacun que de nouveaux instruments d'oppression. Tant qu'ils n'auront pas été soumis à une véritable praxis d'éducation populaire instituée dans le but d'encourager l'examen critique et l'évaluation, les instruments de la modernisation ne serviront qu'à de nouveaux contextes de domination ²⁴.

Le mal de notre époque, c'est la domestication de l'intellect, de la volonté et de l'imagination humains. Fanon et Freire sont tous deux des socialistes utopiques pour la simple raison qu'ils n'ont point perdu leur espoir en l'humanité. La pédagogie des opprimés est l'instrument pédagogique d'un espoir anthropologique qui n'est ni idéaliste ni irréaliste. C'est plutôt un espoir réaliste parce qu'il dénonce la réalité existante, au nom d'une analyse et d'une décodification scientifiques de ses thèmes dominants, et il est pratique en ce sens que son analyse identifie déjà les mécanismes et la conscience du changement ²⁵. Une société révolutionnaire doit absolument éviter le fatalisme historique des pays industriels dits avancés, qui décrètent que l'histoire du Tiers monde ne fera que répéter la leur. De la même manière, les leaders révolutionnaires ne doivent pas succomber à la tentation d'imiter. Ils ne peuvent donc pas

- a) dénoncer la réalité sans la connaître ;
- b) proclamer une nouvelle réalité sans le schéma préalable d'un projet qui, tout en se faisant dans la dénonciation, ne devient valable que dans la praxis ;
- c) connaître la réalité sans avoir recours tant aux gens qu'aux faits objectifs pour le fondement de cette connaissance ;
- d) se contenter de dénoncer et de proclamer ;
- e) produire de nouveaux mythes issus de la dénonciation et de l'énonciation — ces dernières doivent être anti-idéologiques en ce sens qu'elles proviennent de la connaissance scientifique de la réalité ;
- f) renoncer à la communion avec le peuple, non seulement au cours de la période allant de la dialectique de la dénonciation et de l'énonciation à la concrétisation d'un projet valable, mais aussi au cours de l'action même qui confère une réalité concrète à ce projet ²⁶.

²⁴. Paulo Freire, *Education for Critical Consciousness*, New-York, The Seabury Press, 1973.

²⁵. Paulo Freire, *Education for Critical Consciousness*, New-York, The Seabury Press, 1973.

L'ignorance est un instrument de domination. Le leadership révolutionnaire doit toujours se discipliner contre les attraites de l'expertise scientifique qui ne peut que former une nouvelle culture du silence. Car le peuple peut être tout aussi opprimé par le savoir que par la violence, même si la libération est impossible sans l'analyse scientifique et la réflexion critique. Il ne faut pas que le peuple soit mystifié par des slogans et des média de communication éloignés du contexte quotidien de l'action et de la réflexion populaires, dont le but est de préfabriquer la volonté du peuple pour servir les ambitions de son élite politique. Les leaders qui ne pensent pas avec le peuple perdent leur vitalité et finiront par avoir recours à la culture de l'opprimeur pour y puiser leurs idées. *C'est là le paradoxe de la révolution : même s'il y a toujours quelqu'un d'opprimé par l'opprimeur, il n'existe aucune garantie certaine que le libérateur libère effectivement.* Ainsi, l'éducation du peuple est toujours l'éducation des éducateurs eux-mêmes.

L'humanisme révolutionnaire scientifique ne peut pas, au nom de la révolution, considérer les opprimés comme des objets à analyser et (se basant sur cette analyse) auxquels ils doivent fournir les directives de conduite. En procédant de la sorte, ils succomberaient à l'un des mythes de l'idéologie de l'opprimeur : l'« absolutisation » de l'ignorance. Ce mythe implique l'existence d'une personne qui décrète l'ignorance d'autrui. Celui qui décrète se définit, ainsi que la classe à laquelle il appartient, comme ceux qui savent ou qui étaient prédisposés à savoir ; de la même manière, il définit les autres comme entités « autres », étrangères. Les mots de sa propre classe viennent à être considérés comme des mots « vrais » qu'il impose ou tente d'imposer aux autres : les opprimés, qui leur ont volé leurs mots. Ceux qui volent les mots des autres commencent à douter sérieusement des capacités des autres et les considèrent incapables. Chaque fois qu'ils entendent leur parole sans entendre la parole de ceux qu'ils ont réduits au silence, ils s'habituent davantage à la puissance et acquièrent le goût de guider, d'ordonner et de commander. Ils ne peuvent plus se passer de donner des ordres à quelqu'un. Dans ces circonstances, le dialogue est impossible ²⁷.

On ne peut accuser ni Fanon, ni Freire d'avoir méconnu les pièges qui menacent celui qui tente de transformer une culture de silence et d'oppression. Chacun des deux écrivains fait preuve d'une éloquence que l'on ne saurait apprécier sans l'écho qu'elle soulève dans la voix et l'assemblée du peuple qui lui confère une force profonde et sereine. Fanon et Freire sont des critiques culturels exemplaires qui révèlent la force du langage en tant que *témoignage*, en tant que plaidoyer pour la cohérence des mots et des actions, en assumant les risques communs de vivre et d'aimer le monde au point d'oser le transformer, afin de le rendre plus juste et de fortifier la foi de l'homme en lui-même.

RÉSUMÉ

À partir des œuvres de Frantz Fanon et de Paulo Freire, on analyse la libération du langage comme un des processus essentiels et souvent méconnus des mouvements de décolonisation.

27. Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p. 129.

L'expérience vécue et la création d'une culture nationale libérée, autant que la violence révolutionnaire, contribuent à la transformation en profondeur des structures et des mentalités. L'ignorance étant un instrument de domination, il n'existe aucune garantie certaine que le libérateur libère effectivement, si elle n'est pas surmontée.

ABSTRACT

Basing ourselves on the works of Frantz Fanon and Paulo Freire, we analyze the liberation of language as one of the essential and often ignored movements in decolonization. Every day life and the creation of a liberated national culture, contributes as much to the profound transformation of social structures and ways of thinking as revolutionary violence. Since ignorance is an instrument of domination, there is no sure guarantee that a liberator liberates effectively unless it is surmounted.

RESUMEN

A partir de las obras de Frantz Fanon y las de Paulo Freire, se analiza la liberación del lenguaje como uno de los procesos esenciales y a veces desconocidos de los movimientos de descolonización. La experiencia vivida y la creación de una cultura nacional liberada, tanto como la violencia revolucionaria, contribuyen a la transformación en profundidad de las estructuras y de las mentalidades. No existe ninguna garantía segura que el libertador libere efectivamente, si la ignorancia siendo un instrumento de dominación, no es sobrepasada.