

Langue, religion et sécularisation au Maghreb

Mohamed KERROU

Université de Tunis I

En tant que processus historique de désymbolisation religieuse¹, la sécularisation des institutions et des sociétés maghrébines² revêt actuellement une importance capitale en raison de trois phénomènes concomitants:

¹ Par sécularisation, on entend généralement «le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux». Cf. P. BERGER, *La religion dans la conscience moderne*. Trad. fr., Paris: Le Centurion, 1971. En réalité, la notion polysémique de sécularisation qui est à distinguer de celle de laïcisation - même si les deux s'appliquent au phénomène complexe du «recul des religions» - réfère à un double processus: celui d'une «mutation religieuse de la société» et celui d'une «mutation sociale des religions» comme l'affirme F.-A. ISAMBERT, «La notion de sécularisation» in *De la religion à l'éthique*, Paris: Cerf, 1992, pp. 213-222. Toutefois, B. GHALOUN distingue entre la sécularisation entendue comme «le passage de certaines valeurs du domaine du sacré au domaine du profane» et la laïcisation définie comme «une évolution dans le sens d'une désacralisation de la pensée». Il précise que la première qui résulte de la modernisation tout en ayant la capacité de se faire légitimer par la religion n'entraîne pas nécessairement la seconde. Cf. son article «Pensée politique et sécularisation en pays d'islam» in *L'islamisme*, Paris: La Découverte, Coll. «Les dossiers de l'état du monde», 1994, p. 15. Au fond, pareille distinction reste à repenser dans la mesure où la désacralisation s'accomplit historiquement au niveau de la pensée, du discours et des pratiques pour aboutir à une séparation partielle ou totale entre sphère religieuse et sphère politique. En fait, ce qui serait intéressant à étudier dans le cas des pays arabes et musulmans, c'est d'un côté, le contexte socio-linguistique marqué par l'absence puis l'imposition de mots/cadres étrangers mal traduits dans la langue/culture locales tels que laïcité et sécularisation qui supposent une vie ecclésiastique chrétienne s'opposant à la vie laïque et temporelle, et de l'autre, l'évolution historique de la sécularisation ainsi que les résistances «islamiques» qu'elle suscite dans le cadre de rapports internationaux précis.

² A la différence de l'Orient arabe où il existe de nombreux écrits sur la question de la sécularisation-laïcité en raison de la prégnance de l'idéologie nationaliste arabe même si la

1 - Les mouvements islamistes – qui constituent une réaction contre le mouvement de sécularisation et de modernisation par le haut – ont connu une apogée politique et une audience sociale fulgurantes au cours des deux dernières décennies. Toutefois, ces mouvements politico-religieux de contestation sociale et idéologique traversent aujourd'hui des moments critiques puisqu'au lieu de la complaisance et de la reconnaissance *de facto*, les autorités politiques des trois pays (Tunisie, Algérie, Maroc) viennent d'opter ces trois dernières années pour la répression et l'exclusion totale de ces mouvements politico-religieux, désormais considérés comme «terroristes».

2 - La manipulation permanente par les États maghrébins postcoloniaux de l'islam en vue d'assurer leur légitimité et de délégitimer d'éventuels mouvements contestataires qui puiseraient leurs idéologies dans le registre religieux. De fait, l'islam en tant que religion officielle se greffe autoritairement sur une multiplicité d'islam-s populaires/politiques variant selon les moments, les lieux et les positions sociales des acteurs sociaux. Paradoxalement, les États maghrébins sont des États musulmans dirigés par des «laïcs» musulmans en compétition politique avec les hommes de religion musulmans.

3 - La mondialisation croissante des modes de vie modernes et postmodernes véhiculés par les médias ainsi que les échanges linguistiques et culturels avec les pays développés et démocratiques. Ce phénomène est

plupart d'entre-eux sont de facture polémique et rarement historique, politologique, sémiologique et anthropologique (cf. l'abondante bibliographie dans le livre d'A. AL-AZMA, *Al-'Almaniyya min mandhûr mukhtalef* (La laïcité d'un point de vue différent), Beyrouth, Marqaz Dirâssât al-Wahda al-'Arabiyya, 1992), les contributions portant directement sur ce sujet ne sont pas nombreuses dans le champ scientifique maghrébin. Parmi ces contributions, signalons: A. CHARFI, «La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes», *Islamochristiana*, n° 8, 1982, pp. 57-67. A. GUESSOUM, «Fondamentalisme et sécularisme dans le monde musulman aujourd'hui», *Annales de l'Université d'Alger*, n° 3, 1988-1989, pp. 41-49. A. ANSARI-FILALI, «Laïcité et culturalisme dans le monde arabe. Retour à des questions fondamentales», *Hespéris*, vol. XXXI, fas. 1993, pp. 129-138. Y. BEN ACHOUR, «Islam et laïcité. Propos sur la recomposition d'un système de normativité», *Pouvoirs*, n° 62, 1992, pp. 15-30. Cf. également du même auteur: «Islam et laïcité» in *Normes, Foi et Loi*, Tunis: Cérès Productions, 1994, pp. 239-249. S. BEN ACHOUR-DÉROUCHE, «États non sécularisés, laïcité et droits des femmes», *Revue Tunisienne de Droit*, 1993, pp. 297-311. M. ARKOUN et H. SANSON, *Religion et Laïcité. Une approche laïque de l'islam*, La Tourette: Centre Thomas More, 1989, 70 p. F. FRÉGOSI, «Islam et État: sécularisation ou laïcisation?», *Correspondances* (Bulletin de l'IRMC), n° 2, janvier 1993, pp. 11-14. E. GELLNER, «Sanctity, puritanism, secularisation and nationalism in North Africa: a case study» in *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 131-148. H. BOULARÈS, «L'impossible laïcité» in *L'islam. La peur et l'espérance*, Paris: J.-C. Lattès, 1983, pp. 157-172. M. C. FERJANI, *Islamisme, laïcité et droits de l'Homme*. Préface de Ali Mérad, Paris: L'Harmattan, 1991. R. LEVEAU et A. ZGHAL, «Islam et laïcité en France», *Études*, mai 1989, pp. 679-688. S. ZEGHIDOUR, «L'islam en France et la laïcité», *Projet*, n° 225, printemps 1991, pp. 63-70. F. GASMI, *Al-'Almaniyya wa inticharihâ charqan wa gharban* (La laïcité et sa diffusion en Orient et en Occident), Tunis: M.T.E., 1994.

d'autant plus pressant que le Maghreb regarde constamment, en raison de sa proximité géographique et de ses liens historiques, vers l'Europe occidentale où vit une importante communauté maghrébine émigrée et définitivement installée dans les pays de l'Union Européenne.

Les fondements historiques

Ces trois facteurs sont organiquement liés et structurent la réalité politique du Maghreb actuel, lequel est articulé, d'un côté, à un environnement international dominé par l'Occident libéral et ses valeurs à prétention universelle et, de l'autre, à un islam religion-civilisation implanté depuis treize siècles et greffé sur une histoire ancienne d'origine berbère charriant une langue et une culture de résistance aux multiples invasions extérieures (phénicienne, romaine, byzantine, arabe, turque, espagnole, italienne, française) qui se sont succédé dans cette «île du couchant» toujours en proie aux convoitises des puissances environnantes.

L'objet de la présente note est de voir dans quelle mesure le bloc langues-religion est dans un rapport de tension-rejet avec le mouvement de sécularisation idéologique et institutionnelle. En d'autres termes, il s'agit d'examiner les déterminants linguistiques et religieux du processus de sécularisation qui est à l'œuvre au Maghreb. Cette manière de construire l'objet suppose implicitement et explicitement l'existence d'une dépendance entre la question linguistique, la question religieuse et la question politique. Si tel est le cas, le travail du sociologue ou du politologue consiste nécessairement à démêler les conditions d'émergence des discours et à analyser leurs finalités dans le cadre d'une «économie des échanges linguistiques» et politiques. A cet effet, la sociologie de P. BOURDIEU a montré comment «les rapports de communication... sont des rapports de pouvoir symbolique où s'actualisent les rapports de force entre les locuteurs ou leurs groupes respectifs» et que «la religion et la politique tirent leurs meilleurs effets idéologiques des possibilités qu'enferme la polysémie inhérente à l'ubiquité sociale de la langue légitime»¹. Cette approche bourdieuvienne déjà expérimentée appelle évidemment la critique en raison de sa «saisie réductrice (économiste) du champ symbolique dans la mesure où elle a contribué à évacuer la dimension psychique (individuelle) du symbolique»² ainsi que la dimension historico-culturelle qui est fondamentale pour la compréhension des problèmes de la langue/religion au Maghreb.

¹ P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges symboliques*, Paris: Fayard, 1982, pp. 14 et 17.

² A. BOUKOUS, *Sociétés, langues et cultures au Maroc. Enjeux symboliques*, Rabat: Publications de la Faculté des Lettres, 1995, p. 225.

Le propre de la sécularisation est d'être en rapport étroit, d'une part avec la religion qu'elle voudrait marginaliser, déclasser ou évacuer du champ social y compris quand elle l'utilise à ses fins politiques et, d'autre part, avec la langue dont elle use pour légitimer son acte d'institutionnalisation idéologique. A son tour, la langue peut s'opposer au projet de sécularisation en renouant avec l'emprise religieuse de même que la religion peut être le bastion des résistances à l'entreprise de changement linguistique et politique. En somme, les relations langue-religion et sécularisation sont à la fois contradictoires, complémentaires et souvent insurmontables puisqu'elles sont au cœur de l'acte de fondation du politique, lequel exige toujours une pierre d'attente et donc une re-fondation.

Si l'on examine de près le Maghreb contemporain, on peut voir à l'œuvre un processus de sécularisation découlant de deux faits socio-historiques majeurs: une plus grande maîtrise du religieux par le politique et une plus grande pénétration européenne (religieuse et surtout laïque) qui a eu d'abord un grand effet sur le mouvement de la Renaissance arabo-musulmane (*Nahdha*) du XIX^e siècle puis s'est accentuée avec la colonisation et les indépendances nationales. Bien évidemment, ce processus de sécularisation politique, intellectuelle et sociale était progressif, inégal, fragmentaire, élitaire et hégémonique occidental mais il était réel et instaurait malgré tout un nouveau rapport avec Soi-même et avec l'Autre.

C'est incontestablement en Tunisie, pays moins étendu que les autres contrées maghrébines mais plus homogène, plus urbanisé et où les élites jouaient un rôle important jusqu'à tout récemment¹, que la sécularisation semble avoir été et demeure encore plus effective sans toutefois être profonde ni générale et pleinement assurée. En effet, les hommes religieux n'ont jamais monopolisé le pouvoir dans l'ancienne Ifriqiya sauf pour une courte période qui n'a duré que quarante ans avec l'État maraboutique des Chabbia à Kairouan² de 1534 à 1574. Mais dès le XVI^e siècle, les Turcs ottomans écartèrent autant les Chabbia que les Hafside et les envahisseurs espagnols. Au XVIII^e siècle, la dynastie husséinite réussit à sceller une «alliance réussie» entre le régime politique et les hommes de religion avec une prééminence des «notables citoyens liés à l'État»³.

Tel n'était pas le cas de l'Algérie et du Maroc durant l'époque précoloniale puisque les tribus chérifiennes et leurs zaouïas-confréries ont pu mobiliser des

¹ Il y a lieu de s'interroger sur la démission des intellectuels maghrébins en général et tunisiens en particulier ainsi que sur leur éloquent silence-retrait observable depuis quelques temps même si le phénomène était déjà inscrit dans leurs attitudes politiques dès les années 1985-1987. Cf. M. KERROU, «Al-Muthaqafûn wa al-mujtama' al-madanî fi Tûnis» (Les intellectuels et la société civile en Tunisie), *Al-Mustaqbal al-'Arabi* (Beyrouth), n° 104, septembre 1987, pp. 46-60.

² C. MONCHICOURT, *Kairouan et les Chabbia (1450-1592)*. Préface de Robert Brunschwig, Tunis: Alocchio, 1939.

³ M. H. CHÉRIF, «Hommes de religion et pouvoir dans la Tunisie de l'époque moderne», *Annales (E.S.C.)*, n° 34, mai-août 1980, p. 594.

hommes autour d'idéaux maraboutiques. Cette toile de fond socio-idéologique avec ce qu'elle implique comme faiblesse du pouvoir central conditionnait le partage du Maroc jusqu'à son occupation par la France, en 1912, en deux zones géographiques: le *bled makhzen* soumis et le *bled siba* réfractaire au Sultan. Il est vrai que cette perception schématique, de type colonial lyautien, relie le système politique à la violence et non à «la fonction d'arbitrage du Makhzen»¹. Quant à l'Algérie, elle connut un État autocratique de deys basé sur les janissaires turcs et coupé de sa société qu'il pressurait, notamment après la fin de la Course. Mais les tribus échappaient au pouvoir central et certaines s'organisaient en confédérations religieuses comme ce fut le cas en Oranie avec Ouled Sidi Cheikh².

En somme, il s'agit de trois pays différents par leur histoire, leurs structures sociales et politiques. Toutefois, la diversité n'exclut guère les traits communs qui fondent la maghrébinité puisqu'à l'unité géographique basée sur une alternance de plaines et de montagnes s'ajoute cette «unité fondamentale» qu'est la tribu³ toujours en rapport avec la ville en tant que matérialité et idéologie du pouvoir et la civilisation arabo-berbère à référents religieux musulmans. Sur le plan politique et idéologique, l'État ou les États maghrébins sont dans un rapport de récupération des élites et des masses par le biais d'un acte de légitimation religieuse et «nationale», non dénué de montage imaginaire ainsi que de domestication de la «société civile» par la distribution de postes de responsabilité et de prestige en fonction de l'allégeance et du silence vis-à-vis des continuelles violations des libertés et des gestions patrimoniales des biens publics. La proximité de l'Afrique du Nord par rapport aux pays démocratiques d'Europe atténue quelque peu la tendance aux exactions et aiguise la conscience des élites sensibles à l'évolution des idées et des institutions occidentales. Mais le Maghreb possède son histoire, ses structures politiques et mentales qui ne cessent de s'autofonder depuis des siècles en consacrant ce qu'IBN KHALDOUN appelait «la gloire personnelle» par opposition à «la gloire collective».

C'est à partir du VII^e-VIII^e siècles que le Maghreb a été unifié par un fait religieux et un fait linguistique nouveaux: l'islam et l'arabité ou l'islam arabe. Malgré certaines résistances qui ont duré trois quarts de siècle et dont l'histoire n'a conservé que des mythes tels que ceux de Kussayla ou de la célèbre Kahina, le triomphe de l'islam arabe fut total. Du coup, la langue arabe

¹ G. AYACHE, *Études d'histoire marocaine*, Rabat: SMER, 1983, pp. 159-176.

² C.-A. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord des origines à 1830*, Paris: Payot, 1994, 3^e éd., p. 678.

³ *Ibid.*, p. 32. Sur cette notion complexe de tribu, Cf. l'article de J. BERQUE, «Qu'est ce qu'une tribu nord-africaine?» in *Hommage à Lucien Febvre. Eventail de l'histoire vivante*, Paris: A. Colin, 1953, I, pp. 261-271. Cf. également A. LARoui, «La tribu» in *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Paris: Maspéro, 1977, p. 154-188.

se trouve ici liée organiquement au fait islamique. Elle en est indissociable même si on trouve des berbérophones musulmans. En réalité, l'arabe est la langue de l'écrit, du savoir et de l'autorité religieuse. C'est d'abord, comme partout dans le monde musulman, la langue du Coran. En tant que telle, elle est à la limite «intouchable», d'autant plus que «la mission liturgique de l'arabe n'est pas encore achevée parmi les nations». Elle a été faite langue de l'*Islâm*, «soumission à la foi», afin de «devenir un jour la langue du *Salâm*, de la Paix, souhaitée enfin aux créatures de la part de Dieu»¹. L'arabe littéraire ou littéral ou encore classique (*fusha*) est perçu comme étant la langue de «la pureté, de la clarté, de la vérité et de l'éloquence» même si des voix mineures s'élèvent pour débarrasser cette langue des mythes et la soumettre à l'étude scientifique objective en reconnaissant qu'il n'existe pas une seule langue *fushâ* mais plusieurs *fasâhât* qui dépendent des époques et des lieux².

Les fondements idéologiques

Il existe donc une véritable fétichisation de la langue nationale qu'est l'arabe présenté comme étant la «norme» linguistique de la communauté nationale. Au niveau de l'imaginaire, la perception demeure que l'arabe est la meilleure langue parce qu'elle est la langue du Coran qui s'impose par son '*ijâz* ou inimitabilité. L'idéologie arabiste renforce cette perception en escamotant la différence entre le peuple à majorité analphabète qui ne parle pas l'arabe classique et les élites dont une partie seulement maîtrise cette langue savante.

Il est de fait que l'arabe classique n'est ni la langue maternelle ni la langue quotidienne. Il est l'apanage d'une minorité savante qui en use pour acquérir et conserver des positions de pouvoir. Ainsi en est-il des «arabisants» (ceux qui ont fait des études universitaires spécialisées en langue arabe) dont une partie forme les scribes des dirigeants politiques. Ils occupent un second rôle nécessaire pour la reproduction idéologique du pouvoir politique aux mains des militaires francisants comme c'est le cas en Algérie où la majorité de la population «ignore», c'est-à-dire ne parle pas et comprend mal cette langue officielle. Il en est de même au Maroc où les berbérophones sont nombreux notamment dans les campagnes. En Tunisie, les élites sont généralement bilingues grâce à la tradition sadikienne et à des réformes éducatives qui ont consacré le bilinguisme malgré l'intermède d'arabisation mzaaliste (1975-1985)

¹ L. MASSIGNON, «L'Arabe, langue liturgique de l'Islam» in L'Islam et l'Occident, *Cahiers du Sud*, 1947, pp. 163-164.

² R. HAMZAoui, *Al-'Arabiyya wa al-Hadâtha aw al-fasâha fasâhât* (L'arabe et la modernité ou la pluralité du littéral), Tunis: Publications de l'Institut National des Sciences de l'Éducation, 1982, p. 29.

et la volonté idéologique renouvelée de réhabilitation de l'arabe en tant que langue *de jure*. Cependant, l'arabe classique est partout au Maghreb une langue formelle, non parlée et incomprise du commun même si elle est la langue officielle des États et par conséquent la langue des discours intellectuels et politiques.

Tout le problème de la langue arabe réside dans sa dualité: d'un côté, une langue classique parlée par une partie de l'élite et destinée à l'usage dans les discours voués à faire autorité et, de l'autre, une langue parlée et mélangée avec d'autres langues (le berbère, le français, l'italien, l'espagnol). Cette langue parlée ou dialectale est perçue par l'élite arabophone et arabiste comme altérée et déformée bref vulgaire *'amiyya*. Banni par les Académies de langue arabe, notamment par le courant intégriste linguistique afin d'éviter les schismes¹, le dialectal est mal vu, méprisé par les élites savantes qui pourtant en usent dans leur vie quotidienne tout en l'hybridant avec leurs vocables savants donnant ainsi naissance à un arabe intermédiaire plus proche de la langue des médias à structure francophone que de l'arabe classique. Souvent, les Maghrébins parlent, notamment dans leurs parlers citadins, une *lingua franca* résultant d'un mélange d'arabe, de français, d'italien et d'espagnol que les riches échanges de la pièce du «Nouveau théâtre» tunisien, *Les Amoureux du café désert*, caricature à merveille.

L'arabe standard se présente comme une langue moderne et évoluée. En fait, elle est épurée et censurée par la vision de l'élite au pouvoir ou en situation de pouvoir. C'est la magie du verbe officiel regardé avec admiration par les masses mais incompréhensible, rigide et hypocritement (mal) théâtralisé. Il a comme le note Yadh BEN ACHOUR le «statut d'un présent» alors qu'il est absent de la vie de tous les jours, en revanche la langue présente au quotidien est atrocement évacuée, rendue absente sur le plan constitutionnel et officiel. Il en découle sur le plan politique «empêchement de la démocratie»...«blocage de la liberté d'expression» et «absence de communication» entre gouvernants et gouvernés dans un cadre «étatique musulman»². Sur le plan socio-culturel, il existe un complexe linguistique d'infériorité chez ceux qui parlent l'arabe en sachant que leurs interlocuteurs les sous-estiment et/ou ne les comprennent pas. En somme, le rapport à la langue arabe est réellement pathologique parce qu'impossible jusqu'à maintenant à dépassionner par les maghrébins qui y projettent toutes leurs angoisses. Souvent, les arabisants affichent un amour pour la langue du *dhâd*

¹ Cf. les travaux de R. HAMZAOUÏ, *L'Académie arabe de Damas et le problème de la langue arabe*, Leiden: E.J. Brill, 1965, p. 25. *L'Académie de langue arabe du Caire. Histoire et œuvre*, Tunis: Publications de l'Université, 1975, p. 575.

² Y. BEN ACHOUR, «Les implications politiques du problème linguistique au Maghreb», *La Pensée*, n° 303, juillet-août-septembre 1995, p. 102. Cf. également du même auteur, «Citoyen de quelle nation? de quelle langue? de quelle foi?», *Intersignes*, n° 8/9, automne 1994, pp. 9-22.

et un refus obsessionnel de la réformer de peur de profaner le sacré qu'elle charrie. Toucher à la langue arabe, c'est toucher à l'islam et les deux actes sont sacrilèges à leurs yeux. Déjà, au début des années 30 de ce siècle, un esprit pénétrant et révolutionnaire, de surcroît zaytounien et arabisant, celui du tunisien Tahar HADDAD (1899-1935), avait dénoncé – il est le seul à ma connaissance – le problème de la langue en écrivant dans son journal: «Nous aimons la langue arabe d'un amour tel que nous la considérons comme une partie de notre religion. Et l'amour dont nous aimons notre religion est tel qu'il nous a rendus presque fous et même totalement fous»¹.

Il existe en réalité depuis l'intrusion de la modernité dans le monde arabe au XIXe siècle, et plus encore au XXe siècle, un véritable problème de la langue arabe et il n'est plus possible de continuer à jeter l'anathème sur ceux qui l'évoquent et à nier ce problème en croyant le résoudre. Non seulement cette langue identitaire n'est pas une langue (aisée) de communication sociale et politique mais elle n'est pas unique au sens de fixe, exclusive et suffisante. Elle est duelle: d'une part, un arabe classique de facture savante, réservé à une certaine élite et, d'autre part, des parlers citadins et ruraux différents et puisant dans plusieurs registres linguistiques. Entre les deux, un arabe standard manipulé au petit bonheur par les médias et seulement compréhensible par les scolarisés. Entre ces langues «arabes» ou plutôt ces registres linguistiques, il existe évidemment une distorsion donnant lieu à maints problèmes culturels et politiques. De toute façon, la situation linguistique au Maghreb est d'abord basée, si on laisse de côté le berbère, le français et les autres langues étrangères, sur une diglossie: l'arabe dialectal et l'arabe standard. Que penser alors de ceux qui soutiennent qu'il n'existe pas deux langues arabes – le classique et le dialectal – mais une seule, et que le débat à propos de leur contradiction est artificiel puisque la situation tend vers l'intégration linguistique²? Cette vision optimiste et idéale ne correspond malheureusement pas à la réalité d'aujourd'hui. Elle pourrait le devenir avec un net recul de l'analphabétisme et un relèvement culturel qui ne semblent pas garantis actuellement.

La religion (islamique) et la langue (arabe) officielles sont imposées et reproduites par des structures de pouvoir enracinées dans des terroirs contrôlés par des appareils étatiques de type autoritaire. Mais il s'agit d'un autoritarisme particulier car sans recours constant à la violence en raison du poids des notabilités et du clientélisme, ainsi que du consensus et de la soumission

¹ T. HADDAD, *Les Pensées (Khawatir) de Tahar Haddad*. Traduction de Hédi Balegh, Tunis, Imp. La Presse, 1993, p. 111. Sur la pensée et le milieu de ce penseur révolutionnaire, cf. A. KHALED, *Adhwâ min al-bia'â al-Tunusiyya 'alâ al-Tahir al-Haddâd wa nidhatû jîl* (Lumières sur le milieu tunisien de Tahar Haddad et le militantisme d'une génération), Tunis: M.T.E., 3E éd., 1976.

² T. BACCOUCHE, «Hal al-fusha wa al-Dârija lughatân?» (Est-ce que le littéraire et le dialectal constituent deux langues?), *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, n° 100, 1990, pp. 92-93.

manifestée par des masses sans grande illusion sur la capacité réelle de changement de leurs sociétés ainsi que de leurs dirigeants. Seules la religion islamique et la langue arabe possèdent un statut juridique conféré par les Constitutions des États nationaux aux dépens de la langue d'origine (le berbère), des dialectes populaires qui constituent des langues maternelles (l'arabo-berbère, le judéo-berbère et le judéo-arabe) mais aussi de la langue étrangère principale introduite par l'ancien colonisateur (le français) et des autres langues étrangères (l'italien, l'espagnol et accessoirement l'anglais). Il est vrai que l'anglais commence à être valorisé par la nécessité technocratique et linguistique découlant du fait qu'il est la première langue d'échange et de production scientifique dans le monde.

Nous sommes ainsi en présence d'un plurilinguisme éclaté sinon «sauvage» pour reprendre la formule d'Ahmed MOATASSIME¹. Ce plurilinguisme caractérisant un marché linguistique hétérogène et inégal, composé de ces deux sous-champs que sont les langues vernaculaires (dialectal, berbère) et véhiculaires (arabe, français)² est l'objet de débats passionnés voire violents reflétant nécessairement les choix politiques des acteurs sociaux. Mais c'est surtout l'arabisation qui a été, au cours des années 70 et 80, le moment le plus approprié pour que les querelles éclatent au grand jour sans toutefois permettre un vrai dialogue ni une confrontation avec l'Autre qui est en Soi. Mieux: sans qu'il y ait résolution du problème linguistique posé par des intellectuels en mal de pouvoir. En second lieu, l'on assiste de temps en temps à des appels désespérés en vue de valoriser les langues dialectales mais les boucliers sont vite levés et la réponse est toujours prompte à se manifester: «la langue arabe est la langue officielle». En filigrane, la réponse est autre: «le colonialisme n'est pas parti, ses agents sont toujours là». C'est également avec la même logique que les arabophones-arabistes répondent aux berbères-berbéristes. Il faudrait préciser que la(les) culture(s) maghrébine(s) est(sont) essentiellement orale(s) et que le taux d'analphabétisme demeure élevé dans les trois pays. Cette situation complique et détermine la question linguistique qui se traduit par un pluralisme non reconnu par le pouvoir et les intellectuels en position (réelle et potentielle) de pouvoir. A l'intérieur de ce champ linguistique déstructuré, c'est la langue berbère, les dialectes arabo-berbères et le français qui forment les trois strates en lutte avec la langue officielle (l'arabe) des pays maghrébins³.

¹ A. MOATASSIME, *Arabisation et langue française au Maghreb. Un aspect sociolinguistique des dilemmes du développement*, Paris: I.E.D.E.S., P.U.F., 1992.

² BOUKOUS, *op. cit.*, p. 226.

³ G. GRANDGUILLAUME, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris: Maisonneuve-Larose, 1983.

Les trois strates

La langue berbère est la plus ancienne tout en étant la plus revendiquée et la plus contestée. En effet, les Berbères constituent la population originelle de l'Afrique du Nord, vaste zone géographique qui est limitée à l'Ouest par l'Atlantique, à l'Est par l'Égypte, au Nord par la Méditerranée et au Sud par le Niger. Les berbères y habitent et se reconnaissent partout par leur «civilisation du burnous et du couscous» dite en Amazigh. Ils se retrouvent au Maroc (Haut-Atlas, Sous, Anti-Atlas, Moyen-Atlas et Rif), en Algérie (Kabylie, Aurès, Mزاب, Hoggar), en Tunisie (extrême sud Tunisien et île de Djerba) et en Libye (Djebel Nefoussa et Zouara). En réalité, ils n'ont pu conserver leurs spécificités culturelles et linguistiques que dans les zones montagneuses d'accès difficile. C'est à travers la survivance de la langue berbère qu'a survécu la culture berbère en se modelant selon le lieu de résistance: les montagnes. Ailleurs, ils se sont mélangés aux Arabes en adoptant leur langue et leur religion mais en résistant à travers les révoltes, schismes et traditions qu'ils ont perpétués tels que le culte des saints et autres pratiques culturelles. Ils ont également pu imposer leurs chefferies tribales et fonder du XI^e au XV^e siècles de brillantes dynasties: almoravide, almohade, hafside et mérinide. C'est la langue qui constitue l'épicentre de l'identité berbère au point que n'est vraiment berbère que celui qui parle la langue berbère. Mais il faudrait dire que beaucoup d'Arabes maghrébins sont d'origine berbère et ont été arabisés. Néanmoins, la plupart nie cette réalité et préfère, face à la menace de déculturation et en vertu de l'idéologie nationale, évoquer l'homogénéité religieuse et linguistique arabo-musulmanes.

La revendication berbère est récente. Auparavant, elle était – comme en témoigne le *'alim-faqih* malikite kairouanais Suhnûn (777-854) qui a organisé une fête en apprenant qu'il n'était pas berbère – une honte, une origine dont il fallait effacer les traces par une généalogie arabe. C'est paradoxalement la colonisation française qui a réhabilité cette origine en essayant de jouer le particularisme berbère contre le nationalisme arabo-musulman, mais elle échoua comme en témoigne «le Dahir berbère» (1930) et l'engagement des berbères dans les luttes ant-coloniales. Depuis presque deux décennies, une conscience berbère est apparue et un mouvement politico-culturel s'est organisé. Dans son sillage, les Berbères non arabisés refusent de se désigner par le terme ethnocentrique de berbères qui est d'invention étragère (les *barbari* ou barbares des gréco-romains) qu'ils trouvent péjoratif et préfèrent se nommer Imazighen (sing. Amazigh), ce qui peut se traduire par hommes libres. Leur pays d'origine n'est pas désigné par le Maghreb mais par Tamazgha et leur langue est l'amazighe. La rencontre de Saint-Rome de Dolan en septembre 1995 fut l'occasion pour les Imazighen de l'Afrique du Nord

(Tamazgha) de débattre de leur destin en soulignant leur objectif de promotion de la langue et de la culture amazighes. Les participants de plusieurs associations ont ainsi fondé le Congrès Mondial Amazigh. Il a fallu attendre 15 années après le «printemps berbère» (1980) déclenché par le Mouvement culturel berbère (MCB) pour que l'État algérien – un État en crise de légitimité et soumis à la violence islamiste – décide en mai 1995 la création d'un Haut-Commissariat à l'amazighité. Depuis, l'enseignement de l'amazighe a formellement démarré au sein de l'école. Mais le chemin reste long et les Imazighen savent que la démocratie en Algérie passe nécessairement par la reconnaissance constitutionnelle et effective de leurs langue et culture longtemps déniées. Ainsi, le problème de l'amazighe, langue maternelle de plusieurs millions de Maghrébins maintenus depuis longtemps en tant que peuple «sans voix» n'a pas seulement un enjeu linguistique mais politique dans la mesure où la codification et l'unification de l'arabe et du français par des élites savantes visent à les maintenir au pouvoir en tant que clans dominants¹.

Estimés à une vingtaine de millions², les Imazighen sont surtout présents en Algérie et au Maroc. En Tunisie, pays le plus arabisé de l'Afrique du Nord pour des raisons géographiques (prédominance des plaines) et historiques (Kairouan était la première capitale de l'islam maghrébin), les Berbères sont absents du discours culturel et politique. Même s'ils parlent des dialectes locaux (le rifain, le kabyle, le chaoui, le targui...) différents d'une région à une autre et sont restés longtemps sans langue écrite tout en ayant un alphabet écrit à savoir le Tifinagh, cette «majorité déchirée» pour reprendre l'expression de Kateb YACINE, vit depuis quelques années, en Algérie et au Maroc, dans un «nouveau climat de valorisation de la langue et de la culture» et la «naissance d'une conscience panamazighe». Ceci dit, ce mouvement n'est pas vraiment en mesure de renverser la tendance à la régression et au déclin de cette langue causés par les effets de l'urbanisation, de sa dévalorisation par l'école et par l'efficacité technologique³ mais aussi par l'auto-dévalorisation et l'inimitié psychologique résultant du contact avec la langue du Coran. Commencé au début du siècle avec le Kabyle BOULIFA et poursuivi intensément au cours des années 70, le passage de l'oral à l'écrit n'a encore débouché que sur «un embryon d'usage écrit du berbère» extra-institutionnel, que ce soit individuel

¹ C. KADDOUR, «Langue maternelle, développement et démocratie en Afrique du Nord», *Tifinagh (Revue de culture et de civilisation nord-Africaines)*, n° 8, décembre 1995, p. 49.

² Il n'est pas inutile de soulever ici le problème statistique d'évaluation des populations berbères au Maghreb. Il est nécessaire de s'interroger sur les chiffres généralement avancés (45% au Maroc, 33% en Algérie et 1% en Tunisie): est-ce le produit d'enquêtes anthropo-dialectologiques, d'évaluations statistiques ou d'estimations statistico-politiques. Legs du colonialisme et/ou produit des indépendances nationales, ces chiffres méritent toute l'attention de ceux qui s'intéressent au «Maghreb pluriel» pour reprendre le titre d'un ouvrage d'A. KHATIBI.

³ Cf. M. ENNAJI, «Tamazight en Afrique du Nord: situation et perspectives» et M. SUAREZ ROSALES, «Le Printemps berbère», Tifinagh, *ibid.*

ou associatif¹. En 1990, il y a eu la création d'un département de langue et de cultures amazighes à Tizi-Ouzou en Kabylie algérienne. Récemment, le berbère a été partiellement et inégalement introduit dans les écoles en Algérie. Au Maroc, le discours royal du 20 août 1984 a considéré le berbère comme une composante importante de la culture nationale et a accepté son éventuel enseignement à l'école.

En Algérie, la résistance linguistique et culturelle s'est basée sur le refus de la francisation et de l'évangélisation en rapport avec le nationalisme qui revendiquait politiquement la valorisation de l'arabe littéral «*al-'arabiyya al-fushâ*». Du coup, celle-ci devint prisonnière du nationalisme, objet de «pétrification» ou d'«embaumement» tout en marginalisant les langues maternelles (l'arabe dialectal et le berbère) qui, à leur tour, seront le fer de lance de «la nouvelle résistance». Pour preuve: le printemps de Tizi-Ouzou en avril 1980 qui vit les lycéens réclamer l'entrée de l'amazighe à l'école². En Tunisie, la grande homogénéité ethnique et culturelle a empêché l'expression de la culture berbère pourtant bien présente dans le sud tunisien. Elle n'est ni enseignée ni objet de recherches locales et le pays n'a pas encore produit d'élèves du Père blanc de l'IBLA, André LOUIS, dont les travaux ont permis de faire connaître au public la richesse du sud tunisien et particulièrement celle de la culture berbère. En plus, la question linguistique demeure étouffée et toute vision d'innovation consistant à valoriser le berbère ou le dialectal suscite vite des réactions hostiles³. A ce titre, il est intéressant de relever ce que la polonaise Anna PARZYMIES a judicieusement évoqué: «le complexe William Marçais» (linguiste français qui prophétisa, en suscitant une vive réaction dans les années trente, la substitution du français à l'arabe littéral) pour inciter à élaborer une politique linguistique plurielle et intégrative qui «débarasse la société tunisienne des problèmes qui se posent à elle constamment»⁴. Cependant, ce «complexe Marçais» continue à fonctionner également dans l'autre sens, propulsé par les francisants hostiles à la présence de la langue arabe, et empêche ainsi de susciter un dialogue linguistique serein et scientifique.

Pour en venir au français, tout le monde sait qu'il est la première langue étrangère au Maghreb. Il était la langue de l'ancien colonisateur avec lequel les

¹ S. CHAKER, «Langue berbère: une planification linguistique extra-institutionnelle» in *La linguistique au Maghreb*. Collection dirigée par Joachen Pleines, Rabat: Okad, 1990, p. 255.

² D. MORSLY, «De quelques aspects de la résistance linguistique en Algérie pendant la période coloniale» in *Pratiques et résistances culturelles au Maghreb*. Sous la direction de N. SRAIEB, Paris: CNRS, 1992, pp. 261-266.

³ Cf. le dossier publié par l'hebdomadaire tunisien *Réalités*, n° 517, du 29 septembre au 4 octobre 1995, pp. 14-17.

⁴ A. PARZYMIES, «Refus d'une conception linguistique en Tunisie» in *Pratiques et résistances...*, op. cit., pp. 249-259.

rapports ont été et continuent d'être des rapports d'amour et de haine, d'admiration et de rejet. C'est la langue de la modernité introduite dans le sillage de la colonisation et souhaitée, en raison de ses bienfaits techniques, par presque toutes les sensibilités de la société. En fait, le français symbolise d'une part le progrès et la liberté avec ce qu'ils entraînent comme fascination pour des gens longtemps maintenus sous le carcan de la tradition et de l'absolutisme et, d'autre part, l'agression culturelle avec ce qu'elle génère comme idéologie du refus et de repli sur Soi. Pratiquement, le français est entré en concurrence avec l'arabe qu'il a voulu supplanter tout en acceptant de coexister tant bien que mal avec cette langue officielle tenue à l'écart de l'évolution du monde par des sociétés réellement décadentes. C'est la langue de l'administration, qui l'utilise à la fois au niveau de sa correspondance et des échanges économiques avec l'extérieur. Les États postcoloniaux ont perpétué, en dépit d'une revendication nationaliste, cette situation linguistique de prédominance du français. Toutefois, les ministères de la justice, de l'intérieur, du culte islamique et en partie seulement de l'enseignement, utilisent l'arabe.

La suprématie linguistique et politique du français est pour une large part entretenue par ceux qui aspirent à plus de progrès, de liberté et de démocratie. Il est vrai qu'il existe parmi ceux que l'on accuse d'être «le parti de la France» comme disent les islamistes et les nationalistes algériens, des anti-démocrates. La carte de partage et d'opposition politico-idéologique autoritarisme/démocratie ne coïncide pas exactement avec la carte de partage linguistique arabe/français. Cependant, la plupart des francophones sont, au moins théoriquement, acquis à la cause de la démocratie dont la France est la «mère-patrie». Aussi, assez extraordinairement, les femmes qui ont été le bastion de la résistance culturelle et de l'identité nationale symbolisées par le voile durant la colonisation, constituent un secteur intéressant à étudier au niveau de la sensibilité linguistique et politique. Beaucoup de femmes instruites et émancipées ou se présentant comme telles penchent pour l'usage du français comme langue véhiculaire. Elles préfèrent parler le français pour échapper à l'emprise de l'idéologie de domination masculine arabo-musulmane et afficher leur modernité et leur aspiration à l'égalité des sexes. Cette situation n'est pas dénuée d'excès voire de «frime»¹ mais elle est réelle et dénote une lutte culturelle à fondements linguistiques, esthétiques, sexuels et sociaux en somme imaginaires.

Il est frappant de voir qu'à côté des femmes, plusieurs intellectuels modernistes et progressistes recouraient au français pour exprimer leurs opinions dissidentes voire leur état d'âme. Parler français symbolisait le choix

¹ Au Maghreb, la modernité s'affiche et se veut d'abord une distinction sociale exhibitionniste, hier par le vêtement, aujourd'hui, par le mode d'être et surtout par le fait et la manière de parler le français.

en faveur de la modernité et le refus de la tradition. Ce n'est que depuis un peu plus d'une décennie que la situation linguistique changea à la faveur de l'arabisation idéologique en produisant des «balbutiants», ne parlant ni l'arabe, ni le français mais une langue journalistique de bas niveau. Auparavant, et le phénomène est encore vérifiable parmi ceux qui ont quarante ans et plus, le français était encore plus que le dialectal et parfois les deux «langues» combinées selon une alchimie locale spécifique, la langue de communication y compris et surtout dans les situations d'intimité extrême. Mais, au cours des années 60 et 70 et même après, l'on fustigeait le bilinguisme «bâtard» rendu responsable d'un déchirement culturel, existentiel voire d'une destructuration sociale. Cette manière de poser le problème de «la langue et de la culture nationales» était, en dépit d'une certaine pertinence¹, exagérée parce qu'elle ne saisissait pas toutes les interférences psychiques et sociales et qu'elle était surtout conduite par l'obsession du «bouc émissaire» culturel. Or, la question linguistique était et demeure encore complexe par ses enjeux de pouvoir et l'ambivalence de tous les acteurs sociaux. Il n'est que d'évoquer le cas de tel ou tel ministre dans un gouvernement de Bourguiba, partisan de l'arabisation et chantre de «l'authenticité» culturelle qui inscrit ses enfants dans un lycée français, le «Carnot» de Tunis. Ce comble de la contradiction révèle un jeu social et idéologique important à étudier dans la mesure où il dénote l'implication plurielle des acteurs et de l'existence de plusieurs imaginaires «contradictoriels» mais coexistant au sein de la personnalité de base des Maghrébins, notamment quand ils accèdent au pouvoir. Le rapport à la langue française – y compris chez les chercheurs en sciences sociales – est de nature à nous révéler l'ambivalence des acteurs sociaux, leurs vécus et leurs aspirations, leurs identités et leurs devenir dans des situations où être Soi-même n'a de sens que si l'Autre est incorporé, avec toute la passion (amour/haine) que l'on ressent pour lui.

A ce niveau, il n'est guère possible d'escamoter le rôle important des femmes dans l'usage du français, même si certaines situations d'individus-femmes relativement autonomes et libérées demeurent paradoxales du fait de leur non-compréhension et leur non connaissance de la langue nationale. L'excès des arabistes et leur rejet du français n'a d'égal que l'excès des francophones et leur rejet-ignorance de l'arabe perçu comme langue de sous-développement. Enjeu social, la femme devient, en tant qu'acteur social, au cœur de la question linguistique et politique. Ce n'est donc pas un hasard si, en Algérie, les femmes sont la cible privilégiée des islamistes radicaux et en particulier de leurs groupes armés qui, par le recours aux mariages forcés,

¹ A. KRICHEN, «La fracture de l'intelligentsia. Problèmes de la langue et de la culture nationales» in *La Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon*. Ouvrage dirigé par M. CAMAU, Paris: CNRS, 1987, pp. 297-341.

viols et crimes atroces présentés comme actes de moralisation de «la société impie», veulent les intimider et les maintenir dans un état de sujétion en partie garanti par le Code de la famille de 1984 adopté par l'État-Parti FLN. L'autre cible est le cercle des intellectuels occidentalisés qui est enclin à dénoncer «le péril vert» en recourant à la plume face à la montée de l'épée islamiste en lutte avec celle de l'armée, notamment après l'interruption du processus électoral en décembre 1992 et le déclenchement des violences en Algérie. Cette «guerre civile» possède indéniablement des bases linguistiques. Elle prolonge en quelque sorte des conflits de langue mal résolus entre d'une part l'arabe (revendiqué par les islamistes et les arabistes) et le français (revendiqué par les intellectuels francophones) et d'autre part, l'arabo-français et le berbère.

Quelle que soit la situation politique (crise ou paix civile), la donne linguistique et idéologique pose – ce n'est guère le cas au Machreq pour des raisons historiques – un grand problème au Maghreb où la culture officielle de l'État unitaire local *Dawla wataniyya* (tunisien, algérien, marocain) consolide sans cesse le règne de l'Un (une langue unique et une religion unique) considéré comme garant de l'indépendance et de la stabilité. En effet, tous les pays maghrébins se proclament, au niveau de leurs Constitutions et discours idéologiques, arabes et musulmans. Ils revendiquent si fort cette appartenance qu'il y a lieu de s'interroger sur les implications de cette double référence qui présente la particularité d'être agglomérée (l'arabo-musulman), nationaliste, ethnocentriste et exclusiviste (l'Occident «arabe» et non pas l'Occident européen) et surtout légitimiste et particulariste (le fameux «Nous» et non l'altérité démocratique et moderne).

La question identitaire

En partant de l'idée que «le nœud de la question linguistique» au Maghreb est la revendication, au nom d'une identité imaginaire, de telle ou telle langue à l'exclusion de telle ou telle autre (l'arabe à l'exclusion du berbère, l'arabe classique à l'exclusion des dialectes, l'arabe à l'exclusion du français...), Abdallah BOUNFOUR analysa la question linguistique en rapport avec celle de l'identité. Or, l'identité, au nom de laquelle on revendique telle ou telle langue, est elle-même définie à partir de cette langue. En effet, est arabe celui qui parle arabe, berbère celui qui parle berbère... Ainsi, A. Bounfour s'est demandé si par ce «raisonnement circulaire» dont l'origine est tribale, le Maghreb ne risque pas l'asphyxie. Pour lui, la nature du nœud (*'uqda*) de la langue et de la culture est dans l'État national qui cloue la langue à la société et reproduit la politique linguistique coloniale – l'arabisme est en fait un mimétisme de l'idéologie jacobine. En fait, «le clou de la langue n'est pas le plurilinguisme ni le monolinguisme. Il est dans la plaie jamais cicatrisée de l'État.

L'État est le clou de l'affaire». Pour Bounfour, il n'y aura de lien que dans le pluriel des langues, des styles, des paroles¹.

En vérité, langue et religion fondent le destin des maghrébins comme si l'altérité linguistique, religieuse et sociale n'existait pas. Au nom de la double référence arabo-islamique, la pluralité est gommée et la différence rejetée parce que non-conforme à l'orientation idéologique dominante du pouvoir national postcolonial. La langue (l'arabe) et la religion (l'islam sunnite malikite ash'arite) sont les deux fondements institutionnels et imaginaires de l'identité culturelle maghrébine. Une identité déchirée et tourmentée par l'intrusion de la modernité et de son biais linguistique (le français) dès la seconde moitié du XIXe siècle. Le choc de la colonisation a bouleversé les structures et les mentalités en drainant une véritable acculturation avec son double ressort fascination-rejet. Les indépendances politiques ont été le cadre de développement d'une idéologie nationale tout en favorisant le mouvement de sécularisation qui s'impose de plus en plus en dépit des résistances dont l'islamisme constitue l'expression paroxystique. En fait, le mouvement de sécularisation de l'État est ancien, même si l'assise religieuse était toujours réclamée par des hommes politiques «laïcs» qui tendaient à conserver le pouvoir dans leurs lignées tribales ou familiales. Sécularisation et désacralisation ont été liées en Europe occidentale. Ici, rien de tel, même si la religiosité maraboutique avait subi d'abord les contre-coups du contrôle colonial puis de la liquidation par l'État postcolonial de son assise foncière et économique. Le sacré et la sainteté ont été déplacés vers la sphère étatique qui fonde sa légitimité auprès de la société par la manipulation des deux registres de la langue arabe et de la religion islamique.

Résultat: les deux logiques politiques principales, à l'œuvre dans les sociétés maghrébines contemporaines, sont celles de la culture islamique et de la culture sécularisée. La première réfère à la langue arabe en tant que langue coranique, symbole de la sauvegarde du patrimoine et vecteur de l'identité nationale. La seconde est liée à la modernité occidentale introduite au Maghreb dans le sillage de l'intrusion coloniale qui a conduit à l'imposition de la langue française en tant que langue véhiculaire. Au-delà de la structuration réductrice et schématique, basée sur les couples antinomiques: «langue nationale/langue étrangère», «Islam/Occident», «Tradition/Modernité», il importe de voir les implications politiques et culturelles des processus d'intégration nationale diffusés par les États postcoloniaux maghrébins. Les pouvoirs nationaux ont souvent opté, en tenant compte des pesanteurs sociologiques locales et de la réalité des rapports internationaux, pour une politique linguistique dualiste. L'arabisation revendiquée par une partie des

¹ A. BOUNFOUR, *Le nœud de la langue. Langue, littérature et société au Maghreb*, Aix-en-Provence: Edisud, 1994, pp. 13-18.

élites s'est accompagnée de l'usage nécessaire de la langue française. Il en est résulté un bilinguisme et un biculturalisme tantôt décriés tantôt loués. Cependant, les débats sur la langue ou plutôt les langues – débats souvent passionnés et violents – ont toujours évité d'aborder, d'une manière profonde, le problème de la diglossie voire de la triglossie. Alors que l'arabe littéraire ou littéral est revendiqué comme langue nationale, les maghrébins continuent de parler et de communiquer en recourant soit aux dialectes arabes et berbères soit à un mixte linguistique (l'arabe dialectal, l'arabe littéraire, le français..). L'utilisation, par les acteurs sociaux, de plusieurs registres linguistiques traduit une situation d'acculturation dont l'État est lui-même partie prenante. Seulement, l'État essaie d'uniformiser politiquement la société en manipulant l'identitaire basé essentiellement sur la langue et la religion. Dans cette recherche de légitimité, l'islamisme conteste la référence religieuse de l'État postcolonial et élargit sa base de soutien par suite des retombées négatives de la modernisation. L'enjeu des luttes politiques devient alors la société civile par opposition à la société religieuse ou militaire appelées à devenir chacune à sa façon société politique. Or, toute société civile moderne est solidaire de l'émergence historique de l'individu-citoyen et du processus de séparation du politique et du religieux. C'est à ce niveau que se pose le problème de l'islamisme ou plutôt des islamismes qui certes possèdent indéniablement des «soubassements historiques» notamment «médiévaux»¹ mais expriment des «exigences nouvelles» radicalement «différentes de celles d'hier»². Au-delà de sa perception comme «enfant naturel de la colonisation et des indépendances nationales maghrébines» (F. BURGAT) ou comme une «nouvelle espèce de mythe identitaire à base nationalo-théo-scientiste» (F. BENSLAMA)³, il convient de l'analyser à mon avis dans sa logique socio-politique de produit-réaction à la sécularisation autoritaire des États toujours illégitimes au regard des sociétés maghrébines travaillées par des cultures de repli face à l'agression extérieure.

Le bloc langues-religion est constitutif de l'identité étatique et nationale – celle des masses et des intellectuels qui, à quelques sensibilités près, restent profondément dépendants de cette conception qu'ils ne cessent de réclamer à cors et à cris dès qu'ils perçoivent le moindre appel, fût-il minoritaire, de laïcisation. Il en a été ainsi en Tunisie, lors du débat sur les rapports

¹ M. KABLY, *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval*, Paris-Rabat: Maisonneuve-Larose-Okad, 1989.

² M. RODINSON, «L'intégrisme musulman et l'intégrisme de toujours. Essai d'explication» in *L'Islam, politique et croyance*, Paris: Fayard, 1993, pp. 231-259.

³ F. BURGAT, *L'islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Paris: Payot, (1988) 1995, éd. revue et augmentée. Une critique intéressante de la démarche de Burgat, notamment dans son dernier livre (*L'islamisme en face. La découverte*, 1995), est fournie par F. BENSLAMA, «L'islamisme comme symptôme» in *Intégrismes, Algérie, jusqu'où peut-on comprendre?*, *Les Nouveaux Cahiers du Sud*, n° 1, 1996, pp. 39-49.

État/religion, avec notamment la signature en 1988 d'une pétition par des intellectuels modernistes réclamant entre autres: «l'Islam est la religion de l'État»¹. Cette attitude, dont l'ambition politique de ses rédacteurs ne saurait être négligée, dénote en fait l'enracinement profond de la culture et de la socialisation arabo-islamiques avec ce qu'elles impliquent de sensibilité anti-séculariste chez la plupart des intellectuels en mal de pouvoir. Pareille attitude politique et idéologique ne peut-être négligée par le chercheur car elle réfère à une tendance générale des sociétés maghrébines et musulmanes. Cette tendance a été entretenue par une sorte d'«islamité historique» variant selon les trois pays et dépendant des contextes de développement du sentiment national, lui-même lié à la nature de la colonisation française et des structures socio-politiques locales qui lui préexistaient.

S'il fallait résumer en portraits d'hommes influents et charismatiques les différences intellectuelles et politiques du Maghreb au XXe siècle, le choix se portera sur les trois figures symboliques de la résistance nationale que furent Thâalbi, Ben Bâdis et Allal al-Fâssi. Chacun de ces «hommes exceptionnels» n'est compréhensible qu'à la lumière d'une histoire/société particulière et synthétise une problématique politico-culturelle locale. Entre ces hommes et leurs sociétés, il existe un rapport de modelage réciproque où l'acteur informe le tout social en y puisant, ou pour s'exprimer comme Machiavel, la matière sociale s'apprête au travail de la *virtù* politique – évidemment selon les possibilités et virtualités historiques.

En Tunisie, Abdelaziz Thaâlbi (1874-1944) fut le type même de Zaïm incarnant le nationalisme musulman réformiste à tendance anti-maraboutique et salafiste influencée directement par Muhammad 'Abdou. Notre cheikh zaytounien, d'origine algérienne et de formation unilingue, réussit à établir une jonction politique entre le mouvement évolutionniste des «Jeunes Tunisiens» né au début du siècle et le Parti Constitutionnaliste (Destourien) Libre Tunisien qu'il fonda en 1920 en compagnie d'un groupe d'intellectuels bourgeois tunisois. Malgré son implantation à l'intérieur du pays et la stature intellectuelle de son leader à vocation panislamique plus que nationaliste locale, le Destour demeura modéré et en-deçà autant des radicalisations ouvrières que des attentes des intellectuels petits-bourgeois provenant de l'intérieur du pays, et en symbiose avec la misère des masses. C'est en scission avec le parti destourien de Thaâlbi que le Néo-Destour, parti moderniste, petit-bourgeois, réformiste et modéré conduira le mouvement national à partir de 1934. Son leader Habib Bourguiba (1903-?), de formation sadikienne bilingue à tendance francophone, profita de son charisme et de la conjoncture de guerre contre les traditionalistes alliés aux yousséfiistes pour imposer au

¹ Cf. M. AL-AHNAF, «Tunisie: un débat sur les rapports État/religion», *Monde Arabe. Maghreb-Machrek*, n° 126, oct-nov-déc. 1989, p. 99.

pays une série de mesures laïcisantes au lendemain de l'indépendance en 1956. Il supprima l'université islamique de la Zaytouna en la remplaçant par une simple faculté de théologie, liquida les biens de main-morte (*habous*) et proclama un Code de statut personnel (CSP) interdisant la polygamie et imposant le mariage par consentement mutuel ainsi que le divorce prononcé par le juge à la place de l'ancienne répudiation. En février 1960, le Président Bourguiba accomplit le geste le plus kémaliste (radical) de sa carrière politique: il but publiquement un verre d'eau en plein Ramadhan et appela le peuple tunisien à ne plus jeûner étant donné qu'il était appelé à s'engager dans le «*Jihād al-Akbar*» – remarquez le recours au vocabulaire religieux y compris dans les situations les plus laïques – contre le sous-développement. Des réactions isolées furent réprimées, même si Bourguiba assouplit ses positions en versant partiellement dans la moralisation religieuse sans abandonner toutefois ses convictions politiques pro-occidentales. Ce «champion d'un Islam ouvert aux exigences rationnelles»¹ était doté d'un grand réalisme et d'un esprit d'ouverture sur le monde extérieur avec ses multiples cultures et langues. Dans ses fréquents discours radio-télé-diffusés, le «Combattant suprême» recourait, hormis dans les discours prononcés lors des cérémonies politiques et religieuses officielles, au dialectal. Il parlait au peuple avec la langue de tous les jours et non pas l'arabe classique ou plutôt standard caractérisé par son sérieux artificiel et souvent rigide pour ne pas dire socialement et politiquement incompréhensible. Bien évidemment, cette spontanéité bourguibienne, fort appréciée en raison de sa capacité de communication, ne pouvait résoudre la question de la sclérose d'un régime causé par le monopartisme, le pouvoir personnel et l'absence de libertés. En témoignant de l'extrême frilosité d'un système d'information² que traduisait, sur un ton tragi-comique, la musique de circonstance accompagnant le journal télévisé rendant compte quotidiennement et «à la une» des entrevues sinon des promenades, voire des baignades, du Chef de l'État. Là encore, l'on renouait avec l'absence de langage et la non-communication politique pour verser dans les intrigues et les intérêts de ceux qui, parmi la classe politique, défendaient leurs privilèges en entretenant dans une concurrence folle le culte de la personnalité du Prince au pouvoir. Enfin, l'évolution actuelle de la Tunisie de l'après-Bourguiba impose d'accorder une attention particulière à la réforme

¹ A. MÉRAD, *L'Islam contemporain*, Paris: P.U.F., 1984, p. 95.

² Il est frappant de voir comment les systèmes d'information officielle s'emparent des thèmes politiques et les vident, par la répétition continue et abusive, de leurs contenus en les transformant en slogans creux et dépourvus de sens: tel était le cas au cours des années 60 et 70 des notions de «l'unité nationale», «le progrès social», «le socialisme», «la révolution agraire», «l'unité du peuple», «la société médiane», etc. C'est encore le cas de nos jours de «la démocratie», «la société civile», «les droits de l'homme» et, dernière née, «la mise à niveau intégrale».

séculariste de l'éducation, engagée dès 1989 par Mohamed Charfi (ancien ministre de l'Enseignement et ex-président de la Ligue Tunisienne des droits de l'Homme), ainsi qu'aux actions politiques du mouvement féministe autonome. Celui-ci prolonge en réalité les comportements de plus en plus sécularisés et modernes des femmes tunisiennes, lesquelles pratiques diffèrent voire contrastent avec les discours identitaires et traditionalistes à base religieuse.

En Algérie, la plus grande figure de l'islam algérien au XXe siècle, celle de Abdelhamid Ben Bâdis (1889-1940) fonde l'Association des Ulémas en 1931. A la différence des jeunes algériens assimilationnistes, ce milieu traditionaliste vise, à travers sa revue «Al-Shihâb» (Le Météore) à réaliser une réforme (*islâh*) religieuse par l'abandon des superstitions populaires, par le retour aux sources (*Salaf*) et par la conscience d'une solidarité algérienne musulmane basée sur le slogan: «L'Islam est ma religion, l'arabe est ma langue, l'Algérie ma patrie». Le mouvement s'étend au cours des années trente, de Constantine, fief de Ben Bâdis à Alger, en Oranie et surtout à Tlémcen¹. Cette orientation réformatrice qui ne visait pas un strict monolinguisme arabe, même si les Ulémas algériens étaient étrangers à la culture française², a marqué symboliquement le nationalisme algérien³. Elle sera par la suite radicalisée par l'option socialisante de la République populaire et démocratique qui verra le jour après l'insurrection commencée en 1954 et l'indépendance de l'Algérie en 1962. Dominée par la figure militaire de Houari Boumediène qui parvint au pouvoir par un coup d'état contre Ben Bella en 1965, l'islam algérien s'engagea malgré sa déconfessionnalisation formelle⁴ dans une optique révolutionnaire à idéologie populiste musulmane. Dès les années 70, une politique d'arabisation est lancée par les élites arabisantes se positionnant pour la conquête du pouvoir. Dans le sillage du populisme révolutionnaire, le panarabisme et l'islamisme sont diffusés par des professeurs Égyptiens coopérants dans une Algérie rêvant de rompre culturellement avec le néo-colonialisme. Démagogique et destinée à «flatter le côté affectif des masses», cette arabisation a fini par être «la charpente de la politique linguistique de l'Algérie indépendante» mais ne parvint qu'à des résultats inégaux, insatisfaisants et inacceptés; en somme ce fut véritablement un échec⁵. La loi sur l'arabisation

¹ J. GANIAGE, *Histoire contemporaine du Maghreb de 1830 à nos jours*, Paris: Fayard, 1994, p. 482.

² A. MÉRAD, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse*, Paris-La Haye: Mouton & Co, 1967, p. 347.

³ H. BENKHEIRA, «La destruction des saints», *Cahiers Intersignes*, n°10 «Penser l'Algérie», pp. 243-252.

⁴ H. SANSON, «L'Islam de Houari Boumédiène», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XVII, 1978, pp. 267-276.

⁵ K. TALEB IBRAHIMI, *Les Algériens et leur(s) langue(s). Éléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne*, Alger: Éditions El Hikma, 1995. Cf. également du

adoptée par le Parlement Algérien en décembre 1990 consacra le monopole de la langue arabe dans la vie publique. Elle confina les langues étrangères dans un rôle «complémentaire» mais resta silencieuse sur le statut du berbère et des dialectes. Elle annonce ainsi la volonté étatique de museler le pluralisme et l'expression démocratique¹. En fait, la violence politique qui oppose, depuis l'arrêt du processus électoral (1992), le pouvoir et les groupes islamistes armés traduit sur le mode extrême le conflit linguistique et la gestion politique désastreuse des problèmes sociaux. Plus généralement, elle exprime une crise d'autorité et l'échec d'un système politique basé sur l'État-parti FLN contrôlé par l'armée. En réalité, ce système est «l'aboutissement d'un long processus remontant aux débuts du mouvement national, dans les années vingt et trente, et qui s'est poursuivi après l'indépendance acquise en 1962». De fait, «l'islam politique» algérien se trouve être le double produit de «la culture religieuse des Ulémas» qui a modelé l'enseignement et «l'échec des promesses d'avenir meilleur du parti unique FLN»².

Au Maroc, Allâl Al-Fâssi, professeur à l'Université Qarawiyyine, fonde en 1934 l'Action Marocaine qui se scinda en 1937 en Mouvement Populaire dirigé par Al-Wazzani et en Istiqlal («Indépendance») dirigé par le premier. Transformé en parti en 1943, l'Istiqlal parvint à réunir toutes les tendances nationalistes, notamment la bourgeoisie urbaine, et eut pour slogan: «Fidélité à la Religion, à la Patrie et au Souverain». Avec l'Indépendance réalisée en 1956, l'Istiqlal fut le parti du pouvoir entre les mains de Mohammed V avant d'éclater en tendances conservatrices et progressistes. Nationaliste et islamique, l'Istiqlal n'est pas le seul parti d'influence dans un pays monarchique gouverné depuis le XVII^e siècle par la dynastie alaouite d'origine chérifienne. En fait, elle est devenue une monarchie constitutionnelle où le Roi Hassan II exerce depuis 1962 un pouvoir temporel à base idéologique religieuse. Il règne grâce à une légitimité fondée sur la baraka conférée par ses origines chérifiennes, l'islam dont il est le commandeur (*Amîr al-mu'minîn*) et une grande «capacité de manipulation de l'élite»³. En plus, il existe une alliance décisive entre la monarchie et les élites rurales mais le plus important est «l'aptitude du régime à manier les symboles accessibles aux masses tels l'islam...» avec l'imposition d'un rituel tendant à «la sacralisation de la personne du Roi». Même s'il ne contrôle pas la totalité du champ religieux, il fonde une autorité verticale du

même auteur, «Algérie: l'arabisation, lieu de conflits multiples», *Monde Arabe Maghreb-Machrek*, n° 150, oct-déc. 1995, pp. 68-69.

¹ MOATASSIME, *op. cit.*, pp. 149-159.

² L. ADDI, «Algérie: Aux sources de la confrontation armée» in *L'islamisme*, *op. cit.*, p. 93.

³ J. WATERBURY, *Le commandeur des croyants: la monarchie marocaine et son élite*, Paris: F.N.S.P., 1975.

religieux et tente de récupérer «le contre-champ politico-religieux» où s'exprime la contestation islamiste¹.

Dans les trois cas de figures politiques maghrébines évoquées schématiquement ici, l'accord total est acquis concernant le double fait que la langue officielle est l'arabe et que l'islam est la religion de l'État (Préambule de la Constitution marocaine de 1963, Article 2 de la Constitution Algérienne de 1976 et Article 1er de la Constitution tunisienne de 1959). Même les oppositions les plus radicales ne remettent pas en cause ces deux fondements idéologiques des pouvoirs et des sociétés du Maghreb. Certes, des voix jusqu'à maintenant isolées s'élèvent pour réclamer la laïcité et la reconnaissance de la diversité linguistique notamment celle des dialectes, du français et du berbère, mais leurs meneurs n'ont pas de poids social et politique. Cependant, les Berbères algériens ont réussi depuis 1980, et encore plus dans le sillage de la crise politique actuelle que traverse leur pays, à mobiliser une partie de l'opinion locale. Leur mouvement semble promis à des luttes décisives même si le risque d'éclatement et d'exploitation par l'étranger demeure une donnée à ne pas négliger. En plus, il est relativement aisé pour les appareils d'État d'isoler ce mouvement par la reconnaissance formelle, le silence, la répression et l'accusation de complicité avec l'étranger c'est-à-dire le colonialisme dont la mémoire nationale conserve évidemment une version dichotomique bien entretenue par l'idéologie officielle.

De toute façon, la sécularisation maghrébine apparaît comme un phénomène partiel, précaire et incertain. Elle a émergé, en premier lieu, avec les pouvoirs politiques de l'époque moderne (XVIe-XIXe siècles) qui ont accru le contrôle du politique par des non-religieux. Il est vrai que l'empreinte religieuse n'était pas évacuée et que l'usage de la légitimité religieuse continuait à être exploité. Il importe donc de ne pas confondre contrôle politique de la religion et sécularisation, même s'il existe un lien entre les deux puisque le premier phénomène permet de déclasser le groupe des religieux, ainsi que l'emprise directe de la religion politique ramenée à une religion civile plus ou moins maîtrisée par les «laïcs» politiques. Cependant, il importe d'avoir présent à l'esprit que la spécificité laïciste ou séculariste découle du fait que «dans le contexte particulier de l'aire arabo-musulmane, le terme "laïcité" renvoie plus à une trinité unitariste: *dîn, dûniya, dawlat* (religion, vie profane et État) exprimée dans le cadre de l'islam qu'à une dualité antagonique

¹ M. TOZY, «Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux au Maroc», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XVIII, 1979. Cf. également aux travaux de R. LEVEAU, *Le fellah marocain défenseur du trône*, Paris: FNSP, 1976. Une actualisation-dépassement est fournie par de nombreux articles et notamment: «Aperçu de l'évolution du système politique marocain depuis vingt ans», *Monde Arabe Maghreb-Machrek*, n° 106, oct-nov-déc 1984 et «Réaction de l'islam officiel au renouveau islamique au Maroc», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1979, pp. 205-218.

(sacré/profane). Autrement dit, même dans le cas extrême de la Turquie, la religion n'a pas été évincée du champ politique, mais soumise à la raison d'État»¹. Cette spécificité n'annule pas le fondement de l'acte (pacte) laïc qui consiste à séparer religion et politique et à parvenir à désymboliser l'univers religieux qui se trouve du coup remplacé par l'univers profane, rationnel et désenchanté.

En second lieu, la sécularisation a été l'œuvre culturelle de la Renaissance arabe (*Nahdha*) au Maghreb, qui a été l'apanage de groupes fort restreints au sein des classes dirigeantes. Par la suite, le mouvement de désymbolisation religieuse devait s'affirmer chez les «évolués» nord-africains qui ont été scolarisés par l'Ecole de Jules Ferry et chez les groupes sociaux touchés par la modernisation des structures anciennes, notamment en Algérie où l'éradication des bases économiques et sociales par le régime colonial, qui a duré 130 ans, a été décisive et a réussi à saper la société colonisée. Ce mouvement a été accentué avec l'indépendance dans le sillage de l'étatisation à outrance. Mais c'est en Tunisie que le mouvement de sécularisation a connu ses quelques heures de gloire en affrontant d'emblée les mentalités religieuses traditionnelles. Le Code de statut personnel tunisien a été véritablement le coup décisif porté contre l'édifice juridico-culturel de l'islam traditionnel. Il a valorisé le statut de la femme et consacré la famille nucléaire aux dépens de la famille élargie et de sa conception patriarcale. Inspiré du droit positif mais également de l'islam, il a été la réalisation moderniste la plus importante de l'ère des indépendances et aida à mieux faire accepter d'autres réformes qui ont suivi sans épuiser ce qui reste à réformer des lois et de la société pour parvenir à une plus grande égalité sexuelle et sociale. Le planning familial a prolongé cette œuvre bourguibienne de désymbolisation par le contrôle des naissances qui ne dépendent ainsi plus de la volonté de Dieu mais de celle de l'homme et de son épouse. Toutefois, l'univers linguistique de tous les maghrébins reste dépendant de maintes expressions magico-religieuses (*Inchallah, Allah ghalib, Ya'mal rabbi, Rabbi yikaddar...*) qui dénotent la prégnance du superstitieux et du religieux dans des sociétés qui ne maîtrisent pas encore le cours des événements. Une réforme de la langue arabe – qui est la langue *de jure* – et une résolution consensuelle et intégrative de la question du plurilinguisme – qui est une réalité effective au Maghreb – reste à entreprendre. Elle aidera à une pénétration séculière certaine par une plus grande rationalité sociale et culturelle.

¹ M. TOZY, «Islam et État au Maghreb» in *Monde Arabe Maghreb-Machrek*, n° 126, 1989, p. 25 (note n° 2).

Conclusion

Pour résumer les éléments d'une trilogie langues-religion-sécularisation dont je n'ai fait ici qu'esquisser les grandes lignes qui me paraissent importantes à relever, je dirai qu'il existe une telle interpénétration entre la sphère de la langue (l'arabe) et de la religion (l'islam) officielles que toute tentative de sécularisation est menacée d'opposition religieuse et linguistique. La langue arabe ou plutôt la représentation qu'on s'en fait est le bastion de la résistance culturelle et religieuse. C'est l'unique biais par lequel les Maghrébins sauvegardent ou croient sauvegarder ce qui reste de leur identité grignotée par la modernité. Langue et religion sont appelées à la rescousse en face de toute menace supposée ou réelle et, du coup, elles deviennent frileuses, se replient sur elles-mêmes et perdent tout dynamisme interne.

L'hypothèse de travail théorique qui découle de l'analyse sociologique et historique esquissée ici serait qu'une *sécularisation muette*, celle-là même qui ne s'avoue pas, qui ne dit pas son projet, qui ne parle pas d'elle-même et qui se veut discrète, progressive et efficace, est de nature aujourd'hui à éviter les dénonciations des conservateurs¹ et des islamistes à l'affût des innovations pour s'y opposer et manifester leur hostilité envers des États toujours en quête de légitimité. Il faudrait préciser que cette hypothèse s'impose à la fois en raison du blocage de la modernisation autoritaire des années 60 et 70 ainsi que de la politique de traditionalisation islamique que continuent de suivre les régimes en place pour «couper court» (*Sahb al-biçât*)² aux surenchères des islamistes ou autres traditionalistes et se montrer «moraux» aux yeux des masses quasi-infantilisées par les pouvoirs politiques. Elle trouve également sa justification au niveau de l'évolution historique des trois pays maghrébins qui ont connu, quoique de façon inégale, des processus de sécularisation. De la sorte, un surcroît de sécularisation «muette» pourrait peut-être constituer une avancée

¹ On a longtemps cru que les pouvoirs politiques maghrébins étaient le bastion du conservatisme social. Or, c'est à l'intérieur des sociétés que naissent et se développent les idées et les positions conservatrices de l'ordre social. C'est pourquoi il serait intéressant de voir, à chaque fois, comment évolue le poids des conservateurs *muhâfidhîn* face à des pouvoirs qui, en raison de leurs liens avec l'extérieur, vont parfois à contre-courant des replis identitaires des membres des sociétés qu'ils dirigent avec un dosage spécifique d'innovation et de continuité. Autre élément important: il importe de distinguer entre conservateurs traditionalistes et islamistes – tout musulman fût-il traditionaliste et conservateur, n'est pas nécessairement islamiste – même si la position des deux courants se rencontre souvent sur des questions sociales critiques comme celle de la femme, du jeûne ou de la liberté sexuelle.

² Les télévisions maghrébines persistent, en dépit des émissions captées par les paraboles avec ce que cette technique suppose comme libertés, à censurer non seulement les programmes politiques (non captés par parabole) qui pourraient nuire à «la Sécurité de l'État» mais également toute image dérangeante: une scène d'amour dans un film, un long baiser ou même un dialogue érotique... qui sont perçus comme une «atteinte à la morale publique» (islamique).

importante sans provoquer de soubresauts sociaux. La parole séculariste est ainsi appelée à se retirer du champ linguistique et à se faufiler derrière l'acte de désymbolisation religieuse effective pour lui garantir, stratégiquement et dans le souci de préserver l'harmonie sociale, plus d'efficacité et de réalisation. D'ailleurs, la difficulté de traduire en arabe la notion de sécularisation que restituent littéralement, artificiellement et imparfaitement les concepts-mots de *'almaniyya*, *daniwa* et *duniyawiiyya* renforce l'idée que le phénomène n'est pas facile à concevoir et à assumer tant au niveau du langage, de la pensée et des mentalités qu'au niveau de la pratique politique. Sans parler évidemment de l'impact négatif que le mot laïcité, *laykiyya* en arabe, connote auprès des masses et de la majorité des intellectuels pour qui pareille désignation est synonyme d'acculturation, de perte d'identité et de dépendance culturelle sinon, comme le disent les islamistes, de blasphème et de pratique anti-musulmane¹.

En somme, la sécularisation-laïcité de type kémaliste ou bourguibiste radicale c'est-à-dire provocatrice et spectaculaire, n'est pas du tout apte à assurer le consensus sur les réformes auprès des élites et des masses «musulmanes». Il lui importe donc de trouver de nouvelles voies où l'autoritarisme cède la place à une sorte de modernisme novateur qui, de l'école aux médias en passant par les institutions de socialisation telles que la famille et les associations, détache le discours et l'image (imaginaire) hérités de l'univers mythico-religieux en les fondant sur la fluidité linguistique et le consensus démocratique sans évacuer totalement leur richesse symbolique ni leur ubiquité constitutive.

¹ La laïcité ne conserve pas moins sa valeur humaniste et pluraliste en dépit de la campagne menée contre elle par les islamistes. Cf. à cet égard, A. ROUSSILLON, «La laïcité au péril des islamistes» in *Dieu fin de siècle*, Paris: l'Aube, 1994, pp. 39-46.

Gestion du pluralisme linguistique : le cas de Maurice

Vinesh Y. HOOKOOMSING

Université de Maurice

Le débat actuel autour des concepts de pluralisme et de diversité, d'une part, et d'uniformité culturelle s'étendant à travers le monde, d'autre part, n'est pas nouveau. Le développement du capitalisme et de l'industrialisation dans l'Europe à partir du XVIII^e siècle, la conquête et la colonisation des Amériques ainsi que l'intégration de l'Asie et de l'Afrique dans les empires coloniaux européens ont fait que pratiquement tous les peuples, toutes les cultures et les civilisations du monde ont été mis en contact, même si la plupart du temps cela s'est fait par la force et la violence.

L'histoire du monde moderne abonde d'exemples de conflit et d'ajustement entre l'ancien et le nouveau monde, entre le village agricole et la ville industrielle, entre les civilisations de l'Occident et de l'Orient, entre la vision monolithique et la vision plurielle du monde. Au fur et à mesure que nous entrons dans l'ère globale, on entend parler de plus en plus d'un monde post-ethnique, post-industriel et post-moderne.

En tant que création des mouvements économiques, politiques et culturels qui ont façonné le monde d'aujourd'hui depuis le début de l'aventure coloniale, Maurice représente un exemple remarquable de compromis et d'adaptation entre la volonté de préserver les valeurs linguistiques et culturelles héritées et les exigences du développement économique et de la modernisation.

Le contexte socio-historique

La brève histoire de Maurice a été très tôt marquée par un cas intéressant de sauvegarde de droits linguistiques et culturels qui mérite d'être cité non seulement pour sa valeur intrinsèque, mais surtout pour sa portée exemplaire, car il servira de référence à des revendications linguistiques et culturelles ultérieures faites par d'autres groupes socioculturels. En 1810, lorsque l'île passe aux mains des Anglais, les colons français qui s'y étaient établis depuis 1721 acceptèrent la défaite et obtinrent en retour la garantie de leurs biens et propriétés ainsi que de leurs lois, coutumes et religions. Le résultat a été le maintien d'une matrice sociale et culturelle à dominante française malgré la superposition de l'anglais comme langue de l'appareil administratif, juridique et plus tard scolaire.

L'insertion des immigrants indiens qui arrivent en masse à partir de 1835 – année de l'abolition de l'esclavage – dans la société coloniale du XIX^e siècle dominée par le français, et dans une moindre mesure par l'anglais, se fait par le biais du créole, langue forgée pour une bonne part à partir du français au cours du XVIII^e siècle. Avec le temps, ce nouveau groupe social devient progressivement propriétaire de petits lopins de terre; il y construit des maisons, des temples et des écoles traditionnelles. Numériquement majoritaire, il devient en l'espace d'un siècle le moteur du changement social, économique et politique dans l'île. La démocratisation lui permet de prendre le pouvoir politique et de s'en servir pour la reconnaissance et la promotion de ses droits linguistiques, culturels et religieux. Cette évolution est aussi bénéfique à la petite communauté de commerçants d'origine chinoise implantée dans l'île à partir du milieu du XIX^e siècle, car très vite il est question de langues *orientales*, concept englobant les langues de l'Inde aussi bien que celles de la Chine. Il convient de souligner cependant que le mouvement en faveur des langues et des cultures orientales ne remet pas en question la matrice socio-culturelle établie, constituée du français – et jusqu'à un certain point de l'anglais – et du créole.

L'indépendance acquise en 1968, dans une conjoncture internationale dominée par le nationalisme et le marxisme socialiste et tiers-mondiste, favorise l'émergence du créole comme langue symbole du nationalisme mauricien. Langue native et populaire, le créole est ressenti comme la seule langue commune à toute la population. Sa valorisation lui permet d'aspirer au rang de langue légitime, sans pour autant que soit remise en question la diversité linguistique et culturelle du pays. Bien au contraire, la dynamique en faveur du créole mauricien donne lieu dans son sillage à un mouvement de valorisation du bhojpourî, langue d'origine indienne partageant avec le créole la condition diglossique de langue orale cantonnée au domaine populaire et occultée au profit de la langue standard de prestige, en l'occurrence le hindi.

En schématisant, on pourrait résumer l'évolution sociolinguistique à Maurice en ces termes: à la matrice de départ fondée sur le couple français-créole, se superpose l'anglais comme langue de l'appareil administratif, juridique et scolaire de l'État; les langues orientales s'y intègrent en tant que langues d'identité de groupe. Bénéficiant de la conjoncture mondiale, l'anglais s'affirme de plus en plus comme langue du commerce, du développement et de la technologie. Les langues orientales confortent leur statut de langues identitaires et de symboles de la diversité linguistique et culturelle mauricienne. Le créole pour sa part renforce sa position de langue première dominante tout en voyant sa fonction initiale de *lingua franca* se muer en celle de langue unitaire à vocation nationale. Quant au français, sans renier son rôle de langue de groupe, il connaît un cheminement parallèle au créole mais dans les domaines plus élevés de la culture, des médias et de l'éducation. A ce propos, il faut souligner le rôle capital de l'école, surtout depuis l'indépendance, dans l'évolution sociolinguistique ayant trait plus particulièrement à l'anglais, au français et aux langues orientales.

Les grandes lignes de cette évolution ont fait l'objet d'un certain nombre d'études, notamment CHAUDENSON (1974), BAKER (1976, 1982), STEIN (1982), HOOKOOMSING (1987), de ROBILLARD (1990). La particularité de la présente étude réside dans le fait qu'elle apporte un nouvel éclairage à partir des données inédites recueillies par le recensement de 1990 grâce à plusieurs innovations dans le volet des questions ayant trait aux langues.

Le paysage linguistique mauricien vu à travers le recensement de 1990

Il est d'usage de manier avec une certaine précaution les statistiques obtenues à travers l'exercice du recensement. Leur signification, on le sait, réside non pas dans les chiffres absolus, mais dans les tendances qu'elles indiquent. C'est ce qui ressort d'ailleurs des données fournies par le recensement de 1990. En sus des catégories habituelles – langues des ancêtres, langues du foyer – on y retrouve une question sur les langues de lecture-écriture, ce qui a l'air d'une innovation. En réalité, il s'agit d'une catégorie ré-introduite après 40 ans. Les dernières statistiques disponibles concernant l'alphabétisation remontent en effet à 1952. L'autre fait notable concerne la reconnaissance du bilinguisme ancestral et, par extension, du bilinguisme courant. La note explicative contenue dans le formulaire précise:

«Si la langue des ancêtres paternels est différente de celle des ancêtres maternels, inscrivez les deux».

Mais la nouveauté la plus spectaculaire du recensement de 90 est sans conteste le décompte géographique des données recueillies, jusqu'au plus petit village ou arrondissement urbain. Il est désormais possible de cartographier les langues de Maurice et de comparer leur relative étendue selon qu'elles sont langues courantes, langues ancestrales ou langues lues-écrites.

Langues courantes : un paysage largement dominé par le créole et le bhojpouri

Du point de vue démographique, ces deux langues occupent plus des quatre-cinquièmes de l'espace langues courantes. Elles totalisent 867 820 locuteurs, soit 84,8%, qui se répartissent ainsi:

Tableau 1 : Créole et Bhojpouri

Population	Urbain 411 664	Rural 610 792	Total 1 022 456
Créole	305 025	312 605	617 630 (60,4%)
Bhojpouri	18 104	183 512	201 616 (19,7%)
Créole et Bhojpouri	12 668	35 906	48 574 (4,7%)

Source: Population Census of Mauritius, C.S.O., Maurice, 1992.

Tableau 2 : Les langues courantes

Population	Urbain 411 664 (40,3 %)	Rural 610 792 (59,7 %)	Total 1 022 456 (100 %)
Créole	305 025 (74,5%)	312 605 (51,2%)	617 630 (60,4%)
Bhojpouri	18 104 (4,4)	183 512 (30)	201 616 (19,7)
Français	26 198 (6,4)	8 145 (1,3)	34 343 (3,3)
Anglais	1 519 (0,4)	713 (0,1)	2 232 (0,2)
Hindi	2 728 (0,7)	10 117 (1,6)	12 845 (1,2)
Marathi	1 633 (0,4)	5 902 (1)	7 535 (0,7)
Tamoul	2 387 (0,6)	5 615 (0,9)	8 002 (0,8)
Telegou	1 206 (0,3)	5 231 (0,8)	6 437 (0,6)
Goujrathi	-	-	290 (03)
Ourdou	1 145 (0,3)	5 659 (0,9)	6 804 (0,7)
Arabe	-	-	208 (02)
Chinois	3 009 (0,7)	641 (0,1)	3 650 (0,3)

Source: Population Census of Mauritius, C.S.O., Maurice, 1992.

En outre, ces deux langues se combinent chacune avec d'autres langues et s'affirment comme partenaires incontournables de tout bilinguisme courant.

Tableau 3 : Le bilinguisme courant

		Urbain	Rural	Total
Créole	- Bhojpouri	12 668	35 906	48 574
	- Français	16 109	5 217	21 326
	- Hindi	1 607	1 819	3 426
	- Marathi	496	1 283	1 779
	- Tamoul	2 514	2 798	5 312
	- Telegou	368	1 429	1 797
	- Ourdou	4 136	2 342	6 478
	- Autres langues indiennes	-	-	1 701
	- Chinois	1 794	261	2 055
Ensemble				92 448
Bhojpouri	- Hindi	3 106	17 870	20 976
	- Ourdou	51	552	603
	- Autres langues indiennes	-	-	374
	Ensemble			21 953

Le tableau qui ressort de ces données est clair et net en ce qui concerne la situation du créole:

- Cette langue est omniprésente. Sa distribution géographique ville-campagne est à peu près équilibrée en nombre absolu, mais en termes de proportion il est la langue des trois-quarts de la population urbaine et d'un peu plus de la moitié de celle de la campagne.

- Il est la seule langue à se combiner avec pratiquement toutes les autres langues courantes reconnues dans le contexte mauricien. Certaines tendances attendues se dégagent néanmoins: les combinaisons créole-français, créole-chinois, et créole-ourdou appartiennent plutôt aux régions urbaines. En revanche, le tandem créole-tamoul est à peu près équilibré, tout comme la paire - même marginale - créole-hindi. Par contre, le couple créole-bhojpouri, bien que numériquement non négligeable, est largement rural, tout comme les couples créole-télégu et créole-marathi.

La présence d'une langue indienne semble ainsi impliquer un rattachement au monde rural, ce que confirment les couples bhojpouri-hindi, bhojpouri-ourdou. Une autre lecture possible de ces combinaisons pourrait se faire sur la base de la distinction entre le bilinguisme traditionnel et le bilinguisme acquis à l'école. La présence d'une langue indienne constituerait ainsi un trait du bilinguisme traditionnel acquis au foyer et en voie de disparition. Nous y reviendrons.

Le bhojpouri, seul ou en combinaison, est frappé du sceau rural. Ce trait, observé depuis longtemps, est confirmé par les statistiques détaillées fournies pour la première fois sur une base régionale. Cantonné à la campagne, il doit de plus partager son espace restreint avec le créole. En effet, les combinaisons créole + langues indiennes (autres que le bhojpouri) donnent un total de 20 493, alors que les combinaisons bhojpouri + langues indiennes n'atteignent que 21 953, un score largement dominé par le couple bhojpouri-hindi (20 976).

Parmi les langues courantes individuelles autres que le créole et le bhojpouri, qui se partagent le peu de locuteurs restants, seul le français émerge même s'il est, avec 34 343 locuteurs, en légère régression par rapport au recensement de 1983. Une dernière remarque: la distinction ville-campagne oppose clairement d'un côté le français, l'anglais et les langues chinoises qui appartiennent plutôt à la zone urbaine, et de l'autre, les langues indiennes concentrées dans la zone rurale.

Langues ancestrales : un paysage complexe aux contours ambigus

Tableau 4 : Les langues ancestrales

Population	Urbain 411 664 (40,3%)	Rural 610 792 (59,7%)	Total 1 022 456 (100%)
Créole	183 272 (44,5%)	162 530 (26,6%)	345 802 (33,8%)
Bhojpouri	68 183 (16,6)	275 615 (45,1)	343 798 (33,6)
Français	16 486 (4)	5 823 (1)	22 314 (2,2)
Anglais	566 (0,1)	317 (0,05)	883 (0,1)
Hindi	12 488 (3)	25 654 (4,2)	38 142 (3,7)
Marathi	5 164 (1,2)	12 566 (2)	17 730 (1,7)
Tamoul	21 442 (5,2)	26 504 (4,3)	47 946 (4,7)
Telegou	4 846 (1,2)	16 181 (2,6)	21 027 (2)
Goujrathi	-	-	2 181 (0,2)
Ourdou	21 795 (5,3)	23 479 (3,8)	45 274 (4,4)
Arabe	-	-	1 686 (0,2)
Chinois	14 242 (3,4)	3 261 (0,1)	17 503 (1,7)

A première vue, on retrouve à nouveau une dominante créole-bhojpouri, avec la différence que cette fois-ci c'est plutôt le bhojpouri qui est mis en relief. Il passe en effet de 19,7% comme langue courante à 33,6% comme langue ancestrale, alors qu'à l'inverse le créole subit une forte chute en tombant de 60,4% à 33,8%. Pour comprendre la signification de ce renversement, il faut se rappeler que la catégorie «Langue ancestrale» sert à définir l'appartenance à un «groupe linguistique» et remplit de ce fait une fonction essentiellement identitaire. La tendance inverse notée dans le cas du créole n'a donc rien de surprenant. Elle affecte aussi le français et l'anglais, qui forment avec le créole le trio des «langues supra-communautaires» (STEIN 1982). Parallèlement, la progression du bhojpouri, de même que celle des autres langues indiennes et chinoises, correspond davantage à leur fonction de «langues communautaires». L'intérêt du paysage que composent les langues ancestrales réside en fait moins dans l'étude du tableau isolé que dans sa mise en rapport avec d'autres données fournies à la même rubrique.

Une comparaison des tableaux de 1972, 1983 et 1990 s'avère ainsi nécessaire pour comprendre l'évolution non seulement des rapports entre les langues ancestrales mais surtout du concept lui-même.

Tableau 5 : L'évolution des langues ancestrales, 1972-90

Population	1972 826 199	1983 966 863	1990 1 022 456
Créole	272 975 (33%)	280 377 (29%)	345 802 (33,8%)
Bhojpouri	-	180 983 (18,7)	343 798 (33,6)
Français	36 729 (4,4)	36 627 (3,4)	22 314 (2,2)
Anglais	2 402 (0,3)	1 903 (0,2)	883 (0,1)
Hindi	320 881 (33,8)	208 450 (21,5)	38 142 (3,7)
Marathi	16 553 (2)	20 412 (2,1)	17 730 (1,7)
Tamoul	56 757 (6,9)	66 154 (6,8)	47 946 (4,7)
Telegou	24 233 (2,9)	25 619 (2,7)	21 027 (2,05)
Goujrathi	2 028 (0,2)	1 707 (0,2)	2 181 (0,2)
Urdou	71 668 (8,7)	55 347 (5,7)	45 274 (4,4)
Arabe	-	68 033 (7)	1 686 (0,2)
Chinois	20 608 (2,5)	20 580 (2,1)	17 503 (1,7)

La première impression qui se dégage de ce tableau comparatif est celle d'un déclin général auquel échappent seuls le bhojpouri et le créole. Elle doit cependant être atténuée, car le recensement de 90 offrait la possibilité d'inclure deux langues ancestrales. Un relevé des différentes combinaisons de bilinguisme ancestral montre de façon très significative que le créole apparaît une fois de plus comme le dénominateur commun des principales combinaisons:

Tableau 6 : Le bilinguisme ancestral

	Urbain	Rural	Total
Créole-Bhojpouri	16 859	17 497	34 356
Créole-Hindi	1 456	825	2 281
Créole-Tamoul	4 002	1 979	5 981
Créole-Télégu	515	648	1 163
Créole-Marathi	402	686	1,088
Créole-Oourdou	8 038	2 078	10 116
Créole-autres langues indiennes	-	-	1 207
Créole-Chinois	1 879	419	2 298
Créole-Français	11 664	3 279	14 943
TOTAL	44 815	27 411	73 433 (7,18%)

Le bhojpouri lui aussi se combine avec les autres langues indiennes, principalement le hindi et l'ourdou. Mais la surprise vient du fait que sa performance en combiné est inférieure à celle du créole. Dans le cas du marathi, du tamoul et du télégu, les combinaisons avec le bhojpouri se situent dans la modeste fourchette de 300-500.

Bhojpouri-Hindi	7 419	25 498	32 917
Bhojpouri-Oourdou	1 828	1 705	3 553
Bhojpouri-Marathi			352
Bhojpouri-Tamoul			498
Bhojpouri-Télégu			516
Bhojpouri-autres langues indiennes			163
TOTAL	9 247	27 203	37 999 (3,71%)

De toute évidence, le paysage montrant les langues ancestrales a connu d'importantes modifications entre 1972 et 1990. Nous en résumerons les plus significatives:

– *Le couple hindi-bhojpouri*: le terrain identitaire occupé intégralement par le hindi en 1972 – à l'époque, le bhojpouri n'existait pas pour le recensement – appartient désormais au bhojpouri dans sa quasi-totalité, après un partage plus ou moins équilibré en 1983. Ainsi donc, longtemps occulté par le hindi langue de prestige, le bhojpouri s'affirme comme la langue ancestrale des Mauriciens d'origine indienne. Le mouvement de reconnaissance et de revendication dont il a fait l'objet dans le sillage de la montée du créole, expliquerait dans une large mesure l'ampleur d'un tel réalignement. Mais il est aussi permis d'avancer l'hypothèse d'un souci de rétablissement d'une vérité historique.

– *Le couple ourdou-arabe*: l'hypothèse de vérité historique permet également de remettre dans sa juste perspective l'autre revirement spectaculaire, à savoir l'élimination quasi-totale de l'arabe, après sa soudaine et fulgurante apparition en 1983. La disparition de l'arabe soulève néanmoins une interrogation fondamentale qui porte sur la fonction identitaire de la langue ancestrale. S'il est possible d'établir une corrélation entre l'Hindouisme et les langues indiennes ancestrales (autres que l'ourdou), entre le Christianisme et le créole et le français en tant que langues ancestrales, en revanche dans le cas de l'Islam, la corrélation avec la ou les langues ancestrales correspondante(s) ne tient plus. En effet, la population musulmane s'élève en 1990 à 171 863, alors que l'ourdou et l'arabe comme langues ancestrales ne représentent que 45 274 et 1 686 respectivement. En y ajoutant les chiffres obtenus par des combinaisons créole et ourdou, bhojpouri et ourdou, et d'autres langues mineures susceptibles de servir de référence à l'Islam à Maurice, on n'atteint pas le chiffre de 60 000. On doit par conséquent conclure que pour plus de 110 000 Musulmans mauriciens le concept de langue ancestrale tel qu'il est traditionnellement compris n'a plus de pertinence: en d'autres mots, il ne fonctionne plus comme marqueur d'identité. Déjà présent en 1972, ce phénomène s'était atténué en 1983, grâce à l'irruption soudaine et conjoncturelle de l'arabe. Son ampleur conduit à une réflexion sur l'autre fait nouveau apparu lors du dernier recensement: il s'agit du **bilinguisme ancestral**. En effet, pour la première fois dans les annales du recensement à Maurice, la possibilité était offerte d'inclure deux langues ancestrales. Le taux de bilinguisme ancestral n'est pas élevé – à peu près 11% – mais, au-delà des chiffres, il représente une relativisation des rapports longtemps entretenus entre langue et ethnicité.

Cette relativisation apparaît d'ailleurs de manière encore plus conséquente lorsqu'on se reporte au troisième et dernier volet: celui des langues lues et écrites.

Langues lues et écrites : le paysage linguistique revu et corrigé par l'école

Après 40 ans d'interruption – les dernières statistiques ayant trait aux compétences de lecture-écriture remontent à 1952 – le recensement de 90 réintroduit la catégorie «langues lues et écrites». Cette double compétence est définie en ces termes:

«Indiquer la (les) langue(s) dans laquelle (lesquelles) la personne est capable de lire et écrire, **en le comprenant**, un exposé simple de faits en rapport avec sa vie quotidienne. Ne pas inclure une langue dans laquelle la personne est capable de lire et écrire seulement des chiffres, son nom et des expressions apprises par cœur.»

Tableau 7 : Langues lues et écrites

Population (+12 ans)	Urbain	Rural	Total
Créole	13 519	15 113	28 632 (3,6%)
Bhojpouri	562	2 376	2 938 (0,4%)
Créole et Bhojpouri	859	3 279	4 138 (0,5%)
Langues orientales	7 810	16 447	24 257 (3,1%)
Langues européennes	211 437	197 959	409 396 (52,1%)
Langues européennes et orientales	48 956	120 767	169 723 (21,6%)
Aucune	39 293	105 469	144 762 (18,4%)

Langues essentiellement orales, le créole et le bhojpouri, ailleurs si présents, n'occupent guère ici que 4,5% de l'espace lecture-écriture. Cela n'étonne guère, car ces deux langues sont exclues de l'école, principal sinon unique lieu d'acquisition de la compétence de lecture-écriture. Les langues orientales – indiennes et chinoises – ne sont guère mieux loties à première vue: en tant que catégorie indépendante elles traduisent une compétence traditionnelle acquise au foyer ou à travers des instances communautaires.

Le déclin des langues orientales acquises par le biais traditionnel et la prépondérance des langues européennes – c'est-à-dire l'anglais et le français – seules ou en combinaison avec les langues orientales soulignent en fait le rôle indispensable de l'école dans le processus d'acquisition des langues à Maurice. Les chiffres du recensement de 90 confirment de manière éclatante le passage déjà noté par STEIN (1982) d'un multilinguisme naturel dominé

par les langues orientales à un multilinguisme acquis par apprentissage formel et dominé par les langues européennes.

Toutefois, la réussite de l'école mauricienne dans ce domaine n'arrive pas à masquer un taux d'analphabétisme approchant les 20% sur la base d'une définition qui décrit une compétence minimale. Elle souligne aussi, par ailleurs, l'écart flagrant qui sépare la ville et la campagne en termes d'analphabétisme. La distinction urbaine-rurale est aussi évidente dans l'opposition langues européennes – langues orientales. La corrélation déjà notée entre celles-ci et le monde rural se confirme à nouveau.

En définitive, la superposition des trois tableaux présentés au cours de cette étude révèle que la complexité du paysage linguistique mauricien est toute relative. Ainsi, pour faire contre-poids à l'importance du créole en tant que langue du foyer et de la communication courante, le bhojpouri et les langues orientales font valoir leur rôle indispensable de langues identitaires. Très peu présents sur ces deux plans, le français et l'anglais se rattrapent néanmoins en s'affirmant comme les principales langues de l'écrit, acquises à travers l'école et, par conséquent, comme celles dont la maîtrise ouvre l'accès à la connaissance et à la promotion. Il ressort aussi que l'usage tend à favoriser le créole, alors que l'école tend à renforcer l'anglais et le français, et que la tradition, confrontée comme partout ailleurs aux rudes exigences du développement, a du mal à assurer la fonction identitaire des langues orientales. Celles-ci doivent désormais compter sur l'école moderne pour maintenir leur survie.

En résumé, les diverses langues prises en charge par la société mauricienne peuvent être associées à trois domaines distincts, comme suit:

- le domaine de l'usage oral: milieu familial/privé, non formel/public, occupé par le créole et à un degré beaucoup plus restreint par le bhojpouri, en milieu rural surtout;

- le domaine de la référence symbolique, de l'identité culturelle: domaine occupé par les langues orientales et par le bhojpouri en contact croissant avec le créole;

- le domaine du savoir, du progrès et de l'avancement social et professionnel, domaine privilégié de l'anglais et du français.

Il existe ainsi une forte complémentarité entre ces trois catégories de langues que le recensement distingue: langues du foyer, langues des ancêtres, langues de l'écriture. Serait-ce là l'explication de la réussite du pluralisme linguistique et culturel tel que pratiqué dans le contexte mauricien?

Au cours des quinze dernières années, Maurice s'est engagée dans un processus de libéralisation économique et sociale et de modernisation de son infrastructure et de ses services. Au fur et à mesure qu'elle intègre l'économie de marché et le monde global de la communication et de la culture, la question est de savoir si elle sera en mesure de préserver sa diversité de langues

et de cultures dans un contexte d'uniformisation croissante. D'une manière générale, on pourrait même se demander dans quelle mesure la notion de pluralisme est encore pertinente et compatible avec une politique de développement et de modernisation fondée sur le modèle de l'économie de marché et de la société ouverte. Cette problématique fera l'objet de notre dernière partie et sera illustrée par des exemples à partir de l'expérience mauricienne.

Langue et développement dans le contexte «pluriel» ou «post-ethnique» de Maurice

Nous avons émis dès le départ un postulat de base, à savoir que Maurice en tant qu'entité économique et sociale est une création de l'expansion coloniale européenne. Il en découle que les divers groupes socioculturels qui s'y sont établis de force ou de gré devaient s'intégrer à une société façonnée sur le modèle européen. Les changements qui se sont produits à partir de la fin du XIX^e siècle – ils ont trait pour l'essentiel à la montée économique, sociale, culturelle et politique des Mauriciens d'origine indienne – ont sans doute influé sur le système, mais ils n'ont à aucun moment remis en cause ses fondements. Par la suite, sous la pression revendicative de masse, le système se fit flexible en optant pour le compromis et l'ajustement. Au moment de l'indépendance, il n'y eut point de lutte de libération nationale ni de grand chambardement, et le pays opta pour une politique de consensus et de gradualisme, laquelle n'a pas été remise en cause malgré les velléités marxisantes des années 70.

En guise d'illustration, nous citerons quelques exemples de législation en matière d'usage des langues. Contrairement à bien des pays nouvellement indépendants, Maurice a choisi de ne pas inscrire une politique de langue officielle ou nationale dans sa constitution. Celle-ci se contente de définir la langue du parlement, qui est l'anglais, tout en autorisant l'usage du français. 25 ans plus tard, lorsque le pays accède au statut de république, des retouches sont apportées à la constitution: par exemple, des termes comme «Le Parlement» ou «La Couronne» sont remplacés par «L'Assemblée Nationale» ou «l'État». A part ces quelques changements de terminologie, la constitution a été maintenue telle quelle.

Le compromis règlementant l'usage de l'anglais et du français au niveau de l'Assemblée Nationale comporte quelques variantes au niveau régional qui méritent d'être mentionnées. Les administrations urbaines, par exemple, sont libres de choisir l'anglais ou le français pour les réunions, les séances de travail et les procès-verbaux. Une plus grande latitude est ainsi accordée au français, ce qui est sans doute une manière de reconnaître la forte présence du

français dans les villes. Dans le cas des administrations rurales, l'usage de l'anglais est obligatoire pour les procès-verbaux, mais il n'existe aucun règlement concernant les débats, ce qui signifierait qu'ils pourraient tout aussi bien se dérouler en créole ou en bhojpouri. Cela pourrait s'expliquer par les réalités du contexte. En effet, l'usage du français en milieu rural est plutôt rare, alors que le recours à l'anglais écrit à des fins administratives est une pratique familière. Bien entendu, l'anglais et le français ont maintenant été largement répandus grâce à l'école, mais étant donné la grande flexibilité des règlements cités, le besoin de les modifier ne s'est pas fait sentir.

Dans le domaine de l'éducation, précisément, les règlements datant de 1957 sont toujours valables. Selon ces règlements, la langue de l'enseignement primaire pendant les trois premières années n'est pas précisée, ce qui fait qu'en principe c'est la langue la plus appropriée qui doit être choisie. Toutefois, comme l'anglais devient langue de l'enseignement à partir de la quatrième année, la nécessité de l'apprendre très tôt s'impose par simple calcul pragmatique. De même, bien que la loi se contente de faire référence à l'introduction d'autres langues sans autre précision, dans la pratique cela s'est traduit par l'inclusion du français, et plus tard des langues orientales, dès le départ de la scolarisation.

L'apprentissage quasi-simultané de trois langues qui ne sont pas pour la grande majorité d'enfants des langues du foyer pose bien entendu de sérieux problèmes. Mais les arguments maintes fois avancés par les pédagogues et les formateurs ont toujours été contrés par la raison sociale et politique du prix à payer pour le maintien de l'harmonie et de la diversité. Il existe néanmoins des limites à ne pas dépasser, comme l'a montré la récente controverse autour de la décision de réserver 50% des places dans les collèges chrétiens selon le critère religieux, en contrepartie de la prise en compte des langues orientales aux fins de classement des élèves à la sortie des examens du primaire, mesures considérées l'une et l'autre comme étant discriminatoires.

Au-delà de la perversion politique inhérente à ce genre de calcul fondé sur le «donnant-donnant», le débat de fond oppose d'un côté les «modernistes» qui s'alignent sur l'anglais et le français comme valeurs sûres en tant qu'instruments d'accès au monde moderne de la technologie et du développement, et de l'autre les «traditionalistes» qui considèrent le combat pour la préservation des langues et des cultures de référence par le biais de l'école comme prioritaire dans le contexte actuel de consumérisme et d'uniformité culturelle. Le débat n'est pas nouveau et risque une fois de plus de se terminer par un compromis de façade, en l'absence de lignes de démarcation claires et nettes entre les deux camps. Il souligne néanmoins la grande difficulté de trouver un équilibre acceptable entre la nécessité de préserver la diversité culturelle et les exigences du développement et de la modernisation.

Des trois secteurs-clés de l'économie mauricienne – le sucre, le tourisme et l'industrie – le sucre n'en représente plus l'épine dorsale. Les vieux fondements de la société agricole cèdent progressivement, alors que les deux autres secteurs, plus dynamiques et rentables, apparaissent désormais comme porteurs d'avenir. Grâce au tourisme, le pays se dote d'infrastructures modernes afin de plaire à une clientèle occidentale. Dans la même foulée, il découvre une nouvelle raison de maintenir et promouvoir sa diversité culturelle car celle-ci peut être aussi exploitée à des fins touristiques de manière profitable. On en a ainsi développé une version composite douce offerte dans le même emballage avec le soleil, le sable et la mer; version qui, paradoxalement, n'est pas sans attrait pour le Mauricien moyen, de plus en plus influencé par l'Occident.

L'industrialisation pour sa part a permis au pays de prendre conscience et avantage de son héritage occidental en termes de savoir-faire linguistique et culturel. Fièvre d'être un des rares pays de la Francophonie où le français progresse au détriment de l'anglais, Maurice entend malgré tout garder ses amarres avec le monde anglophone, convaincue de l'importance de l'anglais pour son développement et sa compétitivité. Elle a été un des moteurs du développement de la coopération régionale élargie dans l'Océan Indien grâce au concept d'«Indian Ocean Rim». Mais l'Océan Indien n'est pas qu'une zone d'échanges économiques et commerciaux. C'est aussi un important lieu d'échanges culturels et de migration de peuples. A cet égard, Maurice est un exemple parfait: ses entrepreneurs et gens d'affaires font partie de réseaux s'étendant de l'Afrique du Sud à l'Australie, en passant par Madagascar, l'Inde, la Chine, Hong Kong, Singapour, la Malaisie. Les parentés de langue et de culture au sein de ces réseaux sont commodes et font marcher les affaires.

Conclusion

En somme, l'ensemble des facteurs évoqués jusqu'ici pourrait expliquer dans une large mesure la façon dont Maurice a su réconcilier pluralisme, développement et modernisation. Mais le pays est encore en période de transition. A mesure qu'il s'intègre dans l'économie de marché et adopte le modèle libéral de société de consommation, il est permis de penser que les différences socioculturelles perdront de leur pertinence. Dans une étude comparative de Maurice et de Trinidad, ERIKSEN (1992) considère que ces deux pays ne correspondent plus tout à fait au modèle classique de société plurielle et souligne l'importance des processus d'homogénéisation culturelle à l'œuvre sous l'effet de l'ouverture et de la modernité. Il utilise à leur égard le concept de société «post-ethnique», qui bien qu'étant encore exploratoire a le mérite de proposer une approche alternative à la vision par trop statique de

la société plurielle figée dans ses langues et ses cultures comme autant d'entités discrètes co-existant dans une fragile harmonie.

Au cours des dernières décennies, la société mauricienne a connu de profonds changements socio-économiques et culturels. Une partie de ces changements apparaît dans le paysage linguistique modifié que l'étude des données du recensement nous a permis de mettre en relief. A la place de contours clairs et nets, l'image qui s'offre indique une restructuration du répertoire multilingue traditionnel du locuteur mauricien sous l'action de l'école. Sur un plan plus général, d'autres mutations se font jour et semblent indiquer un passage progressif d'une société multiethnique dont le fondement et la référence était le groupe socioculturel vers une société plus ouverte et métissée fondée sur la notion d'individu. La perspective d'un pluralisme linguistique et culturel s'exprimant à travers l'individu représenterait un idéal prometteur dont la poursuite pourrait constituer un antidote à l'uniformité généralisée que semble nous réserver l'actuelle tendance vers un monde unique et global.

Bibliographie

- ALLEN, R. (1983): *Creoles, Indian immigrants and the restructuring of society and economy in Mauritius, 1767-1885*. Unpublished Ph.D. thesis, University of Illinois.
- BAKER, P. (1976): *Towards a social history of Mauritian creole*. M. Litt. Dissertation. University of York.
- BAKER, P. (1982): *The contribution of non-Francophone immigrants to the lexicon of Mauritian creole*. Ph.D. thesis. SOAS, University of London.
- BENEDICT, B. (1965): *Mauritius: problems of a plural society*. London. Pall Mall.
- CHAUDENSON, R. (1974): «La situation linguistique dans les archipels créolophones de l'Océan Indien» in *Annuaire des Pays de l'Océan Indien*. Aix-en-Provence.
- ERIKSEN, T.H. (1990): *Communicating cultural differences and identity. Ethnicity and nationalism in Mauritius*. Oslo: Occasional papers in Social Anthropology.
- Eriksen, T.H. (1992): *Us and them in modern societies. Ethnicity and nationalism in Mauritius, Trinidad and beyond*. Oslo: Scandinavian University Press.
- HOOKOOMSING, V.Y. (1987): *L'emploi de la langue créole dans le contexte multilingue et multiculturel de Maurice*. Unpublished Ph.D. thesis, Université Laval, Québec.
- HOOKOOMSING, V.Y. (1986): «Langue et identité ethnique: les langues ancestrales à Maurice». In *Journal of Mauritian Studies*, Vol. 1 N°. 2, pp. 126-153.
- HOOKOOMSING, V.Y. (1994): *Preserving pluralism in the context of development and modernization: the case of Mauritius with particular reference to the Indo-Mauritians*. C.I.I.L., Mysore, January 1994.

- ROBILLARD, D. de (1990): *L'île Maurice, une francophonie paradoxale*. Paris: l'Harmattan.
- SIMMONS, A.S. (1983): *Modern Mauritius: the politics of decolonization*. Bloomington: Indiana University Press.
- STEIN, P. (1982): *Connaissance et emploi des langues à l'île Maurice*. Hamburg: Helmut Busche Verlag.

La diversité socio-culturelle, base de construction nationale : le cas du Bénin

Marcel Antonin da MATHA SANT'ANNA

Université Nationale du Bénin

Peuplé de 4 915 555 habitants au recensement de 1992 – répartis sur 114 763 km², le Bénin présente près d'une cinquantaine de groupes socio-culturels classés en deux grands ensembles, le Kwa et le Gur, comptant respectivement 28 et 24 groupes schématiquement représentés par la carte et le graphique en annexe.

Le Bénin offre un exemple de pays où l'intégration inter-communautaire est en cours de réalisation. Ses sociétés, malgré leur exigence de spécificité ou d'authenticité, disposent en effet de couloirs qui les rendent accessibles les unes aux autres. Ces ouvertures constituent les piliers – mêmes de leurs traditions dont la connaissance contribuera efficacement à la construction et à la gestion de la Nation sur des principes de solidarité, d'amitié, de respect et d'acceptation de l'autre.

L'autre ou l'étranger est perçu comme un frère attendu, désiré, et invité, à travers un langage élaboré et codé, à s'insérer dans sa communauté d'accueil qui dispose à cet effet de moyens matériels appropriés. Cette assimilation ne correspond pas à une dissolution de la personne de l'autre. Bien au contraire il lui est demandé de sauvegarder son origine et de la vivifier en enrichissant ses hôtes. Il est invité à participer à l'édification d'une synergie dynamique commune, nécessaire à la prospérité de tous les habitants de la localité qui l'adopte et où les barrières inter-communautaires s'estompent progressivement.

Le recours à un langage codé, rehaussé d'expressions étrangères ou de parémies par certaines personnes, relève d'un intellectualisme linguistique dont les racines plongent profondément dans l'histoire du brassage des populations du Golfe du Bénin.

Ce passé qui les rattache spirituellement à des ancêtres communs amène ces peuples à s'accepter, à s'intégrer les uns aux autres pour la protection, la sécurité et la prospérité continue de leurs localités. Cette recherche de collaboration peut constituer en soi une source d'inspiration pour l'État béninois moderne pour asseoir une Nation de peuples solidaires, conscients d'œuvrer pour un seul objectif: leur développement humain.

Richesse linguistique et attente de l'autre

La morpho-structure et le contenu de la plupart des langues du Golfe du Bénin indiquent que leurs locuteurs sont prêts à assimiler d'autres structures linguistiques et à les pratiquer avec leurs visiteurs, leurs étrangers.

La venue de ceux-ci ne doit les surprendre ni au plan du langage, ni dans l'organisation pratique de l'accueil. Selon la tradition de ces peuples la connaissance est reconnue universelle mais fragmentée et éparpillée à travers le monde. La possession de plusieurs de ces morceaux est expressément conseillée et le seul moyen de les acquérir passe par la pratique des langues des étrangers qu'il faut recevoir chez soi ou à la rencontre desquels il faut aller. Cette assimilation prend en compte les connaissances des hommes d'hier et d'aujourd'hui et recommande les voyages.

L'intellectualisme linguistique

«Toute expression de la tradition orale implique un but, remplit une fonction dont la nature est avant tout sociale: justifier un événement ou un pouvoir, obtenir des avantages matériels, du prestige, assurer la cohésion du groupe social». M.L. GAYIBOR, 1984.

Les adages, les paraboles et apophtegmes démontrent la richesse des langues et véhiculent les vertus de la sagesse souvent détenue par les vieillards. Ils invitent tout le monde à s'en inspirer pour la cohésion et la prospérité du groupe social. Plus un individu les maîtrise, plus il est reconnu par tous comme disposant d'un bagage intellectuel et linguistique certain, surtout quand il incorpore avec dextérité des phrases étrangères à son expression.

Manifestations

Connaître un nombre élevé de ces parémies en différentes langues est signe d'une richesse culturelle indéniable et d'une grande ouverture d'esprit sur

le monde. C'est la preuve également que l'individu est apte à aller à la rencontre de l'autre.

Quand le même proverbe est utilisé par différents groupes, certes avec de légères variantes, il sert de lien entre eux et confirme soit l'idée d'une origine commune de ces groupes, soit celle de leur rencontre et de leur métissage culturel au fil des siècles.

Ainsi, il existe par exemple un apophtegme commun aux peuples du Golfe du Bénin : «*Kan togbe nu e no gbe kan do*», ce qui signifie «c'est au bout de l'ancienne corde qu'on tresse la nouvelle». Cet adage provient du fait qu'un tyran voulant régner en se passant des anciens a cherché à les éliminer tous. Mais un de ceux-ci a été caché par son fils. Le tyran se croyant tiré d'affaire demande à certains de ses jeunes sujets, dont celui qui a dissimulé son père, de lui tisser une corde en argile. Ne pas la réaliser c'est perdre sa vie. Après une série de vaines tentatives, le jeune homme se rend discrètement auprès de son père prendre conseil. Ce dernier lui ordonne de retourner vers le roi avec ses compagnons et de le saluer avec courtoisie tout en lui demandant un modèle de corde en argile au bout de laquelle tisser la nouvelle. Ebloui par tant de sagesse, le roi renonce à son exigence prométhéenne mais oblige le jeune à lui révéler la vérité. Il comprend alors qu'il lui faut réhabiliter les anciens dans la gestion du royaume. Donc, selon la tradition, la sagesse n'est pas propre à un individu ni à un groupe mais elle constitue la somme des expériences des ancêtres qui demeurent toujours proches les uns des autres dans l'esprit des populations. Magnifiée par les proverbes, elle rappelle le code social.

Le mélange linguistique

Elle se manifeste par des mélanges linguistiques. Certaines langues, après avoir absorbé des structures d'autres, les assimilent, les utilisent, les transforment et les adaptent à leur milieu.

Des mots ou expressions de plusieurs langues ont ainsi des racines communes. C'est le cas du mot désignant précisément l'étranger :

- *Amédjro* (Mina, Gein) est le condensé de: *amé aue un djro a*, ce qui signifie: la personne que je désire, que je veux;
- *Djolonon* (Aja): l'être recherché, désiré par ma volonté;
- *Djo nonnon* (Fon);
- *Aledjo* (Yoruba).

Le cas du parler mina offre un exemple particulier de cette assimilation de l'étranger à travers la langue. L'assiette culturelle mina est limitée à l'ouest par l'aire akan (Ghana) et à l'est par celle des Yoruba d'Oyo et d'Ife (Nigeria).

«Le centre de rayonnement de cette aire mina était fondamentalement Anécho dont l'âge d'or se situe au XVIIIe siècle. Lieu d'échange entre les

Yoruba du Nigeria et les Akan du Ghana, il prit une part active dans les commerces d'esclaves noirs et la traite des matières premières entre 1800 et 1830. Progressivement s'y sont mélangés les apports culturels européens, sud-américains, surtout brésiliens, yoruba, akan et aja, avec l'apparition d'un nouveau type de culture dénommée *gu n ou mina*. La langue de fond aja a subi de sensibles mutations pour devenir la langue mina ou le parler mina». S. WILSON, 1984.

Ceux qui parlaient une langue aussi riche en apports extérieurs étaient particulièrement admirés et imités. Cette ouverture, cette intégration de l'étranger et son assimilation ont fini par mettre en place une population cosmopolite à Anécho. Ce cosmopolitisme a à son tour favorisé l'expansion des Mina vers d'autres contrées. De plus, le retour des Noirs afro-brésiliens rapatriés du Brésil en Afrique et particulièrement dans les pays du Golfe du Bénin a considérablement enrichi ce fonds culturel mina. Ce dernier intègre progressivement les pratiques brésiliennes et européennes, de sorte que progressivement «la langue "mina" s'est imposée comme moyen de communication courante après avoir été véhicule de la transmission du mimétisme afro-brésilien», S. WILSON, 1984.

Cette utilisation des expressions empruntées à d'autres langues constitue un réel effort, une volonté de maîtrise de la langue de l'autre. Elle rehausse son locuteur et est signe que le groupe auquel il appartient veut s'ouvrir sur l'extérieur et aller à l'école de l'autre. De même elle peut être perçue comme une invitation adressée à l'étranger pour qu'il se sente à l'aise dans son milieu d'accueil.

Il s'agit là d'un véritable facteur d'édification nationale basé sur la culture qui peut se définir «comme l'ensemble des modèles de comportement, de pensée et de sensibilité, qui structurent les activités de l'homme dans son triple rapport à la nature, à l'homme, à l'au-delà», (S. ABOU, 1981) dans une perspective dynamique.

Parler en se référant à des expressions propres aux ancêtres de tous les hommes est une affirmation de son intégration à l'esprit global de l'homme immortel, unique et divers à travers les âges et les lieux. Véritable humanisme où l'autre cesse d'être étranger mais devient partie de soi, car fils de ces ancêtres communs, et composante vivante, pensante de cet homme réparti à travers tous les humains.

Les fondements historiques

Les expéditions militaires nécessitent la connaissance du terrain par des éclaireurs, des espions, la mise en place de postes de contrôle, de recrutement, de déchargement, de ravitaillement. Ces postes sont confiés à des détachements qui deviennent progressivement des points de peuplement mixte.

La fin des batailles donnait lieu à des déportations plus ou moins massives de populations ou à l'assimilation *in situ* des vaincus par l'envoi de colons «administrateurs».

Un phénomène spécifique de cette déportation était le transfert des lieux de culte et de marché des vaincus chez le vainqueur, fait courant chez les rois de Danhomé.

Les marchés visés étaient réputés pour leur grande animation économique régionale mais aussi et surtout pour la puissance des esprits et divinités dont ils abritaient le sanctuaire. Le but d'une telle déportation était donc d'obliger les vaincus à se rattacher spirituellement à leur nouvelle patrie et à la défendre effectivement puisque leur panthéon s'y trouvait désormais. Culturellement, le vainqueur s'arrangeait pour amener les prêtres et chefs de culte du pays vaincu à initier ses sujets pour contribuer à la protection et à la prospérité de leur nouvelle terre d'accueil, rendant possible de la sorte un enrichissement linguistique et initiatique.

L'amélioration des pratiques thérapeutiques

Les souverains et les chefs de famille étaient très soucieux de préserver la santé de leurs sujets et cherchaient par tous les moyens à entrer en possession des meilleures recettes thérapeutiques dont la réputation se répandait en suivant les axes militaires et commerciaux de la Côte des Esclaves et qui enrichissaient d'abord le langage de quelques initiés avant de se retrouver dans le parler populaire.

Selon A. DEGBELO (1992) «La diffusion de ces connaissances était facilitée par la similitude entre les techniques thérapeutiques chez presque tous les peuples de la Côte des Esclaves aux XVIII^e et XIX^e siècles: identité des conditions biogéographiques favorisant le développement des mêmes espèces animales et végétales, brassage humain très intense».

Les pratiques médicales d'un groupe, quand elles étaient jugées meilleures, étaient progressivement introduites chez soi, soit par les monarques, soit par les populations. Il en a été ainsi des positions adoptées par les parturientes: selon A. Degbelo «dans le royaume du Danhomé jusqu'en 1727 la parturiente, pour faciliter les poussées utérines et éviter les déchirures du périnée lors de l'expulsion de délivrance, s'asseyait sur un coussinet assez solide. Mais avec l'arrivée des captives xweda suite à la conquête de Sahè, une autre posture s'installa progressivement à Abomey. En effet la position des femmes xweda de Ouidah a été jugée plus efficace. Elle imposait à l'accouchante de se mettre à genoux et de boucher l'orifice anal avec un de ses talons. Face à l'efficacité de cette position le roi Agadja (1700-1732) l'imposa aux princesses d'où sa généralisation dans le royaume.

Plus tard, à partir du roi Guézo (1818-1858), avec le retour des esclaves libérés d'Amérique Latine et l'arrivée des Portugais brésilianisés à Ouidah, une nouvelle position est introduite. Chez Chacha Félix de Souza, ami et conseiller du roi, les femmes accouchantes restent couchées sur le dos. Peu appréciée au départ, cette position a fini par être acceptée et doit sa généralisation actuelle au Bénin au développement et à la multiplication des centres de santé à l'européenne».

Pour assurer au royaume les meilleures conditions de traitement des maladies, les rois entretenaient un véritable mécénat à l'endroit des thérapeutes étrangers qu'il fallait intégrer à la vie du royaume en les comblant de largesses et d'honneurs. Des épouses leur étaient gracieusement offertes pour qu'à travers leurs enfants ils s'enracinent dans le pays. Des Aboméens se rendaient à titre royal ou personnel chez les thérapeutes difficiles à déplacer, pour se former durant parfois des années. Ce désir d'aller s'instruire chez l'autre est une constante des traditions béninoises. Le roi Gbéhanzin (1889-1894), malgré sa défaite devant l'armée française, recommandait pourtant à son fils Wanu gni lo d'aller à l'école de ses vainqueurs. «Ainsi, ajouta-t-il avec beaucoup d'humilité, les Français m'ont vaincu par leur savoir.»

L'ombre de l'étranger

La plupart des groupes socio-culturels africains, et particulièrement ceux du Golfe du Bénin, réservent un accueil chaleureux à l'étranger en toute circonstance. Non seulement il est attendu mais aussi considéré comme un envoyé des esprits divins et ancestraux.

Les fondements psychologiques

La venue de l'étranger ne doit jamais constituer une surprise ou être ressentie comme une gêne même s'il arrive sans prévenir. L'étranger est perçu comme l'autre moitié de soi. Ceci se traduit dans la phrase de salutation et d'accueil largement utilisée dans la sous-région:

«*Ku abo*».

- *Ku* représente un morphème dans lequel se condensent plusieurs idées du genre: salut, félicitation, encouragement, merci;
- *abo* signifie moitié en yoruba.

Ainsi *Ku abo* exprime en définitive la pensée suivante: «Salut à toi, ma moitié, merci pour avoir fait le déplacement vers moi, rentre en moi.» De même «au revoir» traduit un sentiment de séparation douloureuse atténuée par une espérance, celle de se retrouver et de fusionner encore dans l'avenir. Tel est le sens de «*O da abo, a tun kpade ara wa.*»

L'hôte reçoit à travers l'étranger son roi, sa richesse qui a décidé de lui rendre visite. Il est donc tenu de bien l'accueillir d'autant plus qu'il pense vraiment subir des sanctions en cas de manquement à l'étranger.

Les bases religieuses

Enfin l'étranger est considéré comme un messenger des ancêtres ou des divinités. Rien de ce qui concourt à son bien-être durant son séjour n'est négligé. Son arrivée est prévue lors de la préparation des repas, de sorte qu'il est déconseillé de n'apprêter que la quantité juste nécessaire au foyer. Si aucun étranger ne survient la part supplémentaire sera consommée par les esprits et les divinités.

L'étranger se présente-t-il en cours de repas, il est accueilli avec joie et invité à partager avec son hôte son plat, car il est amené par les esprits et les divinités pour bénir la table et de plus il est habité par ces derniers qui émettent de bonnes pensées à travers lui en direction de son hôte.

Les dispositions matérielles

Pour recevoir dignement son visiteur des dispositions sont prises selon les groupes et les lieux. Ainsi chez les peuples fluvio-lacustres adja, gein, mina du Golfe du Bénin des portions de plan d'eau sont aménagées et garnies de branchages et feuilles de certains végétaux pour servir de frayère aux poissons dont les plus grands seront prélevés pour l'entretien des étrangers. Ces frayères sont ainsi dénommées «*amédjrotin*», *amédjro* désignant l'étranger et *tin* branches ou branchages. Chez les cultivateurs des terres fermes, le grenier remplace les frayères, et des espaces sont destinés aux étrangers désireux de se livrer aux travaux champêtres.

Ainsi l'étranger, l'autre est toujours attendu et reçu chaque fois qu'il arrive comme l'autre partie de soi.

Intégration de l'étranger à une gestion territoriale prospère

L'autre est accueilli avec égards. Mais il lui est subtilement demandé de s'incorporer à sa nouvelle famille ou partie et de contribuer par ses activités à sa prospérité.

La diversité des origines: une synergie de prospérité

Dans le passé chaque fois que leur royaume était en danger, les peuples du Golfe du Bénin le défendaient sans se préoccuper de leurs différences.

Cet oubli de soi ou des divers groupes au profit de la sauvegarde de la patrie ne signifie nullement le rejet de son origine et de ses coutumes. Certes au fil des siècles une symbiose s'est faite entre les groupes et les a imperceptiblement unis à travers des échanges linguistiques, religieux, thérapeutiques, économiques et autres. Mais avant de se fondre dans une unité, ces diversités ont servi de base à l'animation, à la prospérité et à la sécurité des royaumes. Le cas du Bénin est significatif à cet égard.

L'histoire de ce royaume prouve que les Africains savaient bâtir des nations sur des bases multiculturelles qui transcendent les concepts du droit du sang auxquels on veut les ramener par les termes de race, tribu ou ethnie, sans contenu réel. L'histoire rapportée par la tradition orale nous apprend qu'une partie du territoire de Bassila était occupée par un groupe relativement organisé: les Djeriwo qui sont des chasseurs et des forgerons originaires du Ghana. Un autre groupe, les Guikokotouri, originaires de Savalou situé un peu au sud de Bassila, s'était installé sur une autre partie du territoire de Bassila, mais ces deux communautés ne se connaissaient pas pour ne s'être jamais rencontrées.

Un jour, les Guikokotouri, sur le point d'épuiser leur matériel à faire du feu, aperçoivent fortuitement une fumée dans le ciel, loin d'eux. En s'en rapprochant, ils découvrent à leur grande surprise un groupe humain, celui des Djeriwo. Ces derniers leur donnent volontiers braise et matériel.

Plus tard un troisième groupe, celui des Akimé, originaires du nord du Togo, vient s'ajouter à eux. Ayant remarqué que ces derniers sont plus nombreux, les Djeriwo pour les inciter à s'établir définitivement à Bassila et contribuer à son développement, décident d'en faire un royaume dont ils confient le trône aux Akimé.

Par la suite un quatrième groupe, venu probablement du nord-est du Bénin, les Ataruwa, arrive dans le secteur. Ceux-ci sont essentiellement des princes Bariba qui durent quitter leur royaume à la suite d'un conflit de succession avec les leurs. Parvenus à Bassila, ils y sont bien accueillis par le roi. Pour témoigner leur gratitude à ce dernier, ils viennent à son secours lors de la bataille contre le royaume togolais de Kolombi. Bassila victorieux, les Ataruwa veulent poursuivre leur périple, mais le roi de Bassila s'y oppose et leur offre son trône pour les amener à s'incorporer davantage à la société de Bassila. Les Ataruwa acceptent.

Plusieurs générations plus tard, lors de certaines cérémonies cultuelles devant être parrainées par les premiers occupants de la terre de Bassila, les sages, toutes origines confondues proclament les descendants des Djeriwo comme tels et les désignent comme détenteurs du trône pour avoir entretenu le feu qui a servi de point de départ à l'élargissement, à la structuration et à l'affermissement de Bassila.

Ainsi, ce royaume se présentait comme une nation basée sur plusieurs courants migratoires multiculturels et pluridimensionnels. Par la suite, dans cet ensemble dynamique, ouvert, sont venus s'intégrer d'autres flux migratoires notamment nago, kotokoli, kabiè, lokpa, otamari.

Si ce cas d'intégration est exemplaire, il en est d'autres dans lesquels l'utilisation de la terre joue un rôle important.

La terre: base d'ancrage

L'étranger, pour faciliter sa survie, demande et reçoit un lopin de terre pour son habitation et ses activités agricoles. Mais l'attribution de cette parcelle dépend de la durée d'exploitation dont elle fera l'objet de la part de l'étranger.

La terre, objet sacré pour la plupart des communautés du Bénin, n'est attribuée qu'après de longues réflexions. Les paramètres pris en compte sont fondés sur l'appartenance à la même collectivité ou à la même famille.

L'étranger, en attendant son insertion totale, reçoit d'abord à titre permanent un lopin de terre pour installer son habitation. Mais pour ses cultures de subsistance, un champ lui est octroyé pour de courtes périodes renouvelables, pendant lesquelles il n'est autorisé qu'à pratiquer des cultures saisonnières, toute forme de production pérenne, du genre arboricole par exemple, lui étant interdite: l'arbre, considéré comme support des esprits des ancêtres et divinités, ne peut en effet être mis en terre que par un descendant de la famille ou un croyant desdites divinités. Il pérennise l'idée d'appartenance de la terre à telle ou telle personne ou collectivité.

Avant que l'étranger ne cultive la terre qui lui est impartie, il lui faut intégrer mentalement sa famille d'accueil. Au cours des rites de cette incorporation, l'officiant présente le nouveau aux esprits des ancêtres et aux divinités comme un de leurs fils et les prie de l'accepter et de l'autoriser à vivre des bienfaits de leur mère commune: la terre.

Pour signifier son appartenance à celle-ci, l'étranger y inhumera désormais les siens en cas de décès. Fait caractéristique, l'étranger ainsi assimilé est autorisé à continuer ses pratiques religieuses auxquelles il peut initier ceux parmi ses hôtes qui le désirent. Ceci aboutit finalement à un syncrétisme psycho-religieux à différents niveaux.

Rôle de l'État

La recherche des fondements linguistiques communs à différents groupes, la recherche des facteurs historiques, psycho-religieux et économiques comme

moteurs d'intégration nationale ne peut être opérationnelle que si l'État accepte de jouer le rôle qui est le sien.

A cet effet, il lui revient d'encourager les études sur les traditions susceptibles de renforcer la cohésion nationale par l'intégration des différents groupes. La tradition offre en effet une panoplie inestimable de recettes, d'idées qui peuvent inspirer la gestion par l'État des différents groupes qui composent la Nation. Par exemple, le recensement et l'étude du code social renfermé dans les parémies contribueront à généraliser une vision solidaire du monde et le respect de l'autre.

Tous les apophtegmes servent de support à un message de morale sociale. Dans la mesure où ils se présentent sous forme de paraboles, ils invitent chacun à la découverte du sens caché. L'apophtegme traite ainsi chaque individu comme un étranger qui doit chercher à décoder le message qu'il contient. Cet exercice intellectuel n'est l'apanage de personne. Ces parémies ont ainsi des fonctions didactiques et éthiques. Elles constituent un répertoire des valeurs sociales et des conduites à tenir pour préserver la vie des hommes en un temps et un lieu donnés.

Cependant, revaloriser la tradition peut se heurter à la complexification de celle-ci du fait de l'interférence entre deux cultures dont l'une manifestement étouffe l'autre. Surgit alors «ce conflit entre les cultures traditionnelles et coloniale, traité avec humour par A. Kourouma et rigueur méthodique par R. Dumont» (D. K. FADAIRO, 1980).

Il en est ainsi de la conception de l'usage de la terre. Élément traditionnellement sacré, déifié par les populations, la terre n'accepte pas n'importe qui. Elle choisit qui elle veut, l'alimente, le bénit, le guide et le reçoit à la fin de ses jours. L'étranger n'accède au droit de jouissance perpétuelle d'un lopin qu'après rituel. Ceci l'oblige à respecter les valeurs de vie des populations qui l'accueillent. Certes, il lui est demandé de contribuer à l'épanouissement global du territoire en apportant ses connaissances, mais dans le respect des autres.

Or cette terre est désacralisée par le droit positif du type napoléonien. Elle est devenue simple objet de reproduction, monnayable à volonté. L'autorité qu'elle conférait aux chefs de collectivité, aux anciens, aux pères sur les fils est battue en brèche par une mentalité où prédomine le mépris de la hiérarchie, de l'hôte, le rejet de la sagesse des ancêtres. Cette terre est devenue objet de gain facile du fait de l'urbanisation. Cadres et commerçants nantis s'y précipitent dans un esprit purement spéculatif. Les jeunes sont pressés d'hériter ou d'arracher les droits de propriété à leur père ou à leurs frères qu'on n'hésite pas à éliminer ou à réduire au silence d'une façon ou d'une autre. Cette fièvre spéculative entretient la paresse, la corruption, la fourberie, la malhonnêteté, autant de vices que fustigent les proverbes.

D.K. FADAIRO (1986), peut écrire à juste titre, en s'inspirant de R. DUMONT: «Au mépris des valeurs ancestrales profondément humanistes et humanitaires, les jeunes générations, minoritaires, cadres de l'armée et intellectuels investis du moindre pouvoir de décision, agissent de connivence pour satisfaire "de plus en plus largement leur goût (...) en accroissant l'exploitation des paysans" et en créant "une société de plus en plus inégalitaire" dans laquelle la différence est beaucoup plus criante que celle existant dans l'Afrique précoloniale entre le vieux chef (...) et ses sujets».

Cette désacralisation de la terre et ses conséquences néfastes sur les relations entre l'étranger et son lieu d'accueil montre l'acuité du problème. Il appartient à l'État de favoriser le retour à la tradition qui traite l'étranger avec amour et l'invite à beaucoup d'humilité et de respect envers ses hôtes tout en attendant de lui qu'il contribue au développement de la terre d'accueil.

De la même façon il faut amener tout innovateur, expatrié ou national, à faire preuve d'esprit de souplesse pour introduire ses innovations dans la société sans la brutaliser. Raison pour laquelle H. MENDRAS (1970) écrit: «Commandée jusque dans ses moindres détails par une morale impérative qui permet de juger sans hésitation les hommes et leurs moindres actes, la vie agricole et sociale s'organise dans des cadres temporels qui se vivent mais ne se laissent pas comptabiliser. Cet agencement des rôles, des organisations et des cadres sociaux est profondément rebelle à l'innovation qui n'est acceptée que déguisée sous la forme d'un lent changement social.»

Certes, il n'est plus possible actuellement de remettre en cause la primauté du droit positif dans la propriété foncière, mais par le biais de la culture et de l'information basées sur le respect de l'autre, principe cher à l'hospitalité traditionnelle africaine, l'État incitera les étrangers à sauvegarder leurs pratiques culturelles tout en transcendant leurs origines comme l'ont souhaité les organisateurs du précolloque sur les Voies de la Renaissance de Ouidah – 1985 quand ils écrivaient: «Les coordonnateurs en voulant tirer les leçons du précolloque ont montré que si la problématique de l'origine était féconde, il fallait peut-être s'en écarter volontairement en dépassant les contingences d'origine de communautés familiales de base, qui pourraient nous distraire de l'essentiel, c'est-à-dire le développement économique, seul capable de déclencher le reste, le social, le culturel...»

Dans cette perspective on n'évoque pas les origines seulement pour régler des questions d'identité mais pour y trouver les moyens culturels voire politiques d'assurer le développement autrement que par les voies préconisées jusque-là, sans résultats probants. D'où toute la fécondité du thème de la logique des peuples qu'un Yves PERSON, africaniste de renom, oppose avantageusement à la logique de l'État-nation pour tenter de trouver des solutions viables à la crise de l'État africain post-colonial et au développement du sous-développement.

Cette adaptation des contraintes actuelles de développement aux faits traditionnels nécessite beaucoup de doigté, surtout quand il revient à l'État d'insérer dans son programme de développement global toutes les entités présentes sur son territoire national, alors que précisément certains groupes s'ouvrent encore difficilement aux autres.

Conclusion

Il ressort de toutes ces observations que la connaissance des piliers de la tradition représente un outil qui, manipulé à bon escient, jouera un rôle effectif dans l'édification et la gestion de la Nation pour entretenir une synergie d'inter-échanges entre les différents groupes socio-culturels du pays. L'implantation de certains projets de développement ou d'aménagement du territoire, dont les autochtones perçoivent les promoteurs comme des étrangers, doivent absolument se servir des passerelles des traditions pour jouer leur rôle de levain de développement, en tenant compte des considérations psycho-religieuses des populations.

Comment impliquer dans des projets de développement ou d'aménagement hydro-agricoles fondés sur l'utilisation de grands plans d'eau des populations que leur culture rend méfiantes à l'endroit de ces plans aquatiques sans avoir au préalable pris les précautions nécessaires pour ne pas les heurter?

J. PERROT (1992), n'a-t-elle pas raison d'écrire à ce sujet à propos des Fon d'Abomey: «Il faut connaître tous ces rapports codés complexes et nuancés des Fon avec l'eau sous ses différentes formes – eau de pluie bénéfique, fécondante; eau terrestre crainte le plus souvent et d'accès très restrictif – lorsqu'on veut, climatologue, hydrologue, agronome européens lutter contre les risques climatiques ou réaliser un aménagement hydraulique efficace.»

De même pour faciliter l'intégration nationale, l'État gagnera à maintenir une politique économique unifiée sur toute l'étendue du territoire pour certains produits de consommation courante, de sorte que les contrées déshéritées ou éloignées des centres de production ou d'importation ne se sentent pas laissées pour compte.

La réussite de cette intégration passe certainement par l'activation des cercles de rencontre ou associations de développement des localités, ainsi que par la promotion des centres d'information, d'éducation, de scolarisation. Dans cet esprit C. COQUERY-VIDROCITCH (1993), écrit: «Tout est en train de changer surtout par le biais de l'école. Un seuil est inexorablement franchi chaque fois que dans un pays une jeunesse est scolarisée à plus de 40%, quelles que soient les qualités et les lacunes du système éducatif.»

Certes le Bénin tend vers ce chiffre car ce taux était de 22,8% en 1979 contre 28,5% en 1992. Mais d'importants sacrifices restent à consentir car en dépit des efforts déployés par l'État la présence de 71,5% d'analphabètes – recensement de 1992 – demeure préoccupante.

L'école jouera un rôle émancipateur intégrateur mais elle ne doit pas réduire au silence les valeurs traditionnelles. Celles-ci doivent être intégrées au système éducationnel et lui servir de vecteurs dans la transmission des idées et technologies modernes. Ces dernières sont indispensables au développement de la Nation dans un esprit de solidarité où le nouveau, l'étranger ne sera jamais indéfiniment l'autre, mais le frère, le partenaire indispensable.

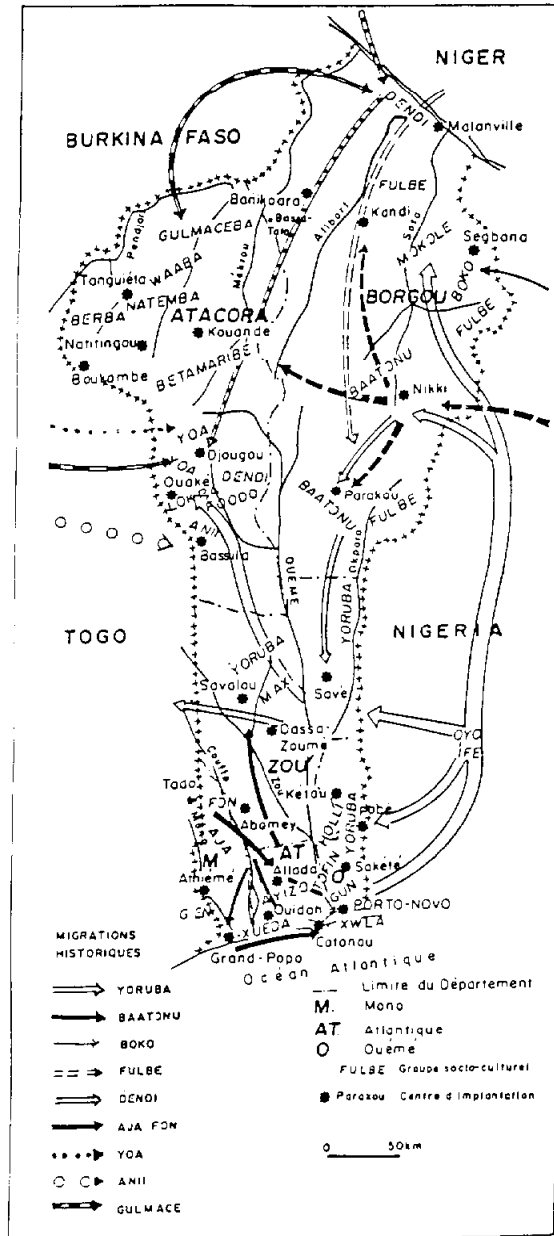
Bibliographie

- AHANHANZO GLELE, M., (1974): *Le Danhomé*, Imprimerie F. Paillart, 80;100, Abbeville, 282 p.
- ABOU, S. (1981): *L'identité culturelle*, éd. Anthropos, Paris.
- ADAM, K.S. & BOKO, M. (1983): *Le Bénin*, SODIMAS/EDICEF ISTRAS, Strasbourg, 98 p.
- ALIDOU BACHABI, A.G. (1991): «La place du chenal de l'Aho dans le fonctionnement du complexe Ahémé-Lagune côtière», Mém. Maîtrise, Département de Géographie et d'Aménagement du Territoire, FLASH-UNB, Cotonou, 144 p.
- ASSABA, C. (1980): «Dynamisme de transformation socio-économique des Nago-Holli de Pobè», Mém. Maîtrise, Département d'Études Sociologiques et Anthropologiques, FLASH-UNB, Abomey-Calavi, 186 p.
- BOCO, P. (1995): «Proverbes de la sagesse F n (Fon) (Sud bénin)», 1er fascicule, AFC, Multi-services, Cotonou, 124 p.
- Centre National de Linguistique Appliquée (CENALA) (1989): Carte linguistique, Rép. du Bénin, Échelle: 1/1000 000, Éd. CENAP/DRA, Division Carto et Impression, Cotonou, Bénin.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. (1993): «Quand l'essor du secteur informel se nourrit des acquis du passé», in *Le Monde Diplomatique*, N° 470, mai 1993, pp. 16-17.
- DEGBELO, A. (1992): «Traitement de la maladie dans le royaume du Danhomè aux XVIII^e et XIX^e siècles». Thèse Doctorat, Université Paris I, Panthéon, Sorbonne, UER d'Histoire, Tome I, 444 p., Tome 2: 399 p.
- FADAIRO, D.K. (1986): «Proverbes et critique sociale chez les F nu (Fon nou) du Bénin. Une approche anthropologique». Thèse de Doctorat, Université Paris V, Tome 1: 522 p., Tome 2: 446 p.
- GAYIBOR, N.L. (1984): «Ag k li (Agokoli) et la dispersion de N tsé (Notsé)», in *Peuples du Golfe du Bénin (Adja, Ewé)*, Éd. Karthala, Paris, pp. 23-34.
- GBENY VI R. (Gbegnonvi), VINY DE J.M. (Vingnonde) (1983): LO, N° hors série de la *Revue Binndi e Jannde*, ISSN N° 024/9734, Binndi E Jannde, Paris, 138 p.
- Institut National de la Statistique et de l'Analyse Économique (1994): Deuxième recensement général de la population et de l'habitat, février 1992., Tome 3: Caractéristiques socio-culturelles et économiques, 114 p.

- KOUASSIGAN, G.A. (1974): *Quelle est ma loi? Tradition et modernisme dans le droit privé de la famille en Afrique Noire Francophone*, Paris, A. Pedone, 311 p.
- LAHAMY, P. (1993): Contribution à l'étude des conditions pour une bonne intégration du projet «Restauration des ressources forestières dans la région de Bassila», Thèse, Faculté des sciences agronomiques (FSA-UNB Abomey-Calvi, Bénin) et Faculty of Agriculture and Forestry, Univ. Ibadan, Nigéria, 131 p.
- MATHA (DA) SANT' ANNA, M. (1994): «Droit foncier et gestion des ressources naturelles». *Cahier de Géographie du Département de Géographie et d'Aménagement du Territoire*, FLASH-UNB, 20 p.
- MEDEIROS (de) F. (1984): *Peuples du Golfe du Bénin (Adja, Ewé)*. Études réunies et présentées par François de Medeiros, Colloque de Cotonou, déc. 1977, Éd. Karthala, Paris; Centre de Recherches Africaines, Paris, 335 p.
- MEHOU LOKO, L.J. (1986): Les minorités ethniques à Cotonou. «Cas des Xwla, des T finu (Tofinou) et des Awaussa», mémoire de Maîtrise, FLASH-UNB, Cotonou, 89 p.
- MENDRAS, H. (1970): *La fin des paysans. Changement et innovations dans les Sociétés rurales françaises*, Armand Colin, Paris.
- PERROT, M. (1992): *L'eau, mythes et réalités*. Actes du Colloque organisé à Dijon du 18 au 21 nov. 1992, sous la dir. de Maryvonne Perrot, 347 p.
- RATIER, A. (1992): *Projet Ferme Apicole de Tobè*, Éd. Ratier Alain Iita, Bénin, 46 p.
- ROULAND, M. (1993): «Le droit des peuples autochtones. Le développement devrait-il tuer la culture?» in *Le Monde Diplomatique*, N° 471, juin 1993, pp. 16-17.
- TOFFI, D.M. (1995): «Traditional utilisation of rainwater by the people of South Bénin region». Paper presented at the 7th International Rainwater catchment systems conférence, Beijing, China, June 21-25 1995, 14 p.
- Union Générale pour le Développement de Ouidah (Ugdo) (1985): «Les voies de la renaissance de Ouidah», Actes du pré-colloque Origines tenu à Ouidah, Éd. Kanta, 155 p.
- WILSON, S. (1984): «Aperçu historique sur les peuples et cultures dans le Golfe du Bénin: le cas des "Mina" d'Anécho», in *Peuples du Golfe du Bénin (Adja, Ewé)*, Éd. Karthala, pp. 127-150.
- YORUBA, O.G. (1996): «Origine du nom Yoruba; Fondement socio-culturel de l'onomastique bariba». Archives de la famille Yoruba, Kandi, Bénin, 3 p.

Annexe I

Groupes socio-culturels et peuplement



Annexe II

Répartition de la population résidente par grands groupes socio-culturels



Source : Recensement INSAE 1992 (Mars 1994)

État et construction nationale en Afrique Noire

Simon-Pierre EKANZA

Université d'Abidjan, Côte-d'Ivoire

Le spectacle désolant qu'offre le drame rwandais ou encore celui du Burundi voisin, pour ne citer que ces seuls exemples, témoigne de la fragilité de l'État-Nation en Afrique, issu de la colonisation européenne, en particulier de son impuissance à contrôler l'évolution des sociétés arbitrairement circonscrites à l'intérieur de ses limites frontalières. D'autre part, son impuissance à éveiller le dynamisme latent des communautés de base, à les responsabiliser autour d'un projet commun, est également l'expression du divorce entre l'État et la société globale.

Pourquoi cette rupture? L'histoire des peuples africains serait-elle incompatible avec l'État, sous sa forme actuelle, hérité de la colonisation? En effet, ce type d'organisation globale qui s'est généralisé dans l'Afrique post-indépendante, se définissant comme État-Nation, n'est pas issu d'une évolution naturelle des cultures africaines; il a été au contraire imposé par l'Europe coloniale. Cette intrusion, due à la colonisation, constitue une coupure profonde dans l'histoire des peuples d'Afrique, tandis qu'il existe une continuité évidente entre la structure mise en place par l'ancienne métropole et l'État africain qui prétend être indépendant. Toutefois, que la rupture entre la société précoloniale et l'actuelle n'ait pas été totale, au niveau de la culture et de la convivialité, contrairement aux affirmations prétentieuses du colonisateur qui apportait la lumière là où il n'y avait rien, cela n'est pas moins certain. Tout ceci traduit fort bien le rapport ambigu entretenu par les sociétés actuelles vis-

à-vis de l'État qui prétend les représenter à tous les niveaux, alors même qu'il leur dénie toute initiative personnelle.

Que faire pour remédier à cette situation qui perpétue aujourd'hui le contexte colonial, puisque l'État moderne continue d'ignorer les convivialités et les cultures locales, quand il ne méprise pas les intérêts et les particularités des communautés de base? Pour échapper à cette impasse, l'Afrique doit aujourd'hui rechercher d'autres voies vers un développement réel; ce qui suppose qu'une priorité soit accordée à la reconstruction et à l'épanouissement des identités collectives. Ce qui ne semble guère être l'une des préoccupations de l'État contemporain africain qui rêve toujours de s'aligner sur un modèle d'organisation politique, sociale et culturelle importé, sans se soucier du fait que celui-ci masque la réalité de la société d'origine. Si ce modèle a correspondu à un projet européen efficace à l'époque, il est aujourd'hui en totale contradiction avec les réalités de l'Afrique profonde. Il importe donc de souligner aussi cette dichotomie. Cependant, s'interroger sur les sociétés de l'Afrique ancienne qui, au plan de l'organisation politique, offraient des visages assez divers, s'impose comme un préalable.

L'État et la société en Afrique précoloniale

Les sociétés africaines, avant l'intrusion coloniale, offraient une gamme variée de systèmes politiques. Certes, on a surtout souligné l'émiettement à l'infini de ces sociétés ainsi que leur morcellement culturel et linguistique, en oubliant qu'ont émergé également sur le continent de fortes structures étatiques: des royaumes, voire des empires.

Les groupes ethniques: une forte conscience de leur identité collective

Les communautés de dimensions réduites, qui ont vu le jour dans l'Afrique ancienne, ont toujours manifesté une forte tendance à l'égalitarisme et à des formes de travail communautaire dans le cadre du lignage et du village. Des études linguistiques et culturelles récentes ont révélé par ailleurs que ces communautés n'étaient presque jamais isolées. Elles appartenaient toutes à des ensembles régionaux largement homogènes qui eux-mêmes étaient rattachés à des provinces culturelles souvent très vastes. Ainsi, selon STEWART, la langue *twi* parlée par les Akan, qui appartient à la famille des langues *kwa* de l'Afrique de l'Ouest, est divisée elle-même en plusieurs sous-groupes dont *tano*, *bia-ono* et *baoulé*, auxquels appartiennent non seulement les peuples du sud-ouest du Ghana actuel, mais aussi les lagunaires de Côte-d'Ivoire, ainsi que les Agni et les Baoulé qui couvrent toute la partie méridionale de ce pays.

L'intercompréhension entre tous ces peuples qui partageaient par ailleurs plusieurs *us et coutumes*, était une réalité. D'autre part, ces peuples avaient conscience de constituer une nation, au sens d'avoir été forgés ensemble et de partager les mêmes coutumes et les mêmes idéaux.

La conscience de ces solidarités plus larges était naturellement très variable, selon le milieu naturel plus ou moins favorable aux communications, et selon une histoire plus ou moins ouverte au monde. Il semble toutefois que l'expression de *nationalité* serait plus appropriée pour désigner les ensembles de groupes ayant une certaine conscience commune. La personnalité collective étant une réalité objective observée dans le cas précis des Akan de Côte-d'Ivoire et du Ghana, on peut parler d'identité collective dans la mesure où ce seuil est franchi. Dans de nombreux cas, il n'a été possible qu'à la suite de la colonisation dont la pression a obligé, en quelque sorte, les groupes à se définir par rapport à d'autres dans un ensemble plus vaste. L'exemple des Kru illustre fort bien ce dernier cas. Vivant jadis en petits groupes isolés dans une forêt infranchissable, les Kru (Bété, Dida, et Wè) n'ont pris conscience de leur identité commune, coutumière, linguistique, et finalement de leurs intérêts communs qu'après leur soumission à la France coloniale et face à la fois au colonisateur et aux autres ethnies ivoiriennes. «Auparavant, comme l'écrit PERSON, chacun des 30 ou 40 groupes que nous pouvons identifier servait de cadre à une prise de conscience exclusive, mais nous n'en voyons pas moins la réalité objective de leurs caractères communs»¹. Ainsi, dans l'un ou l'autre cas, on peut dire que l'Afrique précoloniale était répartie en groupes ethniques ou en nationalités.

Les royaumes et empires: préservation des identités collectives

Ces prises de conscience n'avaient rien à voir avec l'organisation politique. Les chefferies, États et empires dont l'existence est attestée dans l'Afrique ancienne, respectaient ces structures de base, quand bien même certains accordaient une grande place à l'esclavage. Il est à remarquer que la condition de l'esclave y était de loin beaucoup plus douce que celle observée sur les plantations du Nouveau Monde à la même époque. Il n'y avait évidemment pas d'État-Nation, semblable à celui qui fait son apparition dans l'Europe bourgeoise du XVIII^e siècle. Certains de ces États africains étaient despotiques et étroitement centralisés, comme en témoigne l'ancien Danhomé. Mais même dans ces cas où l'économie était étroitement contrôlée dès le niveau de la production, une

¹ Y. PERSON, «L'État-Nation et l'Afrique», in *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer* (RFHOM), numéro spécial consacré à «État et Société en Afrique Noire», Actes du Colloque organisé à Paris, les 19 et 20 septembre 1980, Tome LXVIII, N° 250-251/ 252-253, Année 1981, 517 p. (pp. 274-282). Cf p. 278.

grande partie de la vie sociale gardait son autonomie. Partout, une fois certaines obligations satisfaites, les communautés de base, lignages et villages, jouissaient d'une grande autonomie. Les identités collectives étaient ainsi préservées et ne se transformaient que progressivement, selon leur rythme propre. Cela est vrai même de certains cas exceptionnels, comme le royaume du Danhomé dont témoigne ici Y. PERSON: «Isolés du marché mondial, du moins avant le XIXe siècle, par la structure monarchique, souvent dispersés par la destruction des centres politiques antérieurs, les villages fon, dassa ou mahi, n'en gardaient pas moins la plus large autonomie et développaient leur vie sociale et culturelle sans intervention du roi, dont la Cour déployait simplement avec plus de moyens et de prestige sa propre identité.»¹

Ainsi sur toute l'étendue du continent, avec ou sans prise de conscience, des formes de nationalité existaient dans toutes les sociétés, qu'elles soient ou non étatiques. Leurs rapports pouvaient, à l'occasion, être oppressifs. Mais l'oppression, fréquente ou pas, n'avait jamais empêché la diversité culturelle, qui est la vie même, la puissance créatrice des différences culturelles². C'était là le sens de l'évolution des sociétés de l'Afrique ancienne.

L'avènement de l'État colonial et ses contradictions

A la fin du XIXe siècle survint la colonisation européenne, véhiculant l'État-Nation-marché, arbitraire et abstrait, érigé en sujet absolu et ne laissant espérer aucune synthèse acceptable des réalités organiques vécues par le peuple. Les marques, physiques et morales, de l'irruption coloniale sur le continent et dont les effets sont encore perceptibles aujourd'hui, méritent d'être soulignées.

Le tracé arbitraire des frontières

La division de l'Afrique en différentes colonies va s'opérer dans le mépris total des désirs et des intérêts des peuples africains. Ainsi sont apparues les frontières des États qui demeurent aujourd'hui sacrées et intangibles³. Définies pour des raisons technico-administratives, elles sont totalement arbitraires et divisent les peuples qu'elles rencontrent, par exemple, en Afrique de l'ouest, Akan, Ewe, Yoruba, Haoussa. Même à l'intérieur des différents territoires, français ou britanniques, les frontières subirent de fréquents déplacements qui ne tinrent pas compte davantage des intéressés.

¹ *Ibidem*, p. 279.

² Y. PERSON, «État et nation en Afrique noire», in *La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*, Actes du colloque international de Kinshasa, 12-16 décembre, 1978, pp. 56-71 (p. 61).

³ Décision prise depuis 1963 par l'Organisation de l'Unité Africaine (O.U.A.).

On pourrait évoquer d'autres exemples. L'immense Soudan français, partagé en 1900 entre les colonies côtières de Guinée et de Côte-d'Ivoire et séparé du Niger, devint le Haut-Sénégal-Niger, entité qui sera, à nouveau, amputée de la Haute-Volta, érigée en colonie autonome en 1919. Cette dernière colonie qui, entre temps, avait acquis une certaine maturité au point d'accéder à une certaine conscience nationale des Mossi, fut dépecée en 1932, entre la Côte-d'Ivoire, le Soudan et le Niger, pour faciliter le recrutement de la main-d'œuvre prestataire, autre appellation mitigée du travail forcé. En 1947, si le grand peuple mossi fut reconstitué, ce fut uniquement par souci politique de le préserver de la contagion des révolutionnaires ivoiriens de la Basse-Côte.

Du côté britannique, on peut citer le rattachement, en 1905, d'une partie de l'Ouganda actuel au Kenya, décision sans doute justifiée, mais qui ne tint pas compte des ethnies. En Afrique de l'Ouest, Lord Lugard réunit en 1914, pour constituer le Nigéria actuel, trois colonies indépendantes, malgré la protestation des intéressés. La graine de discorde qui devait dégénérer, pendant la période post-indépendante, en guerre du Biafra, fut semée dès cette époque.

Il n'y a aucun doute que l'idéologie européenne, née au siècle des Lumières, avec ses mythes de l'unité, de l'État-Nation, a joué un rôle majeur dans ce massacre monstrueux auquel se sont livrés mutuellement Biafrais et habitants du reste du Nigéria, au lendemain des indépendances. Avec des conséquences tout aussi catastrophiques, dans des conjonctures tout aussi semblables, on peut reconnaître l'action néfaste de cette idéologie au Tchad et ailleurs dans le reste de l'Afrique.

L'ordre colonial et la dislocation des cohésions traditionnelles

Ce découpage gratuit de l'espace, qui fut le fait du colonisateur européen, qu'il soit français ou anglais, ne pouvait que poser des problèmes insolubles d'aménagement et de mise en valeur, sans parler des problèmes de la reconstitution des identités africaines. Dans ces frontières arbitrairement tracées, va naître l'État moderne; les administrations seront mises en place dans ce cadre; le commerce, première forme d'exploitation coloniale, va également y fructifier. Il reviendra à chaque colonie ainsi délimitée de s'assurer financièrement et de se développer, sans l'appui d'aucune industrie. Car la métropole ne pouvait souffrir l'implantation d'aucune industrie concurrentielle sur le territoire colonial. La croissance économique a donc toujours été lente, jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale, et fort inégale, selon qu'il était possible ou non de développer les cultures d'exportation. On assiste également, au cours de cette seconde période de la colonisation, à une dislocation plus

forte des sociétés rurales de plus en plus attirées vers les villes qui font leur apparition.

Ainsi des sociétés libres, gardant leurs propres rapports de production, se sont trouvées progressivement mises en état de dépendance et marginalisées par rapport au système économique mondial. Par ailleurs, comme le souligne fortement Person, selon que les frontières coloniales les avaient placés d'un côté ou de l'autre, les membres d'un même peuple se sont trouvés soumis à des systèmes fiscaux différents et à des pressions très inégales du travail forcé, celui-ci étant beaucoup plus lourd dans la zone francophone. Enfin, ils ont été acculturés par des langues européennes différentes, du moins au niveau de la petite élite destinée à fournir des collaborateurs à l'administration.

L'élite contre les intérêts du peuple

Les élites ont eu, dans un premier temps, le mérite, en prenant le relais d'anciennes résistances, d'animer la lutte anti-coloniale après 1945. Que sur ce terrain, l'élite des territoires britanniques ait été la première, avant son homologue française, à réclamer dès les années 20 l'autonomie, et à penser à l'indépendance, il n'y a là rien d'étonnant, car le système culturel britannique a été moins aliénant et plus respectueux des langues et de la culture africaines, tandis que celui qui prévalut en territoire français était plus enclin à répandre non sans succès le mythe de l'assimilation qui ne fut en fait qu'un leurre. Certaines des élites, parmi les premiers leaders des colonies françaises, étaient si cramponnées à leurs positions assimilationnistes, qu'elles n'ont accepté d'opter pour l'indépendance que sous la pression des événements. Tel fut, en Côte-d'Ivoire, le cas d'Houphouët-Boigny qui ne l'accepta qu'à contre-cœur en 1960. Tel fut encore celui de Léon M'ba qui, à la même date, réclamait le statut de département français pour le Gabon.

Finalement, l'indépendance fut obtenue en conservant, pour les colonies, les mêmes frontières arbitraires. Cette opération ne profita, en réalité, qu'à la minorité des africains sortis des écoles coloniales, et qui avaient été profondément acculturés. Si cette élite fut prompte à défendre l'égalité des personnes, elle n'avait pas moins *intérieurisé le mépris de sa culture d'origine, surtout chez les francophones, et adopté l'idée d'un progrès unilinéaire, de la sauvagerie vers la lumière*¹, ce qui la conduisit, plus ou moins consciemment, à considérer comme inviolable ce qui avait appartenu à l'ordre colonial, y compris les frontières arbitraires de la colonisation.

On ne peut dire qu'une attitude mentale aussi réactionnaire ait particulièrement contribué à libérer le continent des entraves du passé et l'ait

¹ Y. PERSON, *État et nation en Afrique noire*, p. 65.

sérieusement engagé vers sa nécessaire unité. Bien au contraire, au moment de l'indépendance, la volonté de morcellement va marquer particulièrement le domaine francophone. Les fédérations de l'A.O.F. et de l'A.E.F. vont éclater partiellement par la faute des dirigeants locaux. Ceux-ci, s'identifiant au cadre étatique tracé par la colonisation, souhaitent garder pour eux le bénéfice des ressources locales, notamment en Côte-d'Ivoire et au Gabon.

En effet, si la classe politique africaine s'est substituée au groupe dirigeant européen, les structures de l'État, elles, n'ont pas varié; elles sont demeurées identiques à elles-mêmes. Le trait remarquable des indépendances africaines, c'est qu'il n'y a pas eu rupture, mais au contraire continuité au niveau des mentalités et des structures, alors que la colonisation avait marqué une rupture profonde avec l'Afrique ancienne.

L'élite politique face au défi du nationalisme économique et de l'identité africaine

Face à l'élite politique africaine au pouvoir, des défis nombreux se dressent, tant au niveau économique que politique, qui se résument en cet impératif: construire l'État moderne africain. La voie socialiste adoptée pour promouvoir une économie nationale débouche ici et là sur un capitalisme d'État peu efficace, l'autoritarisme ayant constitué un obstacle majeur, empêchant l'animation des communautés de base, sans la spontanéité desquelles aucune action de masse ne saurait déboucher sur le succès. C'est le cas en Tanzanie avec les *Ujamaa*, ou encore à Madagascar avec les *Fokonolona*¹. Dans les pays mieux lotis et bénéficiant d'une base agricole prospère, comme le Cameroun et la Côte-d'Ivoire, la logique productiviste et individualiste de la voie libérale a eu pour conséquence la dissolution des communautés de base. Les investissements se sont concentrés dans quelques zones privilégiées, tandis que le reste du pays était privé de toute action de développement. Il en a résulté ainsi de graves déséquilibres régionaux.

Le second défi d'ordre politique, tout aussi important, est celui de l'identité nationale. Ici encore, les nouveaux maîtres de l'Afrique semblent s'être fourvoyés. L'identité africaine, aujourd'hui comme hier, est toujours définie par l'ensemble des langues et des cultures autochtones qui ont été niées, mais qui sont toujours vivantes dans les masses populaires. Mais cette identité est-elle encore partagée par les élites, dont l'ascension a été conditionnée par la déculturation et l'identification aux valeurs étrangères? *Pour eux, les cultures nationales sont devenues les stigmates d'une condition sociale méprisée*².

¹ Il s'agit de la voie socialiste particulière adoptée par chacun de ces deux pays: Tanzanie et Madagascar.

² Y. PERSON, *État et nation en Afrique noire*, p. 67.

Les contradictions du pouvoir africain

Cette rupture culturelle vient ainsi renforcer l'opposition sociale marquée entre classe dirigeante et masse populaire, composée essentiellement d'ouvriers des villes et de ruraux. Le fossé entre ces différentes classes sociales est allé en se creusant progressivement, malgré les discours et la répétition des gestes de solidarité pour tenter de réduire l'écart social. On n'hésite pas à recourir à des slogans pour traduire une idéologie qui a souvent du mal à s'enraciner. Pour essayer de dynamiser la masse des citoyens, l'élite dirigeante parle de *construction nationale*, sans trop se demander ce qu'il faut mettre derrière ces mots. C'est pourquoi, selon l'expression frappante du politologue américain Graham CONNOR, elle se livre à une œuvre de *destruction nationale* masquée par un discours de *construction nationale*¹.

La confusion sur l'identité nationale est ainsi totale pour l'élite au pouvoir. Pour elle, la Nation c'est l'État, ou encore le loyalisme qui est dû à ce sujet absolu et abstrait qu'est l'État. C'est pourquoi elle est prompte à dénoncer l'affirmation de tout sentiment d'appartenance à une ethnie, c'est-à-dire à une nationalité naturelle, qualifié avec mépris de *tribalisme*, expression qui véhicule aujourd'hui une connotation péjorative. En réalité, ce que l'on reproche au tribalisme, c'est de maintenir cette solidarité horizontale et vivante entre membres d'une même communauté de base, de s'opposer à la destruction de cette identité communautaire ou *nationale* et des intérêts réels qui lient étroitement ses membres les uns aux autres. Cette cohésion « nationale » est en réalité perçue comme concurrente des réseaux verticaux du pouvoir et une menace contre la toute-puissance de l'État, en un mot contre l'ordre établi. C'est pourquoi il convient, pense-t-on, de contrôler ces communautés de base, de les encadrer, et non de les pousser à des formes modernes d'autogestion.

La classe dirigeante, acculturée, rejette ainsi avec mépris les intérêts réels de ses frères moins favorisés, les identités locales et les formes de convivialité qui leur sont propres.

Vers la recherche d'une réelle unité nationale

Pour avoir refusé, au nom d'une unité abstraite, de regarder en face la réalité organique du peuple qui est plurielle, les leaders politiques actuels ont conduit l'État africain dans une impasse. Que faire pour en sortir et bâtir une nation dans laquelle toutes les parties pourraient se reconnaître?

Deux voies ont été jusqu'ici explorées et ont abouti à des échecs. Il faut les stigmatiser et en tirer une fois pour toutes les conséquences. Après quoi,

¹ G. CONNOR, « Nation building or Nation destroying », in *World Politics*, 1972.

il sera possible d'exposer quelques principes, fort simples et universels, à même de conduire vers un État nouveau où seront préservées et renforcées, au lieu qu'elles ne soient étouffées, les identités collectives.

Le paradoxe de la situation présente

Il se résume en l'incapacité, pour les classes dirigeantes actuelles, de se défaire du modèle de l'État-nation, perçu comme étant le remède nécessaire au morcellement linguistique et culturel hérité du passé, car le monde moderne ne souffre pas de telles dispersions. Fascinés par ce modèle, les leaders politiques africains se refusent à considérer la réalité organique, concrète et vivante du peuple pour lequel ils prétendent bâtir l'État. Cette fuite dans l'abstrait les a poussés à adhérer à un système de valeurs uniforme, applicable sans distinction à toutes les collectivités, engageant ainsi l'État dans une impasse. En réalité, dès l'instant où ils refusaient de prendre en charge la réalité organique du peuple forcément divers dans sa culture et sa convivialité, en optant pour l'idée d'État-Nation, abstraite, deux voies seulement s'offraient à eux, dans la marche vers l'unité nationale.

Première voie

Le groupe dirigeant opte, sans le laisser paraître, pour l'une des ethnies, privilégiant ainsi son système culturel dans une synthèse où la culture du colonisateur tient toujours sa place. Les nationalités minoritaires, se sentant alors menacées dans leurs identités collectives, sont tentées par la révolte, l'opposition, voire la sécession. Cette politique a prévalu, en particulier, dans les territoires anglophones. On sait, par exemple, qu'au Nigéria, l'entêtement des Britanniques à vouloir assurer la domination des Haoussa dans le nord du pays, a suscité ultérieurement le pogrom sanglant du Biafra.

Deuxième voie

Le groupe dirigeant fait triompher, dans la pratique politique, la prépondérance d'une ethnie, mais n'en tire aucune conséquence culturelle. Sa préoccupation est au contraire d'assurer, dans les limites de l'État, le triomphe de la langue coloniale assimilée à la langue nationale. Les conséquences d'une telle politique sont catastrophiques. Si la classe dirigeante devient homogène, grâce à une créolisation de la culture coloniale¹, comme le reconnaît Person, on nie les cultures nationales, mieux, on fait de leur rejet la condition nécessaire de l'ascension sociale. Ignorées, les cultures nationales ne

¹ Y. PERSON, *État et nation en Afrique noire*, p. 68.

disparaissent pas pour autant, elles continuent de subsister au sein de chaque individu et de chaque groupe.

Ce modèle est dominant dans l'Afrique francophone. Derrière le discours de l'unité abstraite, il apparaît comme le signe des politiques ethniques et régionales qui suscitent, de temps à autre, des tensions d'autant plus graves que ni solution, ni compromis ne sont en vue dans l'immédiat, pour avoir refusé précédemment de considérer et d'analyser la réalité qui est la source de tension. Les disparités économiques dues au centralisme et au favoritisme viennent, le plus souvent, renforcer les frustrations des identités niées. Dès l'instant où elles croient leur avenir en danger, un désir de séparatisme naît spontanément, comme réaction de défense. Ainsi, à force de vouloir imposer l'unité abstraite d'un État artificiel, on rend impossible l'unité concrète qui s'offrait.

La leçon à tirer, c'est que l'une et l'autre de ces politiques sont impropres à conduire à un développement réel, dans la mesure où elles étouffent les initiatives des communautés de base, qu'il faudrait au contraire stimuler.

Quelle politique pour la reconstruction des identités collectives?

L'invention d'autres voies s'impose donc pour un développement réel de l'Afrique. Au lieu de discours sur la nécessité de l'État-nation comme étape dans la marche vers le développement, il convient de poser quelques principes pour une reconstruction des identités collectives. Ces principes seront illustrés, à l'occasion, de quelques exemples concrets.

Retrouver ses racines

Après la rupture de la domination coloniale, suivie de cette première période d'indépendance caractérisée par l'autoritarisme, au cours de laquelle les communautés de base ont été ignorées et niées, chacune d'entre elles éprouve le besoin de retrouver ses racines, pour réunifier son histoire. Ce qui ne signifie pas se tourner vers le passé pour s'y fixer, car, comme le souligne l'adage, *les racines sont faites pour lancer des branches nouvelles vers le ciel*. On a souvent insisté sur le morcellement linguistique et culturel de l'Afrique pré-coloniale. En fait, la réalité est tout autre. Si l'Afrique ancienne était couverte, sur toute son étendue, de communautés ethniques de taille réduite, au nombre de plusieurs centaines, on constate, en étudiant leurs particularités linguistiques et culturelles, qu'elles n'étaient presque jamais isolées. Elles appartiennent toutes à des ensembles régionaux largement homogènes et de dimension relativement vaste, ayant souvent partagé la même histoire au cours des âges.

La Côte-d'Ivoire, territoire de 322 000km², renferme dans ses limites actuelles plus de soixante groupes ethniques, parlant chacun sa propre langue. Une diversité de langues aussi importante pour un territoire aussi réduit a été soulignée à l'envi par tous les observateurs. Ces soixante ethnies constituent, en réalité, selon les études linguistiques récentes, quatre grandes aires culturelles, et à l'intérieur de chacune d'entre elles l'intercompréhension ne pose aucun problème. Mais, plutôt que les similitudes qui ont toujours été masquées, ce sont les traits culturels divergents qui sont sans cesse stigmatisés.

Il est donc important que chaque groupe se donne des racines, une base, avant de reconstruire une logique nouvelle en procédant à la synthèse des valeurs anciennes et de celles, modernes, introduites depuis la colonisation. C'est de cette façon, en se donnant une base, que les identités collectives se renforceront pour résister à l'altérité qui a tendance à les briser.

Reconstruire les identités collectives

L'Afrique devra ensuite se convaincre que l'État-Nation homogène culturellement et économiquement n'a jamais réellement existé, et que son idéologie centralisatrice, liée à une époque et à des conditions historiques différentes de celles de l'Afrique du XXe siècle, n'est pas transposable sur le continent. L'entêtement à vouloir la perpétuer, en faisant fi de la diversité organique présente dans tous les pays africains, engendre toutes sortes de crises dont le séparatisme n'est pas la moindre. Toutes ces contestations interpellent l'État qui, dans le contexte actuel, détient le monopole de toutes les responsabilités. Les désordres peuvent, du reste, être évités par des négociations et des compromis, si toutefois l'on tient compte de la diversité et des intérêts des groupes en présence qui ne demandent au surplus qu'à s'unir autour d'un projet commun de développement.

La régionalisation participe de cette idée, mais dans une dimension géographique relativement vaste, pouvant comprendre plusieurs collectivités de base. Décentraliser et donner plus de responsabilités aux collectivités régionales devient une nécessité. Il faut éviter d'assimiler la régionalisation à un phénomène de remise en cause de l'unité nationale. Dans cette opération, l'État desserre son étau pour préserver la paix et favoriser les conditions d'un développement harmonieux et plus respectueux des réalités locales.

La régionalisation, concept généreux, ne s'applique pas seulement à l'État, elle peut aussi revêtir une dimension internationale. Elle vise alors le regroupement de deux ou plusieurs États dans l'espace continental en vue de constituer une communauté intégrée. En effet, l'Afrique moderne, à l'heure des multinationales qui semblent incompatibles avec l'isolement des communautés restreintes, n'a pas besoin de micro-États, et ses frontières ne sont sacrées que pour justifier le désordre. Car, si les peuples africains n'ont

pas été les premiers architectes de leur espace étatique, ils ont désormais la possibilité de modeler la configuration du territoire étatique qu'ils veulent se donner.

Regrouper les communautés locales sur la base de la démocratie

A une époque où la loi de survie pour les États est au regroupement, la prétention à la souveraineté de tout État, et à plus forte raison d'un État minuscule et pauvre, comme le sont la plupart de ceux du continent, ne peut conduire qu'au désastre, au mieux à la stagnation. Pour éviter ces maux et tous les autres qui assaillent aujourd'hui l'Afrique, celle-ci a besoin d'unité, mais aussi et surtout de démocratie au niveau des communautés de base. C'est à ce prix, reconnaissait PERSON, que l'Afrique pourra *négoier sa participation à l'économie mondiale et arriver à un développement réel, qui sera autant celui de son identité que celui de sa productivité*¹. C'est pourquoi la première conduite à tenir, à ce niveau, c'est de ne pas sacraliser les États qui, dans les limites actuelles de leur existence territoriale, s'avèrent trop réduits, de peur de figer toute évolution ultérieure. Car toutes les formes d'organisation administrative, de la décentralisation au fédéralisme, en passant par l'autonomisation des États-Régions, sont envisageables, dans le cadre d'une organisation à objectif démocratique.

Les États, dans leur forme actuelle, doivent être considérés comme des outils provisoires d'action, au service du peuple dans sa réalité organique en tant qu'un ensemble de communautés de base avec leurs cultures et leurs convivialités et qui sont appelées à évoluer.

L'État et la nouvelle condition de sa légitimité

Quant à l'État dont les structures et le contenu de l'action sont appelés à se transformer, il ne pourra obtenir sa légitimité, de toute façon relative, que s'il respecte cette réalité organique locale et s'il rend la parole et le pouvoir, de façon effective, au peuple qui pourra désormais prendre l'initiative de tout développement, au niveau des communautés de base. Depuis les indépendances, les États africains se sont efforcés d'élaborer des stratégies de développement, de concevoir des programmes de grande envergure exécutés le plus souvent avec des moyens relativement importants. Si, à l'une ou l'autre de ces différentes étapes, les populations locales ont été associées, cela n'a été que de manière accessoire, le rôle moteur étant dévolu à l'État qui intervenait en s'appuyant, tantôt sur l'administration centralisée, tantôt sur les organes du Parti-État. La conséquence fut, presque partout, des échecs cuisants.

¹ Y. PERSON, *État et nation en Afrique noire*, p. 69.

La ligne de conduite à tenir se dessine d'elle-même: mettre l'accent sur la responsabilisation des structures de base, des collectivités intermédiaires. Les objectifs seront ainsi mieux définis et bénéficieront, de la part de ces dernières, d'une coopération plus importante dans leur exécution. Pour obtenir cette collaboration, indispensable au succès de tout projet de développement, il faut permettre, comme l'écrit H. YAMÉOGO, *aux femmes et aux hommes, regroupés dans leur village, de réfléchir sur leurs préoccupations, de sérier les problèmes de leur terroir, de proposer les solutions qu'ils jugent à même de résoudre collectivement et à moindre coût*¹.

Dans ce contexte, la décision et le commandement, qui sont des attributions spécifiques de l'État, devront désormais faire place à l'incitation et à l'arbitrage. Ainsi, convaincu qu'il *n'a pas le monopole du génie et de la vérité*², l'État acquiert une certaine légitimité nationale. Au lieu d'être le cadre de la domination économique, politique et culturelle de la minorité au pouvoir, dans le mépris et l'ignorance du peuple, il devient le *lieu de conjonction, de coordination et d'entraide des courants provenant de la libération des forces populaires*³. Quant à celles-ci, assurées de leur avenir et de leur libre développement, elles n'auront plus aucune raison de nourrir des pensées irrédentistes.

Conclusion

L'État africain actuel, issu de la décolonisation, se définit comme État-Nation, c'est-à-dire comme un type d'organisation politique étranger à l'Afrique, par ses origines et par son idéologie centralisatrice et uniformisatrice, contraire à la diversité qui nous est rappelée, par ailleurs, comme étant la loi de la vie et la seule garantie de survie des espèces, en l'occurrence des cultures humaines⁴. L'État-Nation est, d'autre part, porté à nier, au nom d'une unité nationale abstraite, les communautés de base qui constituent l'expression de la diversité du peuple enserré dans les limites de son territoire. Une telle conception de l'État, massifiante, vécue comme une profession de foi, est opposée à la vieille tradition d'autonomie communautaire, dont sont fortement imprégnées les structures de base de la société africaine. C'est pourquoi l'unité de l'État africain ne saurait être celle d'un État centralisé, mais au contraire celle de la reconnaissance de la diversité du peuple.

¹ H. YAMÉOGO, *Repenser l'État africain*. Paris, 1993, p. 128.

² *Ibidem.* p. 128

³ *Ibidem.* p. 128.

⁴ Dans la perspective philosophique globale d'un Jacques Ruffié, par exemple. Voir J. RUFFIÉ, *De la biologie à la culture*. Paris, 1977.

Enfin, le modèle d'État-Nation qui reste agrippé à sa souveraineté, alors que les dimensions limitées de la Terre excluent aujourd'hui l'isolement de communautés restreintes, est par ailleurs incompatible avec les exigences du monde actuel. Les maux qui assaillent aujourd'hui l'Afrique, et qui ont nom: la détérioration des termes de l'échange, la surpopulation, les pandémies diverses, la famine et autres, commandent que les États du continent s'unissent pour lutter efficacement contre toutes ces agressions. Or, l'unité du continent ne saurait être celle d'un État centralisé, elle devrait s'orienter plutôt vers une forme fédérative. Toujours est-il que hors l'union il n'y a pas de salut. Aussi serait-il tragique que l'Afrique s'engage dans une voie sans issue, au nom de l'État-Nation et de sa prétention à refaire la société.

Bibliographie

- BADIE, B.: *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*. Paris, 1992, 334 p.
- BAYART, J.F.: *L'État en Afrique*. Paris, 1989, 439 p.
- CONNOR, G.: «Nation building or nation destroying», in *World Politics*, 1972.
- PERSON, Y.: «La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier» in *État et nation en Afrique noire*. Actes du colloque international de Kinshasa, 12-16 décembre 1978, pp. 56-71.
- «L'État-Nation et l'Afrique», in *Revue française d'histoire et d'Outre-mer*, ÉTAT ET SOCIÉTÉ EN AFRIQUE NOIRE, numéro spécial, n° 250 à 253.
- Revue française d'histoire d'Outre-mer*, «État et société en Afrique noire». Actes du colloque organisé à Paris au Centre de Recherches africaines, les 19 et 20 septembre 1980. Tome LXVIII, n° 250-251-252-253. Paris, 1981, 517 pages.
- RUFFIÉ, J.: *De la biologie à la culture*. Paris, 1977.
- YAMÉOGO, H.: *Repenser l'État africain. Ses dimensions et prérogatives*. Paris, 1993, 250 p.