

Culture et transition : le cas du Nicaragua Culture and Transition : the Case of Nicaragua

François HOUTARD et Geneviève LEMERCINIER

Volume 22, numéro 1, printemps 1990

Théorie sociologique de la transition

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001357ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001357ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

HOUTARD, F. & LEMERCINIER, G. (1990). Culture et transition : le cas du Nicaragua. *Sociologie et sociétés*, 22(1), 127-142.
<https://doi.org/10.7202/001357ar>

Résumé de l'article

Les auteurs rendent compte d'une recherche ayant pour but de mettre en lumière les aspects culturels des transitions. Au Nicaragua on se trouve face à une double problématique, d'une part une situation de capitalisme incomplet, ayant des traits semblables à la transition, et d'autre part un pouvoir politique qui promeut de nouveaux rapports sociaux. La dimension culturelle de ces phénomènes est mesurée par le biais d'indicateurs construits au départ de deux pôles: pensée mythique et pensée analytique, combinées avec les conceptions du temps et de l'espace. Les données sont traitées au moyen d'une analyse factorielle de correspondances. Dans la conclusion, les auteurs indiquent l'intérêt théorique, méthodologique et pratique de telles recherches.

Culture et transition: le cas du Nicaragua



FRANÇOIS HOUTART et GENEVIÈVE LEMERCINIER

Dans les milieux de la recherche comme dans ceux de l'action on observe aujourd'hui une préoccupation croissante à considérer la culture comme un des facteurs clefs du fonctionnement social. Il s'agit — et c'est en ce sens qu'il sera fait référence à la culture — de l'ensemble des représentations produites et reproduites par les acteurs sociaux, représentations qui, comme le dit M. Godelier¹, constituent la part de l'idéal de leurs rapports à la nature et dans leurs rapports sociaux.

1. CULTURE ET DYNAMIQUE SOCIALE

Toute maîtrise de la nature, qu'elle soit directe ou indirecte, suppose, en effet, un ensemble infini de pratiques socialisées dans lesquelles la pensée intervient, pas toujours consciente des mécanismes d'ailleurs, pour supputer la difficulté, pour représenter au plan de l'abstrait l'objectif à atteindre et le légitimer, pour déterminer les manières de faire et, le cas échéant, pour choisir les outils ou les instruments les plus adaptés. Il en va de même au niveau des rapports sociaux. La part idéale d'un rapport social est l'ensemble des représentations, des principes et des règles qu'il faut mettre en action pour engendrer ce rapport entre les individus et les groupes qui composent une société et pour en faire un mode concret de la vie sociale².

Dans cette perspective, on peut donc dire que la culture est l'ensemble des représentations produites par la pensée dans des conditions sociales précises, qui, à la fois, introduisent la réalité naturelle ou sociale dans le champ de la conscience et permettent, simultanément, la reproduction des pratiques nécessaires à la maîtrise de la nature et à la construction des rapports sociaux.

Au plan de la dynamique sociale, tout changement de société, résultat d'un processus transitionnel, se caractérise par une transformation profonde du champ culturel. On dit,

1. M. GODELIER, *L'idéal et le Matériel*, Éd. Fayard, Paris, 1984, pp. 167-228.

2. *Ibid*, p. 221.

en effet, qu'il y a transition lorsque dans une société particulière, à un moment de son histoire, les rapports sociaux les plus fondamentaux, ceux qui correspondent à une forme d'organisation sociale mise en place pour assurer la survie de cette société, sont de plus en plus difficiles à se reproduire, alors que surgissent des formes nouvelles d'organisation de la vie collective³. Ce développement est le résultat de nouvelles pratiques socialisées qui tendent à se généraliser dans l'ensemble de la société ou dans certains groupes ou classes sociales. Elles répondent forcément à de nouveaux modèles de conduite, à de nouvelles légitimations, à de nouvelles représentations. Il devient dès lors légitime de parler de la part idéale d'un processus de transition, c'est-à-dire du changement culturel qui constitue un des éléments clefs de la transformation des rapports sociaux.

Deux remarques s'imposent cependant. En premier lieu, il faut savoir que la transition culturelle, comme tout phénomène social, n'est pas un processus linéaire, mais bien dialectique. En effet, le changement résulte toujours d'une confrontation entre des représentations instituées et donc porteuses d'une force de reproduction, qui entrent souvent en contradiction avec de nouvelles idéautés, particulièrement lorsque les acteurs sociaux n'en voient pas la raison d'être. Dès lors — et c'est la seconde remarque — on comprendra sans peine que c'est chez les individus et les groupes les plus impliqués dans l'innovation que l'on observe les remous culturels les plus marqués.

2. LES CARACTÉRISTIQUES TRANSITIONNELLES DU NICARAGUA

Une analyse de la culture exige cependant que l'on sorte des théories générales pour aborder des sociétés particulières. On évite ainsi de télescoper la genèse des changements. Dans le cas du Nicaragua, nous partirons du fait que la révolution sandiniste signifia bien plus que le renversement d'une dictature. Elle exprimait l'impossibilité pour la grande majorité des acteurs sociaux de survivre dans des structures économiques imposées par un rapport de domination de plus en plus contraignant, dans tous les domaines de la vie publique, voire privée. C'est ce que résume le concept utilisé partout en Amérique latine, de capitalisme de dépendance, que nous préférons qualifier de capitalisme incomplet, allié en l'occurrence avec une forme politique de dictature, qui avait fait de l'économie du pays le fief d'un clan particulier. Il faut donc prendre en compte une double réalité de base, d'abord la société préévolutionnaire caractérisée par un capitalisme incomplet, et ensuite la réaction politique et la transformation sociale apportée par la révolution.

A. ASPECTS CULTURELS DU CAPITALISME INCOMPLET

En effet, pour bien comprendre les caractéristiques culturelles du processus nicaraguayen, il faut se rappeler ce qui spécifie l'accumulation capitaliste de ce type, c'est-à-dire la non-soumission réelle de l'ensemble de la main-d'œuvre au capital, ou le fait que la majorité des travailleurs ruraux ou urbains ne soit pas introduite dans des liens salariaux et dans une organisation du travail dépendant directement du capital. La soumission réelle est donc incomplète. Dans les régions rurales du Nicaragua d'avant la révolution, une main-d'œuvre paysanne avait été semi-prolétarisée, notamment dans les plantations de café et une minorité seulement — en diminution sous l'impact de la mécanisation — avait trouvé un emploi permanent dans les plantations de coton. Une autre partie du paysannat, privée de travail par l'extension des plantations, s'était reconvertie en petits producteurs parcellaires dans des régions plus éloignées. Dans les villes, l'industrialisation avait peu progressé et, par contre, l'accroissement de la population, alimentée par la migration rurale, avait provoqué la multiplication de petits métiers et une pléthore de services⁴.

3. F. HOUTART, Préface au n°5 de la *Revue sociologique*, UCL, (Vol.XII), Louvain-la-Neuve, 1981, qui reprend la définition donnée par M. GODELIER.

4. Carlos VILAS, *Perfiles de la Revolución Sandinista*, Nueva Nicaragua, Managua, 1987.

Même si certaines caractéristiques d'une telle situation la rapprochent des «transitions» entre modes de production précapitaliste et capitaliste, il serait téméraire d'utiliser ce concept de manière non critique. En effet, cette forme économique spécifique de soumission formelle s'inscrit dans une logique capitaliste qui domine la macrostructure de la société. Elle n'apparaît pas comme provisoire, mais comme parfaitement adaptée au modèle d'accumulation et à l'état des forces productives. Elle n'implique donc nullement le passage obligé à une soumission réelle généralisée du travail au capital. En d'autres termes, l'économie agro-exportatrice du Nicaragua et ses formes sociales d'organisation correspondait à une division des tâches à l'intérieur du système économique du marché mondial.

Le résultat fut l'éclosion et le développement de nouveaux modes de survie dans les régions rurales et dans les milieux urbains, notamment dans les quartiers populaires au fur et à mesure de l'accroissement démographique⁵. Or, il ne s'agissait pas de la simple répétition des formes anciennes de reproduction sociale et culturelle, même si un certain nombre de traits restaient semblables. En fait, le type d'accumulation capitaliste particulier aux pays du Tiers-Monde, qui ne permet pas d'absorber ou de réabsorber une part considérable de la main-d'œuvre potentielle dans un rapport salarial, impliquait la nécessité pour ces populations d'inventer des formes de survie soumises indirectement au capital, telles que l'auto-emploi, un tertiaire pléthorique, l'insertion fluctuante au marché du travail ou la parcellisation agricole.

Dans de telles situations, fréquentes en Amérique latine, c'est bien en fonction du système capitaliste lui-même que persistent et se reproduisent des formes sociales et culturelles précapitalistes et que naissent ce que l'on pourrait appeler des ensembles socio-culturels «sous-capitalistes». Il s'agit de la constitution de groupes nouveaux (par exemple, de milieux populaires urbains ou de paysans parcellaires), qui le plus souvent reproduisent l'univers culturel traditionnel en y introduisant des éléments d'un savoir pratique exogène, intégré dans une logique culturelle toujours dominée par une pensée mythique⁶. Loin d'éliminer tout le passé social et culturel, ce mode d'accumulation capitaliste tend à le promouvoir et à en assurer la reproduction, dans la mesure où il n'introduit que partiellement dans sa logique la majorité de la population active⁷.

Toutes ces manières de subsister mettent en branle non seulement l'ensemble des mécanismes sociaux, y compris les relations de voisinage, les solidarités groupales ou familiales, mais aussi les représentations. La révolution sandiniste a sans nul doute provoqué des changements, tant au niveau des rapports sociaux que dans les représentations, mais elle s'est faite au départ d'une réalité économique-sociale incontournable, qui pour des raisons internes aussi bien qu'externes, ne pouvait être transformée rapidement. Une étude des modèles culturels des principaux groupes sociaux revêtait donc un réel intérêt, afin de préciser les traits permettant de développer un dynamisme nouveau ou ceux qui, au contraire, pouvaient signifier des freins.

Comme il existait au Nicaragua des groupes plus ou moins intégrés comme acteurs conscients dans le système économique et porteurs de ses catégories, on pouvait observer aussi, dans le champ culturel, des modèles dont les représentations étaient proches de celles qui prévalent dans les sociétés occidentales industrialisées. Par ailleurs, dans les villes et bien qu'à des degrés très divers, des embryons de classes moyenne et ouvrière avaient aussi été confrontés à un système économique et social correspondant à une culture éloignée de la leur. Bien qu'il n'existe guère d'études sur la question, on peut faire l'hypothèse que

5. R. TEFEL, *El Infierno de los Pobres: Diagnostico sociológico de los barrios marginales de Managua*, Distribuidora Cultural, Managua, 1968.

6. P. BOURDIEU, *La Société traditionnelle, attitude à l'égard du temps et conduite économique*, in *La Revue Française de Sociologie*, 1972.

7. C'est ce que nous avons pu constater lors d'une recherche sur les représentations populaires de la santé et des maladies: cf. F. HOUTART et G. LEMERCINIER, «Las representaciones culturales de la salud en los grupos populares de Nicaragua», in *Encuentro*, n° 32, sept.—déc. 1987, pp. 39-66.

leur production culturelle était caractérisée par des essais de juxtaposition, voire de synthèse, entre éléments de la culture antérieure et éléments de la nouvelle.

B. CULTURE ET RÉVOLUTION

Le projet économique sandiniste se fonde sur une maîtrise scientifique de la nature et donc sur la nécessité de promouvoir le développement des forces productives. En cela, il adopte les orientations de base de toutes les sociétés à culture techno-scientifique. Par contre, la forme sociale de l'organisation de l'économie est spécifique. En régulant l'accès au moyen de production et au produit social en fonction d'une économie mixte, le projet sandiniste vise une plus grande implication des acteurs sociaux dans les structures du nouveau système économique. Il en va de même dans les domaines sociaux, politiques et culturels. En ouvrant le champ politique aux classes subalternes et en amplifiant l'espace disponible de la société civile aux milieux populaires, il créa une nouvelle dynamique.

Tel fut le but des campagnes d'alphabétisation et d'hygiène publique, du développement à grande échelle du système d'éducation formelle, à la fois des jeunes et des adultes, de la diffusion de savoirs pratiques dans les coopératives rurales, de l'organisation de mouvements de masse. Par ailleurs, de nouvelles institutions politiques et économiques induisirent de nouvelles pratiques sociales. De nombreux groupes furent donc, à des niveaux divers, introduits dans le processus social et culturel d'une transition, dont le point de départ était le capitalisme incomplet et le point d'aboutissement, un pari sur l'avenir.

3. L'OPÉRATIONNALISATION DE LA RECHERCHE

Une recherche fut entreprise au Nicaragua durant l'été 1986. Elle avait comme objectif d'étudier comment les acteurs sociaux réagissent dans ce processus, les synthèses culturelles qu'ils produisent et la mesure dans laquelle ils intègrent la rationalité qui sous-tend le projet révolutionnaire. Il ne s'agissait donc pas tant de cerner le degré de leur accord ou de leur désaccord avec les objectifs sandinistes, que d'entrer plus avant dans la production culturelle des divers groupes sociaux. Cette étude devait se poursuivre d'ailleurs durant les deux années suivantes.

A. LES PARAMÈTRES DU TRAVAIL

Afin de donner réponse à ces interrogations, deux dimensions de la réalité naturelle et sociale ont été retenues, les représentations du temps et celles de l'espace à la fois physique et social. Lorsque la logique du mode de production capitaliste devient dominante, la rationalité économique a pour effet d'assujettir le temps, d'en faire un étalon de mesure du travail et de la productivité. Par ailleurs, le temps, lui-même mesuré, régule la vie quotidienne. En fonction de la logique capitaliste, il devient à son tour une marchandise⁸.

L'attitude des individus face au temps se transforme. Dans la société traditionnelle à faible niveau de développement des forces productives, la vulnérabilité des individus face aux phénomènes naturels les porte à rechercher une forme de sécurité collective dans la reproduction d'un présent conforme au passé. Toute vision du futur est conditionnée par la même exigence. P. Bourdieu qualifie cette attitude de «prévoyance»⁹.

Par ailleurs, dans cet univers s'inscrivent des formes de représentations et de pratiques religieuses associées à une recherche de protection, telles les dévotions aux saints, ou encore une interprétation de l'histoire comme un donné tout fait auquel l'homme serait tenu de conformer.

8. F. HOUTART et G. LEMERCINIER, *De la Perception de la durée à la mesure du temps*, Centre de Recherches socio-religieuses, Université Catholique de Louvain-la-Neuve, 1986.

9. *Op cit.*, pp. 26 et 27.

À l'inverse, la pensée analytique historiquement développée au sein de la logique marchande débouche sur une maîtrise tout autre de la nature et de l'organisation sociale. Elle produit, en effet, une recherche des causalités des phénomènes et des événements dans l'objet même qu'elle analyse. Ceci lui permet non seulement d'agir éventuellement sur les effets, mais aussi sur les causes, afin de produire d'autres réalités. Cette émergence des sciences et de leur application dans des techniques nouvelles qui, soulignons-le, se développèrent sur une longue période, produisirent forcément une autre conception du temps. On passe, en effet, de la perception de la durée, c'est-à-dire de sa représentation comme succession des cycles de la nature et comme régulation des activités agricoles, à une conception du temps comme mesure des activités humaines, à laquelle, en l'occurrence, on applique les critères de rationalité d'une économie marchande.

La conception du temps comme mesure plonge les acteurs dans l'abstraction et, en corollaire, les entraîne dans des projets concernant le meilleur usage possible du futur. Ce dernier ne sera, ni ce que fut le passé, ni nécessairement ce qu'est le présent. Cette vision des choses engendre chez les acteurs sociaux une manière de penser l'histoire orientée vers l'avenir et donc porteuse d'inconnues, de risques. D'où l'attitude de «prévision», toujours selon le vocabulaire de P. Bourdieu, c'est-à-dire de stratégie, de politique, de planification pour maîtriser l'avenir au maximum.

Par ailleurs, les recherches que nous avons réalisées antérieurement au Nicaragua¹⁰ avaient révélé que cette attitude est associée à une difficulté réelle de passer du concret à l'abstrait. La conséquence en est particulièrement perceptible au plan de la représentation de l'espace. L'acteur social à culture traditionnelle peut se représenter l'environnement physique et social qu'il expérimente quotidiennement et qu'il est à même de maîtriser. Mais il est le plus souvent incapable de s'imaginer des espaces sociaux abstraits, comme ceux de l'État, de la nation, des classes sociales. Il en est de même des espaces physiques, abstraits telles, par exemple, les représentations cartographiques de son propre village, *a fortiori* de son pays ou du monde. La difficulté d'abstraire se retrouve aussi au plan des échanges économiques. À l'aise dans le troc, l'acteur traditionnel l'est moins dans l'usage de la monnaie dont il ne peut se représenter la valeur. D'où sa vulnérabilité dans le jeu d'une économie de marché.

Par contre, la possibilité de concevoir un temps abstrait se double de représentations abstraites des espaces à la fois physiques et sociaux, représentations réactivées quotidiennement par les *mass media* de l'image, de la parole et de l'écriture.

Bref, l'analyse de la culture a pour objectif immédiat de rendre compte de l'évolution des formes de la pensée entre ce que nous considérons théoriquement comme deux pôles d'une transformation, d'une part une pensée mythique et de l'autre, une pensée analytique, ou, autrement dit, les formes de représentations qui donnent un sens à l'univers et à la société. Par l'étude des représentations de l'espace et du temps, nous avons cherché à découvrir les changements de référents qui polarisent la culture nicaraguayenne et dynamisent les engagements des acteurs sociaux.

B. LE PROFIL DE LA RECHERCHE

La recherche a consisté en une enquête par interviews auprès d'un échantillon stratifié de la population de Managua et des régions rurales environnantes, réalisée en 1986 et 1987. Elle a porté sur quelque 500 personnes de quatre catégories principales: milieux urbains de quartiers populaires anciens, classes moyennes, milieux urbains de quartiers spontanés nouveaux et milieux ruraux, plus quelques personnes appartenant à la bourgeoisie.

L'intention n'était pas de choisir un échantillon représentatif de la population, ni de la stratifier en fonction d'une définition précise des classes ou des groupes sociaux. Pour

10. F. HOUTART et G. LEMERCINIER, *Religion et Politique*. document inédit, Managua, 1985.

de nombreuses raisons théoriques et pratiques (et non pas politiques), il était difficile de le faire à cette époque. Il s'agissait donc d'une étude exploratoire, destinée à mettre au point un instrument et à définir progressivement les contours d'une interrogation. Nous avons donc privilégié quatre catégories de personnes. Voici quelques-unes de leurs caractéristiques.

— La catégorie «*quartiers populaires anciens*» comprend un quart de personnes sans emploi. Parmi les «actifs», la majorité est employée comme ouvriers dans les services.

— La catégorie «*classes moyennes*» est constituée de cadres moyens employés dans la fonction publique et l'enseignement. Du point de vue de l'éducation formelle, la majorité est du niveau supérieur. À noter que du point de vue religieux, près du tiers se déclarent sans affiliation religieuse formelle.

— La catégorie «*quartiers populaires spontanés nouveaux*» comprend en majorité des employés cadres inférieurs de services et petits commerçants, le plus souvent ambulants. Le niveau scolaire est le primaire incomplet. On notera aussi que, du point de vue religieux, plus de 10 % appartiennent à des sectes. Il s'agit du point de vue économique de ce qu'on appelle le secteur informel.

— La catégorie «*milieux ruraux*» comprend une proportion de 60 à 40 de coopérateurs et petits paysans parcellaires. Le niveau moyen d'étude est aussi le primaire incomplet.

Du point de vue méthodologique, les données furent soumises à l'analyse factorielle des correspondances¹¹, afin de pouvoir tenir compte simultanément d'un nombre important d'indicateurs. On évite ainsi de tomber dans le piège des classifications simplifiées à l'excès. C'est en effet vers l'élaboration d'une typologie que nous avons orienté la recherche, tout au moins dans un premier temps, la seconde phase consistant dans l'interprétation des différences mises en évidence par la classification des individus.

4. LES ASPECTS TRANSITIONNELS DE LA CULTURE AU NICARAGUA

Aspects transitionnels signifie d'abord que l'ensemble du phénomène ne peut être abordé par une seule recherche de ce genre. Mais cela fait aussi allusion au fait que l'on se trouve actuellement face à une double réalité. D'une part, l'introduction du capitalisme agraire sous une forme incomplète et, d'autre part, plus récemment l'explosion des communications, ont injecté dans la culture des éléments de modernité sous forme de pratiques nouvelles, de connaissances et même de pensée de type analytique. Cela se poursuit et s'accélère même dans des groupes sociaux nouveaux après la révolution sandiniste. C'est donc une forme de transition. D'autre part, la révolution tend à réorganiser la société, sur base d'une nouvelle définition des rapports sociaux et de l'exercice du pouvoir, rendant plus difficile et parfois impossible la reproduction de certaines formes antérieures de l'économie et des rapports sociaux capitalistes, ce qui correspond bien à la définition de la transition.

Dans le cadre d'un article, il n'est guère possible de rendre compte de tous les aspects d'une telle recherche¹² et nous limiterons donc cet exposé à deux étapes. Dans la première, il s'agira des modèles culturels que l'on retrouve dans cette population, en privilégiant les pôles d'interprétation de la réalité mythiques ou analytiques, où la conception du temps joue un rôle important. Dans la seconde, nous aborderons la question de la perception des espaces sociaux comme l'un des indicateurs privilégiés de la transition culturelle

11. Il s'agit d'une analyse multivariée des données qualitatives. Voir à ce propos: J.P. et F. BENZÉCRI, *Pratique de l'analyse des données*, Dounod, Paris, 1984, et P. CIBOIS, *L'analyse des données en sociologie*, PUF, Paris, 1984.

12. L'ensemble du travail a été publié en huit fascicules en espagnol par le *Centro de Analisis Socio-cultural* de l'Université Centro-américaine (UCA) de Managua.

A. LES MODÈLES CULTURELS ENTRE LA PENSÉE MYTHIQUE ET LA PENSÉE ANALYTIQUE

Mettre en évidence la manière dont se structure l'espace culturel de la population étudiée consiste à retrouver quelles sont les formes de la pensée ou les visions du monde auxquelles se réfèrent les acteurs sociaux, pour interpréter leur environnement naturel et social et pour donner un sens à l'histoire de leur groupe et à leur propre histoire.

1) Transition culturelle: de la dominance d'une pensée mythique à celle d'une pensée analytique

L'expérience de la vie quotidienne au Nicaragua, et plus particulièrement à Managua où se déroula une partie importante de l'enquête, nous apprend qu'il existe dans la culture, particulièrement dans celle des groupes populaires, des pans entiers dominés par une pensée traditionnelle sacrée, dont certains éléments s'effritent sous l'influence de connaissances pratiques nouvelles. On observe aussi, chez certains acteurs sociaux, des manières de faire qui révèlent une certaine anomie. Par contre, dans la bourgeoisie et dans les classes moyennes, anciennes ou nouvellement produites par la révolution, s'exprime un mode de pensée d'orientation plus séculière et analytique.

C'est cette diversité culturelle que nous avons cherché à systématiser. À cette fin, nous partons d'un ensemble d'indicateurs de la culture traditionnelle auxquels nous en avons adjoint d'autres en référence à la rationalité économique, à la connaissance de la société, à l'éthique sociale. Nous avons donc proposé aux interviewés une série d'affirmations relatives d'une part, à la vision traditionnelle du monde, c'est-à-dire à des croyances de la religiosité populaire locale qui, dans un monde présicientifique ont servi d'explication aux phénomènes naturels et sociaux¹³. Les réponses à cet ensemble d'indicateurs furent soumises à une analyse factorielle. Cette méthode vise à découvrir les logiques qui éventuellement les articulent. Celles-ci fondent en effet les différents modèles qui coexistent dans l'espace culturel de la population étudiée. La méthode permet cependant d'aller plus avant dans l'analyse et de franchir une étape postfactorielle permettant d'établir une typologie des personnes interrogées, précisément sur la base de ces logiques, en comparant les profils des réponses individuelles à chacune de ces dernières.

C'est sur cette typologie que nous fonderons notre article, après avoir analysé le contenu de chacune des catégories. Pour ne pas allonger l'exposé, nous n'entrerons pas dans l'analyse des facteurs. Nous avons retenu cinq catégories qui recouvrent la variété culturelle des participants à l'enquête¹⁴. Nous passerons tout de suite à la présentation des principaux résultats.

Dans l'ensemble, on observe une dichotomie fondamentale entre deux logiques de base qui correspondent respectivement à un modèle à dominance de pensée mythique et à un autre à dominance de pensée analytique. Entre ces deux concentrations, se dispersent les autres catégories, en un mouvement de logique qui va de l'un à l'autre. La plus forte proportion des personnes interrogées se situe du côté d'une pensée mythique, mais il est évident qu'un processus de différenciation a été amorcé. Voici le détail des modèles découverts par l'analyse factorielle et postfactorielle. Comme l'échantillon n'était pas représentatif, nous nous contenterons de donner les contenus des catégories.

a) *Prédominance d'une pensée mythique*

Ce modèle culturel qui, soulignons-le, est le plus répandu parmi les participants à l'enquête, est dominé par la forme la plus classique de la religiosité populaire nicaraguayenne. C'est-à-dire qu'il se construit sur l'opposition dichotomique entre Dieu et les

13. Il s'agit d'un questionnaire composé de propositions permettant d'exprimer un accord, un désaccord ou un doute.

14. Les indicateurs que nous avons retenus sont ceux qui rencontrent l'agrément d'au moins 70 % des personnes de la catégorie.

hommes, contradiction partiellement résolue par la fonction médiatrice des saints. Cette structure fondamentale entraîne l'acceptation d'une seconde opposition, entre le spirituel et le matériel (sauver son âme est plus important que réussir dans la vie).

Une telle vision religieuse conditionne en quelque sorte les autres représentations, celle de l'acteur dans une histoire où il y a peu de possibilités d'intervention face à un avenir qui devrait être la reproduction du présent. La société, par ailleurs, est naturalisée et l'ordre social tombe ainsi en dehors de l'emprise des hommes. L'espace social est réduit à la micro-dimension de la famille, qui devient le centre d'intérêt principal, l'autre étant de ne pas rompre l'harmonie entre soi-même et Dieu. Cette insistance sur la dimension individuelle est manifeste aussi dans les principes de l'éthique qui se réfèrent tous à la personne et n'incluent pas la dimension collective.

Il est intéressant de noter que se rapprochent fortement de ce modèle culturel 51,3 % des habitants des quartiers populaires spontanés (*reasentamientos*) de Managua, 48,2 % des résidents des quartiers populaires anciens et 34,5 % des paysans interrogés dans l'enquête¹⁵. Par contre ce n'est le cas que pour 10,7 % des personnes interrogées appartenant à la classe moyenne et d'aucune personne de la bourgeoisie.

b) Dominance d'une pensée analytique

Ce deuxième modèle constitue la version exprimant le mieux le développement d'une pensée analytique au sein de la population interrogée, dont la majorité provient de Managua. Du point de vue religieux, il y a rejet des pratiques de la religiosité populaire concernant le culte des saints et leur signification de protection. S'érode aussi la représentation traditionnelle d'un Dieu qui interviendrait directement et ponctuellement dans l'histoire, croyance tendant à reproduire des attitudes fatalistes. C'est ce que Max Weber a appelé le désenchantement et que l'on rencontre dans tous les passages contemporains à la «modernité».

Au plan de la connaissance de la société, une analyse en termes de classes a pris la place de la naturalisation de l'ordre social. Du point de vue économique, l'orientation est indiscutablement celle d'un futur ouvert que l'on cherche à maîtriser. C'est bien là le sens de la préférence accordée aux investissements plutôt qu'à l'épargne. Ce regard vers l'avenir englobe aussi l'avenir des enfants que l'on voit autre et meilleur, grâce à la révolution. La conception même de l'innovation est présente dans ce modèle. Celle-ci comprend implicitement un changement social, dans la mesure où l'on refuse de reproduire l'organisation de la société de la génération précédente.

De telles analyses induisent forcément des jugements de valeur. On les retrouve au plan de l'éthique qui prend une dimension sociale. Ils se situent aussi dans la critique des rapports de production du système capitaliste fondés sur le profit que l'on tire au travail.

Une telle vision des choses n'implique pas pour autant que tous militent activement dans la révolution. En effet 23 % des personnes de la catégorie disent que c'est la chose qui leur tient le moins à cœur. Ceci signifie que, malgré une certaine appréciation favorable (puisque 90 % croient que la révolution assurera un avenir meilleur à leurs enfants), l'effet de modernisation n'est pas équivalent à l'engagement politique révolutionnaire. Il est cependant intéressant de noter que c'est sur cette question que se départagent fondamentalement les personnes dont le modèle culturel exprime une pensée de type analytique.

c) Pensée analytique alliée au rejet de la religiosité traditionnelle

Le troisième modèle fourni par l'analyse se rapproche du deuxième, parce qu'il manifeste une pensée analytique, moins accentuée cependant dans le secteur de l'économie, sur laquelle se greffe un rejet beaucoup plus explicite des références religieuses traditionnelles.

15. Rappelons qu'une proportion importante des paysans interrogés sont membres de coopératives, ce qui a transformé leurs opinions et influencé leurs modèles culturels.

Près de 50 % des personnes de cette catégorie se déclarent sans religion, ce qui ne signifie pas nécessairement athées, mais, en tout cas, sans référence religieuse explicite.

Il ne s'agit pas dans l'échantillon d'une catégorie très nombreuse (39 personnes ou 7,6 % de l'échantillon), mais elle n'en n'est pas moins significative. En effet 74,4 % sont de classe moyenne et 2,6 % de la bourgeoisie, soit près de 80 % de milieu urbain non populaire. S'y trouve en majeure partie une catégorie de personnes appartenant à ce qu'on pourrait appeler le produit de la révolution, c'est-à-dire une section de classe moyenne formée surtout par l'accès à l'éducation postsecondaire, qui fut largement ouverte à de nouveaux publics (cours du soir, par exemple) non encore atteints avant 1979.

Avant de continuer l'analyse des modèles suivants, il est bon de s'arrêter sur ceux que nous venons d'étudier, parce qu'ils révèlent une polarisation de l'espace culturel fondée d'une part sur une logique que nous appellerons «logique de sacralité» et de l'autre, autour d'une «logique scientifique», les deux étant dichotomiques. Cette bipolarisation manifeste donc ce que l'on pourrait qualifier un transfert de référent.

En effet, les études de Milagros Palma, l'anthropologue nicaraguayenne¹⁶, montrent que la société entière, c'est-à-dire tous les acteurs sociaux, quelle que soit leur classe sociale, vivait jusqu'à il y a peu dans un espace culturel dominé par un référent religieux qui fournissait une interprétation des phénomènes naturels et sociaux, ces derniers étant assimilés aux premiers par un processus de naturalisation. Cette fonction cognitive de la religion avait pour effet de fournir une légitimité à l'ordre social. Une telle référence englobait la totalité de la vie des acteurs sociaux et définissait l'orientation de leurs attitudes en fonction d'une représentation de la vie humaine en dépendance totale, continue et ponctuelle vis-à-vis du divin et donc sur la subordination de l'ordre temporel à l'ordre spirituel.

Ce type de référence religieuse disparaît — encore très progressivement, mais sûrement avec le développement d'un savoir, tout comme ce fut le cas dans l'Europe du XIX^e siècle. L'effritement du référent religieux traditionnel, qui révèle l'inadéquation des formes culturelles d'une pensée mythique, ne peut être confondu avec une disparition de toute religion, puisque des formes de croyances et d'expressions religieuses non contradictoires avec la pensée scientifique sur la nature et sur les rapports sociaux, se retrouvent aussi dans la société nicaraguayenne¹⁷.

L'enquête nous apprend qu'au Nicaragua cet effritement affecte le champ des connaissances du social plus fortement qu'il n'atteint celui de la nature. La prise de conscience du fait que ce sont les êtres humains qui produisent le social et les jugements que l'on porte forcément sur cette production, exigent l'élaboration de critères. Cette nécessité est à l'origine du développement d'une éthique sociale, qui prend une place de plus en plus centrale notamment dans le champ religieux. Elle trouve son fondement, pour une part, dans les principes évangéliques, et d'autre part, dans le modèle de société que l'on cherche à promouvoir. La vérité des idéologies a pour conséquence qu'il n'existe plus forcément une seule éthique, ni religieuse, ni séculière, la référence au modèle social étant liée à une option de classe et se répercutant nécessairement sur le type de lecture de l'Évangile.

Les autres modèles culturels se situent entre les deux grands pôles que nous avons examinés. Il s'agit de logiques secondaires qui regroupent surtout les positions d'incertitude et de non-savoir face aux indicateurs du référent religieux traditionnel. Leur seule présence confirme l'éclatement de la référence religieuse qui auparavant constituait à la fois le facteur culturel homogénéisant et la part idéale nécessaire à la reproduction sociale.

16. Milagros PALMA, *Revolución Traquila de Santos Santitos y Diablitos*, Éd. Nueva América, Bogota, Colombia, 1988.

17. Ceci est manifeste dans les résultats de nos recherches sur les rapports entre religion et politique, sur les représentations de la santé et des maladies et dans une recherche recensée sur les communautés de base.

d) *Remise en question de la pensée sacrée*

Ce modèle s'apparente à la logique de la sacralité. La référence religieuse qui informe le système de pensée est toujours fondée sur une représentation d'un Dieu intervenant dans l'histoire d'une manière directe. Elle développe chez les acteurs sociaux une attitude de passivité, un retrait face à un projet historique. C'est aussi sur une base religieuse que repose le droit à la terre, droit fondamental pour les paysans qui constituent le groupe le plus important de la catégorie.

Les croyances et les pratiques de protection de la religiosité traditionnelle commencent cependant à être remises en question, ce qui est associé avec le doute concernant d'autres croyances, celle du mauvais œil qui cause les maladies ou celle du démon qui assure la fortune à ceux qui le servent. On voit donc se développer, bien que très faiblement encore, des formes de rationalité nouvelle dans le rapport à la nature. Il est vrai que les groupes ruraux touchés par l'enquête font partie de ceux que la révolution a le plus favorisés et qui sont particulièrement bien encadrés par les organisations paysannes travaillant en milieu rural, telle la UNAG (Union des Agriculteurs et des Éleveurs).

e) *L'anomie (absence de normes et de références)*

Ce modèle culturel se caractérise par un double trait. Il regroupe, tout d'abord, des personnes qui ont exprimé leur ignorance ou leur absence d'opinion sur les propositions-indicateurs. Par ailleurs, il révèle une absence de consensus entre les personnes de la catégorie (les similitudes de réponses dépassent rarement 35 %). La catégorie regroupe donc des individus qui n'ont guère de pensée cohérente sur la réalité religieuse, sociale ou économique.

Une telle anomie culturelle, forcément peu mobilisatrice, se rencontre surtout dans les quartiers populaires de Managua, particulièrement chez les ouvriers de la production et dans les cadres moyens. C'est un modèle typique d'une transition culturelle. Vérification faite, il ne s'agit pas des jeunes générations, qui n'ont jamais connu les schémas culturels du passé. Le doute ou l'ignorance sont bien des positions qui expriment une remise en question du référent culturel traditionnel et donc, une délégitimation de la vision sacrée des rapports à la nature et des rapports sociaux. Il est probable (à vérifier par des enquêtes ultérieures) qu'il s'agisse d'émigrants ruraux qui sont introduits dans de nouveaux rapports de production sans pouvoir produire les idéalités correspondantes ni reproduire la logique culturelle traditionnelle. En effet, la ville de Managua, qui dépasse le million d'habitants en 1990, n'en comptait que 150 000 en 1955, c'est-à-dire le temps d'une génération.

Les trois dernières catégories regroupent des personnes au modèle culturel mal défini. La plus nombreuse, qui en groupe 17, se caractérise par de très faibles pourcentages sur des positions exprimant à la fois le doute et l'ignorance et cela sur un petit nombre de propositions. D'où la grande dispersion des individus. Les deux dernières sont les catégories résiduelles regroupant respectivement huit et quatre personnes à la logique mal définie.

2) *La dynamique culturelle*

On aurait pu penser que les étapes de ce processus suivraient quelque peu l'opposition entre les deux réalités sociales que sont les milieux ruraux et urbains. Le paysannat, proche de la nature, aurait eu tendance à produire une culture sacrée, tandis qu'en ville les acteurs sociaux produiraient une culture désacralisée, le passage de la campagne à la ville étant le déclencheur du processus de désacralisation. Or, l'enquête montre que la question est plus complexe. Il existe en fait deux modèles culturels exprimant la sacralité, l'un urbain, l'autre rural.

La sacralité rurale que nous avons analysée — rappelons qu'il s'agit de paysans petits parcellaires ou de membres de coopératives de production ne dépassant pas trente associés — se fonde sur une croyance en un Dieu maître de l'histoire. Cependant, on constate qu'il existe chez la plupart des ruraux véhiculant ce type de référence, une remise en question

d'un certain nombre d'explications religieuses séculaires du rapport à la nature, c'est-à-dire de sa représentation mythique. Or, comme le rappelle P. Bourdieu, le paysan traditionnel, loin de se considérer comme agissant sur la nature, se sent englobé par elle¹⁸. Dans une telle perspective, toute idée de transformer le monde par le travail est donc exclue, précisément parce que cela impliquerait une contradiction avec la manière dont le rapport à la réalité naturelle et sociale — dans la mesure où l'organisation sociale est naturalisée — se présente à la conscience paysanne.

Cependant, le doute exprimé chez les paysans interrogés révèle un ébranlement profond de la logique ancienne de la reproduction sociale. C'est ce qui leur permet, par exemple, d'imaginer pour leurs enfants une situation autre que celle qu'ils ont connue ou encore d'exprimer une attitude d'ouverture objective face à la révolution sandiniste considérée comme une transformation sociale. Tout projet de changement de société suppose, en effet, un dépassement du présent, une transformation de la réalité vécue en fonction d'un avenir rationnellement construit. On peut donc constater que la culture du paysannat des coopératives a été introduite dans le processus de transition. Cela, en toute vraisemblance, parce qu'une nouvelle forme d'organisation de l'économie rurale, le système coopératif, implique une nouvelle rationalité et, avec elle, une nouvelle vision du futur.

Tout autre est la sacralité urbaine, où l'on observe simultanément des modèles correspondant aux différentes phases d'une transition culturelle: modèle traditionnel classique, mise en doute de cette tradition et anomie. À l'encontre des ruraux, qui ont fait l'objet de cette enquête, on constate dans le modèle sacré le maintien des croyances traditionnelles, interprétatives des phénomènes naturels: mauvais œil comme cause des maladies, pacte avec le démon, intervention des saints, etc. On y découvre aussi une forte tendance à naturaliser l'ordre social.

Bien que l'on dénote dans ce modèle une croyance en l'intervention directe et constante de Dieu dans la quotidienneté de l'histoire, le type de rationalité économique tient à la fois de la tradition et du capitalisme de dépendance. La survie, en milieu urbain, relevait, avant la révolution, d'une soumission partielle du travail au capital, sous la forme, dans le meilleur des cas, d'un travail salarié généralement non qualifié ou bien d'un chômage camouflé par l'existence d'activités marginales et incertaines. Ces travailleurs, exemples types de la population des quartiers populaires et plus récemment des quartiers spontanés récents (*reasentamientos*), furent en outre soumis à la pression d'une société consommatrice. Or, celle-ci est particulièrement voyante et la révolution n'a pas réussi à abolir les distances entre les quartiers riches et les pauvres. Les premières années de la révolution n'ont guère permis la création d'une nouvelle structure de rapports sociaux, ses effets s'étant manifestés surtout dans une amélioration de certaines conditions matérielles de vie. Celles-ci furent très vite compromises par la rareté de certains biens et par l'effet de l'inflation sur les revenus, conjointement à la crise économique régionale de l'Amérique centrale et à l'état de guerre.

Pour ces acteurs sociaux, le sens de l'existence ne se loge ni purement dans la logique de la tradition, ni simplement dans celle introduite par le capitalisme de dépendance. Ils ne peuvent pas reproduire la société rurale qui correspond à une part de leur culture, même si au niveau de la vie quotidienne, on observe dans ces quartiers des réminiscences de la vie villageoise. Cependant ce n'est pas à ce niveau concret qu'il faut se placer pour analyser le phénomène, mais à celui, plus fondamental, des logiques de la reproduction sociale. La conscience que les acteurs possèdent du changement de contexte par rapport à la société rurale d'origine, éloigne les pratiques traditionnelles des conditions objectives qui ont présidé à leur construction. Si elles se reproduisent, c'est déjà avec un changement de signification. Ainsi, par exemple, on passe d'une religion de protection à une religion de salut, même si certaines pratiques restent semblables.

Cependant, les conditions objectives d'existence de ces groupes ne les introduisent pas dans la logique d'une rationalité économique de prévision. Coupés du passé et interdits

18. P. Bourdieu, *op cit*, p. 12

au futur, ils doivent lutter pour la survie dans le présent, ce qui engendre l'improvisation, attitude accentuée bien souvent encore par l'instabilité de l'emploi et par le coût de la vie¹⁹. On comprend que, toutes choses restant égales, leur position vis-à-vis de la révolution puisse être ambiguë. Dans le modèle sacré urbain, il n'y a pas d'espoir de changement (selon une majorité d'entre eux, l'avenir des enfants ne sera pas meilleur que celui des parents — on aurait mieux fait de vivre comme nos parents), car la révolution n'apparaît pas à leurs yeux comme un processus de changement de société. La lecture qui en est faite est forcément celle du moment présent et son évaluation ne peut se réaliser que dans les catégories de la pensée traditionnelle, celle du «bien» et du «mal», en fonction d'une perspective existentielle individualisée ou en référence à des catégories étrangères à une analyse économique et sociale. On remarque chez eux, par exemple, une familiarité avec la catégorie «pauvres», plutôt qu'avec celle de «classe des travailleurs».

La situation d'anomie culturelle se retrouve dans les mêmes groupes, manifestant ainsi une incapacité objective de se définir de manière cohérente dans un espace culturel focalisé uniquement sur le présent.

Il est frappant de relever les différences existant entre les milieux ruraux et urbains populaires. On observe dans les deux cas l'existence de modèles où la sacralité tient une place importante. Cependant, là où des conditions ont été créées permettant l'émergence d'un projet, les modèles traditionnels s'effritent, y compris sur les référents religieux de la sacralité. Par ailleurs, dans les milieux urbains, l'absence de conditions objectives pour l'éclosion d'un projet débouche sur une reproduction d'une sacralité liée à la recherche de protection.

La ville de Managua est aussi le lieu où se sont développés deux modèles culturels fondés sur une pensée analytique et dont nous avons rendu compte précédemment. On les observe particulièrement dans les classes moyennes, ces dernières étant en grande partie le produit de la révolution : cadres des institutions d'État ou des appareils scolaire et hospitalier²⁰. Ces deux modèles ont fondamentalement la même logique, axée sur le rejet de l'interprétation traditionnelle des phénomènes de la nature et de l'ordre social.

L'élargissement des connaissances dans les classes moyennes urbaines situe ces dernières dans un tout autre rapport à la nature. L'effet de cette maîtrise se manifeste au plan de la conscience par une objectivisation de ce rapport. On se rappelle que le paysan traditionnel se voyait comme englobé dans cette dernière. Ce qui caractérise les groupes urbains, fruits d'une évolution économique et technique qui sépare les groupes sociaux d'une dépendance immédiate des aléas des phénomènes naturels et les écarte des rythmes traditionnels de la production agricole, c'est une prise de distance vis-à-vis de la nature, qui apparaît de plus en plus comme un objet extérieur à l'homme. Le renversement qui s'opère dans la représentation du rapport homme/nature, c'est-à-dire le passage de l'idée de «l'homme dominé par la nature» à «l'homme la contrôlant», ouvre la voie à tous les possibles, sinon immédiatement, du moins dans l'avenir. Cette forme d'idéalité est à son tour instituante d'une multiplicité de pratiques progressivement socialisées qui définissent un nouveau niveau des forces productives.

C'est à ce moment que s'impose au plan de la vie quotidienne une nouvelle rationalité économique : la prévision orientée sur un futur à risque. On notera que, théoriquement parlant, la forme sociale qui se construit sur la base d'un tel développement des forces productives peut se construire de façon contradictoire. En effet, la manière sociale de contrôler la nature et de développer de telles forces, suit, selon les cas, un modèle centré sur le profit (la logique capitaliste) ou un modèle construit sur la satisfaction des besoins sociaux (la logique socialiste). Il s'agit évidemment de grandes orientations, laissant ouverte la pos-

19. Voir à ce sujet: E.V.K. Fitzgerald, «Notas sobre las fuerzas de trabajo y la estructura de clases en Nicaragua», in *Revista Nicaragüense de Ciencias Sociales*, ANICS, año 2, n° 2.

20. E.V.K. FITZGERALD, *op cit*, p. 39.

sibilité de nombreuses catégories intermédiaires. Le premier type de société est sur le plan des institutions dominé par les pouvoirs de décision économique et le second par des instances politiques, qui orientent le champ économique en fonction d'objectifs propres.

Ce que l'enquête nous révèle grâce à l'affinité existant entre les diverses réponses, c'est l'existence de logiques mentales, produites par des acteurs sociaux, logiques qui certainement ont des effets sur leurs comportements. En effet, même si ces derniers ne collent pas exactement avec les modèles culturels, ceux-ci balisent cependant l'éventail des possibilités concrètes des comportements. En d'autres mots, un modèle de logique capitaliste peut difficilement déboucher sur des pratiques socialistes, même si l'acteur social n'est pas nécessairement figé dans une position à tout jamais inchangeable.

Cette possibilité d'accommodement à l'un ou l'autre modèle entraîne celle des choix de société. C'est bien là ce que nous retrouvons dans les classes moyennes urbaines. Une partie d'entre elles (48 % des personnes de classe moyenne retenues dans notre enquête, soit 35 % des enseignants de l'enquête, 48 % de ceux occupés dans la fonction publique et 33 % de ceux du secteur privé des services) exprime un modèle culturel orienté par une rationalité économique, qui se traduit dans une acceptation du risque à la base de l'investissement. Ceci ne veut pas dire qu'elles soient opposées à la révolution. Elles partagent cependant une orientation culturelle objectivement proche de la bourgeoisie du capitalisme de dépendance.

Par contre, d'autres (16 % de l'ensemble des classes moyennes: 24 % des enseignants, 21 % des fonctionnaires et 22 % du secteur privé des services) révèlent par leurs positions un modèle orienté vers une société commandée par la logique des besoins sociaux. Cela se caractérise par une option en faveur de la disparition des différences sociales aiguës, grâce à une participation de tous les groupes sociaux et en fonction d'une éthique de dépassement.

B. LA PERCEPTION DES ESPACES SOCIAUX

Dans une de ses œuvres principales, Claude Lévi-Strauss insiste sur le fait qu'aucune personne ne peut concevoir les rapports sociaux en dehors du cadre de référence qui leur est commun, cadre dont le temps et l'espace seraient les grands axes²¹. Nous avons déjà vu comment la conception du temps est une des composantes fondamentales de la culture. Ainsi la transition entre une culture dominée par la pensée mythique et une culture de type analytique est accompagnée par le passage d'une conception concrète à une conception abstraite du temps. L'observation de la vie quotidienne nous incite à soutenir l'hypothèse de l'existence d'un passage semblable au niveau des représentations de l'espace.

C'est pourquoi nous avons abordé le niveau des représentations de l'espace: la micro-dimension, celle du local, quartier ou village ou celle de la macrodimension de type national ou mondial. Dans l'enquête réalisée au Nicaragua nous avons essayé de combiner ces deux aspects. Nous nous sommes également demandé s'il existait une correspondance entre les modèles culturels que nous avons déterminés précédemment et les conceptions de l'espace.

Pour étudier concrètement le phénomène, nous avons armé une batterie d'interrogations construites autour d'un certain nombre d'indicateurs au départ de situations et de problèmes sociaux, vécus concrètement au niveau de l'expérience quotidienne et en référence avec d'autres situations que l'on ne peut appréhender que d'une manière abstraite. Nous avons soumis les réponses à une analyse factorielle de correspondance, comme précédemment et, dans une démarche postfactorielle, nous avons essayé de regrouper les individus en un certain nombre de catégories. Brièvement, nous pouvons donner les caractéristiques de ces catégories.

La première rassemble des personnes dont la préoccupation est celle de l'immédiat et qui ont une représentation de l'espace correspondant à la dimension locale. Nous y retrou-

21. Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, le Seuil, Paris, 1975, ch. 5.

vons — pour plus d'un tiers — les personnes qui avaient exprimé un modèle culturel sacré de type urbain et, dans une proportion semblable, celles du monde rural, qui avaient remis en question les pratiques de protection de la religiosité populaire traditionnelle. Une certaine ouverture vers l'avenir, que nous avons relevée parmi ces acteurs sociaux, n'empêche nullement une limitation de la perception de l'espace à un univers assez immédiat.

La deuxième catégorie est assez semblable par rapport à la perception des espaces sociaux concrets et réunit 50 % des personnes exprimant un modèle culturel sacré de type urbain et environ 20 % d'un modèle sacré de type rural. Ce qui différencie cependant cette catégorie de la première est l'expression d'une certaine rationalité économique à propos de plusieurs indicateurs inclus dans l'enquête. Cette dualité de perception se manifeste en milieu rural parmi les coopérateurs et en milieu urbain dans certains quartiers populaires anciens.

La troisième catégorie est caractérisée par la possibilité de se représenter des espaces sociaux de façon abstraite. Cependant, cette perception reste généralement plus au niveau de l'information qu'à celui de l'analyse. Pour les indicateurs internationaux, non seulement il y a connaissance du fait qu'il existe un problème de faim dans le monde et une affirmation que les projets de la médecine sont très importants, mais également que l'ONU est une institution bénéfique pour le Tiers-Monde. L'on reconnaît également le caractère universel de l'aliénation de la femme.

Sur le plan local, le modèle comporte les représentations impliquant une possibilité d'abstraction des espaces perçus, permettant notamment d'évoquer les rapports sociaux, les différences de classes, l'organisation bureaucratique de l'État, l'analyse de certains fonctionnements sociaux, le jugement sur certaines pratiques collectives et l'inscription des problèmes locaux dans une vision plus ample qui se manifeste par la multiplication des champs d'intérêts. Les personnes appartenant à cette catégorie se retrouvent en majorité dans le modèle culturel le plus analytique. Il s'agit surtout de personnes de classes moyennes, travaillant dans les institutions de l'État ou dans les divers services de l'éducation ou de la santé. On y retrouve également des personnes qui sont passées par un enseignement supérieur ou universitaire. Les trois cinquièmes s'affirment catholiques et le reste, sans affiliation religieuse formelle.

Nous pouvons donc conclure de ce bref compte rendu de la recherche, qu'il existe de fait une correspondance entre les perceptions du temps et celles de l'espace, entre les modèles culturels tels que nous les avons repérés par la première analyse factorielle et l'ensemble complexe des représentations de l'espace physique et social. Cependant, une telle relation n'est pas totale, ce qui montre que les phénomènes culturels sont véritablement complexes et qu'ils doivent être étudiés dans leurs réalités multiples. Ceci n'est qu'une première approche, destinée à ouvrir des voies pour l'avenir.

CONCLUSIONS

L'intérêt d'une étude des modèles culturels ne revêt pas seulement des aspects théoriques et méthodologiques. Certes elle a l'avantage de confronter le chercheur avec les notions trop souvent floues de modernité et de traditionalité, de sacralité et de désacralisation, de changement et de transition, et d'obliger à fournir un contenu concret à ces notions. Une telle recherche permet aussi de tester des instruments, notamment un certain type d'analyse multivariée qui en traitant des données qualitatives permet d'aborder la réalité idéale, l'univers des représentations²². Du point de vue méthodologique, il s'agit également de mettre au point les instruments primaires de la recherche, c'est-à-dire les questionnaires, qui doivent être adaptés à chaque situation, à chaque culture et parfois aux différents groupes sociaux culturels que l'on étudie. Il ne faut pas oublier que les instruments induisent nécessairement

22. Pour une bonne discussion des concepts en la matière, voir J. Claude ABRIC, *Coopération, compétition et représentation sociale*, Del Val, Fribourg (Suisse), 1987, pp. 59-229.

l'univers dont on pourra rendre compte au moyen de l'analyse factorielle et qu'il est indispensable, avant de les construire, d'effectuer des observations de type anthropologique suffisamment élaborées.

L'aspect théorique est également important et la mise au point d'une réflexion systématique et d'un cadre théorique d'interrogations du réel à propos des aspects culturels de la transition mérite d'être élaborée. Une telle discussion théorique doit constamment remettre en question les concepts utilisés précédemment, non pas dans le but de créer constamment un nouveau vocabulaire, mais pour opérationnaliser les recherches de sociologie de la culture. Nous en avons été bien conscients tout au long des recherches effectuées en ressentant le caractère provisoire de certaines expressions et la nécessité de leur donner un statut épistémologique solide.

Cependant, nous voudrions également souligner le caractère pratique de telles recherches. Elles n'ont pas uniquement une dimension purement spéculative ou abstraitement scientifique. En effet, dans un processus sociopolitique, tel celui du Nicaragua, il est important de savoir comment les différents groupes sociaux vivent le processus au niveau de leur représentation culturelle. Un tel intérêt se situe à un double niveau, d'une part celui de la reproduction sociale à long terme et d'autre part celui des problèmes concrets de développement et d'organisation de la vie socio-économique au microniveau.

Sur le plan global de la reproduction de la société, il apparaît nettement que le modèle culturel n'est pas intervenu comme un élément fondamental dans la détermination de l'attitude politique en faveur de la révolution. Les personnes de mentalités sacrales ou caractérisées par une pensée mythique sont aussi attachées au projet révolutionnaire que des personnes introduites dans une pensée analytique. Ce n'est pas cela qui détermine la discrimination des attitudes et des engagements politiques. Ces derniers peuvent aussi bien mobiliser les acteurs sociaux traditionnels et centrés sur la microdimension, qui ont perçu que le projet politique prenait globalement en compte leurs intérêts, que des intellectuels mettant à la base de leur engagement une critique sociopolitique des situations antérieures, pour essayer de construire de nouvelles formes de rapports sociaux.

Par contre, la reproduction du projet révolutionnaire sandiniste à long terme est inévitablement liée à une transition culturelle. Il faut une bonne dose d'analyse, au moins implicite, pour accepter le fait que plusieurs années de régime révolutionnaire n'aient pu améliorer la situation des classes sociales les plus défavorisées, en comprenant l'origine des mécanismes de la pénurie, de l'inflation, de l'austérité. Autrement dit, la capacité d'abstraire, de dépasser l'espace de l'analyse sociale immédiate pour entrer dans une représentation abstraite et de replacer la conception du temps dans de semblables dimensions, est indispensable pour la reproduction à terme du projet révolutionnaire dans les circonstances concrètes du pays.

Il est clair que l'on se trouve face à des contradictions difficiles à gérer. Les transformations sociales et économiques induisent de nouveaux modèles culturels, nécessaires à leur tour à la reproduction sociale. Mais les circonstances matérielles objectives empêchent le développement de tels modèles culturels dans une grande partie de la population. À moyen terme, les grandes figures de la révolution peuvent éventuellement sauver la mise, mais à long terme cela deviendra beaucoup plus problématique. La dialectique entre les aspects matériels et idéels de la transition est donc posée.

L'autre aspect du problème, plus quotidien, est lié au succès ou à l'échec des nouvelles formes de développement local. Il n'est pas nécessaire d'attendre d'un paysan qu'il ait transformé son modèle de pensée mythique pour l'introduire comme coopérateur rural. Mais il est important de savoir quels sont les obstacles culturels qui existent pour l'élaboration de certains programmes sanitaires, éducationnels, socio-économiques.

Ainsi avons-nous pu constater que l'alphabétisation, même celle inspirée de Paulo Freire, n'était pas en tant que telle suffisante pour faire changer une lecture mythique du réel. Elle pose des jalons nécessaires et fournit des connaissances pratiques, mais ne débouche pas automatiquement sur de nouveaux modèles.

Il est également important de connaître les mécanismes des changements et les effets, prévus ou pervers, de certaines transformations infrastructurelles sur l'univers des représentations. Voilà donc une série d'aspects pratiques et concrets, qui ont été bien compris par certains acteurs politiques et sociaux de la révolution sandiniste. Les projets d'avenir à ce sujet envisagent non seulement la poursuite de ces recherches et l'amélioration des instruments, mais leur application jusqu'à l'intérieur même du fonctionnement du front en tant que parti. Il y a donc bien des dimensions pratiques à ces recherches.

François Houtart
et Geneviève Lemercinier
Centre Tricontinental
Av. Sainte Gertrude, 5
B - 1348 Ottignies
Louvain-la-Neuve
Belgique

RÉSUMÉ

Les auteurs rendent compte d'une recherche ayant pour but de mettre en lumière les aspects culturels des transitions. Au Nicaragua on se trouve face à une double problématique, d'une part une situation de capitalisme incomplet, ayant des traits semblables à la transition, et d'autre part un pouvoir politique qui promeut de nouveaux rapports sociaux. La dimension culturelle de ces phénomènes est mesurée par le biais d'indicateurs construits au départ de deux pôles : pensée mythique et pensée analytique, combinées avec les conceptions du temps et de l'espace. Les données sont traitées au moyen d'une analyse factorielle de correspondances. Dans la conclusion, les auteurs indiquent l'intérêt théorique, méthodologique et pratique de telles recherches.

SUMMARY

The authors give an account of a study whose objective was to throw light onto the cultural aspects of transitions. Nicaragua presents us with a two-way research problem; on the one hand, a situation of incomplete capitalism with some characteristics resembling transition, and, on the other, a political power who promote a new social relationships. The cultural dimension of these phenomena is measured by means of indicators constructed first of two poles, mythical thinking and analytical thinking, then combined with the concepts of time and space. The data are run through a factor analysis of correspondences. In the conclusion, the authors demonstrate the theoretical, methodological and practical interest of this type of research.

RESUMEN

Los autores dan cuenta de los resultados de una investigación que tiene por objetivo poner a la luz los aspectos culturales de las transiciones. En Nicaragua uno se encuentra frente a una doble problemática, por una parte una situación de capitalismo incompleto, teniendo trazos que se asemejan a la transición y por otra parte un poder político que promueve nuevas relaciones sociales. La dimensión cultural de estos fenómenos es medida por intermedio de indicadores construidos al comienzo de los dos polos: pensamiento mítico y pensamiento analítico, combinado con las concepciones del tiempo y del espacio. Los datos son tratados por medio de un análisis factorial de correspondencias. En la conclusión, los autores indican el interés teórico, metodológico y práctico de tales investigaciones.