UNIVERSITÉS FRANCOPHONES

Sous la direction de :
Sélim Abou
Katia Haddad

UNIVERSALISATION ET DIFFÉRENCIATION DES MODÈLES CULTURELS

actualité scientifique

AUPELF·UREF

Université Saint-Joseph
Beyrouth, Liban

UNIVERSALISATION ET DIFFÉRENCIATION DES MODÈLES CULTURELS

Universalisation et différenciation des modèles culturels

Deuxièmes journées scientifiques
du Réseau thématique de recherche
« Cultures, Langues et Développement »

Sous la direction de :

Sélim Abou
Katia Haddad

1999

Université Saint-Joseph
B.P. 175-208
Beyrouth, Liban

Agence universitaire de la Francophonie
B.P. 400, succ. Côte-des-Neiges
Montréal (Québec) Canada
H3S2S

Avant-propos

Les deuxièmes journées scientifiques du réseau « Cultures, langues et développement », qui se sont tenues à l'Île Maurice les 8, 9 et 10 février 1999, se sont intéressées à l'universalisation comme processus résultant aujourd'hui de la mondialisation des technologies de la communication ainsi que de l'ouverture des marchés. Cette universalisation *de facto* a-t-elle des chances de déboucher sur l'universalité ? S'agit-il d'une situation inédite appelant des concepts et des méthodes d'analyse neufs ? Peut-on utiliser, pour l'appréhender, des modèles anthropologiques, juridiques et sociologiques ayant déjà servi, la « créolisation » par exemple ? Les interventions qui constituent la première partie de ces actes tentent de répondre à ces questions.

La partie suivante aborde la dimension économique de la mondialisation, en mettant en évidence les modifications des concepts et des modèles économiques qu'impose la globalisation des marchés, en prenant pour exemple la comptabilité nationale, l'Union Européenne, l'économie de la langue ou la multidimensionnalité de *l'homo œconomicus*.

La suite de l'ouvrage est consacrée aux résistances et aux innovations engendrées par l'universalisation. Elles sont réparties en deux catégories : celles économiques et sociales d'abord, avec pour champ d'investigation le Maghreb, l'Afrique contemporaine ; les intervenants ne se contentent toutefois pas d'étudier ces résistances et innovations dans les pays en développement, puisqu'ils envisagent aussi les exclus des pays du Nord et les regroupements des grandes entreprises multinationales.

La seconde catégorie de résistances et d'innovations est d'ordre essentiellement culturel, abordant l'exception culturelle, l'interculturalité et ses conséquences en Afrique, où l'émergence attendue de l'individu revêt des formes inattendues, au Maroc où les associations de défense des droits de l'Homme sont confrontées à la négociation de leur identité, en Roumanie où les entreprises franco-roumaines apparaissent comme un laboratoire culturel,

au Liban où la tradition de la négociation identitaire prend une valeur exemplaire, dans le domaine de la musique enfin, qui devient un lieu d'innovation culturelle.

L'impression qui prévaut à la lecture de l'ensemble des interventions est celle de grandes mutations, dont les modalités ni les conséquences n'entrent dans des moules préformés. La mondialisation apparaît véritablement ici comme un vecteur de création et d'inventivité dans beaucoup de domaines.

Rappelons pour finir que les textes qui constituent cet ouvrage sont de février 1999, et qu'ils ne tiennent évidemment pas compte des changements politiques, sociaux ou économiques accélérés survenus depuis.

K. H.

Sommaire

Première partie : Méthodes et concepts pour l'étude de la mondialisation

Ni local, ni global : pour un nouvel espace identitaire 3
Ratiba HADJ-MOUSSA

Les droits culturels comme mode de mise en œuvre et d'interprétation des droits de l'Homme 15
Boris MARTIN

La créolisation, portée et limites d'un concept 49
Carlo Avierl CÉLIUS

Les mondes créoles comme paradigme de la mondialisation ? 96
Jean BENOIST

Deuxième partie : La mondialisation, perspectives économiques

La comptabilité nationale entre les modèles locaux et la mondialisation : concepts et instruments 107
Pierre TRAIMOND

Mondialisation, processus marchands et dynamique des langues 113
François GRIN et Jean ROSSIAUD

Marché, multidimensionnalité et politique de progrès 143
Jean-Yves ROCHOUX

Politiques « régionales » et progrès social en l'an 2000 : un mariage difficile 178
Francesco TANINI

Troisième partie : La globalisation économique, résistances et innovations

Mondialisation et processus de connaissance : le cas algérien 187
Mohamed BENGUERNA

Culture d'ingénieur, culture de paysan : de la confrontation à la réconciliation 196
Hassan KAMIL

Mondialisatio et auto-organisation des exclus au Nord et au Sud : les Sels et l'informel 214
Serge LATOUCHE

L'invention de l'individu dans l'Afrique contemporaine 229
Jean-François WERNER

Le rôle des stratégies inter-entreprises dans l'universalisation des comportements 245
Bruno CLAVERIE et Sofiane TAHI

Quatrième partie : Mondialisation et interculturalité, résistances et innovations

Universalisme et spécificités culturelles : l'exemple des associations des droits de l'Homme au Maroc 265
Marguerite ROLLINDE

Liberté d'expression, démocratie et dynamique socio-politque : aux sources de la modernité africaine 281
F. SERY DEDY

Particularités locales dans les comportements communicatifs en milieu entrepreunarial franco-roumain : stéréotypes et slogans 294
Michaela GULEA

À propos de la *world music* : logiques de production et de réception 320
Jean-Luc BONNIOL

Pratiques identitaires à l'encontre de la mondialisation 339
André DUGAS

Entre modèle dominant et modèles spécifiques, résistances et innovations linguistiques et culturelles au Liban 351
Katia HADDAD

Première partie

Méthodes et concepts pour l'étude de la mondialisation

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 3 - 14.

Ni local, ni global : pour un autre espace identitaire

Ratiba HADJ-MOUSSA

Université d'York

Dans *Modernity at Large*, A. APPADURAI (1996) soutient que la globalisation se fait par le biais de la circulation massive des idées, des personnes, des technologies, de la finance, des informations et des médias. Il a catégorisé cette circulation en cinq dimensions, auxquelles il a ajouté le suffixe « *scape* » : *ideoscape*, *mediascape*, *technoscape*, *ethnoscape*, *financescape*, qui possèdent plusieurs niveaux et réfèrent à de multiples réalités. Ce n'est pas un hasard si la référence à *scape* s'inscrit dans la nouvelle *epistémè* – les nouveaux modes d'être, de faire et de penser – dans laquelle l'espace est devenu le point de repère pour penser la modernité avancée. Les travaux sur les diasporas, les déplacements de populations, forcés ou volontaires, et sur les identités, utilisent la notion d'espace ou du moins des métaphores spatiales pour rendre compte des dynamiques du local et du global ; ces deux pôles étant généralement assimilés, comme le rappelle GROSSBERG (1996), à la place et au lieu. Alors que la place est identifiée à la plénitude, à l'action des acteurs, le lieu représente le vide où la seule chose qui se passe est le mouvement qui se fait d'une place à une autre (*ibid.* 175). Ce qui m'intéresse dans la globalisation, ce n'est pas tant la tension qui existe entre les forces

homogénéisantes du global et l'hétérogénéité des cultures locales (ou si on veut le processus d'indigénisation), que la constitution de l'identité dans un contexte migratoire dans lequel « l'organisation du lieu et de la place [est perçue] comme une géographie de l'appartenance et de l'identification » (*ibid.*, 175). Je voudrais discuter ici de ce que D. SIBONY appelle l'entre-deux, c'est-à-dire « *ce mouvement entre deux places qui concerne le déplacement, la mémoire des places et le replacement de la mémoire.* » (1991: 14)

Avant d'aller plus avant, je dois indiquer que ce texte fait partie d'une recherche en cours sur les stratégies identitaires des femmes immigrantes de religion et de culture musulmanes en situation de contact avec les médias canadiens[1]. Je tenterai, dans un premier temps, de réfléchir sur ces contacts en les contextualisant dans le débat plus large qui porte sur les relations de l'Occident et de l'Islam (comme religion et culture). Le deuxième s'attachera à montrer le lien qui existe entre stratégies identitaires et capacités réflexives ou réflexivité. Cela m'amènera à discuter de certains concepts tels qu'identité narrative, troisième espace (*Third space*) et diaspora afin de montrer leur pertinence dans le débat sur la politique de la représentation telle qu'elle s'exprime dans la réalité migratoire actuelle.

Une altérité indépassable

Les femmes musulmanes représentent l'autre, l'altérité, mais une altérité définie par sa radicalité, car ces femmes représentent la frange qui actuellement défie l'essence même de l'Occident. En effet, dans le contexte de la guerre « des régimes de vérités », pour reprendre une expression de M. FOUCAULT (1969), et de la confrontation des rationalités occidentale et musulmane, les femmes représentent le lieu dans lequel se concentrent les tensions et les affirmations à la fois des différences qui séparent l'Islam de l'Occident, mais aussi du différen***d*** (LYOTARD 1983). Dans ce contexte, les femmes musulmanes sont celles qui se situent aux frontières et aux limites de ces rationalités, et sont les plus exposées à l'extrémisme des deux parties.

---

[1] Bien que j'aie réalisé plusieurs entrevues auprès de femmes provenant de pays comme le Sénégal, la Tunisie, l'Inde, le Pakistan, la Guinée, la Somalie, etc., je n'y ferai que très allusivement référence dans ce texte. Je développerai davantage une réflexion sur les questions de déplacements et d'identifications dans le contexte des études post-coloniales et des nouvelles perspectives que celles-ci offrent. Cette recherche a bénéficié du soutien du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada que je remercie.

Ces confrontations sont d'autant plus exacerbées que le monde musulman vit actuellement l'émergence et le renforcement constant du fondamentalisme religieux et de l'islamisme qui a pour conséquence de donner à l'immigration musulmane un statut particulier dans les pays occidentaux (ÉTIENNE 1998, REX 1994, DASSETO 1994). Des signes extérieurs, comme le port du *hijab* (le voile islamique), ont été trop rapidement assimilés à une manifestation de soumission à l'orthodoxie islamiste et donc à l'absorption des femmes par cette tendance. Le *hidjab* est certes parfois un signe de référence qui définit les femmes musulmanes, mais, comme l'ont montré de nombreuses recherches (BESSIS 1992, GÖLE 1990, H. HOODFAR 1990, ABDELKHAH 1992), il n'épuise pas leur appartenance à la culture et à la religion musulmanes, et n'implique pas leur obéissance aveugle à la règle.

Dans un pays de haut niveau technologique comme le Canada, une des sources d'identification possible s'inscrit dans l'univers des communications, au moyen de médias comme la télévision et le magnétoscope (ou vidéo). Alors que la nouvelle orthodoxie islamiste interdit purement et simplement la télévision, la jugeant « impure », ou impose un contrôle sévère sur les images reçues dans les pays musulmans (je pense à l'Iran ou à l'Algérie où la télévision par satellites a été interdite par les groupes armés), les femmes musulmanes canadiennes sont confrontées à une multiplicité d'images qui sont extrêmement éloignées de leur champ culturel de référence. Cette situation met nécessairement ces femmes, dont les attitudes et les croyances obligent en principe à une certaine réserve vis-à-vis de ces images, dans une situation complexe qu'elles doivent négocier et qui les force à adopter des stratégies. Les recherches que je mène actuellement sur les pratiques télévisuelles au Maghreb montrent que les programmes des télévisions européennes captés par satellites sont sélectionnés par les acteurs sociaux en fonction de leur degré « d'adaptation » à la culture et aux mœurs prévalentes. Ce constat, qui peut paraître à certains égards banal, ne l'est qu'en apparence, car « l'adaptation » renvoie ici aux modalités de résistance qui forgent l'identité et qui indiquent les espaces de tension et les enjeux. Les femmes sont au centre de ces tensions, car « l'interdit de voir » s'adresse essentiellement à elles.

La télévision est le lieu d'un enjeu crucial pour la définition des identités des femmes musulmanes. Ainsi, tout en tenant compte des travaux qui insistent sur le rôle des technologies de communication dans le maintien de l'inégalité entre les sexes dans la sphère privée (FAULKNER et ARNOLD 1985), je pense qu'il faut dépasser cet aspect pour montrer que l'usage même de la télévision ou de la vidéo est, pour beaucoup de femmes musulmanes, un

acte d'autonomie implicite ; il l'est *a fortiori* face à une télévision (canadienne) dont les images ne respectent pas les normes et les valeurs non seulement religieuses, mais aussi morales de l'Islam. Cet acte d'autonomie permet aux femmes de se positionner dans les espaces privé **et** public. L'usage de la télévision et de la vidéo non seulement bouleverse les divisions traditionnelles, mais aussi provoque d'autres pratiques, souvent inédites, à travers lesquelles les femmes prennent leur place et la parole. Les stratégies identitaires se caractérisent par une inévitable pluralité des ancrages et des sources d'identification des femmes immigrantes, ne serait-ce qu'en raison des multiples appartenances de ces femmes : à un pays d'origine, à un ou des pays de transit, à un pays d'accueil, mais aussi à leur genre, à leur religion, à leur orientation sexuelle, etc.

Comme je l'ai déjà indiqué, l'identité renvoie à une *praxis*, à des pratiques qui infléchissent fortement l'auto-définition de soi. Ce qui est significatif, c'est moins le monde « autre » (même fictionnel) montré à la télévision que l'interaction avec ce monde ; ce qu'il faut chercher, ce n'est pas « *seulement la mise en relation de deux objets, de deux ensembles indépendants et relativement fixes : [c'est-à-dire] les cultures en présence, [mais un lieu] d'interaction où ces objets se constituent tout autant qu'ils communiquent* » (LIPIANSKY 1989 : 29). Cette interaction renvoie à ce que j'appelle, après bien d'autres, la capacité réflexive ou réflexivité. La notion de capacité réflexive renvoie à de nombreuses considérations théoriques : la première est que ces femmes, tout en appartenant à une communauté dont les références à l'Islam sont très variées (l'Islam indonésien n'est pas celui de l'Algérie ou du Sénégal), doivent témoigner d'une volonté d'appropriation individuelle dans leur inclusion et exclusion des valeurs des sociétés où elles vivent. La capacité réflexive, ou réflexivité, renvoie donc à un processus d'individuation qui tend à s'éloigner de l'emprise du communautaire pour permettre l'inscription des agents dans la modernité. Ainsi, par exemple, une jeune femme marocaine, immigrée depuis 11 ans à Montréal, m'expliquait comment elle a négocié sa place dans la société québécoise en insistant sur les choix individuels qu'elle a dû faire : « *Je me sens musulmane. Je ne renie jamais ma marocainité ni ma religion. Sauf, je ne sais pas [comment le dire], c'est comme si j'ai vécu un réajustement ici. Je vis dans un autre contexte. J'avais ma culture, mon bagage et je suis arrivée ici et j'ai essayé de m'adapter en* fonction de mes intérêts à moi. *En tant qu'*individu. *Je n'ai pas, par exemple, laissé ma culture m'influencer et influencer mon intégration. Au contraire, je me suis servie de ma culture et de ma religion pour vivre mon immigration, mon intégration... J'ai adapté mon mode de vie selon* mes

convictions à moi... *Un petit exemple, le ramadan je ne le fais pas. Je ne jeûne pas mais je ne bois pas d'alcool [pendant ce mois].* »

Ce processus d'individuation se définit non seulement en relation à la durée de l'immigration, mais encore davantage en fonction de la force de maintien de la tradition communautaire **et** de la remise en cause de celle-ci. C'est dans ce processus que se déploient les stratégies narratives par lesquelles le soi s'affirme et grâce auxquelles un « je » peut se poser. L'interposition de la dimension subjective du langage met en œuvre ce que RICŒUR (1985) appelle « l'identité narrative » qui n'existe qu'à travers un récit, autrement dit, qu'à travers un principe d'ordonnancement qui donne aux événements leur consistance. C'est le « qui » qui assure une certaine continuité à la discontinuité événementielle. Ricœur rappelle que l'identité narrative est une catégorie de la pratique. (*ibid.* : 335) Cette capacité réflexive du soi – ou le « projet réflexif du soi » selon les termes de GIDDENS (1991) – est inscrite dans la relation que le soi/je entretient avec autrui, c'est-à-dire dans une relation dialogique construite dans et circonscrite par la culture et la société.

Un espace autre

La deuxième considération théorique que suggère la prise en compte de la capacité réflexive en tant que processus d'individuation repose sur l'espace occupé par ces femmes. De quel espace s'agit-il ? Quels sont les critères qui permettent sa reconnaissance ? Comment se construit-il étant entendu qu'il ne s'agit pas d'un espace préformé, prêt à être investi ? Quelles sont les implications politiques d'un tel espace sur les revendications identitaires des femmes musulmanes et sur le projet politique, notamment dans le contexte du multiculturalisme canadien ? Plusieurs théories ont tenté de répondre à ces questions. Elles vont de l'acculturation pure et simple à la ghettoïsation des minorités ethniques en passant par l'identification raisonnée aux cultures majoritaires.

Parmi ces théorisations, je voudrais m'arrêter brièvement sur la notion de troisième espace telle que H. BHABHA (1990, 1994) l'a développée, parce qu'elle ouvre sur une dimension compréhensive du phénomène des identités migratoires. Comme on le sait, cette notion a été pensée dans le contexte de la colonisation, de l'immigration et de ce qu'on appelle l'ère post-coloniale. Elle repose sur le concept d'hybridité qui traduit les changements fondamentaux

apportés par le processus de décolonisation et le post-fordisme, en particulier les mouvements transnationaux de marchandises, de capitaux, et des populations des pays anciennement colonisés vers les anciennes métropoles. Mais c'est essentiellement la migration et, antérieurement à elle, la condition des intellectuels des pays anciennement colonisés, lesquels ont à la fois incorporé et subverti le discours des dominants, qui ont eu pour effet de remettre en cause la centralité et l'authenticité proclamées de la culture coloniale. Dans cette remise en cause, les « colonial sticks », comme les nomme S. HALL, créent un espace inédit dont rend compte le concept de troisième espace. Cette subversion est par la suite vue par BHABHA comme un geste contre l'autorité du centre et il l'a nommée le troisième espace. Ce dernier signifie : « *The hybrid moment of political change. Here the transformational value of change lies in the re-articulation, or translation, of elements* neither the One *(unitary working class)* nor the other *(the politics of gender)* but something else besides *which contests the terms and territories of both.* » (1994 : 28)[1]

Le troisième espace serait en quelque sorte comme un passeur, ni sur une rive ni sur une autre, mais toujours dans un entre-deux qui refuse toute domination d'un pôle sur un autre. La notion d'hybridité sert ici à aller au-delà (*Beyond* : autre notion utilisée par BHABHA) des essentialismes qui soit reposent sur la généalogie des origines culturelles, soit tentent de retracer l'acte de représentation de la traduction dans le pays d'arrivée (SOYA, 1996 : 140). BHABHA reconnaît que toutes les cultures sont traversées par des processus continus d'hybridation. Or, il ne s'agit pas de retracer les deux moments originels qui en ont produit un troisième, mais de montrer comment la notion d'hybridité permet l'émergence de nouvelles positions (BHABHA 1990 : 211).

Ce troisième espace est, comme le rappelle YOUNG « *a monstrous inversion, a miscreated perversion of its progenitors, it exhausts the differences between them* » (1995 : 23). Or, « épuiser les différences » ne veut pas dire qu'en tant que tels ces deux pôles perdent leurs spécificités et leurs caractères antagoniques, mais qu'un travail de redéfinition a été fait, dont le résultat, toujours provisoire, dépasse leurs traits intrinsèques. Ici, contrairement à D. SIBONY[2] (1991) pour qui la notion de différence, bien que

[1] Les italiques sont de l'auteur.

[2] « Bref la différence apparaît comme un entre-deux trop mince, elle coupe là où c'est la coupure même qui ouvre l'espace d'un nouveau lien, elle fixe d'un trait l'écart là ou le vif de l'expérience a lieu au coeur de cet écart qu'elle bouleverse. » (1991 : 11)

suggestive, est très insuffisante pour « *affronter les questions qui touchent aux mutations d'identité et à celles de l'origine* », chez BHABHA, la différence reste un des concepts opératoires qui définissent l'altérité. Je pense à la distance qu'il prend, voire la critique qu'il fait du multiculturalisme (et au passage de Ch. TAYLOR) et à sa promotion de la diversité culturelle. Selon lui, celle-ci n'est qu'un moyen pour contenir l'expression de la différence culturelle (BHABHA, 1990 : 208). « *With the notion of cultural difference, I try to place myself in that position of liminality, in that productive space of the construction of culture of difference, in the spirit of alterity or otherness* » (*ibid.* : 209). Il s'agit donc d'une différence irréductible face à laquelle toute tentative de conciliation est vouée à l'échec, toute appropriation rendue inepte. Cette conception, qui se rapproche du différend lyotardien, pour ne pas dire qu'elle s'en inspire, est la condition de possibilité de ce troisième espace. CHILDS et WILLIAMS résument cette position en disant que « *[...]Bhabha places cultural difference in contradistinction to cultural diversity, which he argues sees culture as an object of empirical knowledge. Cultural diversity, like multiculturalism, is a containing term that for Bhabha denies contestation and hybridity through its assertion of simple plurality and the existence of pre-given cultural forms. [...] Bhabha designates cultural difference as a form of social contradiction and antagonism. He is not concerned here with the polemics and assertions that surround the effects of cultural difference, such as inequality or prejudice, but with the incommensurability of cultural values and priorities, in oppostion to an enunciation of culture as "*knowledgeable*, authoritative, adequate to the construction of systems of cultural identification" »*[1] (1997: 141-142). La différence n'est, en outre, envisageable que parce qu'elle s'appuie sur une subjectivité, un sujet situé dans le monde et la culture, sensible à la diversité des normes et des croyances.

En m'arrêtant un peu plus attentivement aux conséquences théoriques mais aussi pratiques du concept de troisième espace, je réalise qu'il permet d'éviter le binarisme qui guette toute analyse sur l'identité et l'ethnicité, et plus encore de penser le positionnement des femmes immigrantes comme une série de conduites stratégiques. Dans « stratégie », je veux insister sur le travail de l'acteur, sur ses attaches qui ne peuvent être réduits à l'un et à l'unique. Stratégie réfère à la subjectivité qui est primordiale pour situer l'action des acteurs et leur permettre de rentrer dans un univers conflictualisé

[1] Les italiques sont des auteurs.

grâce auquel la parole de la marge est entendue. Dans sa discussion sur l'ethnicité[1], WIEVIORKA (1993) note avec force que sans la subjectivité, l'opposition entre le communautarisme et l'individualisme serait incommensurable, qu'elle est le lien, certes difficile à réaliser, mais qui sert néanmoins à conjurer les excès de l'un et de l'autre ; elle tient les deux pôles en équilibre de sorte que se formulent les appartenances.

Selon Ph. BATAILLE, l'ethnicité comme catégorie de la subjectivité (1997 : 175) procède de deux moments : le premier est relatif à la protection contre le racisme et donne lieu à une identification individuelle ou collective, à une ethnicité qui s'affiche tout en prenant une distance avec la culture dominante ; le second a trait à ce moment où « *le sujet ethnique renverse le fondement biologique de son exclusion et le transforme en contestation* » (*ibid.* : 197), en somme en proclamant des droits dans l'espace public. S. HALL (1996) a essayé de conceptualiser ces passages dans son article « New ethnicities » où il réfléchit sur la portée des revendications des Noirs en Angleterre. Il fait la distinction entre ce qu'il appelle la relation à la représentation et la politique de la représentation. La première renvoie aux différentes stratégies de remise en cause de la représentation (des Noirs) dans la culture dominante et à la ré-appropriation des images, donc à l'accès à la représentation des Noirs par eux-mêmes. Ici, la marginalité des Noirs est contestée, alors qu'un contre-discours offre une image positive des Noirs (*ibid.* : 442).

La politique de la représentation, quant à elle, se définit, entre autres, par des pratiques et des discours qui intègrent, au lieu de l'effacer, la différence conçue non comme une séparation infranchissable, mais comme une différence située, conditionnelle et conjoncturelle (*ibid.* : 447). La politique de la représentation laisse envisager l'existence d'une identité ethnique elle même fracturée qui pousse dans ses retranchements la signification même de l'expression « être anglais » (*ibid.* : 447). En montrant une des ouvertures qu'offre le concept de troisième espace, je n'ignore pas les critiques qui lui sont adressées. Et je comprends les critiques (marxistes), notamment celle d'A. AHMED qui voit dans la « global transhistoricity » du colonialisme une

[1] WIERVIORKA en offre une acception très dynamique et y voit un des processus de production des cultures dans les sociétés occidentales. L'ethnicité ne saurait se jouer entre deux pôles, l'individualisme et le communautaire, elle est médiatisée par la subjectivité des acteurs. Cette médiatisation ne va jamais de soi et est à haut risque puisque la « subjectivité implique un désengagement de l'acteur par rapport à sa communauté » (1993, 135 ; cf. également p. 122 et ss.).

généralisation réductrice du terme colonialisme lui-même, mais aussi de manière plus sérieuse, me semble-t-il, lorsqu'il voit dans l'insistance sur la contingence chez BHABHA (et d'autres auteurs comme V. DAS) un reniement de l'historicité des phénomènes ; reniement qui empêche toute action politique (1995: 15[1]). D'où la nécessité de reconnaître à l'identité ethnique une visée politique, fondée sur la revendication d'un espace politique, une « *logique qui en appelle à l'ouverture démocratique par une action contestataire de l'ordre dominant* » (BATAILLE : 176). Ainsi, parmi les femmes que j'ai interviewées, une jeune Somalienne qui, en plus de sa religion minoritaire subit le racisme à cause de sa couleur, m'a expressément dit : « *Nous voulons des mosquées et des écoles coraniques* ». Cette jeune femme ne se voile pas, ne fait pas la prière et affirme être « pour l'école publique ». Cette recherche d'une ouverture de l'espace public ainsi que l'expression individuelle et collective qu'elle permet trouvent leur force au sein d'une structuration sociale propre au monde migratoire : la réalité diasporique.

Outre qu'il rend, lui aussi, compte de l'expérience de l'immigration et de la dispersion, le concept de diaspora a une fonction structurante, comme l'ont montré les travaux sur les diasporas juive et arménienne. Dans son essai sur la typologie des diasporas, A. MENAM (1993) soutient que la diaspora n'est pas un passage d'un point à un autre, elle « n'est pas transitoire », elle perdure. « *C'est en leur permanence, par conséquent — en tant qu'elles tendent à devenir des formes stables, ramifiées de l'organisation sociale et peut-être de la civilisation mondiale — que les diasporas s'avèrent être novatrices* » (*ibid.* : 62). Dans le cas de l'immigration musulmane, l'expérience de la reterritorialisation correspond à une autre logique que celle qui est associée aux autres formes de diasporas, en l'occurrence celle qui est liée à un traumatisme historique majeur (Arméniens, Palestiniens) et qui « *maintient,*

[1] AHMAD écrit que : « When the theorist, Bhabha or Das or any other, denies the structural endurance of histories and calls upon us to think only of the contingent of the moment, we are in effect being called upon to overlook the position of class and caste privileges from which such theories emanate and such invocations issue. In terms of his own logic, though, Bhabha is righ. Das' denial that there might be such a thing as a caste mentality and her assertion that all historical moments are *sui generis* is entirely consistent with Bhabha's own assertion that explanations for human action must be non-rational and that historical agents are constitued in displacement. Such premisses preclude, I would argue, the very bases of political action. [...] We have so vacuous a notion of culutral hybridity as to replace all historicity in favor of the hyper-reality of an eternal and globalised present ; and to dispense with all structural persistence of the longue durée so emorselessly that the present becomes both opaque and wholly self-referential » (1995 ; 15 et 17).

écrit WIERVIORKA, *une forte relation onirique, avec l'unité territoriale d'où elle procède* » (1997 : 272), ou celle qui vit l'immigration comme une émigration, même après plusieurs générations, comme c'est le cas des Chinois. L'expérience diasporique musulmane s'apparente à celle des Noirs des États-Unis, de la Grande-Bretagne et des Antilles anglaises (*ibid.* : 273). C'est un mouvement qui ne se constitue pas grâce à la référence à un territoire unique ou à un moment fondateur, mais fait plutôt appel à une expérience commune du présent, même si en arrière plan, comme c'est d'ailleurs le cas pour la diaspora noire (*The Black Atlantic*, selon l'appellation de P. GILROY), il n'ignore pas le passé. « *[Le] moment fondateur, écrit encore Wierviorka, est dans l'invention qui transcende une condition sociale difficile, un racisme subi au sein d'une société nationale, pour se constituer comme un groupe transfrontières, doté d'une unité culturelle* » *(ibid.* : 273).

Dans *L'Islam de la diaspora*, C. SAINT-BLANCAT souligne que les deux points à partir desquels l'expérience diasporique s'articule sont « la médiation entre le particulier et l'universel » et la recomposition/réélaboration des termes d'une identité qui lui permettent d'éviter la cristallisation (1997 : 19). La médiation traduit la tension qui existe entre la recherche d'une continuité et la volonté incessante de reconstruire l'espace identitaire. « *La condition de diaspora, écrit-elle, représente un lieu exemplaire de médiation car elle implique à la fois participation et distanciation* » (*ibid.*: 99).

Parmi les acteurs privilégiés de cette médiation, les femmes musulmanes se trouvent à l'avant plan, car elles doivent sans cesse renégocier leur statut (je pense ici au statut personnel, le droit qui régit la famille et la communauté musulmanes et à sa radicale différence avec le droit des pays d'accueil). Car, comme je l'ai noté plus haut, ces femmes représentent « le point où ça fait mal », ce sont elles qui doivent remodifier les normes collectives dans le but de sortir de l'emprise communautaire. Elles doivent sans cesse réélaborer les liens d'appartenance. Elles sont en passe, comme le note SAINT-BLANCAT, de devenir « *maîtresses dans l'art de gérer la non-conformité aux règles* » (*ibid.* : 130). Cet art, elles le pratiquent dans les interstices de rationalités opposées qui problématisent encore davantage la question de leur devenir. Or, c'est grâce à leur expérience diasporique qu'elles réussissent le mieux à définir les sites d'identification et d'action, expérience qui n'est pas, comme le suggère J. CLIFFORD (1994), uniquement transnationalité et mouvement mais aussi lutte politique pour la définition du local. Ce faisant, elle se retrouvent nécessairement au cœur des questions qui se posent à notre modernité démocratique.

Bibliographie :

ABDELKHAH F. (1992) ; *Révolution sous le voile*, Paris, Karthala.

AHMAD A. (1995) ; « The Politics of Literary Postcoloniality », *Race & Class, 36 (3) : 1-20.*

APPADURAI A. (1996) ; *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

BATAILLE Ph. (1997) ; « La sociologie des mouvements sociaux et l'ethnicité. Une comparaison internationale », *Sociologie et sociétés*, XXIX (2) : 171-182.

BESSIS S. (1992) ; *Femmes du Maghreb : L'enjeu*, Paris, J.-C. Lattès.

BHABHA H. (1994) ; *The location of Culture*, Londres et New York, Routledge.

BHABHA H. (1990) ; « The Third Space. Interview With Homi Bhabha », *Identity and the Politics of Difference*, J. Rutherford (éd), London, Lawrence et Wishart : 207-221.

CHILDS P. et WILLIAMS P. (1997) ; « Bhabha Hybridity », *An Introduction to Post-Colonial Theory*, Londres, Prentice Hall et Harvester Wheatsheaf : 122-158.

CLIFFORD J. (1994) ; « Diasporas », *Cultural Anthropology*, 9 (3) : 302-338.

DASSETO F. (1994) ; « L'Islam transplanté : bilan des recherches européennes » *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 10 (2) : 201-211.

ETIENNE B. (1989) ; *La France et l'Islam*, Paris, Hachette.

FAULKNER W. et ARNOLD E. (1985) ; *Smothered by Invention. Technology in Women's Lives,* London, Pluto Press.

FOUCAULT M. (1969) ; *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

GIDDENS A. (1991) ; *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Standford, Standford University Press.

GÖLE N. (1990) ; « Ingénieurs islamistes et étudiantes voilées en Turquie : entre le totalitarisme et l'individualisme », *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain,* Paris, Seuil : 167-192.

GROSSBERG L. (1996a) ; « The Space of Culture, the Power of Space », *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, I. Chambers et L. Curti (éds): 169-188.

HALL S. (1996) ; « Introduction'Who Needs "Identity"? », *Questions of Cultural Identity*, S. Hall et P. Du Gay (éds), Londres, Sage : 1-17.

HALL S. (1996) ; « New Ethnicities », *Stuart Hall. Criticial Dialogues in Cultural Studies*, D. Morley, K.-H. Chen (éds), Londres et New York, Routledge : 441-449.

HOODFAR H. (1993) ; « The Veil in their Minds and on Our Heads : The Persistence of Colonial Images of Muslim Women », *Resources for Feminist Studies*, 22 (3-4) : 5-18.

LIPIANSKY E.-M. (1989) ; « Communication, codes culturels et attitudes face à l'altérité », *Intercultures*, 7 : 27-37.

LYOTARD J.-F. (1983) ; *Le Différend*, Paris, Gallimard.

MEDAM A. (1993) ; « Diapora/Diasporas. Archétype et typologie », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 9 (1) : 59-66.

REX J. (1994) ; « The Political Sociology of Multiculturalism and the Place of Muslims in West European Societies », *Social Compas*, 41 (1) : 79-92.

RICŒUR P. (1985) ; *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, Coll. L'ordre philosophique.

SAINT-BLANCAT C. (1997) ; *L'Islam de la diaspora*, Paris, Bayard, Coll. Actualité.

SIBONY D. (1991) ; *Entre deux. L'Origine en partage*, Paris, Point.

SOYA E. (1996) ; *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and Imagined Places*, Londres, Blackwell.

WIERVIORKA M. (1993) ; *La Démocratie à l'épreuve. nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte, Coll. essais.

WIERVIORKA M. (1997) ; « Le Juif, figure de l'étranger ? », *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, M. Wierviorka (éd), Paris, La Découverte, Coll Poche-Essais : 267-287.

YOUNG R. (1995) ; *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, Routledge.

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 15 - 48.

Les droits culturels comme mode d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme

Boris MARTIN

Depuis leur proclamation, les droits de l'Homme sont tiraillés entre le postulat de leur universalisme et l'expérience de leur confrontation à la diversité culturelle. Ces tiraillements se sont accentués au fur et à mesure que la mondialisation se surajoutait à l'universalisme comme processus globalisant.

Les relations entre mondialisation et universalisme des droits de l'Homme ne manquent d'ailleurs pas de surprendre en ce qu'elles s'ordonnent sur un double registre, tout à la fois complémentaire et contradictoire. Complémentaire, puisque la mondialisation n'est que le *continuum* de l'universalisme bancal, unilatéral, de « surplomb »[1] que nous connaissons : en ce sens, la mondialisation, sous couvert d'idéologie égalitaire, unitaire, reproduit/exporte un modèle d'organisation reposant sur les dogmes occidentaux (la soumission à la norme extérieure et supérieure, la survalorisation du droit qui en découle, l'uniformisation...) et satisfaisant les intérêts de cet espace originel. Néanmoins contradictoire, puisque la mondialisation, en consacrant « *l'entrée sur la scène du monde de nouvelles*

[1] Michael WALZER, « Les deux universalismes », *Esprit,* décembre 1992, n° 187, pp. 114 - 133.

prétentions de sens, de nouvelles vérités, de nouvelles conceptions du bien »[1] révèle un pluralisme des approches des droits de l'Homme et l'extension d'un relativisme de fait. Autrement dit, la mondialisation « dévoile » cette diversité culturelle que la théorie des droits de l'Homme a toujours tenté de minorer, d'une part parce que l'Occident a toujours confondu unité et uniformité, d'autre part parce que les tenants de l'universalisme tenaient cette diversité culturelle comme potentiellement destructrice de la théorie des droits de l'Homme. Du « village global » nous avons glissé vers « l'archipel planétaire »...

La mondialisation, en posant l'égalité de toutes les nations face au marché, a ouvert la voie aux multiples contestations qui étaient plus ou moins tues (ou non entendues) depuis plus de 50 ans si, de manière symbolique donc inexacte, nous prenons comme référence la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948. Qu'il suffise de penser à la Chine à propos de laquelle la bataille entre investisseurs et défenseurs des droits de l'Homme s'est trouvée arbitrée au profit des premiers au motif qu'il existerait – et pourquoi le nier de prime abord ? – une « conception chinoise ou asiatique des droits de l'Homme » qui exclurait de fait toute prétention universaliste en la matière. Dans le même temps, cette logique de marché contribue à la destruction des droits économiques, sociaux et culturels (droit à un minimum vital, droit à la santé, droit à l'éducation publique gratuite, droit à une culture libre et indépendante...) et à l'exacerbation de l'éternelle tension entre ces derniers et les droits civils et politiques. Pour Zaki LAIDI, « *la mondialisation fragmenterait ainsi par le marché ce que l'universalisme voulait unir au nom de l'idée d'humanité* »[2].

Ce faisant, la mondialisation, en reproduisant sur un mode mercantiliste la logique uniformisante de l'universalisme des droits de l'Homme, et en l'aggravant, constitue un véritable danger pour l'universalisation plurielle dont nous appelons à la construction. La problématique posée par la mondialisation se situe à l'intersection de ces « deux universalismes » dont parle M. WALZER : entre un « universalisme de surplomb », arrogant qui ne pense les droits de l'Homme que sur le mode de la conformité à des principes, et un « universalisme réitératif » qui doit se construire et se vivre sur la base des diverses traditions culturelles en présence.

---

[1] Zaki LAIDI, « Le mondial contre l'universel », *Hommes et Libertés*, n° 97 - 98, déc. 97/Jan/Fev 98, pp. 101 - 103.
[2] *idem.*

Mises en présence, ces traditions le sont d'ailleurs de plus en plus sous l'effet conjugué des « bienfaits » (libéralisation des transports engendrant une certaine forme de démocratisation des voyages...) et des méfaits (chômage et pénurie économique contraignant nombre de personnes à l'émigration) de la mondialisation. Reste que, loin de l'image d'Épinal de ce « village global », chaque culture génère des pratiques susceptibles d'entrer en conflit avec un ou plusieurs des droits de l'Homme. Lorsqu'un tel conflit survient, sa gestion passe d'abord par l'adéquation des moyens mis en œuvre aux objectifs poursuivis. Elle passe ensuite, et surtout, par l'édiction d'un principe qui permette de résoudre ces conflits et – dans la situation idéale – de prévenir et désamorcer ceux-ci.

Les droits culturels, définis comme « droits individuels et collectifs à l'identification culturelle » peuvent valablement s'imposer en médiateur des revendications culturelles ainsi exprimées et des droits de l'Homme qu'on leur oppose. Encore faut-il envisager les potentialités qu'offrent ces droits, droits méconnus au confluent de la culture et du droit (1). Bien plus encore, et parce que précisément ils reposent sur une notion universelle, ces droits culturels peuvent prétendre contribuer à la formulation d'un universalisme pluriel, réel, des droits de l'Homme (2).

1. Les droits culturels, au confluent de la culture et du droit

Parler de « droit culturel », c'est s'engager sur un terrain sensible puisque cela suppose la réunion de deux notions complexes, celle de culture et celle de droit. Pour la première, nous reprendrons la définition proposée par S. ABOU qui nous paraît la plus complète : la culture est « *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, au transcendant* »[1]. C'est donc la culture-identité que nous visons ici et non la culture-bénéfice définie comme « *l'enrichissement de l'esprit par des exercices* intellectuels ». Nous verrons cependant que ces deux définitions et donc ces deux approches de la culture, exclusives l'une de l'autre, sont intimement liées dans la mise en œuvre des droits culturels.

Pour la définition du droit, on peut se reporter à celle que donne J. RIVERO sous forme de question : « *Qu'est-ce donc qu'un droit ? La science*

[1] S.ABOU, *Cultures et droits de l'Homme*, Hachette, 1992, p. 112.

juridique répond : un pouvoir, reconnu par la société à un sujet déterminé, d'imposer aux autres certaines obligations soit négatives — s'abstenir de s'immiscer dans la sphère de liberté propre à chacun — soit positives : fournir des prestations et des services à celui qui est fondé à les réclamer. Tout droit exige donc la réunion de trois éléments : un sujet déterminé, un objet précis, et possible, et enfin un débiteur auquel le droit puisse être opposé »[1]. Dès lors, la relation de droit s'entend de la relation unissant le sujet, l'objet et le débiteur.

P. MEYER-BISCH, de son côté, précise que trois autres éléments sont nécessaires pour garantir l'effectivité du droit : les moyens, la promotion et la sanction. Les premiers peuvent être de nature juridique (par exemple reconnaître à des associations la personnalité juridique) ou politique (par la mise en place de services assurant la réalisation des conditions sociales nécessaires). La seconde consistera à « *développer continuellement la conscience de la validité de ce droit et des diverses exigences qu'il implique, par l'éducation, les médias, l'information sous toutes ses formes. Si une large majorité de la population ne reconnaît plus ou pas encore un droit, les quatre conditions énumérées jusqu'ici [un sujet, un objet, un débiteur, des moyens] sont non seulement inopérantes, mais jettent le discrédit sur le droit dans son ensemble, puisqu'il peut être à la fois affirmé et non respecté* ». La troisième « *peut revêtir une forme judiciaire, administrative ou d'autres formes plus souples dans les organismes qui sont liés, par exemple, par des codes de conduite* »[2].

La précision de la notion de droit opposée à la définition *a priori* abstraite et générale de la culture explique en grande partie la défiance qu'ont suscitée les droits culturels, définis strictement comme des droits individuels et collectifs à l'identification culturelle. La validité – et la nécessité – de la notion de droits culturels une fois établie, une seconde question, dont la réponse conditionne la validation ou l'invalidation de notre postulat, surgit : ces droits culturels doivent-ils prendre la forme de droits de l'Homme ou – c'est là notre hypothèse – d'un mode d'interprétation et de mise en œuvre de tous les droits de l'Homme en général ?

---

[1] Cité par P. MEYER-BISCH, *Le Corps des droits de l'Homme : l'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme*, Éd. Universitaires, 1991, p. 54.

[2] *Idem*, p. 55.

La défiance à l'égard des droits culturels

« *Alors qu'ils sont apparus en Europe en même temps que les droits civils et politiques, les droits culturels sont restés les moins définis dans les démocraties occidentales. Ceci est d'autant moins compréhensible qu'il est théoriquement convenu que la puissance d'une démocratie réside dans le développement de sa culture pour tous* »[1]. Ces quelques lignes de P. MEYER-BISCH recèlent tout à la fois un constat et les indices d'un malentendu.

Le constat réside dans le sous-développement manifeste des droits culturels, caractéristique d'une défiance à leur égard, dont on peut tenter de recenser les principales raisons. Le malentendu est précisément à la source de ce sous-développement. En effet, la généralité et l'inconsistance apparente de cette notion ont conduit à s'interroger sur la nature de la culture : s'agit-il uniquement d'un besoin ou peut-elle prétendre à la qualification de droit ?

Les raisons de la défiance

Cette attitude défensive vis-à-vis des droits culturels s'explique par la crainte qu'ils ne remettent en cause le dogme unitaire au fondement des démocraties occidentales et qu'ils ne représentent, par leur nature mixte à la fois individuelle et collective, la porte ouverte à des conceptions que la plupart de ces démocraties rejettent – telles les notions de peuple ou de minorités.

Les droits culturels considérés comme destructeurs de l'unité

Comme l'écrit P. MEYER-BISCH, « *leur formalisation a été négligée, notamment parce que, sans abandonner l'égalité, ils constituent des droits à la différence remettant en question l'identité de l'État-Nation* »[2]. Le paradoxe de cette position réside en ce que ce n'est pas ce droit à la différence que les droits culturels incarnent effectivement, qui risque de détruire cette unité mais précisément l'interprétation que les sociétés occidentales donnent de l'unité, conçue comme l'uniformité, par l'application rigide du principe d'égalité juridique, qui empêche de construire cette unité. Autrement dit, nos sociétés ont développé ces principes (égalité, uniformité) de telle manière qu'en théorie, et bien souvent dans les faits, elles s'interdisent toute prise en considération de la différence culturelle. Les conclusions du colloque de

---

[1] P. MEYER-BISCH, *Les Droits culturels, une catégorie sous-développée de droits de l'Homme*, Meyer-Bisch/Éd. Universitaires, 1993, p. 11.
[2] *Idem*.

l'UNESCO en 1970 sur « les droits culturels en tant que droits de l'Homme » révélaient déjà une étonnante prise de conscience à cet égard : « *L'une des caractéristiques de notre monde d'aujourd'hui est la domination des hommes par les États fortement centralisés qui ont le pouvoir d'accroître l'uniformité et cette homogénéité culturelles tant en deçà qu'au-delà de leurs frontières [...]; il faut trouver les moyens de mobiliser les traditions culturelles dont la richesse peut donner aux hommes le sentiment d'appartenir à des groupes cohérents et qui peuvent contribuer à leur faire prendre conscience de leur individualité devant les forces qui tendent souvent à isoler les hommes et à les écarter des centres organisés du pouvoir* » (paragraphe 6 du Préambule)[1].

Si nos sociétés avaient interprété le principe d'unité dans toutes ses dimensions et mis en œuvre les moyens de sa réalisation, nous sommes fondés à croire qu'elles auraient dû formuler ces droits culturels de manière complète. Car l'unité, ce « tout cohérent », se nourrit par définition d'éléments disparates et tout l'enjeu que ce principe commande consiste à créer les conditions de cette « mise en cohérence », de cette universalisation des droits de l'Homme. Ces conditions étaient notamment réunies dans le principe de l'égalité en droit et en dignité que proclame la Déclaration universelle des droits de l'Homme en son article 1 et qui fonde l'exigence même de voir formulés les droits culturels.

Nous n'irons pas jusqu'à affirmer que les nations occidentales ont consciemment détourné le principe d'unité des hautes ambitions qu'il renfermait afin de construire « un droit occidental des droits de l'Homme », mais il est évident qu'elles ont créé les conditions qui, aujourd'hui, font apparaître la culture comme la dissonance dans « le chant des droits de l'Homme »...

Les droits culturels ou la porte ouverte à des concepts longtemps repoussés

Il s'agit en particulier des droits des minorités et des droits des peuples, notions qui elles-mêmes renvoient au débat sensible opposant les droits individuels aux droits collectifs.

À l'identique de la culture que les nations occidentales ont esquivée longtemps mais qui se rappelle à leur bon souvenir, les droits des minorités et les droits des peuples reviennent au centre de l'actualité. Qu'il s'agisse de la guerre en ex-Yougoslavie, des anciennes républiques de l'ex-URSS ou de la question kurde, les revendications de groupes fondées sur l'identité culturelle

[1] *Ibid.*, p. 338.

se font de plus en plus insistantes et sanglantes. Pourtant, ces concepts de minorités et de peuples témoignent de reconnaissances plus ou moins expresses dans nombre de textes. Dès 1960, la Convention concernant la lutte contre la discrimination dans le domaine de l'enseignement enjoignait « *de reconnaître aux membres des minorités nationales le droit d'exercer des activités éducatives qui leur soient propres.* » (article 5-1-c). Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques de 1966 prévoyait en son article 27 que « *dans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle*». La même année, la Déclaration des principes de la coopération culturelle mutuelle disposait que « *tout peuple a le droit et le devoir de développer sa culture* » (article 1, al. 2). En 1986, la Déclaration sur le droit au développement admettait (article 1, al. 2) que ce droit « *suppose aussi la pleine réalisation du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes* ».

Ces énoncés volontaristes dissimulent mal les réticences qu'ont manifestées les nations occidentales à l'égard de leur application. On comprend alors l'assertion de P. MEYER-BISCH pour qui « *les droits culturels sont porteurs du caractère révolutionnaire des droits de l'Homme au bénéfice des peuples aussi bien que des hommes* »[1]. Confirmant en cela la critique que nous avons faite de l'interprétation que ces nations occidentales donnent du concept d'égalité, N. ROULAND affirme dans un article au titre éloquent que ce principe « *sert à nier l'existence juridique des peuples autochtones, dont les critères de différenciation contreviendraient à l'égalité des droits individuels ou sociaux* »[2]. La France se situe dans cette logique, même s'il ne s'agit pas d'une attitude partagée par toutes les nations occidentales. Comme le souligne encore N. ROULAND, « *la Grande-Bretagne, les Pays-Bas obéissent à la logique des communautés* », tandis qu'au Canada « *la Constitution reconnaît depuis 1982 aux Amérindiens le statut de "peuples fondateurs"* »[3].

La peur panique de voir émerger de nombreuses revendications et de devoir reconnaître l'existence juridique de multiples groupes explique

---

[1] *Ibid.*, p. 23.

[2] N. ROULAND, « Le développement devrait-il tuer la culture ? », *Le Monde Diplomatique*, juin 1993, p. 16.

[3] N. ROULAND, « La tradition juridique française et la diversité culturelle », *Droit et Société*, 1994, n° 27, p. 387.

l'hostilité manifeste face aux droits culturels, *« premier degré de reconnaissance des droits des peuples »*[1].

Ces droits culturels en effet, à la fois droits individuels et collectifs, ont cette particularité de ne se résumer ni à l'un ni à l'autre aspect mais de permettre un échange permanent allant de l'individu au groupe, que celui-ci soit une minorité ou un peuple autochtone. En effet, une culture donnée peut être « lue » ou pratiquée par un individu isolé dans le cadre de sa vie privée ou par un groupe d'individus qui se rassemblent autour de cette culture qu'ils ont en commun. Cette dualité des droits culturels amène P. MEYER-BISCH à ranger à côté des droits culturels de l'homme que nous avons déjà présentés, les droits culturels des peuples qui regrouperaient « *le droit intangible à l'autodétermination culturelle, avec les dimensions politiques et économiques nécessaires* » et les « *droits culturels des peuples en situation minorisée (droit des peuples minoritaires, déplacés, en danger d'ethnocide ou de déculturation)* »[2].

Mais outre que les sociétés occidentales et leurs Déclarations de droits ont largement privilégié l'individualisme[3], la dimension collective des droits a toujours provoqué une grande méfiance. Ainsi pour P.A. TAGUIEFF, « *il est légitime d'affirmer le droit à la différence, mais des limites doivent être assignées aux prétentions différentialistes, c'est-à-dire aux droits que s'accordent les identités différentielles [...]. Le droit à la différence ne doit pas être compris comme un droit collectif, un "droit des communautés", mais comme un "droit du sujet à l'insertion communautaire" : chaque sujet a droit à sa culture, aucune culture n'a de droit sur le sujet [...] il faut penser les droits culturels comme des droits individuels* »[4]. Pour J. RIVERO, « *face aux intérêts du groupe, les droits de l'Homme pèsent peu [...]. Que le groupe cherche son unité dans une idéologie et le goulag s'ouvre pour ceux qui la refusent. Que cette idéologie soit la supériorité de la race, et le droit de l'ethnie aryenne à imposer au monde sa juste domination légitime Dachau, Auschwitz et Maydanek. Sur les droits des collectivités, la fumée des fours*

---

[1] P. MEYER-BISCH, *Les Droits culturels, une catégorie sous-développée de droits de l'Homme*, Meyer-Bisch/Éd. Universitaires, 1993, p. 38.

[2] *Idem*, p. 40-41.

[3] L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983, 310 p.

[4] Cité par N. ROULAND, « Les fondements anthropologiques des droits de l'Homme », *Revue générale de droit*, 1994, n° 25, pp. 32 - 33.

crématoires projette la plus grande des menaces, car leur reconnaissance risque de donner le sceau de la justice à la domination du fort sur le faible »[1].

Ces critiques introduisent clairement l'idée d'une relativisation des droits culturels, obtenue par leur confinement dans la sphère individuelle. Nous pensons au contraire que cette relativisation, nécessaire, peut, et dans une certaine mesure doit, se concevoir avec une collectivisation des droits culturels. Globalement, la distinction entre droit individuel et droit collectif nous paraît largement artificielle et particulièrement malvenue au regard de la diversité culturelle. Artificielle car, comme l'affirme E. DECAUX, « *la plupart des libertés sont à la fois individuelles et collectives, liberté de réunion, d'association, etc...* »[2]. Rares sont les droits reconnus individuels *ab initio* dont la pleine satisfaction exclut la participation du groupe. C'est souvent, bien au contraire, le collectif qui donnera toute sa dimension à l'individuel, l'un et l'autre ne s'opposant nullement mais constituant les deux conditions d'une liberté effective. Prenons, par exemple, le droit à la sécurité sociale que la Déclaration universelle des droits de l'Homme (article 22) reconnaît « *à toute personne, en tant que membre de la société* » : ce droit s'analyse comme une garantie que la collectivité doit donner à chacun de ses membres afin de satisfaire son droit à la santé, à l'intégrité physique qui, sans cela, seraient vidés de leur sens. Le droit à l'éducation (article 26) – qui « *doit viser au plein épanouissement de la personne humaine* » – est dénué de sens si la collectivité n'offre aucune prestation (établissements d'enseignement, gratuité ou bourses) nécessaires à sa réalisation.

Enfin, ces droits individuels par nature, ainsi pleinement réalisés seulement si le groupe mesure leur nécessité et l'apport qu'ils représentent ensuite à sa viabilité, tendent à fonder la construction de nouveaux groupes qui partagent un objet en commun : le groupe des étudiants, des diplômés, des universitaires, des cotisants à la sécurité sociale, des grévistes, des syndicalistes... On pourrait presque affirmer que ce n'est là qu'une manifestation de la tendance naturelle des hommes à vouloir se regrouper, sous différentes bannières, autour d'un noyau d'intérêts.

Cette distinction nous paraît aussi malvenue dès lors qu'elle tend à donner la primauté à l'individualisme, défini par L. DUMONT comme *« une*

---

[1] Cité par N. ROULAND, *idem*, p. 33.

[2] E. DECAUX, « Comment la prise en compte des droits culturels interfère sur la compréhension des autres droits de l'Homme ? », P. MEYER-BISCH (dir.), *Les Droits culturels, une catégorie sous-développée de droits de l'Homme,* Meyer-Bisch/Éd. Universitaires, 1993, p. 188.

idéologie qui valorise l'individu et néglige ou subordonne la totalité sociale »[1]. Or, cette idéologie est précisément à la base de la construction de cet universalisme « bancal », ce qu'E. DECAUX confirme lorsqu'il pose que « *c'est la conception essentiellement "individualiste" de la Révolution française qui a institué un "face-à-face" dangereux entre l'individu et l'État, allant jusqu'à nier la liberté d'association par la méfiance des "corps intermédiaires"* »[2]. Prolongeant cette affirmation, concernant les droits culturels des peuples, P. MEYER-BISCH déclare qu'« *omettre le peuple entre l'individu et l'État, c'est omettre la démocratie ; c'est laisser place à la dérive individualiste libérale ou collectiviste totalisante* »[3]. La mondialisation elle-même est le produit de cette idéologie individualiste, concurrentielle...

En posant les droits culturels comme droits individuels et collectifs, nous proposons qu'ils servent d'« interface » dans la construction d'un universalisme pluriel des droits de l'Homme, qui trouverait ainsi son équilibre entre des traditions culturelles également dignes et des idéologies (se rattachant aux espaces culturels de ces traditions) potentiellement porteuses de déséquilibres. Il importe d'appréhender les droits culturels dans leur double dimension, à la fois individuelle et collective, d'une part parce que nous venons de voir que la distinction est largement artificielle et que dans les faits, une « collaboration » étroite entre ces deux aspects s'impose d'elle-même, d'autre part parce que la rencontre des cultures, caractéristique de cette seconde moitié du XXe siècle et condition d'un nouvel universalisme, ne se limite pas à celle d'individus mais met en présence des peuples, des minorités.

Même lorsque seuls des individus sont en cause, le groupe apparaît sous-jacent et le risque de répétition du conflit exige que l'on dispose d'un mode d'interprétation et de mise en œuvre permettant de gérer un conflit qui peut se déplacer de l'individu vers le groupe. Pour prendre l'exemple de l'excision en France, on sent bien que derrière les individus poursuivis, c'est

---

[1] L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne,* Seuil, 1983, p. 304. L. Dumont donne la définition suivante de l'idéologie : « Ensemble social de représentations ; ensemble des idées et valeurs communes dans une société ».

[2] E. DECAUX, « Comment la prise en compte des droits culturels interfère sur la compréhension des autres droits de l'Homme ? », P. MEYER-BISCH (dir.), *Les Droits culturels, une catégorie sous-développée de droits de l'Homme,* Meyer-Bisch/Éd. Universitaires, 1993, p. 188.

[3] P. MEYER-BISCH, *Les Droits culturels, une catégorie sous-développée de droits de l'Homme*, Meyer-Bisch/Éd. Universitaires, 1993, p. 39.

toute une communauté qui est en cause. Finalement, écarter l'aspect collectif des droits culturels, ce serait reproduire le schéma qui a conduit à esquiver les droits culturels durant près de cinquante ans (si l'on ne remonte qu'à la Déclaration universelle des droits de l'Homme) : la crainte non fondée, ou plus précisément fondée sur des représentations erronées, de voir un aspect d'une notion poser problème conduit à la rejeter en bloc, au risque de porter atteinte à la cohérence d'un ensemble, cohérence que précisément cette notion aurait permis d'assurer. Pour P. SOB, « *il est temps de reconnaître que certains droits de l'Homme ne trouvent leur exercice que dans un cadre collectif* »[1]. Il est vrai que les droits collectifs ont pu servir d'arguments à des entreprises idéologiques ignobles mais c'est avant tout l'idéologie qui est à combattre, plutôt que le support qu'elle choisit et module selon ses objectifs. Le droit à l'éducation, par exemple, a pu servir à justifier des enseignements révisionnistes ; on n'a jamais pour autant songé à remettre en cause ce droit ! Pour N. ROULAND, « *on doit éviter de substituer l'aliénation de l'individu par le groupe à son isolement dans une société comprise comme la somme d'individualités : dans les deux cas, la personne se trouve niée* »[2]. Il ne s'agit donc pas de substituer à un individualisme qui a servi à construire un « universalisme occidental » un holisme[3] qui ne correspondrait en rien aux valeurs occidentales. On doit donc admettre la collectivisation des droits culturels mais en les définissant dans un cadre propre à empêcher toute dérive.

Finalement on peut entrevoir dans ces deux séries de raisons à la défiance envers les droits culturels, la crainte – alimentée il est vrai par les « culturalistes » ou « relativistes radicaux » – que la culture ne soit conçue dans la relation de droit comme un principe causal et non comme un principe interprétatif. Dans cette optique, l'homme ne serait qu'un être de culture, la culture serait la cause exclusive de ses pensées et de ses actes. Eu égard au respect que toute culture exige, ces pensées et ces actes seraient automatiquement légitimés sans qu'aucune limite ne puisse être opposée.

---

[1] P. SOB, « Le principe d'universalité des droits de l'Homme : mythe et limites », *Afrique 2000*, juillet-août-septembre 1995, n° 25, p. 17.

[2] N. ROULAND, « Les fondements anthropologiques des droits de l'Homme », *Revue générale de droit*, 1994, n° 25, p. 33.

[3] L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983, p. 303. Pour L. Dumont, « on désigne comme holiste une idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain ».

Voilà grossièrement le syllogisme que rejettent les adversaires des droits culturels.

S. ABOU exprime cette crainte en affirmant qu'« *en ne définissant l'homme que par sa culture, le relativisme radical le réduit à son être social ; il le dépouille de la raison théorique et pratique qui est identiquement liberté de pensée et d'action; il lui interdit l'usage de cette raison/liberté qui le rend capable de prendre ses distances par rapport à la société et à sa culture, pour les critiquer et les transformer* »[1]. Nous nous rangeons à cette opinion mais nous pensons qu'elle n'invalide en rien les droits culturels qui, envisagés comme principe d'interprétation, doivent permettre justement de distinguer l'individu qui « colle » à sa culture de celui qui tente de s'en détacher sur certains points. Concernant le cas de l'excision, le « cadre de lecture » qu'offrent les droits culturels aurait permis de voir que la communauté concernée remettait de plus en plus en cause la légitimité de cette pratique mais que la sujétion culturelle la contraignait encore à l'exercer. L'admission des droits culturels aurait permis à l'ordre public français « d'accompagner » cette remise en question et de s'appuyer sur celle-ci pour s'engager dans un combat contre cette pratique plutôt que de recourir à une judiciarisation aléatoire : les droits culturels s'entendent donc *aussi* d'un droit du sujet sur la culture en ce qu'il peut en jouir mais aussi la rejeter lorsqu'il dispose de la distance pour le faire. C'est en cela aussi que l'on peut dire que la culture exerce une influence, voire une autorité, sur le sujet. En cela, nous sommes d'accord avec P.A. TAGUIEFF pour qui « *aucune culture n'a de droit sur le sujet* », mais il faut prendre garde dans le même temps à ne pas mésestimer cette influence.

La culture : droit ou besoin ?

Cette question, préalable à l'insertion de la culture dans la relation de droit, illustre ce que l'on pourrait appeler « le doute quant à la légitimité de la culture à être insérée dans la relation de droit ». Si l'on retient la définition de la culture-bénéfice, on peut opposer de manière caricaturale qu'un droit à accumuler des connaissances fait pâle figure face aux droits à la vie, à l'intégrité physique ou à la libre expression des opinions... ! Si l'on retient la définition de la culture-identité, on peut opposer que la généralité et l'inconsistance apparente de cette notion s'accommodent mal avec la rigueur de la notion de droit. On peut répondre immédiatement à cet argument de la

[1] S. ABOU, *Cultures et droits de l'Homme*, Hachette, 1992, p. 32.

généralité en se reportant à P. MEYER-BISCH pour qui « *le sous-développement de cette catégorie de droits n'est donc pas corrélatif du caractère très général de leur objet, la culture, mais de la confusion de celle-ci.* Lorsque la généralité est prétexte à confusion, c'est qu'elle est mal pensée »[1]. Il n'en demeure pas moins, et les lignes qui précèdent se veulent la transcription de cette tendance, que la culture, appréhendée comme bénéfice ou réceptacle d'une identité, est trop souvent minorée et assimilée à un besoin quand ce n'est pas à un luxe. D'après le dictionnaire *Le Robert*, le besoin est le « *manque de ce qui est ressenti comme désirable ou nécessaire* ».

P. MEYER-BISCH s'est penché sur cette distinction et nous reproduirons certaines parties de son argumentation qui font la démonstration d'une analyse très pointue de la distinction entre le besoin et le droit. Pour ce faire, il reprend les trois éléments constitutifs de la relation de droit qu'il confronte au besoin. « *Quant à l'objet, il s'agit d'un manque qui peut être plus ou moins fondamental comme pour le droit, éprouvé ou non, mais qui relève du bien-être [...]. La différence réside en ce que la dignité entière du sujet est directement mise en cause dans le droit, elle ne l'est pas forcément dans le besoin. Il n'est donc pas possible de passer du besoin au droit sans opérer un jugement qui fait intervenir une norme d'une autre nature : éthique et constitutionnelle (au sens juridique et politique) [...]. Le sujet du besoin par conséquent est flou : il peut s'agir de l'individu, ou d'un aspect seulement de celui-ci (d'un de ses organes par exemple), ou encore d'un groupe, alors que le sujet du droit est clairement déterminé [...]. Enfin le besoin n'a pas de débiteur désigné, il n'a pas besoin du débiteur pour exister comme un manque constaté. Il n'y a pas de droit sans la désignation du débiteur, le droit n'est pas seulement constaté, il est l'objet d'un jugement qui détermine le débiteur* ». L'auteur conclut et résume en posant que « *le droit est donc un besoin reconnu comme devant nécessairement être satisfait, dans une relation aux trois pôles bien définis* »[2].

Il s'agit dès lors de savoir, au regard de ces critères, si la culture, que l'on doit considérer *ab initio* comme un besoin, peut être reconnue comme *devant* être *nécessairement* satisfaite. Reprenons chacun des trois critères du droit. Quant à l'objet, si une personne prise individuellement, concrètement,

---

[1] P. MEYER-BISCH, *Les Droits culturels, une catégorie sous-développée de droits de l'Homme*, Meyer-Bisch/Éd. Universitaires, 1993, p. 20. (Souligné par l'auteur).

[2] P. MEYER-BISCH, *Le Corps des droits de l'Homme : l'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme*, Éd. Universitaires, 1991, pp. 56 - 57.

peut estimer que *la* culture en général et que *sa* culture en particulier ne constituent qu'un bien-être dont elle pourrait être privée, il n'en demeure pas moins qu'abstraitement la culture met en cause la dignité du sujet, de l'homme en général. Cette idée se trouve renforcée par l'article 1 de la Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale de 1966 dont l'alinéa 1 affirme que « *toute culture a une dignité et une valeur qui doivent être respectées et sauvegardées* ».

Quant au sujet de ce droit, il est facile à déterminer puisqu'il s'agit de *tout homme* dès lors que tout homme a une culture, qu'il continue à se situer dans cette culture ou qu'il en ait été détourné. On peut d'ailleurs affirmer que c'est précisément dans le cas où un individu s'est vu privé de *la* culture – pour des raisons financières par exemple – ou de *sa* culture – pour des raisons politiques ou tenant à son émigration dans un autre ordre culturel – que le droit culturel prend sa pleine justification.

Quant au débiteur enfin, s'agissant d'un droit *à la culture-bénéfice*, il semble que l'État de résidence soit tout désigné tandis que pour *le droit de la culture-identité*, nous avançons le choix de tous les hommes, pris individuellement ou en groupe, et des États. La culture ne se limite pas à la lecture de livres, à des visites d'expositions et à des études universitaires. Elle touche à ce qu'il y a de plus profond en l'homme car, et pour reprendre certaines phrases de la Déclaration de Mexico de 1982 sur les politiques culturelles, c'est « *la culture [qui] donne à l'homme la capacité de réflexion sur lui-même ; [...] qui fait de nous des êtres spécifiquement humains, rationnels, critiques et éthiquement engagés. C'est par elle que nous discernons des valeurs et effectuons des choix. C'est par elle que l'homme s'exprime, prend conscience de lui-même, se reconnaît comme un projet inachevé, remet en question ses propres réalisations, recherche inlassablement de nouvelles significations et crée des œuvres qui le transcendent* »[1].

Les principales raisons de la défiance à l'égard des droits culturels ont été explicitées et, nous l'espérons, désamorcées. Si cela était nécessaire, la démonstration que la culture constitue un besoin devant être nécessairement satisfait a été faite. Néanmoins, et si nous posons que les droits culturels ainsi présentés doivent devenir un principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme, il reste à nous demander pourquoi nous escomptons

[1] UNESCO, *Conférence mondiale sur les politiques culturelles*, Mexico, 26 juillet-6 août 1982, UNESCO (Rapport final), nov. 1982, p. 39.

leur faire jouer ce rôle et non celui, plus attendu, de nouveau droit de l'homme.

Les droits culturels élevés au rang de mode d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme

Les droits culturels ne doivent pas constituer une nouvelle catégorie de droits de l'Homme

Dans un texte où il dénonce l'inflation des revendications individuelles et collectives pour de nouveaux droits, F. TERRE constate, railleur : « *Et l'on ne s'arrête pas là. Devenu prétexte à la manie de la revendication, ce mot magique de liberté peut couvrir toutes les outrances. Pourquoi pas le droit au soleil ou, si l'on craint le bronzage, le droit à la pluie ?* »[1] J. ROBERT fait le même constat lorsqu'il remarque que sont en train de naître, voire d'être déjà reconnus, nombre de droits : droit à la vie et droit à la mort, droit d'être soi-même, droit de se situer en marge, droit au corps et au plaisir, droit au silence, à l'espace, droit au bonheur...[2]. Face à ce mouvement – trouvant principalement son expression dans les sociétés occidentales – il convient de se demander si l'on ne doit pas garantir ceux des droits que l'on a déjà proclamés et dont l'ineffectivité ronge chaque jour la crédibilité de la théorie des droits de l'Homme, plutôt que de reconnaître de nouvelles libertés qui relèvent trop souvent du besoin.

Il ne s'agit cependant pas de refuser le label « droit de l'homme » aux droits culturels sous le prétexte qu'ils viendraient compléter une liste déjà trop longue ! Il nous semble plutôt que ces droits recèlent une potentialité telle qu'ils peuvent permettre, d'une part de travailler à l'effectivité des droits déjà proclamés, d'autre part de formuler un nouvel universalisme, reposant sur l'apport de l'ensemble des cultures. Il nous semble en effet que faire des droits culturels de nouveaux droits de l'Homme recèlerait deux séries d'inconvénients. La première série a trait à leur propre effectivité en tant que droits de l'Homme. La seconde série d'inconvénients a trait à la confusion qui pourrait survenir entre les droits culturels et les droits à la culture alors que , précisément, ces deux séries de droits doivent interagir.

---

[1] F. TERRE, « Sur la notion de droits et libertés fondamentaux », R. CABRILLAC, M.A. FRISON-ROCHE, T. REVET (dir.), *Droits et libertés fondamentaux*, Dalloz, 1995, p. 12.
[2] J. ROBERT et J. DUFFAR, *Libertés publiques et droits de l'Homme*, Montchrestien, 1988, pp. 54 - 55.

L'effectivité douteuse des droits culturels en tant que droits de l'Homme

Insérés dans une telle catégorie, les droits culturels entreront en concurrence avec d'autres droits de l'Homme. Même si, en théorie, on peut considérer qu'il ne doit pas exister de hiérarchie entre les droits de l'Homme (ce que notamment P. MEYER-BISCH défend à l'aide de son concept d'« *indivisibilité des droits de l'Homme* »[1]), il est indubitable qu'une hiérarchisation s'instaure dans les faits. Celle-ci peut être plus ou moins hypocrite, lorsque ce sont des États qui affirment que le respect des droits de l'Homme (liberté d'expression, droit à un procès équitable, interdiction de recourir à la peine de mort...) est mis « entre parenthèses » au nom d'exigences politique, économique ou sociale.

Cette hiérarchisation peut être aussi le fait des théoriciens des droits de l'Homme, notamment lorsqu'ils estiment qu'existe un noyau intangible de droits de l'Homme auquel on ne peut porter atteinte en aucun cas[2]. En tout état de cause, cette hiérarchisation existe et l'on peut parier qu'elle se ferait très souvent au détriment des droits culturels : comment envisager, en effet, que ces droits puissent rivaliser s'ils étaient en concurrence avec le droit à la vie, le droit à ne pas être torturé ou le droit à l'intégrité physique ? À cet égard, l'exemple français de l'excision est très parlant puisque face à une telle pratique, l'ordre public a fait valoir le droit à l'intégrité physique. On peut penser que la solution eût été identique si le droit à l'identification culturelle avait été un droit de l'homme. On peut donc estimer, à la limite, que ce serait introduire un nouvel élément d'incohérence dans la théorie des droits de l'Homme.

La probable confusion entre droits culturels et droits à la culture

Nous considérons, en effet, comme la plupart des auteurs – et sur ce point au moins les États semblent aussi d'accord – que ces droits à la culture-bénéfice doivent être promus au rang de droits de l'Homme et – ce qui est encore plus important – faire l'objet d'un consensus sur leur caractère doublement fondamental.

---

[1] P. MEYER-BISCH, *Le Corps des droits de l'Homme : l'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme*, Éd.Universitaires, 1991, 401 p.
[2] P. MEYER-BISCH, *Le Noyau intangible des droits de l'Homme*, Meyer-Bisch/Éd. Universitaires, 1991, 272 p.

D'abord, parce qu'ils permettent à chacun d'accéder à la connaissance, à la science, à la technologie, pour son épanouissement personnel. Ensuite, et surtout, parce que favoriser l'accès à la culture, c'est permettre à tout individu de développer un sens de la critique et des responsabilités l'amenant à jouer un rôle dans le jeu démocratique (suivre la vie politique, voter, adhérer à des associations...) et prendre connaissance et conscience des droits fondamentaux de l'homme.

C'est ici que s'instaure une collaboration entre droits à la culture et droits culturels, les premiers permettant la promotion des droits de l'Homme, les seconds travaillant à leur reformulation en favorisant leur inculturation[1]. Cette fonction attachée aux droits culturels exige, selon nous, qu'ils soient davantage que des droits de l'Homme et qu'ils soient donc érigés en mode supérieur d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme.

Les droits culturels peuvent constituer un mode supérieur d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme

L'idée d'ériger les droits culturels en mode supérieur et directeur de la théorie des droits de l'Homme s'insère dans une perspective de relecture du postulat de l'universalisme des droits de l'Homme.

Partant du constat que cet universalisme est manifestement en crise, alors que les exigences dont les droits de l'Homme sont porteurs se font de plus en plus pressantes, et aboutissant à l'idée qu'il doit être réinterprété, voire réinventé en intégrant la diversité des traditions culturelles, nous pensons que les droits culturels peuvent constituer, sinon *la*, du moins *une* des clefs de cette relecture. Cette juridicisation de la culture nous semble instaurer un compromis satisfaisant susceptible de consolider le dialogue interculturel dont E. LE ROY considère qu'il constitue une voie d'accès à l'universalisme[2]. Ce compromis rassemble tout à la fois la culture, dont nombre d'individus et de groupes revendiquent la prise en compte, et le droit, référent privilégié et incontournable des sociétés occidentales (même si on peut le contester).

---

[1] N. ROULAND, « Les fondements anthropologiques des droits de l'Homme », *Revue générale de droit*, 1994, n° 25, p. 31. L'auteur explique « qu'un droit de l'homme est inculturé dans la mesure où il prend forme dans une culture particulière, s'y intègre en exprimant la dynamique originale de cette culture ».

[2] E. LE ROY, « L'accès à l'universalisme par le dialogue interculturel », *Revue générale de droit*, 1995, n° 26, pp. 5 - 26.

Mais la mise en place de ce dialogue exige des outils – on serait tenté de pousser la parabole un peu plus loin en affirmant qu'il faut trouver un *langage* à ce dialogue : le droit, sous la forme des droits culturels, nous semble à même d'assurer cette fonction. N. ROULAND reconnaît d'ailleurs que les droits culturels sont « *sans doute [ceux] qui juridicisent le mieux la prise en compte des diversités culturelles* »[1]. Plus généralement, cet auteur estime que « *le droit, souvent traité de façon ancillaire par les autres sciences sociales, devrait retenir de plus en plus leur attention dans la mesure où celles-ci, à juste titre, font aujourd'hui de la diversité culturelle un de leurs champs d'étude privilégiée. Sans doute les juristes devraient-ils être davantage associés au travail d'instituions telle que l'UNESCO* »[2].

On peut donc déduire de tout ce qui précède que même si le recours systématique au droit est de plus en plus – et avec raison – contesté, il n'en demeure pas moins que, dans la tentative de mise en relation des diverses cultures afin de construire un universalisme pluriel des droits de l'Homme, ce droit est un vecteur à exploiter.

2. Les droits culturels comme base de la formulation d'un nouvel universalisme des droits de l'Homme

L'universalité des droits de l'Homme, un mythe à revisiter

S'il est une notion consubstantielle au concept des droits de l'Homme, il s'agit assurément de celle d'universel, déclinée soit sur le mode de l'universalité, appréhendée comme le « *caractère de ce qui est universel ou considéré sous son aspect de généralité universelle* »[3], soit sur celui de l'universalisme, défini comme « *la doctrine qui considère la réalité comme un tout unique, dont dépendent les individus* »[4].

Universalité et universalisme

Universalité, universalisme, deux variantes terminologiques d'une même réalité ? Pas tout à fait. Il semble, au contraire, que chacune de ces deux

[1] *Idem*, p. 400.
[2] *Ibid.*, p. 411.
[3] Dictionnaire *Le Robert*.
[4] *Idem*.

notions ait un domaine d'application strictement défini et un objectif différent dont la mise en lumière présente un intérêt méthodologique non négligeable.

L'universalité postule qu'un certain nombre de valeurs transcende les frontières et les conceptions qui ont pu se développer à l'intérieur de celles-ci : l'universalité pose l'universel comme un fait, comme un « *acquis* » (« ce qui *est* universel ») pour reprendre, tout en l'adaptant, la terminologie de R. PANIKKAR[1]. Cette universalité correspond à ce que K. MBAYE nomme « l'universalisme de la conception »[2].

L'universalisme, comme le suggère sa définition, est une doctrine, soit « *l'ensemble des opinions qu'on professe* »[3]. Dès lors, on peut avancer deux propositions qui permettent de circonscrire son domaine et de le distinguer de l'universalité. D'abord, sa nature doctrinale sous-entend une « prise de distance » par rapport au postulat d'universalité : formuler des valeurs que l'on souhaiterait voir partagées par le plus grand nombre ne signifie pas une adhésion sans faille à ce postulat qui, dans cette perspective, fait effectivement figure de « requis » et non d'« acquis ». À cet égard, P. SOB rappelle qu'au moment de l'adoption de la Charte des Nations Unies, « *l'attention des participants avait été attirée sur la nécessité d'avoir à l'esprit que le projet soumis à l'adoption serait le reflet de la culture prévalante en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord* »[4].

Ensuite, cette même nature doctrinale postule le caractère « dynamique » de l'universalisme, c'est-à-dire la capacité – et la nécessité – de parvenir à des accords, par le biais de réinterprétations croisées entre ceux qu'il est bien convenu de nommer, les « tenants de l'universalisme » et les « sommés de l'universalisme ». Ce caractère dynamique peut être illustré par le vote de la DUDH en 1948. Le projet soumis à l'Assemblée Générale des Nations Unies par la Commission des droits de l'Homme fut adopté par 40 voix et 8 abstentions. Les abstentions révèlent certains points sur lesquels l'accord n'a pu se faire : qu'il s'agisse du caractère abstrait des libertés pour l'URSS ou de la liberté de changer de religion pour l'Arabie Saoudite. Mais certains articles révèlent ce que J. ROBERT a appelé « *une tendance manifeste*

---

[1] R. PANIKKAR, « La notion des droits de l'Homme est-elle un concept occidental ? », *Diogène*, oct.-déc. 1982, n° 120, pp. 87-115. Lire à la suite, E. LE ROY, « Le diable et les droits de l'Homme », *Interculture*, avril-juin 1984, Vol. XVII, n° 2, Cahier 83, pp. 67-73.

[2] K. MBAYE, *Les Droits de l'Homme en Afrique*, Pédone, 1992, pp. 47 - 48.

[3] Dictionnaire *Le Robert*.

[4] P. SOB, « Le principe d'universalité des droits de l'Homme : mythe et limites », *Afrique 2000*, juillet-août-sept. 1995, n° 25, p. 15.

à établir un compromis entre les thèses de l'Est et les thèses de l'Ouest ». L'exemple le plus frappant concerne le droit de propriété pour lequel il est stipulé que *« toute personne, aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété* » (article 17)[1]. Cet universalisme correspond à ce que K. MBAYE appelle « *l'universalisme de la formulation* ».

Les objectifs que l'une et l'autre de ces notions poursuivent diffèrent largement, en théorie. En caricaturant, l'universalisme est ancré dans un travail empirique, semé de conférences, elles-mêmes ponctuées de compromis prenant la forme de déclarations dans lesquelles chaque partie tente d'esquiver ce qui pourrait apparaître à ses yeux comme des compromissions, au regard de sa souveraineté, de sa culture, de son histoire... ou comme des freins à ses violations des droits de l'Homme. L'universalité se fixe comme ambition de réunir les principes qui dans chaque société expriment des valeurs que toutes les sociétés développent et qui, pour cette raison, prétendent à l'universalité. La difficulté consiste à découvrir une méthode permettant d'isoler ces valeurs et de parvenir à un accord profond, touchant à la conception même de ces valeurs, au-delà des formulations qui, dans chaque société, peuvent les désigner. Cette ambition est immense qui conduit certains auteurs à voir dans l'universalité un mythe[2]. Si l'universalité consiste à « répandre » sur le globe une conception forgée dans un espace-temps donné, il est à craindre qu'elle demeure un mythe, soit une « *pure construction de l'esprit, invention sans rapport avec la réalité* »[3].

L'unité des droits de l'Homme, unilatéralement élaborée

Si l'on tente de retracer le cheminement ayant abouti à ce mythe, il faut d'abord affirmer *qu'avant l'universalité des droits de l'Homme, on trouve l'unité des droits de l'Homme.* Si l'on reprend la définition du dictionnaire *Le Robert*, l'unité s'appréhende comme le « *caractère de ce qui forme un tout cohérent* ». Or, en ce qui concerne les droits de l'Homme, ce « tout cohérent » – cette ossature – a été élaboré dans un contexte occidental et s'est nourri des mythes fondateurs de cette société puisque comme l'écrit R.VERDIER « *chaque société développe sa propre vision du monde et de l'homme et à chaque culture correspond un système de valeurs, une conception de*

---

[1] J. ROBERT et J. DUFFAR, *Libertés publiques et droits de l'Homme*, Montchrestien, 1988, p. 71.
[2] P. SOB, « Le principe d'universalité des droits de l'Homme : mythe et limites », *Afrique 2000*, juillet-août-sept. 1995, n° 25, pp. 5 - 23.
[3] Dictionnaire *Le Robert*.

l'homme, de ses droits et obligations dans la société »[1]. Pêle-mêle, puisqu'il ne s'agit pas ici de dresser une liste exhaustive, on peut présenter quelques-uns de ces mythes propres à la société occidentale. Il en va ainsi de l'unité de l'humanité, trouvant sa source dans le livre de la *Genèse*, idée que nous confirme, en la prolongeant, E. LE ROY : « *l'unité des droits de l'Homme tient non seulement dans l'unité de l'humanité mais dans la croyance que le monde est gouverné par un principe de causalité extérieur et supérieur, apte à être mobilisé pour résoudre tous les problèmes de la vie en société (de même que le Dieu biblique est omnipotent et omniscient)* »[2]. Dans cette mythologie, P. SOB affirme que « *les droits de l'Homme sont des droits de Dieu en l'homme ; [...] des devoirs que Dieu attend de l'homme envers son prochain* »[3]. De l'ordre du mythe aussi, la Raison qui « *se retrouvant en tout homme [...] était censée entraîner l'assentiment de tous* »[4], ce qui justifiait la soumission à une norme unique. Cette même norme juridique, caractéristique des sociétés de soumission occidentales (ou à tout le moins monothéistes) mises en évidence par M. ALLIOT[5], qui est perçue comme le moyen privilégié de sujétion des individus et de règlement des conflits. L'idée enfin, que l'avancée scientifique, technique, s'accompagne nécessairement d'une pensée en avance.

Ainsi fondé, ce « tout cohérent », cette unité des droits de l'Homme a nourri l'ambition de dépasser les frontières de sa création et de devenir « l'étalon universel des droits de l'Homme ». Empreint de ses propres mythes et du sentiment de répandre sur le globe des valeurs partagées – ou ne pouvant qu'être partagées – par toutes les cultures, ce système théorique a « *versé en tous sens* » , pour utiliser la définition que M. SERRES donne de l'universel[6]. On voit ici le schéma qu'a suivi la théorie des droits de l'Homme: l'unité dégénère dans l'uniformité.

---

[1] R. VERDIER, « Problématique des droits de l'Homme dans les droits traditionnels d'Afrique noire », *Droit et Cultures*, 1993, n° 5, p. 97.

[2] E. LE ROY, « Les droits de l'Homme entre un universalisme hâtif et le ghetto des particularismes », *L'Effectivité des droits fondamentaux dans les pays de la communauté francophone, Actes du colloque international, 29 et 30 sept., 1er oct. 1993, Port-Louis,* AUPELF-UREF, p. 64.

[3] P. SOB, « Le principe d'universalité des droits de l'Homme : mythe et limites », *Afrique 2000*, juillet-août-sept. 1995, n° 25, p. 6.

[4] N. ROULAND, *L'Anthropologie juridique*, P.U.F, 1995, p. 58.

[5] *Idem*, p. 64.

[6] M. SERRES, *Le Tiers-instruit*, Gallimard, 1991, p. 27. « Universel veut dire : ce qui, unique, verse pourtant en tous les sens ».

Une donnée fondamentale négligée : la diversité culturelle

Cependant, ce que la Raison commande, ce que l'unité humaine exige, la diversité culturelle le remet en cause, sinon au regard des objectifs visés, du moins au niveau de l' « enveloppe », dont se méfient de nombreuses sociétés qui y voient une intrusion, une pression exercée par des puissances qui, par ailleurs, furent souvent à l'origine de menées agressives, destructrices (guerres, esclavage, colonialisme) en opposition flagrante avec les principes qu'elles veulent aujourd'hui professer (et que souvent elles professaient déjà à l'époque de ces exactions). À cette crainte d'une hégémonie « nouvelle forme », s'ajoute la difficulté – voire l'impossibilité – pour certaines de ces sociétés de concevoir les droits de l'Homme comme les sociétés occidentales les conçoivent. Ce qui ne signifie nullement que ces sociétés ne connaissent pas les droits de l'Homme. Comme le souligne K. MBAYE, « *aussi loin que l'on puisse reculer dans l'histoire, on trouve dans les sociétés, même les plus primitives, quelques bribes de règles pouvant être rattachées à la protection des droits de la personne* »[1]. Seules la théorisation de ces règles et l'institution des premiers instruments de protection sont le fait des sociétés occidentales, mais il s'agit d'un apport dont il n'est nullement question de remettre la grandeur en cause.

La différence des conceptions révèle plusieurs choses. D'abord l'inéquivalence des dogmes fondateurs. Ainsi dans le cas de l'Afrique, et par rapport aux sociétés occidentales, le pluralisme juridique s'oppose à la prééminence du droit et de sa source exclusive, l'État ; la cohérence de la société (ce que nous appelons l'unité) passe par la complémentarité des groupes sociaux et non par leur uniformité; l'homme est situé par rapport au groupe et ne se réduit pas à l'individu; la fonction l'emporte sur l'Etre (la notion de « personne juridique » est inconnue des droits traditionnels[2])....
Cette différence des conceptions n'exclut pas ensuite que certaines des composantes d'une société – la société africaine par exemple – puissent médiatiser ce rapport à l'universel. Par exemple, la notion de *devoirs* (de l'individu, à l'égard de la société), prééminente dans la société africaine, est susceptible d'enrichir le débat des droits de l'Homme, trop longtemps centré sur les *droits* de l'individu.

---

[1] K. MBAYE, *Les Droits de l'Homme en Afrique*, Pédone, 1992, p. 24.
[2] I. NGUEMA, « Universalité et spécificités des droits de l'Homme en Afrique : la conception traditionnelle de la personne humaine », *Droit et Cultures*, 1990, n° 19, pp. 97 - 103.

« *Aucune société ne saurait prétendre avoir le monopole des "droits de l'Homme" et n'est en droit d'imposer sa propre conception à d'autres qui ne la partagent pas. Ni chasse gardée, ni terrain clos, la théorie moderne des droits de l'Homme est une construction en devenir, appelée à évoluer en fonction des besoins et aspirations des peuples et de l'interaction des cultures au plan mondial; sa mise en œuvre pratique implique la prise en considération de l'homme dans sa diversité concrète et des peuples dans leurs différences socioculturelles et économiques* »[1] affirme R.VERDIER. Ce que confirme P. SOB pour qui « *la présomption d'universalité des droits de l'Homme telle que reflétée par une certaine conception semble par conséquent fallacieuse* »[2]. Ce qui ne signifie pas, selon nous, qu'il faille « jeter aux orties » ce rêve d'universalité : il s'agit plutôt de revisiter ce que l'on qualifier, de manière paradoxale, de mythe de « *l'universalité unilatérale* ».

Cette réinterprétation – voire cette réinvention – de l'universalité constitue une tâche immense, essentielle, mais on peut penser que l'actualité des droits de l'Homme – c'est-à-dire leurs violations – et « *l'accroissement de la mise en relation des cultures caractéristique de la seconde moitié de notre siècle* »[3], ne s'accommodent mal de l'ampleur et de la durée de cet œuvre. Pour K. MBAYE, l'urgence consiste à « *rechercher et [...] trouver les voies et moyens par lesquels il faut passer pour assurer partout dans le monde [...] le respect des droits de l'Homme. Il faut rechercher les systèmes les plus efficaces pour les promouvoir et les protéger et cela,* qu'ils soient universels ou régionaux »[4].

Une nécessaire répartition des tâches

Finalement, une répartition des tâches s'impose, si l'on veut renforcer le combat des droits de l'Homme. D'un côté, un travail de fond qui fasse appel aux différentes traditions afin de dégager – si cela s'avère possible – les conditions d'une « universalité plurielle ». Cette préoccupation est déjà à l'œuvre chez certains auteurs, qu'il s'agisse de R. PANIKKAR faisant appel au

---

[1] R. VERDIER, « Problématique des droits de l'Homme dans les droits traditionnels d'Afrique noire », *Droit et Cultures*, n° 5, p. 97.

[2] P. SOB, « Le principe d'universalité des droits de l'Homme : mythe et limites », *Afrique 2000*, juillet-août-sept. 1995, n° 25, p. 21.

[3] N. ROULAND, « Les fondements anthropologiques des droits de l'Homme », *Revue générale de droit*, 1994, n° 25, p. 11.

[4] K. MBAYE, *Les Droits de l'Homme en Afrique*, Pédone, 1992, p. 21. C'est nous qui soulignons.

concept d'« équivalent homéomorphe »[1], qu'il s'agisse d'E. LE ROY ou de N. ROULAND. Pour ce dernier, « *le problème de l'universalité des droits de l'Homme ne se poserait pas si l'humanité ne continuait pas à être diverse : c'est* à partir de cette diversité, *en l'aménageant et peut-être la transcendant qu'on parviendra peut-être un jour à une réelle universalité des droits de l'Homme* »[2].

La distinction théorique que nous avons faite au début de ce développement entre universalité et universalisme semble donc opérante : la contestation de celle-là ne remet pas en cause la marche de celui-ci. Mais cette distinction n'est bien entendu que théorique puisque les travaux menés sur l'une ou l'autre influencent nécessairement l'une et l'autre : si les conditions de l'universalisme d'une notion étaient impossibles à établir, il serait sans doute vain de s'échiner à construire l'universalité plurielle. Mais à l'inverse, les doutes qui peuvent encore exister quant à la construction de cette universalité n'anéantissent pas les efforts que l'on fournira à formuler l'universalisme : cela explique la priorité qui est donnée à cette formulation dans le cadre de la présente étude. D'autre part, il est évident que l'universalité unilatérale a largement influencé l'universalisme, ce qui explique la crise que connaît ce dernier, accusé par les « sommés de l'universalisme » d'être trop radical, voire emprunt d'une arrogance tout occidentale : si, théoriquement, universalité et universalisme sont séparables, il n'empêche que dans les faits, ils sont intimement imbriqués, à telle enseigne que pour E. LE ROY, « *l'universalisme n'a vraiment de sens que si on cherche à construire la théorie des droits de l'Homme de telle façon que ces derniers n'apparaissent pas comme le produit d'une tradition (celle de l'occident) mais comme l'expression de la rencontre de toutes les cultures* »[3].

Les présents développements ne portent donc pas sur cette question difficile et ambitieuse de l'universalité. Ils portent – et c'est aussi la seconde partie dans le combat des droits de l'Homme – sur les conditions de l'accès des droits de l'Homme à l'universalisme, autrement dit, sur ce que K. MBAYE appelle « *les voies et moyens par lesquels il faut passer pour assurer partout*

---

[1] R. PANIKKAR, « La notion des droits de l'Homme est-elle un concept occidental ? », *Diogène*, oct.-déc. 1982, p. 89.

[2] N. ROULAND, « La tradition juridique française et la diversité culturelle », *Droit et Société*, 1994, n° 27, p. 397.

[3] E. LE ROY, « Les droits de l'Homme entre un universalisme hâtif et le ghetto des particularismes », *L'Effectivité des droits fondamentaux dans les pays de la communauté francophone, Actes du colloque international, 29 et 30 sept., 1er oct.1993, Port-Louis,* AUPELF-UREF, p. 59.

dans le monde [...] le respect des droits de l'Homme ». Nous nous attacherons donc à accréditer l'idée que les droits culturels pourraient constituer un mode d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme, qui intègre les impératifs que nous avons pu dégager jusqu'à ce stade de notre étude, et qui permette de réaliser ce que K. MBAYE appelle respectivement « *l'universalisme de formulation* » et « *l'universalisme du contrôle et de l'effectivité du respect des droits de l'Homme* »[1].

En effet, de même que la diversité culturelle est à l'origine de la contestation du mythe de l'universalité unilatéralement conçue, de même cette diversité est largement à l'œuvre dans la « crise de l'universalisme ». Cette tension entre universalisme et diversité culturelle – « *problème vieux comme les droits de l'Homme* »[2] – monte avec de plus en plus de force dans le monde d'échange, de communication, de migrations que nous connaissons depuis la fin de la seconde guerre mondiale. L'ignorer aboutirait à une implosion des droits de l'Homme sous le poids de leurs contradictions internes. Comme l'écrit S. ABOU, « *dans une conjoncture de contacts de cultures généralisés, comme celle qui caractérise notre temps, cette inégalité [l'inégalité de fait des cultures] a des incidences qu'on ne peut ni ignorer, ni refouler sans de graves conséquences* »[3].

L'objectif d'universalisme des droits de l'Homme assigné aux droits culturels

Dans cette perspective, le potentiel des droits culturels réside en ce qu'ils présentent la capacité de pouvoir intervenir à trois niveaux : celui de l'individu et du groupe d'abord, au niveau du conflit ensuite, enfin au niveau de ce que nous appellerons imparfaitement « la diplomatie des droits de l'Homme ».

Au niveau de l'individu et du groupe d'abord. Mais c'est surtout, à ce stade, l'articulation avec les droits à la culture qu'il s'agit de mettre en lumière. Ceux-ci, droit à l'éducation, droit d'accès aux moyens de communication et d'expression, permettent à chaque sujet de connaître sa culture, les autres cultures, les droits de l'Homme et d'opérer une lecture critique de ceux-ci et de celles-là, en les confrontant. La force des droits à la

---

[1] K. MBAYE, *Les Droits de l'Homme en Afrique*, Pédone, 1992, p. 21.
[2] *Idem.*
[3] S. ABOU, *L'Identité culturelle*, Hachette, 1981, Préface p. XVI.

culture réside aussi en ce qu'ils sont garantis par l'État : ils peuvent constituer cette force initiatrice qui assurera la mise en mouvement des droits culturels. Autrement dit, le caractère dynamique des droits culturels est suspendu à l'effectivité des droits à la culture. Ceux-ci représentent, parmi les droits de l'Homme, le référent direct des droits culturels en ce qu'ils peuvent permettre notamment de désamorcer certains conflits qui étaient à même de survenir.

Lorsque ce conflit survient qui met en cause, face à un ou plusieurs droits de l'Homme, une pratique culturelle, les caractères de réciprocité et de commutativité à l'œuvre dans la relation de droit constitutive des droits culturels peuvent permettre de gérer le conflit : le sujet dispose du droit de voir identifié l'environnement culturel dans lequel se situe la pratique, mais il lui incombe de mesurer l'inadéquation qui peut exister et qui remet en cause le bien-fondé de sa pratique. À l'inverse, le débiteur dispose du droit de faire valoir le bien-fondé de ce droit tout en identifiant l'environnement culturel qui peut le conduire à juger du bien-fondé de cette pratique et de la réinterprétation qu'il doit engager sur la norme qu'il opposait au sujet.

Au niveau de la diplomatie des droits de l'Homme, et c'est celui qui clôt le dispositif de réintégration de la culture dans le débat des droits de l'Homme. La double dimension de l'universalisme qu'a mise en exergue K. MBAYE en distinguant « *universalisme de formulation* » et « *universalisme du contrôle et de l'effectivité du respect des droits de l'Homme* » coïncide avec les objectifs que nous assignons aux droits culturels appréhendés respectivement comme mode d'interprétation et comme mode de mise en œuvre.

Nous assignons « l'universalisme de formulation » comme objectif de notre mode d'interprétation pour la raison suivante : avant que ne puisse être formulée une notion qui prétende à l'universalisme, il est nécessaire de procéder à une interprétation afin de savoir si cette notion est acceptable (recevable) par les parties présentes, réceptacles de conceptions différentes, sachant que les désaccords portent parfois moins sur la substance même de la notion que sur la rédaction de la norme qui est son support. Autrement dit, c'est à une relecture, voire à une réécriture, des droits de l'Homme que nous sommes conviés.

Nous assignons « l'universalisme du contrôle et de l'effectivité du respect des droits de l'Homme » comme objectif de notre mode de mise en œuvre pour la raison suivante : une fois que l'accord s'est formé sur une notion, suite à l'opération d'interprétation, il s'agit de la mettre en œuvre, ce

qui exige un contrôle de la notion afin de garantir son effectivité, contrôle qui s'organise dans l'espace culturellement circonscrit.

Prenons l'exemple simple de l'intégrité physique que tous les auteurs s'accordent pour intégrer (comme le Pacte international des droits économiques, sociaux et culturels et la CEDH) dans le « noyau intangible des droits de l'Homme » : si l'on souhaite voir ce droit formulé universellement, il est nécessaire de procéder à une interprétation afin que chaque partie (par exemple un État européen et un État africain) exprime la conception qu'elle se fait de ce droit. Une fois ce droit formulé, il s'agit de le faire respecter, de le mettre en œuvre : on contrôlera donc ses conditions de respect ou de non-respect, et partant son effectivité ou son ineffectivité.

Par la proximité ontologique que la culture entretient avec la nature du sujet, les droits culturels redistribuent les cartes des droits de l'Homme entre les mains des individus ou des groupes. Nous entendons par là que les droits culturels présentent l'intérêt de ramener le débat des droits de l'Homme au niveau de l'homme alors que jusqu'à présent, il restait cantonné au niveau des États. Par l'accès qui leur est ouvert aux droits de l'Homme (par les droits à la culture) et la capacité à réfléchir sur ces normes et sur leurs propres pratiques, (par les droits culturels), les hommes se retrouvent dépositaires d'une partie de l'enjeu des droits de l'Homme : par le jeu conjugué des droits à la culture et des droits culturels, est facilitée la prise de conscience que les droits de l'Homme sont essentiels (au sens où ils touchent à l'essence de l'homme) et les diverses traditions culturelles aussi éminemment respectables. Pour reprendre une expression de P. MEYER-BISCH, les droits culturels offrent « *un droit à la coïncidence* »[1].

L'alliance d'un universalisme pluriel et d'un relativisme culturel modéré, condition d'une universalisation effective des droits de l'Homme

Au moment de terminer ces développements sur les droits culturels, et alors que la crainte qu'au nom du droit on souhaite justifier toutes les pratiques culturelles n'a sans doute pas complètement disparu de l'esprit du lecteur, peut-être faut-il aborder une notion qui constitue tout l'arrière-plan de cette

[1] *Idem*, p. 27.

étude sans avoir été jusqu'à présent mise en avant : la notion de relativisme culturel.

Quel relativisme culturel pour quel droit à la différence ?

Lorsque l'on parle droit à la différence, encore faut-il savoir de quel type de droit à la différence on parle. Celui-ci est né des théories du relativisme culturel. Mais ce dernier connaît au moins deux formes répertoriées par S. ABOU. La première considérant « *la relativité des cultures comme elle-même relative, c'est-à-dire n'excluant ni l'existence de valeurs universelles, ni la possibilité de la communication interculturelle, ni les avantages de l'acculturation* », la seconde considérant « *cette relativité comme absolue : elle nie l'existence de valeurs universelles, affirme l'imperméabilité des cultures et déplore leur croisement* »[1]. On peut avancer qu'à chacune des formes de relativisme, correspond un droit à la différence. La première forme de relativisme – que nous appellerons le « *relativisme culturel* stricto sensu » – encourage un droit à la différence ouvert aux valeurs partagées par le plus grand nombre, soit « *un droit à la différence dynamique* », affirmant, rappelant la spécificité d'une culture donnée mais laissant une large place à la réinterprétation de certaines des composantes de celle-ci. La seconde forme de relativisme – que nous appellerons le « *culturalisme* » – encourage un droit à la différence centré uniquement sur les valeurs de la culture concernée, soit « *un droit à la différence statique* », réfutant les valeurs occidentales susceptibles de remettre en cause certaines des valeurs de cette culture. À l'inverse, et du côté occidental, se sont développés des discours visant à « figer » les cultures dans leurs espaces d'origine pour mieux organiser une forme d'apartheid planétaire. Manipulation du droit à la différence par les partis d'extrême-droite pour mieux justifier le chacun chez soi et les politiques d'immigration inhumaines. Réactualisation d'un relativisme culturel radical par des sociologues catastrophistes pour mieux justifier le caractère irréductible des différentes cultures les unes aux autres. Pétries de soi-disant réalisme, ces théories ne sont que la traduction d'une nouvelle forme de racisme qui n'ose dire son nom...

À l'heure actuelle, une confusion semble s'être instaurée dans les esprits entre ces deux approches du relativisme culturel et de son corollaire le droit à la différence. De telle sorte qu'une véritable méfiance se développe à

[1] *Idem*, p. 24.

l'encontre de l'approche modérée et dynamique tandis qu'un certain penchant semble se développer envers l'approche radicale et statique. Le succès de l'ouvrage de Samuel HUNTINGTON, *Le Choc des civilisations*, auprès du grand public comme des chercheurs, en est l'illustration. Les excès d'interprétation auxquels a pu conduire le relativisme culturel ne doivent pas fermer la porte à une notion permettant une mise en perspective des problématiques touchant aux droits de l'Homme, gage de réinterprétations croisées. « *L'identité culturelle est dynamique. Loin de constituer seulement un "héritage", l'identité se construit en remodelant le patrimoine culturel à sa disposition, en abandonnant des éléments, en y incorporant d'autres* »[1].

Renouveler l'approche relativiste c'est tourner le dos aux excès du passé, c'est mieux comprendre les manipulations actuelles du discours sur le culturel, c'est s'engager sur la voie d'un universalisme pluriel, dès lors qu'on évitera un face à face stérile entre un universalisme radical et un relativisme culturel absolu.

Un impératif : éviter que le combat des droits de l'Homme ne dégénère en un duel entre un universalisme radical et un relativisme absolu

On doit reconnaître aux sociétés occidentales le mérite d'avoir élevé l'homme au rang de sujet de droit universel au seul motif qu'il est Homme. Mais il faut admettre que dans cette ambition, l'Occident a succombé à un mal chronique, celui de l'uniformité, le conduisant à négliger les diverses traditions culturelles qu'il côtoyait et l'apport qu'elles pouvaient proposer dans cette tâche.

La conscience de cette erreur ne doit cependant pas conduire à recourir à un remède – le relativisme culturel absolu – qui serait sans doute pire que le mal. Cette analogie médicale permet de retrouver cet universalisme radical et ce relativisme que, paradoxalement, nous pouvons qualifier d'absolu.

Mais la grande cause que doit constituer l'universalisme des droits de l'Homme ne doit pas conduire à opposer terme à terme l'un et l'autre. L'universalisme « bancal » que les sociétés occidentales ont forgé doit être rééquilibré, réinterprété au contact des autres cultures. E. LE ROY exprime bien cet impératif : « *L'universalisme n'a vraiment de sens que si on cherche à construire la théorie des droits de l'Homme de telle façon que ces derniers*

[1] N. ROULAND, « La tradition juridique française et la diversité culturelle », *Droit et Société*, 1994, n° 27, pp. 405 - 406.

n'apparaissent pas comme le produit d'une tradition (celle de l'Occident) mais comme l'expression de la rencontre de toutes les cultures »[1].

Si, comme l'affirme M. WALZER, on reconnaît *« l'universalisme de surplomb par la confiance qu'il inspire »*, il faut que les tenants de cet universalisme remettent en cause les dogmes qu'ils ont élaborés et sur lesquels ils continuent de raisonner.

Quant au remède, le relativisme, il convient de l'employer avec prudence mais aussi détermination. Avec détermination car il s'agit de rappeler sans cesse que « nos » valeurs ne doivent pas systématiquement l'emporter sur celles « des autres ». Avec prudence car S. ABOU est fondé à rappeler que « *"le dogme du relativisme culturel" a mythifié un droit à la différence qui se retourne contre ceux en faveur de qui il était édicté* »[2]. En écho, N. ROULAND rappelle que le droit à la différence – proclamé de manière éphémère en France en 1981 – « *était récupéré par l'extrême-droite, qui déduisait de la spécificité culturelle des communautés distinctes leur impossibilité à vivre ensemble...* »[3].

Il s'agit donc de ne pas substituer un mythe « enjolivé » (celui de la différence) à un mythe avorté (celui de l'unité), tout en travaillant à ce que la différence bâtisse l'unité (comme nous le montrent les sociétés africaines traditionnelles).

Des droits de solidarité à l'universalité des droits de l'Homme?

Il semble que ce soit en 1979 qu'est apparue la notion de « troisième génération des droits de l'Homme », à l'initiative de K. VASAK[4]. Succédant à la première génération des droits civils et politiques, à la deuxième génération des droits économiques, sociaux et culturels, cette troisième génération regroupe les droits à la paix, au développement, à l'environnement, au respect du patrimoine commun de l'humanité.

---

[1] E. LE ROY, « Les droits de l'Homme entre un universalisme hâtif et le ghetto des particularismes », *L'Effectivité des droits fondamentaux dans les pays de la communauté francophone. Actes du Colloque international, 29 et 30 sept., 1er oct. 1993, Port-Louis,* AUPELF-UREF, 1994, p. 59.

[2] S. ABOU, *Cultures et droits de l'Homme*, Hachette, 1992, p. 32.

[3] N. ROULAND, « La tradition juridique française et la diversité culturelle », *Droit et Société*, 1994, n° 27, p. 393.

[4] K. MBAYE, *Les Droits de l'Homme en Afrique*, Pédone, 1992, p. 26.

Il nous semble que cette troisième génération de droits, que l'on appelle aussi droits de solidarité, présente des caractéristiques qui sont proches de la logique sous-jacente aux droits culturels et qui ouvre quelques pistes.

D'abord, comme le dit K. MBAYE, ces droits sont « *de nature mixte en ce sens qu'ils participent des exigences de l'individu et des peuples et appartiennent autant au domaine des droits civils et politiques que des droits économiques, sociaux et culturels* »[1]. Autrement dit, comme les droits culturels, ils transcendent ces deux *summa divisio* de la théorie des droits de l'Homme : ne se laissant enfermer dans aucune de ces deux distinctions, ils offrent une possibilité de « mise en perspective » des droits de l'Homme.

Ensuite, et leur dénomination l'indique bien, ils reposent « *sur la solidarité entre les hommes et les États et c'est par la coopération qu'ils peuvent s'accomplir pleinement* »[2]. Cette idée de solidarité renvoie à celle de mise en relation des cultures que véhiculent les droits culturels.

On pourrait aller plus loin et avancer que les droits de solidarité et les droits culturels recèlent une même logique de *l'alliance*. Les enseignements de M. ALLIOT sont précieux qui démontrent, notamment par l'étude des sociétés traditionnelles africaines (sociétés communautaires), que l'on peut construire des solidarités sur la différence et dans l'alliance. Cette idée est reprise par N. ROULAND pour qui les sociétés ont toujours recouru à l'alliance pour préserver leur cohésion et assurer leur reproduction même s'il reconnaît que « *l'alliance n'est sans doute pas "naturelle" : il s'agit d'un construit, d'un acquis de la culture* »[3].

Là encore, nous retrouvons cette idée que l'alliance, comme l'universel, ne se décrètent pas, mais se construisent, s'expérimentent. Là encore, nous retrouvons la culture comme point nodal, névralgique, de ces expériences. Et là encore, nous avançons que les droits culturels contiennent de telles potentialités.

Dans la lignée de ces droits de solidarité, il nous paraît important de nous arrêter sur la notion de « devoirs » que l'ouverture sur les autres cultures a permis de découvrir. Cette proposition n'est pas novatrice puisque nombre d'auteurs ont déjà souligné son intérêt. Cependant, dans la perspective d'un dialogue interculturel, ferment d'un universalisme pluriel, il nous semble opportun de relancer cette idée forte de la commutativité.

---

[1] *Idem*, p. 38.
[2] *Ibid.*
[3] N. ROULAND, « La tradition juridique française et la diversité culturelle », *Droit et Société*, 1994, n° 27, p. 404.

Cette idée prend pleinement sa place dans un dialogue qui doit être réciproquement critique. Cela renvoie au caractère réciproque – presque synallagmatique – que nous attachons aux droits culturels. Dans cette relation de droit, chacun – à la fois sujet et débiteur – peut et doit jouer l'un de ces deux rôles alternativement, voire de manière synchronique : c'est à cette condition que les droits culturels révéleront leur caractère dynamique.

Revendiquer une culture donnée, c'est aussi accepter de reconnaître que certaines de ses manifestations sont critiquables et doivent être abandonnées. Proposer des normes que l'on souhaite voir universelles, c'est aussi accepter d'en réinterpréter certaines qui manifestement sont situées dans une culture donnée et ne peuvent donc prétendre à cette universalisation.

N. ROULAND milite pour cette proposition : « *la conception française des droits de l'Homme [mais elle n'est pas la seule] doit intégrer la notion de devoirs, ce qui lui permettra d'accéder plus facilement à l'universel. En effet, on retrouve dans un grand nombre de cultures l'idée de justice commutative selon laquelle droits et devoirs sont les deux versants d'une relation de réciprocité (qui seule permet l'accès à l'interculturalité)* »[1].

Les développements qui précèdent expriment tout à la fois une exigence et une illusion. Exigence de réintégrer dans le débat des droits de l'Homme la notion de culture longtemps confinée au rôle « *d'élément à prendre en compte* », pour reprendre la langue de bois des organisations internationales, et plus encore d'en faire le ferment d'un nouvel universalisme des droits de l'Homme qui, dans le souci de son effectivité, s'élabore à partir des diverses traditions culturelles que connaît notre monde, en permanente aporie entre éclatement et rétrécissement.

Illusion de vouloir affirmer et croire que les droits culturels puissent être *utilisés*. Dans la société de plus en plus utilitariste que nous connaissons, la seule mire de la rentabilité concrète, directe des concepts que l'on élabore ne permet pas de juger de l'opérationnalité des démarches qu'ils recouvrent. Et c'est bien de cela qu'il s'agit concernant les droits culturels. Ceux-ci offrent un cadre de lecture, de gestion des pratiques dites culturelles – mais toutes ne le sont-elles pas ?–, des conflits que celles-ci peuvent susciter – sans que d'ailleurs les normes que l'on oppose à celles-ci soient exemptes de responsabilité dans la naissance de ce conflit – et des phénomènes (la mondialisation en est une illustration) qui attisent les uns et les autres.

---

[1] *Idem*, p. 407.

On nous opposera alors qu'il est inutile de juridiciser la culture et que finalement, celle-ci, en tant que principe interprétatif, n'est jamais absente des difficultés qui s'élèvent en matière de droits de l'Homme... Ces arguments n'épuisent cependant en rien les justifications à l'insertion de la culture dans la règle de droit. Il importe de proposer à la notion de culture un *support* lui permettant d'acquérir une force et une légitimité face aux droits de l'Homme désincarnés qu'on lui oppose. Ces droits de l'Homme sont intégrés dans une relation de droit leur donnant *de facto* vocation à jouer un rôle sur la scène juridique car il en allait de la viabilité des exigences qu'ils renferment : droit à l'*expression*, à la *communication*, à la *dignité*... Exigences assimilées *ab initio* à des besoins, notions manquant de consistance que seule l'insertion dans la règle de droit a érigé en principes intangibles à partir desquels s'élaborent des règles de concrétisation, des procédures... On ne voit pas pourquoi la culture continuerait à demeurer un « *élément à prendre en considération* » au risque d'aboutir à sa négation pure et simple.

Ineptie de vouloir faire de la culture l'élément transversal d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme eu égard à son caractère trop général et abstrait ? Mais le principe du *consentement* n'est-il pas le principe général du droit français des obligations et des contrats, le principe de *subsidiarité* celui présidant à l'application des règles de droit européen et le principe de *réciprocité* œuvrant à la validité des traités internationaux ? Autant de notions vagues, impalpables à partir desquelles se sont élaborés des arsenaux juridiques complexes.

Dans le même temps, insérer la notion de culture dans la relation de droit et lui permettre d'être une interface entre pratiques culturelles et droits de l'Homme, c'est aussi exercer un contrôle sur son application, en définir les contours puisqu'elle sera, de fait, mise en balance avec d'autres exigences fondamentales de l'homme (dignité, opinion, intégrité physique...). Ces « tiraillements » entre droits de l'Homme et diversité culturelle que nous évoquions pourront être ainsi réduits au bénéfice de celle-ci et de ceux-là.

La théorie des droits de l'Homme connaît un paradoxe fondamental : dans l'objectif d'élaborer un droit à même de s'appliquer à tous les hommes, on a créé les conditions de leur division. La mondialisation, qui fonctionne principalement sur le mode économique, et donc sur celui de la compétition « éliminatrice », contribue à accentuer cette division.

Il reste donc à trouver le principe interprétatif à même de réunir les hommes autour de ce qui demeure un objectif fondamental : réaliser l'universalisme des droits de l'Homme.

Une grande partie du chemin sera faite si l'on parvient à transformer la définition que M. SERRES donne de l'universel – « *ce qui, unique, verse pourtant en tous les sens* » – en une nouvelle définition que l'on pourrait présenter ainsi : « *Universel : ce qui venant de tous les sens, crée pourtant un ensemble unitaire cohérent* ».

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 49 - 95.

La créolisation, portée et limites d'un concept

Carlo Avierl CÉLIUS

Le terme « créolisation », en usage depuis quelque temps, connaît aujourd'hui une grande actualité. Son utilisation dans le monde académique déborde les frontières disciplinaires. À part son usage bien établi dans le champ linguistique, on le rencontre dans des domaines aussi variés que l'anthropologie, la sociologie, l'histoire, la poétique, l'esthétique, l'histoire de l'art, la politologie. Il connaît par ailleurs une certaine diffusion en dehors du milieu académique, à la faveur, notamment, des dernières publications et des interventions dans la presse de l'écrivain Édouard GLISSANT. De plus, on parle avec insistance de la créolisation du monde.

Cette propagation du terme créolisation implique-t-elle une nette clarté dans son usage ? Une évaluation s'impose qui rendrait compte du niveau d'élaboration conceptuelle auquel on est parvenu. Elle doit porter sur l'ensemble de la littérature traitant de la créolisation. Mais ici seulement quelques textes seront étudiés : il s'agit d'esquisser la première ébauche d'une étude encore à ses débuts. Cette ébauche est organisée en quatre séquences : 1. La créolisation linguistique ; 2. La créolisation historique ; 3. La créolisation du monde ; 4. La créolisation : une problématique anthropologique.

1. La créolisation linguistique

Les linguistes distinguent usage *interne* et usage *externe* du terme « créolisation ». Le premier concerne l'origine des langues et le second renvoie aux débats socio-historiques, à l'acception anthropologique de la créolisation (Véronique in Daniel VERONIQUE, éd., 1994 : 8-9). Certains linguistes, comme Robert CHAUDENSON (1989, 1992), se sont préoccupés des modalités d'application du modèle linguistique à l'analyse des « systèmes culturels ». Cependant il n'existe pas *une seule* mais plusieurs théories de la créolisation linguistique.

Généralement, on distingue la théorie monogénétique de la théorie polygénétique. Celle-ci soutient que les créoles ne peuvent être ramenés à une seule et même origine, tandis que pour les monogénétistes, un pidgin nautique à base portugaise serait à l'origine de tous les créoles. Ainsi s'expliquerait un nombre de convergences structurelles entre ces créoles qui auraient fait l'objet d'un habillage lexical spécifique selon les aires linguistiques. Cette bipartition initiale ne rend pas compte à elle seule du développement des études des langues créoles. Félix PRUDENT (1986) distingue trois principaux positionnements génétiques : eurogenèse, afrogenèse et neurogenèse.

Le courant *eurogénétiste*, dit aussi *romaniste*, trouve son origine à la fin du XIXe siècle. Ses premiers représentants (Adolfo COELHO, Léonard BLOOMFIELD, Jules FAINE, Robert HALL) perçoivent les créoles comme des systèmes originaux qui résultent d'un processus de pidginisation d'une langue standard dans des conditions sociologiques conflictuelles. Ce courant envisage les créoles sous l'angle de la simplification et les classe comme langues-filles des langues standard européennes parlées par les maîtres lors des premiers contacts. Les représentants actuels de ce courant, dont les principaux sont Albert VALDMAN et Robert CHAUDENSON, ne se limitent plus aux évidences lexicales. Ils entreprennent des comparaisons syntaxiques, ils font l'histoire et la sociologie des « sociétés de plantation » et abandonnent l'idée d'une phase obligatoire de pidginisation précédant la phase de créolisation. Ils s'attachent à l'étude des données démographiques de la période de formation des idiomes ; étudient les problèmes liés à la grammaire du langage enfantin et aux mécanismes d'acquisition d'une langue seconde par une population adulte ; analysent la grammaire et le lexique des français populaires et régionaux du XVIIe siècle, soumis à une disparition des procédés de régulation normative habituels.

Le courant *afrogénétiste* remonte aussi à la fin du XIXe siècle. Il débute avec, notamment, les travaux comparatistes de Lucien ADAM et se développe avec Suzanne SYLVAIN, Douglas TAYLOR, Jan VOORHOEVE, German DE GRANDA. Le principal apport de ces derniers réside en la démonstration de la grande unité de comportement des catégories syntaxiques de tous les créoles caribéens. On se tourne alors vers quelques langues de l'ouest africain qui manifesteraient le même type de grammaire, et l'hypothèse des langues mères européennes est rejetée. Par-delà l'évidence des apports lexicaux de tel ou tel superstrat, on recherche une origine africaine commune, quelquefois référée à un pidgin afro-portugais. Cette perspective monogénétique évoluera. Au début des années 1980, PRUDENT relève parmi les africanistes une tendance qui repose sur des évidences linguistiques : comparaison de quelques structures syntaxiques (C. LEFEBVRE, H. MAGLOIRE-HOLLY et N. PIOU), invocation d'approches typologiques (M. BAUDET), recensement de quelques traits concordants entre langues africaines et créoles (M. DALPHINIS). Une autre tendance, représentée par U. FLEICHMANN et M. ALLEYNE, manifeste le souci de fonder toute démonstration sur un cadre historique et sociologique informé.

La troisième école, appelée *neurogénétiste* ou *universaliste*, est représentée par D. BICKERTON (1981). Aux monogénétistes celui-ci emprunte leur argumentation comparatiste et leur domaine privilégié, la syntaxe, pour invalider le modèle simplificationniste. Il démontre la grande régularité du système Temps-Mode-Aspect dans la construction du syntagme verbal, avant d'évoquer les créoles, pour déboucher sur le rôle fondamental du bioprogramme dans la constitution de la grammaire de toutes ces langues. Un programme linguistique inné existe dans le patrimoine génétique de l'homme au fur et à mesure que l'espèce parvient à acquérir le langage. Ce bioprogramme est à l'œuvre de façon partielle et provisoire lors de l'acquisition par un enfant de sa langue maternelle. Les enfants de la génération de la créolisation se trouvant face à des modèles divers et hétérogènes portés par la situation de pidgin, le bioprogramme se trouve alors fortement réactivé. La langue qui en résulte restera marquée par les caractéristiques du bioprogramme.

PRUDENT (1986) a consacré son analyse au courant afrogénétiste et en a démontré les limites. Il conclut son étude en disant que l'approche eurogénétiste ne l'ayant pas non plus convaincu, il préfère s'en tenir encore « *à une sociogenèse conciliatrice des deux ascendances, et quitte à rester dans le mythe,* dit-il, *je parlerai alors plutôt de langue mixte* »(1986 : 166). Jean

BERNABE, linguiste antillais comme PRUDENT, définit également les créoles comme des langues mixtes (BERNABE, 1993).

La mixité est un des pôles traditionnels de la réflexion sur les créoles, rappelle Robert CHAUDENSON (1992, 1995). Elle remonte à la fin du XIXe siècle et resurgit depuis sous différentes formes. Aux tenants de cette perspective de l'interférence entre les systèmes linguistiques s'oppose un autre pôle de réflexion, celui des adeptes de la restructuration des langues dominantes, dans lequel CHAUDENSON se place lui-même.

Pour Alain KIHM (1987), partisan de la relexification[1], deux grandes familles de théories s'opposent, celles qui majorent le rôle de la langue source, le substrat pour certains et la langue lexifiante pour d'autres, et celles qui postulent des universaux de construction de langues, dont la théorie du bioprogramme de BICKERTON constitue le dernier avatar. Il reprend (1991) cette dichotomie en opposant la vision universaliste de BICKERTON à la perspective relexificationniste informée par la théorie des principes et des paramètres de CHOMSKY[2].

En dépit de sa critique de BICKERTON, KIHM n'est pas moins dans une démarche universaliste (VERONIQUE 1994 : 12 -13). Il inscrit sa réflexion sur la créolisation dans une perspective mentaliste en se référant à la capacité universelle qui contraint la forme possible des langues humaines, la Grammaire Universelle. Il conçoit la créolisation comme un changement linguistique qui résulte pour une part du filtre des langues antérieurement connues du locuteur-initiateur de créole ; il envisage le locuteur-initiateur de créole comme le lieu de contacts de grammaires différentes. Gabriel MANESSY (1987 ; in HAZAËL-MASSIEUX et DE ROBILLARD, 1997) qui prend en compte l'effet de filtrage, parle de discontinuité entre les créoles et leurs langues de référence et soutient l'hypothèse « *que le principe de cette discontinuité se situe à un niveau plus profond que celui des schèmes syntaxiques* » (1987 :29), et que le substrat africain est à rechercher au niveau « *de la mise en forme de la substance sémantique, de la conceptualisation* » (Ibid. : 33).

Ces quelques approches sommairement indiquées suffisent à montrer la diversité des points de vue et des perspectives. Mais on peut énoncer avec

---

[1] Le terme, précise KIHM, est « un peu trompeur pour désigner un processus qui est plutôt de "rephonétisation"». (KIHM, 1991 : 12).

[2] L'idée selon laquelle la créologénèse ne peut trouver d'explications alternatives sérieuses que dans les deux hypothèses, substratiste versus universaliste, avait fait l'objet d'un atelier de travail à Amsterdam du 10 au 12 avril 1985. Cf. Pieter MUYSKEN & Norval SMITH, 1986.

Daniel VERONIQUE (1994 : 14) quatre points autour desquels se noue le débat :

- le rôle des facteurs socio-historiques et de la matrice sociale dans l'émergence des langues nouvelles ;
- la place à donner à la langue lexifiante et à son statut éventuel de langue cible, sa continuité avec la langue émergente ;
- le rôle à accorder aux phénomènes interférentiels provenant de la ou des langues sources ;
- l'articulation entre systèmes lexicaux et systèmes grammaticaux dans le processus de créolisation.

À travers ces points débattus, on tente de résoudre une question centrale qui perdure depuis environ un siècle : la formation, l'origine des créoles (KIHM, 1991 : 6). C'est ce procès génétique qu'on nomme créolisation, mais dont on ne s'entend pas sur les caractéristiques. D'où cette variété de théories et subséquemment de définitions de la créolisation linguistique. La créolisation est la nativisation d'un pidgin selon plus d'un (HALL, BERNABE, PRUDENT...). C'est la réalisation de la « grammaire universelle » ou « innée », soutient BICKERTON. CHAUDENSON postule que c'est « *l'autonomisation de variétés approximatives de français sous l'effet d'un changement de langue-cible et de modes d'interaction, la communauté des esclaves créoles étant devenue, pour les bossales, à la fois le modèle et l'agent de leur socialisation linguistique.* » (CHAUDENSON, 1995 : 83). Rebecca POSNER (1986), qui partage avec CHAUDENSON le schéma continuiste, avance que *« la créolisation serait un genre spécifique de changement linguistique où une langue subit une altération typologique tout en restant partie de la même famille que la langue dont elle est issue.* » THOMASON S. G. et KAUFMAN T. (1988) perçoivent la créolisation comme procès anomal de transmission de langues où le produit final, une langue mixte, n'entretient aucun lien génétique avec les langues qui l'ont précédée. KIHM, lui, conçoit « *la créolisation comme filtrage* » : le changement linguistique résulte pour une part du filtre des langues antérieurement connues du locuteur-initiateur de créole... Bref, comme le constate fort justement ALLEYNE (1986), une hypothèse globale fait défaut. Les tentatives de généralisation se heurtent à de sérieux écueils (ALLEYNE, 1998 : 7 - 14). Il y a donc une difficulté à saisir « *l'objet créole, en tant que langue* » (ALLEYNE, 1986).

Cependant, l'étude des langues créoles a connu une avancée considérable. La problématique de la créolisation en est l'illustration. Telle qu'elle vient d'être présentée, elle apparaît comme intrinsèquement liée à

toute l'histoire des langues créoles. C'est la perception qu'on peut en avoir en lisant nombre d'auteurs, qui relisent toute l'histoire de ces langues – et parfois leurs propres travaux – à partir de la créolisation. Toutefois, si la genèse des créoles a toujours été une préoccupation, la tentative de la cerner à partir du concept de créolisation est datée et sa mise en œuvre a eu de grandes implications.

En 1959 s'est tenue à Mona, Jamaïque, la première conférence internationale consacrée aux langues créoles. Cette première rencontre marque un tournant essentiel : elle a permis l'unification du champ des études créoles (David DECAMP, 1968). Au cours de cette conférence une nouvelle théorie monogénétique de l'origine des pidgins et des créoles a été proposée et vivement débattue. La théorie générative et transformationnelle, seulement deux ans après la publication de *Syntactic Structures* de CHOMSKY, était appliquée aux langues créoles. De nouveaux concepts sociolinguistiques comme diglossie et continuum étaient discutés. Les actes de cette rencontre ont constitué le document de base qui a alimenté le débat et la recherche jusqu'à la deuxième conférence, tenue à Mona aussi, en avril 1968. Celle-ci avait pour thème « Pidginization and Creolization of Languages » (HYMES, ed., 1971). Le second terme allait devenir un concept clé des études créoles.

Créolisation dérive de (*se*) *créoliser*. Ce verbe compte au nombre des dérivés du mot créole depuis la première moitié du XIXe siècle (cf. *Larousse*, 1869 ; IMBS, 1978 ; REY, 1992). Sa première attestation date de 1838, dans le sens de « adopter les mœurs créoles » (IMBS, 1978). Il est employé, selon le *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle* de Pierre LAROUSSE (1869), dans le sens de « *habituer aux usages, au climat des colonies : Créoliser des Européens.* » ; « *s'abandonner à la nonchalance des créoles, adopter leurs mœurs, leurs préjugés.* » *Son participe passé, créolise(e), signifie « Qui est acclimaté et habitué aux colonies : Des Européens créolisés* ». Son emploi a été le plus souvent péjoratif (« *Prendre certains caractères d'un créole* ») (IMBS, 1978). Aussi signifie-t-il « *abâtardi(e)* » quand il est employé pour caractériser une langue. C'est dans ce sens que CHATEAUBRIAND l'a utilisé dans ses *Mémoires d'Outre-Tombe,* en 1848, parlant de la langue des écrivains de l'Angleterre[1]. IMBS (1978), reprenant MOUNIN (1971), signale aussi que dans son emploi moderne, au sens figuré, en parlant d'une langue vernaculaire, *créolisé* signifie prendre le statut de langue principale d'une

[1] « La langue des grands écrivains de l'Angleterre s'est créolisée, provincialisée, barbarisée, sans avoir rien gagné en énergie au milieu de la nature vierge », CHATEAUBRIAND, *Mémoires d'Outre-Tombe,* t.1, 1848 : 349 (IMBS, 1978).

communauté. Cet usage est attesté dans la littérature anglosaxonne de la première moitié du XXe siècle. Un créole, explique David DECAMP, dont l'essentiel du vocabulaire provient de l'anglais est traditionnellement dénommé *English-based creole* ou *creolized English* (DECAMP, 1968 : 26). Robert HALL, reprenant une expression utilisée dès 1933 par Léonard BLOOMFIELD, intitulait un article, publié dans *Word*, « Creolized Languages and Genetic Relationships »[1]. À l'encontre des défenseurs de la thèse polygénétistes comme HALL, les monogénétistes, fidèles à la perspective de la relexification, proposent de parler de *Anglicized creole* au lieu de *creolized English* (1968 : 33). Créolisé, *creolized*, semble particulièrement se justifier dans le cas de la Jamaïque où on discute pour savoir si on a vraiment affaire à une langue créole. Certains auteurs parlent de dialecte anglais ; DECAMP propose de considérer la Jamaïque comme une communauté post-créole. Celui-ci explique que les expressions *English-based creole* ou *creolized English* impliquent malheureusement une théorie de l'origine, sujet très controversé, alors qu'elles doivent être comprises dans une acception purement descriptive ; elles réfèrent d'abord aux similarités dans le vocabulaire et non à des similarités structurelles ou à une classification génétique. L'adjectif « créolisé » est donc dépouillé de sa connotation péjorative sous la plume de chercheurs qui admettent l'autonomie des langues créoles qu'ils étudient dans la perspective du changement linguistique. D'ailleurs le terme « créolisation » est déjà en usage pour désigner ce changement. David DECAMP lui-même, dans sa communication à la conférence de 1959[2], parlait de créolisation et de décréolisation. Dans l'état des lieux qu'il dresse en 1968, un peu avant la deuxième conférence de Mona, il parle de la créolisation en tant que processus rapide caractérisé par une grande expansion structurale et lexicale. Il évoque aussi ce qu'il appelle l'« *hyper-créolisation* »[3]

Le terme créolisation est donc en usage dans la décennie 1950 - 1960 pour désigner le phénomène de changement linguistique qui est au fondement

---

[1] Entre autres articles, on peut signaler celui de David L.LAWTON intitulé « Some Problems of Teaching a Creolized Language to Peace Corps Members », *Language Learning*, 14, 1964, pp. 11 - 19.

[2] « Social and Geographical Factors in Jamaican Dialects » in LE PAGE (1961 : 61 -70).

[3] «In some areas, e. g., Sierra Leone [...], a nationalist reaction against the oppressive corrective pressures from the standard language results in "Hyper-creolization", an aggressive assertion of linguistic discreteness and superior status of creole. Hyper-creolization is usually limited to small dissident groups, however, and an attitude of mutual tolerance is even more rare. » (1968 : 36)

de l'apparition des créoles. Des caractéristiques de ce changement sont identifiées, la rapidité de l'émergence du nouveau système linguistique est discernée ; la nécessité de la documentation historique et l'importance des facteurs sociolinguistiques sont reconnues pour fonder les hypothèses sur l'origine des pidgins et des créoles. Les données étaient donc réunies qui permettront à Dell HYMES de formuler une définition de la créolisation dont procéderont toutes les autres, de l'avis de Gabriel MANESSY :

> « *Creolization is that complex process of sociolinguistic change comprising expansion in inner form, with convergence, in the context of extension in use. A creole is the result of such a process that has achieved autonomy as a norm* .» (HYMES, 1971 : 84).

Un lien est donc établi entre le langage et les autres aspects de la culture La créolisation ne se comprend plus comme un procès strictement linguistique mais sociolinguistique. L'extension du champ fonctionnel qui détermine ce procès ne concerne pas uniquement la diversification du contenu de l'information à transmettre, mais aussi, et surtout, l'acquisition ou le développement des fonctions nouvelles : expressive, poétique et intégrative.

La mise en place de ce concept appelé à une grande postérité s'est réalisée dans le contexte de l'affirmation des études créoles. À la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle les créoles sont loin de constituer un domaine spécifique d'études. Les descriptions sérieuses sont rares avant la deuxième guerre mondiale. Vers la fin des années 40 et au cours de la décennie 50 apparaissent un nombre important de descriptions structurales. Ce développement aboutit à l'autonomisation du champ des études créoles. Un néologisme apparaît pour désigner ce domaine nouveau : la *créolistique*, dont les spécialistes s'appellent les *créolistes* (vers 1950 selon REY, 1992). D'autres termes sont nés pour désigner des faits de langue : créolisme, créolophone (vers 1960, selon REY, 1992), créolophonie, ou pour désigner un état spécifique ou un sentiment d'appartenance : créolie, créolité, créolitude. C'est dans ce contexte que s'est imposé le terme « créolisation ». Il est lié dans une première acception à la pidginisation, selon le schéma de HALL. Mais MANESSY démontrera qu'il peut en être dissocié. Plusieurs situations deviennent envisageables à partir de la créolisation. On parle alors de décréolisation, de néocréolisation, de recréolisation...

L'importance des langues créoles pour la linguistique générale n'a pas tardé à être reconnue. Un point capital est la possibilité de documenter la genèse de ces langues, chose rare dans la linguistique historique. Les créoles peuvent alors être de grande utilité dans l'étude de la genèse des langues

anciennes. Ils permettent de réfléchir aussi aux problèmes relatifs à l'acquisition du langage, à l'apprentissage des langues. Les avantages épistémologiques qu'elle présente font de la créolistique un véritable laboratoire.

« *Le laboratoire créole* », pour reprendre l'expression de Claude HAGEGE (1985), avait ouvert les possibilités d'extension du concept de créolisation. La tentation a été et est encore grande d'élargir considérablement le groupe des langues créoles. Cela présente bien entendu quelques inconvénients, puisqu'on peut se fonder sur les caractéristiques de telle langue considérée comme un créole pour invalider une théorie qui n'en a pas tenu compte. Dès 1971, se dessine la tendance à dissocier créole et créolisation. Pour HYMES, la pidginisation peut être décrite comme une réduction fonctionnelle et une simplification du matériau linguistique disponible dans les échanges, tandis que la créolisation est une phase d'expansion fonctionnelle et linguistique. MANESSY reprend les définitions de HYMES pour décrire les deux processus de la véhicularisation, c'est-à-dire de l'adaptation de l'outil linguistique à la stricte fonction de communication et de dissémination de l'information à travers des groupes de locuteurs pour qui c'est une langue seconde, et de la vernacularisation, c'est-à-dire de l'adoption d'un véhiculaire comme langue de groupe, langue identitaire et instrument de communication. L'exercice conduit à la distinction entre processus et produit, entre créolisation et créole, le premier n'aboutissant pas nécessairement au second. CHAUDENSON partage l'idée de cette dissociation. Après avoir signalé une généralisation abusive de l'emploi des mots « créole »[1] et « créolisation », il recommande que le premier soit réservé « *aux langues que la tradition qualifie ainsi, tout en situant bien entendu l'étude des processus de la créolisation dans un ensemble plus vaste, englobant les phénomènes de contact de langues, d'appropriation et de véhicularisation linguistiques* » (CHAUDENSON, 1995 : 13 - 14).

Cette proposition d'extension conceptuelle se fonde sur l'exemplarité du processus indépendamment de son contenu historique. Une même démarche est au fondement de l'idée de la créolisation du monde par rapport à

[1] « Si l'on nomme "créole" toute langue qui s'est formée, à partir d'autres langues, en situation de contact linguistique, il n'y a guère de langue au monde qui ne puisse se voir appliquer ce qualificatif. Le français serait alors un créole à base latine résultant d'une évolution spécifique du latin au contact du gaulois, puis de langues germaniques, l'anglais un créole à base germanique fortement marqué par le normand, etc. » (CHAUDENSON, 1995 :13)

la créolisation historique. Cela ne nous dispense pas de nous interroger sur cette créolisation historique.

2. La créolisation historique

Il convient tout d'abord de distinguer *conditions historiques de la créolisation linguistique* et *créolisation historique.*

Conditions historiques de la créolisation linguistique et créolisation historique

L'un des intérêts majeurs des langues créoles est leur formation récente. Leur genèse peut être documentée. Dès lors, aucune hypothèse sérieuse ne saurait faire l'économie des conditions socio-historiques dans lesquelles elles sont apparues. Mais on discute pour savoir quelle est la nature des rapports entre ces conditions et les facteurs strictement linguistiques. Quel que soit le point de vue adopté, il apparaît que la linguistique se sert de l'histoire, mais n'envisage pas *la créolisation historique*, c'est-à-dire le procès génétique global des sociétés créoles. Dans ces conditions peut-on penser l'histoire à partir d'un modèle linguistique ?

On l'a vu, il existe plusieurs théories de la créolisation linguistique. Opter pour l'une d'entre elles c'est se prêter aux objections des thèses contraires. Cela n'est évidemment pas un problème en soi si on assume son choix en connaissance de cause. Didier DE ROBILLARD (in HAZAËL-MASSIEUX et DE ROBILLARD, 1997 : 95 - 110) en donne l'exemple en essayant d'appliquer la démarche de CHAUDENSON à l'histoire du jazz. Avant lui André Marcel D'ANS se réclamait du même linguiste pour penser la culture créole haïtienne dans *Haïti, paysage et société* (1987). L'auteur critique et rejette avec vigueur et ironie la tendance à vouloir voir l'Afrique partout en Haïti, mais c'est pour tomber dans l'excès inverse, puisqu'il prétend tout expliquer par la France. De même que le créole est une *restructuration* de l'ancien français – en réalité des dialectes de la France de l'ancien régime –, la société haïtienne est une *société de recomposition*, une construction nouvelle à partir des éléments de la culture française du XVIIIe siècle. Les réminiscences africaines identifiables ne sont que des coquilles vides.

D'autres auteurs se réfèrent aux linguistes sans pour autant se réclamer de l'une ou l'autre de leurs théories. Ils s'en tiennent à une définition générale

sur laquelle ils fondent leur propre démarche. C'est ainsi que procède Myriam COTTIAS dans sa thèse de doctorat consacrée à l'étude de la famille antillaise du XVIIe au XIXe siècle sous l'angle de la créolisation (1990)[1]. D'autres chercheurs ne recourent pas à la créolistique. Pour certains d'entre eux une telle démarche n'est même pas nécessaire. Il en est ainsi pour Bernard LAVALLE qui pose « *le problème de la créolisation* » dans ses *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou* (1978/1982 : 893 - 898). La société coloniale qu'il étudie n'a pas produit de langue créole. L'existence de cet idiome n'est donc pas une condition nécessaire à la définition de « la » société créole, du point de vue historique. Cela indique l'étendue du cadre dans lequel il convient d'envisager la créolisation historique, qu'on ne peut dès lors toujours subordonner à un modèle linguistique.

Certains linguistes l'ont d'ailleurs compris ; ils prônent la recherche d'une fécondation réciproque entre histoire et linguistique, l'une étant en mesure de fournir des pistes à l'autre, d'éclairer l'autre sur tel point ou tel autre (ALLEYNE, 1996). Il est possible, dans cette perspective, de trouver une articulation entre conditions historiques de la créolisation linguistique et créolisation historique. Sidney Mintz semble l'avoir pressenti dans sa communication à la deuxième conférence de Mona intitulée « The socio-historical background to pidginization and creolization » (in HYMES, 1971 : 481- 496), puisqu'il a cherché à trouver un lien entre l'émergence d'une «identité créole » et l'apparition ou non d'une langue créole dans les colonies anglaises, espagnoles et françaises de la Caraïbe.

La question de « l'identité créole » avait déjà été posée avant la deuxième conférence de Mona. De même, le terme « créolisation » avait été utilisé indépendamment de son acception linguistique. Orlando PATTERSON

---

[1] « La déviance à la loi de partage entre les races, est devenue une règle créole ou encore, le fait créole s'est écarté de la dichotomie entre histoire blanche et histoire noire.
Cet écart, qui a pris aussi un aspect économique et politique, provient de l'adaptation inévitable des populations qui arrivaient sur la terre antillaise et semblaient réinterpréter leur propre héritage sous la seule forme possible pour eux, la forme créole. Ce processus est qualifié par les linguistiques de "créolisation", c'est-à-dire d'élaboration d'un langage commun par des peuples de langues différentes, pris dans le même écosystème. Nous leur avons emprunté ce terme, préférable à celui de "métissage" qui donne l'idée d'une culture moyenne, d'une fusion des apports sans transformation véritable. Dans cette perspective, étudier la famille, devient un champ privilégié d'analyse, même si elle pose un problème de définition, car en son sein ont lieu toutes les conciliations avec les contraintes économiques et politiques, au sens large. »(COTTIAS, 1990 : 1 - 2) ; voir aussi COTTIAS, 1989.

qui étudie, dans sa *Sociology of Slavery* (1967/1969), l'émergence de la société créole jamaïcaine et les modes de socialisation des esclaves dans cette société, n'en a pas fait usage. BASTIDE l'a utilisé dans *Les Amériques noires*, paru en 1967, dans le sens de création culturelle originale. M. G. SMITH l'avait employé avant lui, mais dans un sens différent. En 1961[1], il le définit comme l'adoption de la culture créole et l'assimilation à la société créole[2], reprenant ainsi le sens connu depuis le XIXe siècle du verbe *(se) créoliser*. C'est dans cette même acception que Mintz le conçoit en 1968. L'identité créole dont il essaie d'appréhender l'émergence est celle des Européens ou descendants d'Européens, et la créolisation est perçue comme un processus d'acculturation au modèle de société qu'ils ont mis en place. Cette conception de la créolisation n'est pas encore dépassée. Il faut reconnaître qu'elle est limitative. En cela, elle permet de percevoir la différence entre SMITH et BRATHWAITE critiqués par Jean CASIMIR (1991) sous le même label de *théoriciens de la créolisation*.

Certes, les études des sociétés créoles doivent beaucoup à SMITH. Mais on ne doit pas oublier que le concept central qu'il met en œuvre est celui de « société plurale » qu'il emprunte à J. S. FURNIVALL[3]. Et c'est justement ce concept que récuse BRATHWAITE (1971/1978). Celui-ci reproche au « *paradigme classique de société plurale* » d'en rester à une approche duale ou polarisante de la société jamaïcaine[4]. À cela il oppose sa propre conception de la créolisation fondée historiquement sur un continuum socio-culturel comprenant, en ce qui concerne la Jamaïque, quatre orientations reliées entre elles et quelquefois se chevauchant. Ces orientations, que l'auteur appelle « *European, Euro-creole, Afro-creole (or folk), and "West Indian"* »,

---

[1] Dans « West Indian Culture », *Caribbean Quaterly*, vol. 7, no 3, december 1961. L'article est repris dans Smith, 1965 : 1 - 9.

[2] « For the large Indian populations of British Guiana and Trinidad, the prospect of creolization – that is, the adoption of Creole culture and assimilation to Creole society – still presents a number of problems, including the probable loss of their Indian heritage and group solidarity. In British Guiana the Indian population occupies an especially difficult position ; although the largest racial group, it had no clear alternative to becoming Creole. Under slavery the African majority were in a somewhat similar situations. » (1965 : 8)

[3] SMITH se réfère à un essai de John Sydenham FURNIVALL daté de 1945 (« Some Problems of Tropical economy ») paru dans R. HINDEN, ed., *Fabian Colonial Essays*, London, Allen & Unwin, 1945 et repris dans son ouvrage *Colonial Policy and Practice*, London, Cambridge University Press, 1948.

[4] C'est sur l'évocation de cette approche que Patterson termine son ouvrage *The Sociology of Slavery*, en s'appuyant notamment sur Smith (« A Plural Framework for Jamaica Society », *B. J. S.*, janvier 1962).

résultent du même moule colonial (Ibid. : 310). Elles traduisent la complexité de la situation coloniale d'où émerge une nouvelle société avec ses propres valeurs, la spécificité de ses institutions et ses rapports sociaux. Cette nouvelle société est moins le fait de l'influence de la métropole ou de l'activité administrative de l'élite blanche que des réponses données à leur environnement par des individus, tous des migrants, placés en interaction dans des conditions spécifiques.

Société créole et créolisation historique, Concept et idéologie

BRATHWAITE propose une conception plus élargie de la créolisation que celle de SMITH. Cependant les deux chercheurs se rencontrent au moins sur le fait de l'existence d'une culture et d'une société créoles autonomes. C'est peut-être la raison pour laquelle CASIMIR les soumet à un même traitement critique. Mais il le fait sans prendre la mesure du glissement sémantique opéré de l'un à l'autre chercheur, car pour lui « *la culture créole* » est « *une culture européenne modifiée* » (CASIMIR, 1991 : 68) ou, ce qui revient au même, « *l'adaptation des cultures métropolitaines aux systèmes de plantation* » (Ibid. : 36 ; cf. aussi : 66, 44, 47, 104). C'est pourquoi il rejette les « théories de la créolisation », considérées comme l'idéologie de pouvoir des premiers citoyens de la Caraïbe anglophone[1]. Selon lui, ces théoriciens, « *l'Europe les obnubile si fort qu'ils oublient le peuple* » (Ibid. : 215). Or la culture du peuple se distingue de celle des créoles : c'est une culture originale qui n'est pas, comme on tend à le croire, une réminiscence africaine. La thèse de CASIMIR est que la Caraïbe se caractérise par « *deux cultures* », « *la culture créole* » et « *la culture locale* » ; qu'elle affronte le problème d'un double processus de formulation des objectifs sociaux : « *la pensée créole et la pensée locale* ».

Cette distinction attire l'attention sur les risques du « *tout créole* ». Mais CASIMIR, de même que Gérard BARTHELEMY (1997) qui le rejoint sur ce point[2], n'offre aucune alternative sérieuse à l'approche duale, traditionnelle et simpliste, des sociétés caraïbéennes. On se demande pourquoi cette culture dite locale, c'est-à-dire créée sur place ne peut être considérée comme créole. Orlando PATTERSON qui avait lui-même admis le schéma dualiste (1967), a

[1] Il discute les thèses des Jamaïcains SMITH, BRATHWAITE et NETTLEFORD.

[2] Il faut toutefois souligner que si pour CASIMIR (1991) la culture locale n'est pas africaine, BARTHELEMY, de son côté, parvient à la conclusion d'une culture locale « panafricaine » (1997 : 850).

tenté de le dépasser en adoptant la problématique de la créolisation. Il propose de distinguer deux types de créolisation : la créolisation segmentaire et la créolisation synthétique (PATTERSON, 1975). La créolisation segmentaire comprend, d'une part celle d'où résulte la culture des élites (blanches) et d'autre part celle d'où émerge la culture paysanne ; entre les deux, l'auteur place la culture des métis, produit de la créolisation synthétique. Cette proposition de PATTERSON (1975) paraît très schématique et reste attachée au mode de structuration sociale des colonies ; de plus, elle garde un relent ethniciste, ou ethnocentrique comme l'approche de BRATHWAITE et de Nettleford d'ailleurs (RENO in Daniel, 1996 : 98) ; cependant on est dans une acception élargie de la créolisation qui tente de dépasser le schéma dualiste.

Mais CASIMIR en reste à l'approche duale par option idéologique. Il ne cache pas que tout en participant d'une querelle académique (le rejet du diffusionnisme dont relèvent, selon lui, les théories de la créolisation), ses critiques reflètent des positions idéologiques contraires à celles des théoriciens de la créolisation. Cette question idéologique ne peut être évacuée. D'ailleurs, l'usage idéologique du concept de créolisation n'est pas seulement le fait des auteurs critiqués par CASIMIR. Dans le champ linguistique, on décèle des motivations ou des positionnements idéologiques au fondement de chaque conception génétique (cf. entre autres PRUDENT, 1986 ; CHAUDENSON, 1995). Il en est de même pour le choix d'une graphie pour le créole (cf. BURTON, 1995). La constitution du champ d'études créoles comme domaine spécifique représente en soi une opération de valorisation, d'autant plus significative qu'il s'agit d'une langue longtemps méprisée, jugulée. Cette valorisation ne saurait ne pas susciter de conflits idéologiques et servir de base de revendication identitaire. C'est ce qu'exprime le mouvement littéraire de la créolité qui considère la langue créole comme fondement de l'identité créole.

Les écrivains de ce mouvement se proclament Créoles. « *Maintenant, disent-ils, nous nous savons Créoles* ». (BERNABE et al., 1989/1993 ; CHAMOISEAU et CONFIANT, 1991). Identité retrouvée ? Peut-être, avant tout, identité proclamée, un acte politique et idéologique d'affirmation identitaire. L'histoire nous apprenc qu'une telle opération n'est pas nouvelle. Peut-être même que les définitions sur lesquelles on s'est fondé jusque-là pour parler de société créole, de créole, résulte d'une opération de ce type.

CHAUDENSON (1992) assure que depuis ARVEILLER (*Contribution à l'étude des termes de voyage en français* (1505 -1722) Paris, D'Artrey, 1963) toute la lumière a été faite sur l'étymologie du mot créole. Cependant, pour

BERNABE (1993), la chronologie des différents glissements sémantiques que le mot a connus n'est pas claire. Ce n'est pas un détail inutile, pense-t-il, car les implications diffèrent selon qu'on a parlé d'esclaves créoles avant ou après les animaux et les plantes. Quelle que soit l'importance de ces subtilités, elles ne remettent pas en cause ce qu'on croit définitivement être le sens premier du mot créole, à savoir une personne de famille européenne née dans les colonies de l'Amérique et de l'Océan Indien. Mais cette certitude n'est pas toujours énoncée sans paradoxe. Pour le *Trésor de la langue française* (IMBS, 1978), *Créole* désigne : 1) « [Personne] qui est de race blanche, d'ascendance européenne, originaire des plus anciennes colonies d'outre-mer ... » ; 2) par extension « *Nègre, noir créole. Né dans les colonies* [et non en Afrique] ». Le même *Trésor*, au paragraphe consacré à l'étymologie et à l'histoire du mot, nous apprend que celui-ci est emprunté à l'espagnol *criollo* attesté depuis 1590 (ACOSTA, *Histoire naturelle et morale des Indes*), lui-même emprunté au portugais *crioulo* « noir né dans les colonies », qui n'est attesté que depuis 1632, et dont le sens originel, plus archaïque, semble être « serviteur élevé dans la maison du maître » dérivé de *cria*, dérivé régressif de *criar, élever*. Le *Trésor* ajoute qu'il est probablement un emprunt direct au portugais en raison du sens et de la localisation de la première attestation.

Ce probable « *sens originel plus archaïque* » du mot créole ne correspond pas à ce qu'on continue de considérer comme son sens premier, à savoir *personne de race blanche*. Curieusement, ce sens archaïque n'a pas vraiment fait l'objet de préoccupations particulières. Pourtant James LOCKART en avait fait mention dès 1968[1] et Bernard LAVALLE (1978/1982 ; 1993) l'a confirmé.

---

[1] Bernard LAVALLE (1978/ 1982 : 337 - 338) explique : « À vrai dire, lorsqu'il commence à être employé au Pérou, le terme *criollo* n'est pas nouveau. Selon James Lockart, qui ne cite pas d'exemple précis, il est souvent attesté dès le début de la colonisation pour désigner, d'abord et uniquement, les esclaves noirs nés en Amérique, afin de les distinguer de ceux venus d'Afrique que l'on connaissait sous le nom de *bozales*. Toujours d'après la même source, le mot *criollo* était aussi utilisé pour tout esclave né hors d'Afrique, par exemple au Portugal ou en Espagne où, depuis longtemps, ce type était désigné de façon exclusive sous la vieille appellation de ladino héritée du Moyen-âge. » (James LOCKHART, *Spanish Peru, 1532 - 1540, a colonial society*, Madison, 1968, chap. IX, p. 170 et chap. X, p. 175 - 176). Plus loin (p. 342) : « F. Juan MELENDEZ signale aussi l'origine possible du mot *criollo* en renvoyant à l'Inca Garcilaso de la Vega. Ce dernier donne, peut-être, la clef de l'énigme en affirmant que le terme avait été inventé, ou plutôt remodelé, par les esclaves noirs eux-mêmes. C'est du moins une explication qui ne contredit en rien l'origine lusitanienne du terme, étant donné le monopole exercé par les Portugais sur la traite en

Ce dernier (1978/1982 : 355), après SAINT-LU (1970 : 73), situe la première attestation du mot *criollo* en 1563, dans la dernière lettre adressée au roi d'Espagne par l'évêque du Guatemala, D. F. de Marroquìn. Jeannot HILAIRE (1993 : 92) signale la présence du terme en 1548 sous la plume de G. F. OVIEDO Y VALDES (1478 - 1557), gouverneur militaire de Santo Domingo à partir de 1523 jusqu'à sa mort. L'écart entre ces deux dates importe moins ici que les commentaires de LAVALLE. Celui-ci constate que le mot entre en usage dès l'apparition de la première génération d'Espagnols nés sur place. D'origine incertaine, le mot provient, selon lui, des milieux de la traite négrière, où il a été « *déjà utilisé auparavant pour désigner les Noirs nés en esclavage et les différencier des bozales transportés en Afrique* ». Il y a là un premier glissement sémantique qui est « *le signe de la connotation dévalorisante du terme ainsi appliqué à des Blancs. D'ailleurs, le mot* criollo *était considéré par les esclaves eux-mêmes presque comme une insulte, dans la mesure où, selon eux, il était plus honorable d'avoir connu la liberté et de l'avoir perdue ensuite que d'être né dans la servitude* » (LAVALLE, 1993 : 229). On comprend alors ce qui s'est passé par la suite, le mot *criollo* a été approprié par les descendants d'Européens dans leur combat politique d'affirmation identitaire (le *criollismo*) en l'investissant d'un contenu positif. *Créoles, ils se sont proclamés*. Le mot créole en vient alors à désigner d'abord les enfants des Espagnols nés aux Indes et *culture créole* devient synonyme de la culture de ce groupe social. C'est en ces termes que le *Dictionnaire* de FURETIERE (1690) définit *Criole* après le passage du mot espagnol *criollo* au français. Vingt ans plus tôt, en 1670, dans une lettre à Colbert, M. DE BAAS, Gouverneur des Antilles, avait défini créole : « *personne de pure race blanche née aux colonies* » (IMBS, 1978 : 459). Il est pourtant bien attesté, notamment dans les relations du père Dutertre (*Histoire générales des Antilles habitées par les français*, 1667 - 1671) et du père LABAT (*Nouveau voyage aux Iles de l'Amérique*, 1726), que dans ces colonies, le terme désignait blancs et noirs nés sur place.

« *La culture créole* » s'est déjà affirmée en zone hispanophone au moment où le mot « créole » passe dans l'usage courant dans les colonies françaises. Et même s'il ne s'est pas développé dans ces colonies un mouvement créole comparable à celui qu'ont connu les possessions espagnoles, il convient de rappeler que dans la deuxième moitié du XVIIIe

---

direction de l'Amérique espagnole des origines jusqu'à 1640 » (Les mots soulignés le sont par LAVALLE).

siècle, la société de Saint-Domingue, par exemple, s'assume en tant que société créole. En témoignent les réformes administratives proposées, la mise en avant des valeurs spécifiques de la société dominguoise, l'amorce d'une politique nataliste pour le renouvellement de la main-d'œuvre servile, la création d'institutions comme la société savante dénommée le Cercle des Philadelphes, et surtout l'affirmation d'un projet politique propre, l'autonomisme, longtemps caressé et radicalisé à la faveur des troubles révolutionnaires. Mais un scénario inattendu s'est joué à Saint-Domingue, les esclaves ont fait irruption dans les mouvances révolutionnaires en tant qu'acteurs politiques à part entière et sont parvenus à renverser le système esclavagiste et à rendre possible l'indépendance du pays. Cette indépendance politique, quel que soit le niveau de rupture qu'elle implique (cf. CELIUS, 1998a, 1998b), marque le renversement de « la culture créole » en tant que culture coloniale et esclavagiste. Le terme « indigène » mis en œuvre par l'idéologie révolutionnaire l'exprime bien. Certes, *indigène* renvoie, comme *créole*, à l'idée d'autochtonie, mais il exprime clairement la volonté d'appropriation, puis l'appropriation réelle d'un espace et la fondation d'une nouvelle identité résultant d'une lutte politique légitime.

La révolution haïtienne a fait échec à la société créole dominguoise. C'est peut-être la raison pour laquelle on semble être peu sensible en Haïti à l'idéologie créole telle qu'elle s'est développée au XXe siècle dans d'autres pays de la Caraïbe. Cela voudrait-il dire que les sociétés qui n'ont pas fait la révolution ont présenté un terrain favorable à l'émergence de cette idéologie ?

On ne peut éviter cette question. Mais on ne peut en rester là. L'invention même du mot créole exige que se poursuive la réflexion au-delà de son instrumentalisation idéologique. Le mot créole semble traduire une modalité spécifique de contacts de culture. C'est sur cette dimension anthropologique que semble se fonder la proposition selon laquelle *le monde se créolise.*

3. La créolisation du monde

Cette proposition est d'abord formulée et soutenue par le courant de pensée dit postmoderne. Les sociétés créoles y sont considérées comme une préfiguration du monde de demain qui se constitue déjà sous nos yeux.

En 1987, Ulf HANNERZ publie « World in creolization » dans *Africa.* Il reprend l'idée centrale développée dans cet article dans son livre *Cultural Complexity* paru en 1992. HANNERZ place la question à un niveau bien

circonscrit : celui des relations centre-périphérie. Il suggère que l'étude des transformations culturelles du Tiers-Monde dans un contexte global bénéficierait d'une perspective de créolisation qui permettrait de reconnaître de façon adéquate les réactions culturelles créatives des sociétés du Tiers-Monde aux influences métropolitaines.

James CLIFFORD (1988/1996), lui, aborde « *plusieurs formes de représentations culturelles, hybrides et subversives, prémonitoires d'un avenir inventif.* » La Caraïbe, par son expérience « ambiguë », lui fournit l'un de ses meilleurs exemples. La figure emblématique de cette expérience, celui qui l'exprime le mieux, à ses yeux, est le poète martiniquais Aimé CESAIRE. Selon CLIFFORD, celui-ci a ouvert la voie, celle « *d'une culture organique repensée comme processus inventif ou comme "interculture créolisée"* ». Dans ce cas, « *Les racines de la tradition sont coupées puis renouées, les symboles collectifs empruntés à des influences extérieures. Pour CESAIRE, la culture et l'identité sont inventives et mobiles. Elles n'ont pas à s'enraciner dans des terrains ancestraux : elles vivent par pollinisation, par transplantation historique.* ». CLIFFORD ajoute : « *L'histoire des Caraïbes d'où CESAIRE tire sa "négritude" inventive et tactique, c'est celle de la dégradation, de l'imitation, de la violence et de possibilités bloquées. Elle est aussi rebelle, syncrétique et créative. Ce genre d'ambiguïtés rend les avenirs locaux du globe incertains et ouverts. Il n'y a pas de récit fondateur pour réconcilier les intrigues tragiques et comiques d'une histoire culturelle globale* » (p. 23).

Ces propos datent d'avant la montée du mouvement de la créolité, dont le manifeste, *Éloge de la créolité*, paraît en 1989. La problématique générale recoupe les préoccupations des protagonistes de ce mouvement (BERNABE et al., 1989/1993 ; BERNABE, in YACOU, ed.,1996 : 203 - 215 ; CONFIANT, 1993). Cependant, ces derniers se sont affirmés justement en réaction contre la principale figure de référence de CLIFFORD. Il y a donc entre eux et lui une divergence dans l'interprétation de l'œuvre et la pensée de CESAIRE. Ce désaccord porte sur un point essentiel. CLIFFORD qui combat l'idéologie de la pureté célèbre « *la poétique culturelle, impure de CESAIRE* » (CLIFFORD, Ibid. : 24), alors que les instigateurs de la créolité qui sont dans la même ligne de pensée considèrent que CESAIRE a manifesté « *un rejet de l'impur et du mélangé* »[1] (Raphaël CONFIANT, 1993 : 114). Quoi qu'il en soit les deux

[1] Aimé CESAIRE défend clairement une telle position dans son intervention au premier Congrès des écrivains et artistes noirs en 1956. Cf. CESAIRE, 1956. Mais ce n'est sans doute pas tout CESAIRE.

camps partagent le point de vue selon lequel le monde se créolise. Ce processus en cours n'est pas tant la créolité en devenir que la créolisation à l'œuvre. Une rectification apportée par Édouard GLISSANT auquel on accordera une attention particulière.

La créolisation du monde selon Édouard GLISSSANT

Il faut se garder d'englober l'ensemble de l'œuvre de GLISSANT dans la problématique de la créolisation. L'écrivain martiniquais a d'abord élaboré le concept d'« Antillanité ». Il a ainsi marqué, après la Négritude de CESAIRE, le deuxième moment dans le développement des mouvements de pensée aux Antilles françaises. La Créolité de BERNABE, CHAMOISEAU et CONFIANT constitue un troisième moment (BURTON, 1995). Certes, la créolité procède de GLISSANT. Les protagonistes du mouvement le reconnaissent. Dans leur manifeste, ils font ressortir les relations existant entre les concepts d'antillanité et de créolité. « *L'Antillanité, écrivent-ils, ne nous est pas accessible sans vision intérieure. Et la vision intérieure n'est rien sans la totale acceptation de notre créolité. Nous nous déclarons Créoles. Nous déclarons que la Créolité est le ciment de notre culture et qu'elle doit régir les fondations de notre antillanité.* » (BERNABE et al., 1993 : 26). Ou encore : « *C'est par la Créolité que nous cristalliserons l'Antillanité, ferment d'une civilisation antillaise* » (p. 51). On perçoit tout de suite que « Créolité » n'est pas synonyme « d'Antillanité ». Celle-ci, aux yeux des auteurs de l'*Éloge*, désigne « *le seul processus d'américanisation d'Européens, d'Africains et d'Asiatiques à travers l'Archipel antillais. De ce fait, elle est pour ainsi dire, une province de l'Américanité à l'instar de la Canadianité ou de l'Argentinité. Elle omet, en effet, qu'il y ait dans certaines îles, en plus de la simple américanisation, un phénomène de créolisation (et donc de créolité).* » (p. 32). Les auteurs précisent : « *Le concept d'Antillanité nous semble donc d'abord géopolitique. Dire "antillais" ne révèle rien de la situation humaine des Martiniquais, des Guadeloupéens, ou des Haïtiens.* » La créolité englobe l'antillanité au sens où l'Antillais créole assume son antillanité ainsi que sa créolité qui le rend proche des « *peuples africains, mascarins, asiatiques et polynésiens qui relèvent des mêmes affinités anthropologiques* » que lui. Donc si *Éloge de la créolité* est « *un résumé des idées contenues dans le* Discours antillais » (GLISSANT cité par RENO, 1998 : 217, n. 5), ce manifeste n'opère pas moins un dépassement du concept d'antillanité. GLISSANT se démarquera alors de ses fils spirituels, en critiquant à son tour le concept de créolité, lui préférant celui de créolisation, le suffixe *ité* paraissant garder une résonance

essentialiste. Il estime que la créolité constitue une régression (GLISSANT, 1990 : 103)[1].

Pour les auteurs de L'*Éloge*, la créolité est un sentiment d'appartenance, c'est l'état qui résulte du processus socio-historique de la créolisation. C'est une spécificité, mais une « *spécificité ouverte* ». Avec GLISSANT, plusieurs critiques s'interrogent sur cette « *fixation paradoxale* » de la créolisation (JOLIVET, 1993 ; GIRAUD, 1997a, 1997b ; RENO, 1998).

GLISSANT, parmi les premiers à réagir, soutient que ses objections avaient été formulées longtemps avant la parution de l'*Éloge*, « à la fin du Discours Antillais » (cité par RENO, 1998 : 217). « *J'ai fait une note dix ans avant que ne paraissent Éloge de la Créolité, [.. .] affirme-t-il, j'ai fait une note sur le mot créolité, en disant que pour moi, c'est une prétendue théorie des gens qui figent un processus et essaient d'en définir une essence [...] parce que pour moi, la créolisation est un processus où on se change soi-même, en changeant l'autre et en échangeant avec lui* » (ibid. : 217, n. 5).

Le concept de créolité n'est donc pas une invention des auteurs de l'*Éloge*. L'un d'entre eux d'ailleurs, Jean BERNABE (1996), rappelle que « *produit dans la deuxième moitié du XXe siècle, [le mot] ne perd son parfum néologique que dans le courant des années 70.* »[2] Dans ces années, par exemple, Hector POUILLET, militant et poète créole de la Guadeloupe, édite le bulletin *Mouchach*, sous-titré *Bulletin de la créolité*. Et en 1982, le GEREC, dans sa *Charte Culturelle Créole*, désigne « *La créolité* » comme « *un concept fondamental* » (p. 29 - 30). L'*Éloge* qui se situe dans le prolongement de la *Charte,* le reprend considérant qu'il représente un meilleur instrument que l'antillanité pour définir et approcher l'identité antillaise et créole, car l'antillanité aussi prétendait définir une identité ou un sentiment d'identité[3], quoiqu'en dise aujourd'hui GLISSANT (Cf. les propos rapportés par RENO, 1998 : 217- 218, n. 5). D'ailleurs GLISSANT lui-même a utilisé, au moins une fois, le terme créolité dans le sens d'appartenance identitaire. Dans un

---

[1] « La "créolité", dans son principe régresserait, vers des négritudes, des francités, des latinités, toutes généralisantes – plus ou moins innocemment. »

[2] Il ajoute : « Dans une de ses acceptions, il a été en concurrence, mais uniquement dans la zone de l'Océan Indien, avec le terme "créolie", qui désigne l'ensemble du monde créole ». « La créolité : problématique et enjeux » ; BERNABE in Alain YACOU, dir., 1996 : 211.

[3] Un passage du *Discours antillais* le dit fort bien : « C'est en France le plus souvent, écrit GLISSANT, que les Antillais émigrés se découvrent *différents*, prennent conscience de leur antillanité ; conscience d'autant plus dramatique et insupportable que l'individu ainsi envahi par le sentiment de son identité ne pourra quand même pas réussir la réinsertion dans son milieu d'origine » (p. 52)

hommage à SAINT-JOHN PERSE publié en 1976, il écrit : « *On comprend comme ces deux tentatives sont coupables de laisser en Perse un inexpliqué : celle par quoi on veut le ramener à toute force dans son terreau antillais (lui, l'errant fondamental) ; celle par quoi on s'acharne à le blanchir de sa créolité.* » (GLISSANT, 1981/1996 : 745). Mais dans le Glossaire du *Discours*, l'auteur formule sa critique d'une certaine théorie de la créolité.

> « *Créolité. Théorie selon laquelle il s'agit de réunir les peuples créolophones (y compris de la Réunion) et de développer l'usage exclusif de la langue. La créolité adopte ce dont notre langue a souffert (le monolinguisme dominant) et ignore les histoires antillaises : ce qui nous unit aux Jamaïquains et aux Portoricains, par-delà les barrières des langues.* » (Ibid. : 825)[1]

On l'aura compris, la créolité telle qu'elle est définie par les auteurs de l'*Éloge* ne se limite pas à cette acception. On notera aussi que si GLISSANT reproche à la théorie de la créolité comprise en tant que projet exclusivement linguistique son ignorance des « histoires antillaises », BERNABE, CHAMOISEAU et CONFIANT reprochent à l'Antillanité son horizon géographique limité, sa dimension strictement géopolitique. GLISSANT, de son côté, affirme avoir longtemps déjà mis l'accent sur le processus de créolisation, dépassant lui-même le concept d'antillanité. Il dit : « *très tôt, dans mon œuvre, ce terme [antillanité] a été déplacé, dépassé par ce que j'appelle les phénomènes de créolisation* » (GLISSANT cité par RENO, 1998). Certes le mot n'est pas absent du discours de GLISSANT avant la parution de l'*Éloge*. Reste à voir comment il a été effectivement utilisé.

Dans un texte daté de 1969, il est déjà question de créolisation. L'auteur parle du « *phénomène culturel général de la créolisation* » (GLISSANT, 1981/1997 : 729), cependant ce n'est qu'une évocation inscrite dans les problématiques générales de « l'Antillanité »[2]. Un peu plus tard, dans

---

[1] Dans le texte intitulé « Sur l'écrit parlé » (1970 - 1972), GLISSANT écrit : « Il y a pire. L'idéologie a suivi. Quand on observe une langue se débattre ainsi, on est tenté de la récupérer pour la bonne cause. C'est ainsi que s'est annoncée la théorie de la France créole (qui serait peut-être aussi la France en créole) et qui fait pendant à la théorie de la créolité. » Il poursuit : « Ni l'une ni l'autre. La langue créole, entrant par l'écrit dans la Relation, ne doit pas s'ancrer à des postes non dépassables. Le recours serait ici qu'elle redevienne fonctionnelle. Que nous travaillions et créions avec elle et par elle. Ni les rétrécissements folkloriques ni les sectarismes hérités ne la menaceraient. Il faut parler la langue avec gravité, l'écrire avec emportement, mais surtout l'inscrire dans nos actes. » (Ibid. : 719 - 720)

[2] « La notion d'antillanité surgit d'une réalité que nous aurons à interroger, mais correspond aussi à un voeu dont il nous faudra préciser ou fonder la légitimité.

« Poétique et inconscience », en 1973, (Ibid. : 470 - 485), il donne un commentaire plus développé de la créolisation. Il étudie sous ce thème (pp. 476 - 479) les transformations subies par le conseil NE ROULEZ PAS TROP PRES, imprimé sur une banderole distribuée par les services de sécurité routière. Il rend compte comment les 20% des automobilistes martiniquais qui ont apposé sur la vitre arrière de leur voiture cette banderole ont « créolisé » la phrase. Il énumère les différentes transformations réalisées par les automobilistes et conclut son enquête en disant qu'« il s'agit bien d'une contre-poétique : opération dérisoire ; tentative d'échapper, par des variantes non concertées, non concordantes, à la contrainte de la langue française ; impossibilité de trouver un lieu commun graphique ; détournement d'un sens premier ; résistance à un « ordre » venu d'ailleurs ; formation d'un « contre-ordre » (p. 479). Tout cela révèle « l'ambiguïté dans les rapports français-créole ». Ce qui demande à être clarifié. « *La révolution populaire ferait certes de la Martinique une constituante des Antilles et, nous libérant de l'anti-poétique, fixerait le choix du peuple martiniquais sur l'une ou l'autre des deux langues qu'il utilise, ou sur les deux, les intégrant à une poétique de son langage.* » (p. 483)[1]. GLISSANT prône « *un usage responsable des langues et d'une pratique collective du langage* » (p. 481). Sinon de telles pratiques ne peuvent aboutir qu'à des échecs. Reprenant la question dans un autre texte, l'auteur en conclut : « *Fin 1979, les banderoles créolisées ont complètement disparu, alors que subsistent quelques-unes des banderoles originelles en français. La pratique de créolisation était bien un sursaut "culturel", une pulsion qui ne s'est pas "prolongée" en conscience collective : une mise en*

Positivité fragile (l'antillanité vécue, tramée d'un bord à l'autre de la Caraïbe) nouée à une manière de négativité impérieuse (l'antillanité comme voeu, sans cesse démis, souvent différé, obscurément tenace dans nos réactions).

Cette réalité est virtuelle : dense (inscrite dans les faits) mais menacée (non inscrite dans les consciences).

Ce vœu est nécessaire, mais non évident.

Le réel est indéniable : cultures issues du système des Plantations ; civilisation insulaire (où la mer Caraïbe diffracte, là où par exemple on estimera qu'une mer elle aussi civilisatrice, la Méditerranée, avait d'abord puissance d'attraction et de concentration) ; peuplement pyramidal avec une origine africaine ou hindoue à la base, européenne au sommet ; langues de compromis ; phénomène culturel général de créolisation ; vocation de la rencontre et de la synthèse ; persistance du fait africain ; cultures de la canne, du maïs et du piment ; lieu de combinaison des rythmes ; peuple de l'oralité. » (GLISSANT, 1981/1997 : 728 -729)

[1] L'auteur ajoute : « Mais dans un contexte plus contraint, la contestation par une anti-poétique, façonnant un langage volontaire, à fonction plus limitative, non épanouie, non libérée, permettrait dès aujourd'hui de réentreprendre l'aventure de l'expression et de préparer l'avenir » (p. 483)

scène du manque. » Il pose à nouveau le problème de la créolisation tel qu'il le conçoit à propos du langage des acteurs de sa pièce de théâtre *Monsieur Toussaint*, dans un « Avertissement » de 1978.

> « *Il peut par exemple sembler étrange,* écrit GLISSANT, *qu'un personnage comme Mackandal, Nègre marron du siècle précédent, et qui apparaît à Toussaint comme une sorte de première conscience, s'adresse à celui-ci en français, non en créole.*
>
> *J'ai tâché pourtant de résister à un mécanisme simple de "créolisation" dont l'artifice eût été bien évident*[1]*. La mise en scène de cette histoire peut décider de son environnement linguistique ; et la langue créole est suffisamment présente dans sa non fixation écrite pour que metteur en scène et acteurs rejoignent ici et complètement par l'improvisation l'intention de l'auteur.* » (GLISSANT, 1961/1986 : 9 - 10).

La créolisation, en tant que « phénomène culturel général », est évoquée de manière vague. Vague évocation parce que l'auteur en parle dans une longue énumération, sans l'élucider, en l'inscrivant dans les problématiques de l'Antillanité. Quand il en vient à expliciter la notion, il la restreint à la pratique langagière qu'il nomme la créolisation du français, perçue négativement. La créolisation n'est donc pas encore une « notion fondamentale » de la pensée de GLISSANT. Aussi ne figure-t-elle pas dans le Glossaire du *Discours*, pas même pour faire ressortir les limites du concept de Créolité. GLISSANT prend véritablement en charge la notion dans les années 90 et il en donne l'élaboration la plus complète dans son *Traité du Tout-Monde* (1997).

Dans cet ouvrage, GLISSANT ne laisse pas de côté certains concepts élaborés antérieurement puisqu'il se propose de développer sa pensée à partir, non seulement de la créolisation, mais aussi des thèmes du métissage et du multilinguisme. Cependant le concept de créolisation devient central. Pour

---

[1] Dans *Le Discours antillais*, GLISSANT donne un exemple de « créolisation du texte français » en citant une « rengaine à la mode (en 1977) dans les salles de bal, où une danseuse de tango soupire : "Quand je danse la tango/je me sens tourdir/j'ai envie de vome/ma pié me font mal/j'ai lasse". » (GLISSANT, 1981/1997, n. 1 : 481). Vers la fin du *Dicours antillais*, GLISSANT rappelle que « Le problème n'est pas tant de décider pour le créole un mode de transcription (phonétique, étymologique, inter-dialectal) que de libérer en Martinique la pratique du créole par une révolution des structures du fonctionnement social. Le problème n'est surtout pas de créoliser le français, mais d'en introduire en Martinique un usage guidé par une économie (de moyens) propre : une pratique créatrice.
Toute pratique d'un langage ne débouche sur une maîtrise que si elle est fondée dans la responsabilité technique. (La langue est un outil de création.) » (p. 785)

autant il ne peut être saisi en un seul point de la parole de GLISSANT ; on doit relever, dans le déroulement fragmenté, éclaté, disons dans les jets de cette *pensée de la trace*, ses différents moments de formulation. Ceux-ci se donnent sur le mode de la répétition, mais dans cette pensée qui « *s'appose [...] comme une errance qui oriente* », ils ne se répètent pas selon une forme fixe, en une formule définitive. Il y a souvent une nuance qui complète, qui rectifie, qui contrarie, qui élucide...

La créolisation, en un premier énoncé, est dite « *dépassante, imprévisible, [...] éloignée des ennuyeuses synthèses, déjà réfutées par Victor Segalen, auxquelles une pensée moralisatrice nous eût conviés.* » (p. 16) Son « *économie générale* » et son « *balan* » sont ceux des « *interrelations* » qui « *procèdent principalement par fractures et ruptures* », qui « *sont même peut-être de nature fractale : d'où vient que notre monde est un chaos-monde* » (p. 24). Plus largement, la créolisation est un

> « *Processus inarrêtable, qui mêle la matière du monde, qui conjoint et change les cultures des humanités d'aujourd'hui. Ce que la Relation nous donne à imaginer, la créolisation nous l'a donné à vivre.*
>
> *La créolisation ne conclut pas à la perte d'identité, à la dilution de l'étant. Elle n'infère pas le RENOncement à soi. Elle suggère la distance (l'en-aller) d'avec les figements bouleversants de l'Etre.*
>
> *La créolisation n'est pas ce qui perturbe de l'intérieur une culture donnée, même si nous savons que nombre de cultures furent et seront dominées, assimilées, portées aux bords de l'effacement. Son fait, par-delà ces conditions le plus souvent désastreuses, est d'entretenir relation entre deux ou plusieurs "zones " culturelles, convoquées en un lieu de rencontre, tout comme une langue créole joue à partir de "zones'' linguistiques différenciées, pour en tirer sa matière inédite.* » (p. 25)

GLISSANT dit : « *Il s'est de* tout temps *maintenu des endroits de* créolisation (les métissages culturels) »[1], mais, lui, s'intéresse à la créolisation qui « *porte sur la totalité-monde, une fois réalisée (par l'action principale – principalement des cultures occidentales en expansion, c'est-à-dire par l'œuvre des colonisations) cette totalité. La Relation nourrit l'imaginaire, toujours à imaginer, d'une créolisation qui désormais se généralise et ne faiblit pas.* » (p. 25 - 26). GLISSANT redit : « *La créolisation est imprévisible, elle ne saurait se figer, s'arrêter, s'inscrire dans des essences, dans des*

[1] C'est moi qui souligne.

absolus identitaires. Consentir que l'étant change en perdurant, ce n'est pas approcher un absolu. Ce qui perdure dans le changement ou le change ou l'échange, c'est peut-être la propension ou l'audace à changer. » (p. 26)

De manière synthétique : « *La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou au moins de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments* » (p. 37). Mais la créolisation ne relève pas du multiculturalisme, elle n'est pas une autre acceptation de la société multiethnique. « *Les États-Unis par exemple sont une société multiethnique mais où l'interchange des ethnies, qui eût dû avoir été la norme d'une telle multiplicité, ne se pratique à peu près pas.* » (p. 38). En fait, « *Pays du multiculturalisme, les États-Unis ne sont pas un pays de créolisation, pas encore. Celle-ci, qui se fait, y a besoin d'un assentiment général, difficile à rassembler.* » (p. 39). Par contre des lieux de créolisation se définissent : l'Internet qui « *apparaît comme l'instrument de la prééminence des sociétés technologiques sur toutes les autres. En cela, il a purement et simplement remplacé le livre. Dans cette énorme créolisation des cultures qu'il permet et inaugure, les voix des peuples démunis sont absentes. Il faut refuser cette créolisation sélective et accepter pourtant qu'elle avance.* » (p. 167). En fait, quelles sont les principales caractéristiques de la créolisation ? GLISSANT explique à nouveau :

> « *J'appelle créolisation la rencontre, l'interférence, le choc, les harmonies et les disharmonies entre les cultures, dans la totalité réalisée du monde-terre.*
>
> *Les caractéristiques en seraient :*
>
> *- la vitesse foudroyante des interactions mises en œuvre ;*
>
> *- la "conscience de la conscience" que nous en avons ;*
>
> *- l'intervalorisation qui en provient et qui rend nécessaire que chacun réévalue pour soi les composantes mises en contact (la créolisation ne suppose pas une hiérarchie des valeurs) ;*
>
> *- l'imprédictibilité des résultantes (la créolisation ne se limite pas à un métissage, dont les synthèses pourraient être prévues)* » (p. 194).

On mesure l'étendue de l'extension donnée au concept par GLISSANT en se rappelant de la vision restreinte qu'il en avait. Il est passé de la créolisation du français aux Antilles françaises à la créolisation du monde.

Celle-ci est une réalité d'aujourd'hui, « *physiquement réalisée* » (p. 197 et 205), dit GLISSANT qui affirme en même temps que cette créolisation du monde n'est qu'une proposition (p. 194). Il soutient également que les exemples de créolisation ont d'abord pris corps dans des situations

archipéliques plutôt que continentales, tout en soulignant que « *les exemples de créolisation sont inépuisables* » (p. 194), que la créolisation est de « *tout temps* » (p. 25). Gissant distingue « *cultures ataviques* » et « *cultures composites* ». Les premières se sont armées d'un corps de récit mythique visant à les rassurer sur la légitimité avec la terre qu'elles occupent. Les récits prennent le plus souvent la forme d'une Création du monde, d'une Genèse. Les secondes ne considèrent pas le mythe fondateur d'une Genèse, il y a alors « *Digenèse* ». Les cultures ataviques sont celles où « *la créolisation s'est opérée il y a longtemps, quand elle s'est faite* » et les cultures composites celles dont la créolisation se fait en quelque sorte sous nos yeux (p. 194 - 195). Mais ce que nous vivons aujourd'hui, perception ou donnée empirique, c'est la créolisation du monde, donc des cultures ataviques, qui elles-mêmes résultent d'une créolisation originelle. Cette circularité rend insaisissable l'historicité du phénomène de créolisation et révèle que celle-ci ne fonde pas la distinction entre Genèse et Digenèse[1]. De toute façon l'expérience historique de la créolisation importe peu, car la créolisation « *n'a d'exemplaire que ses processus et certainement pas les ''contenus'' à partir desquels ils fonctionneraient* » (GLISSANT, 1990 : 103). On se demande alors comment dépouiller les processus de leurs contenus si on veut qu'ils soient exemplaires, car tout processus n'est pas un processus de créolisation. De plus, le défaut de perspective historique facilite l'énonciation de considérations contestables. Évoquant le multiculturalisme américain, GLISSANT suppose la nécessité d'un assentiment général pour que s'enclenche un processus de créolisation. Les violences fondatrices des sociétés traditionnellement appelées créoles semblent disqualifier ce critère.

Par ailleurs, la distinction maintes fois répétée entre métissage et créolisation n'est pas fermement établie. Dans le *Discours antillais*, GLISSANT se fait « défenseur » et « illustrateur » « *d'une conception précisément métissée des cultures* » (1981/1997 : 29). Avec le *Traité du Tout Monde* (1997), la créolisation devient « *une notion fondamentale* » de la pensée GLISSANT (GLISSANT, 1998). Mais le concept de métissage n'est pas renié pour autant. Il est considéré comme très limité par rapport à la créolisation et il devient alors impératif de ne pas confondre les deux. Ce qui

[1] GLISSANT explique : ce n'est qu'après leurs phases de créolisation que les « cultures ataviques » se sont mises à développer un récit de Création du Monde, ont donc entrepris de devenir ataviques. Dans ce cas, la « Digenèse » est première. Il ne s'agit pas là d'un schéma irréversible, car l'auteur constate que les « cultures composites » tendent aujourd'hui à devenir ataviques alors que celles-ci tendent « à se décomposer, à se créoliser ».

les distingue essentiellement c'est que le métissage est prévisible contrairement à la créolisation. Malgré ces précisions, par endroits, GLISSANT emploie les deux termes dans une relation d'équivalence : « *il s'est de tout temps maintenu des endroits de créolisation (les métissages culturels)* ». GLISSANT, 1997 : 25) ou investit l'un du contenu de l'autre. Décrivant une œuvre réalisée par l'artiste Matta à l'entrée du Parlement des écrivains à Strasbourg, en 1993, GLISSANT conclut en ces termes : « *Ces œuvres étaient métisses, leur architecture donnait à voir la diversité, rameutée par l'artiste en une résultante inespérée* » (1997 : 30). Le métissage n'est donc pas toujours prévisible. C'est le critère même sur lequel GLISSANT fonde la distinction entre créolisation et métissage qui disparaît ici. Peut-on alors en vouloir à Barbara WEBB quand elle écrit : « *The process of creolization (métissage/ mestizaje) is the cultural model for GLISSANT's* poétique de la relation, *the dynamics of identity and difference in the complex interrelationship of cultures.* » (WEBB, 1992 : 22)[1]

Les ambiguïtés dont souffrent les propositions de GLISSANT semblent tenir à sa manière de procéder. Il n'a pas entrepris une véritable élaboration ou réélaboration conceptuelle. Il ajoute et ajuste la créolisation à la trame de sa pensée. Il réalise ainsi une sorte de « greffe conceptuelle », qui n'a pas toujours bien pris.

4. La Créolisation, une problématique anthropologique

La question posée par la créolisation est avant celle des contacts de cultures. Il s'agit d'une problématique fondamentalement anthropologique. D'ailleurs, on l'aura remarqué, le vocabulaire utilisé pour cerner le phénomène provient essentiellement de l'anthropologie. De plus, deux grandes figures de l'anthropologie dite afro-américaine, HERSKOVITS et BASTIDE, sont

[1] C'est dire que la distinction que GLISSANT tente d'établir entre métissage et créolisation n'est pas encore claire dans *Poétique de la Relation*. Il écrit par exemple : « Ce qui s'est passé dans la Caraïbe et que nous pourrions résumer dans le mot de créolisation, nous en donne l'idée le plus approchée possible. Non seulement une rencontre, un choc (au sens ségalénien), un métissage, mais une dimension inédite qui permet à chancun d'être là et ailleurs, enraciné et ouvert, perdu dans la montagne et libre sous la mer, en accord et en errance.
Si nous posons le métissage comme en général une rencontre et une synthèse entre deux différents, la créolisation nous apparaît comme le métissage sans limites, dont les éléments sont démultipliés, les résultantes imprévisibles » (1990 : 46) .

rattachées aux théories de la créolisation. Ce rattachement mérite qu'on l'examine.

La créolisation, à l'ombre de Melville J. HERSKOVITS et de Roger BASTIDE

Dans le domaine linguistique, Félix PRUDENT (1986) relève que l'œuvre de Melville HERSKOVITS constitue le « véritable socle épistémologique » du courant créoliste afrogénétique. Contre le mythe selon lequel le Noir est un être dépourvu de culture propre, HERSKOVITS entreprend d'inventorier, de classer et de présenter les *africanismes*, des survivances africaines, dans les cultures noires du Nouveau Monde[1], et d'en indiquer les provenances sur le continent mère. Il soutient aussi l'idée que le nègre a été obligé de dissimuler sa culture sous des formes d'emprunt lorsque les conditions sociales ne lui permettaient pas de l'exprimer ouvertement. « *Ce point*, explique PRUDENT, *sera largement repris sur le plan linguistique par ALLEYNE, qui introduira le fameux continuum des langues créoles du point le plus africain (le Saramaka) au point le moins africain (le black English, ou le Badjan)*[2], *en passant par toute une variété d'étapes intermédiaires, plus ou moins résumées dans le système jamaïcain. Les nègres qui ont marroné très tôt après leur arrivée, et*

---

[1] Félix PRUDENT dit avec raison, « *africanismes*, c'est-à-dire des pans culturels entiers, directement importés d'Afrique dans les cales des navires négriers, et fonctionnant quasiment "à l'état pur" » (1986 : 155). HERSKOVITS avait jugé nécessaire d'apporter quelques nuances. Dans *Les bases de l'anthropologie culturelle*, il rectifie en ces termes : « Cependant, comme dans toute recherche scientifique, la méthode se perfectionna continuellement avec la découverte de nouvelles données et la subséquente révision des hypothèses. À l'origine le degré d'intensité des africanismes fut établi d'après la présence ou l'absence de survivances dans des régions entières du Nouveau Monde. La recherche fit bientôt apparaître que cette classification, portant sur des cultures entières, n'était pas satisfaisante. Elle masquait des différences de degrés de rétention dans différents aspects de la culture – comme par exemple dans la religion, où il y a beaucoup de survivances, et dans la vie économique, où il y en a peu. En outre, elle masquait des différences de degré et de type de survivances distinguant diverses classes socio-économiques dans chaque communauté noire du Nouveau Monde. Que ce soit aux États-Unis, à Haïti, en Guyane ou au Brésil, les classes les plus favorisées présentaient moins d'africanismes – ceux-ci se manifestant le plus souvent dans des réinterprétations extrêmement subtiles – que la majorité des classes inférieures. » (1967 : 305). Dans un tableau synthétique, il présente l'« Echelle d'intensité des africanismes du Nouveau Monde » (p. 306).

[2] PRUDENT se réfère à deux publications d'ALLEYNE Mervyn : « Acculturation and the cultural matrix of creolization », Hymes, ed., 1971 : 169 - 186 et *Comparative Afro-American*, Karoma, 1980. L'auteur maintient la thèse du continuum dans des publications postérieures à l'article de PRUDENT (1986). Cf. ALLEYNE (1989, 1996).

qui ont pu retrouver une écologie faste, ont transposé une culture très africaine, tandis que ceux qui ont supporté l'esclavage ont entrepris un processus d'acculturation plus prononcé. » (PRUDENT, 1986 : 155 - 156)

Les critiques les plus fondées de l'approche des afrogénétistes proviennent de Roger BASTIDE, soutient PRUDENT. Connaissant le terrain des *Amériques noires* autant que son devancier, BASTIDE souligne les traits africains de certaines communautés noires en Amérique, mais également pour relever des éléments aussi différents des modèles africains que des modèles européens. BASTIDE, poursuit PRUDENT, est conduit « *à dépasser le concept de* réinterprétation *cher à HERSKOVITS, et à défendre l'idée de cultures nègres. Là où son prédécesseur s'émerveillait à retrouver un africanisme, BASTIDE se contente d'établir une création originale. L'esclave n'a pas été qu'un marron ou un rebelle, il n'a pas été que conservateur, il a joué sur sa gamme créative et constructive. Même faite de compromis et d'hybridation, sa culture est nouvelle* » (Ibid. : 156). PRUDENT souligne que HERSKOVITS « *concédait l'existence de formes hybrides, notamment sur le plan linguistique* », *mais, prisonnier de sa démarche, c'était pour en souligner immédiatement « l'africanité typologique* » et aboutir à la conclusion que ces langues sont caractérisées par des « *mots européens jetés dans le moule de la grammaire africaine* ». PRUDENT oppose « *à ce fervent plaidoyer pour la "normalité" du Noir, l'argumentation patiente et systématique de BASTIDE, qui lorsqu'il traite du folklore par exemple, distingue une forme africaine, une autre forme copiée de la culture blanche, et une troisième, "processus de créolisation, qui est un mouvement spontané, interne à la culture afro-américaine, par adaptation au milieu environnant et assimilation d'éléments européens"* » (PRUDENT, 1986 : 156).

ALLEYNE pense la créolisation linguistique en se fondant sur HERSKOVITS et PRUDENT lui oppose BASTIDE, en démontrant que celui-ci, contrairement à HERSKOVITS, envisage les cultures des Amériques noires en termes de créolisation.

Après PRUDENT, Marie-José JOLIVET rattache la créolisation à BASTIDE. Elle parle du « *processus de créolisation dont on sait depuis longtemps déjà, selon la voie ouverte par Roger BASTIDE [...], qu'il est de l'ordre de la création.* » (1997 : 814). Dans un numéro de *Bastidiana* ayant pour thème « Les Amériques noires et la recherche afro-américaniste », elle explique « *l'intérêt, pour la compréhension du fait créole, des concepts travaillés par BASTIDE, concepts considérés en eux-mêmes et les chemins qu'ils ouvrent* » (1996 : 145). Parmi ces concepts, l'auteur signale : assimilation, interaction, réappropriation, détournement, syncrétisme, dérive,

bricolage. « *En réalité, dit-elle, mettre en relief la complexité des processus de créolisation suppose l'exploration attentive de ces divers chemins.* » Ici BASTIDE est non seulement placé au départ de la définition de la créolisation, mais il est aussi affirmé que les processus qu'implique celle-ci peuvent être pensés à partir de l'appareil conceptuel bastidien.

Catherine BENOIT n'a pas cette lecture de BASTIDE. Selon elle, « *Les Antilles françaises occupent [...] une place singulière dans l'élaboration d'outils théoriques qui permettraient de rendre compte des processus de créolisation. Les recherches les plus théoriques, bien que déjà anciennes, qui leur ont été consacrées (BASTIDE 1975, Leiris 1987)*[1] *ont mis avant tout l'accent sur les conditions d'assimilation à la société et à la culture européennes alors même que les premières descriptions ethnographiques de ces îles, parfois par ces mêmes auteurs, mettent en évidence l'existence de modes de fonctionnement et de représentations créoles* » (1997 : 875). BENOIT oppose cette défaillance aux résultats des études afro-américaines qu'elle situe dans la postérité de Melville HERSKOVITS. « *Alors qu'en 1925, M. J. HERSKOVITS (1925, 1930)*[2] *pouvait affirmer que les populations noires des États-Unis étaient culturellement assimilées à la culture américaine d'origine européenne, cinq années plus tard, après avoir découvert, grâce à Z. N. Hurston, la Harlem Renaissance, il jetait les bases d'une anthropologie des mondes afro-américains et africains en proposant le concept d'africanismes et la notion d'une échelle d'intensité de ces africanismes* » (Ibid. : 874). Elle poursuit plus loin en soulignant : « *C'est en recherchant la place de l'Afrique dans les cultures afro-américaines que l'existence de visions du monde qui ne sont en rien l'abâtardissement de cultures européennes a été mise en évidence. Qualifiés d'abord d'africanismes, ces écarts par rapport aux cultures d'origine européenne ont été peu considérés dans toute leur originalité.* » (Ibid. : 875). Catherine BENOIT pose à nouveau l'opposition HERSKOVITS/ BASTIDE, par rapport à la créolisation, en se positionnant du côté du premier. Elle évoque les études de 1925 et de 1930 de ce dernier après avoir affirmé que « *La naissance des études afro-américaines a véritablement commencé lorsque les prémisses d'une problématique de la*

---

[1] L'auteur cite l'édition de 1975 de *Les Amériques noires*, Paris, Payot et l'édition de 1987 de *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe* (Paris, UNESCO - Gallimard, 1ere édition, 1955) de Michel LEIRIS.

[2] Melville J. HERSKOVITS, « The Dilemna of Social Pattern », *The Survey Graphic*, 6, 1925 : 677 - 678. ; « The Negro in the New World : The Statement of a New Problem », *American Anthropologist*, XXXII, 1930 : 145 - 155.

créolisation furent posées, créolisation entendue comme la transformation de savoirs et pratiques antérieures et extérieures à l'un au moins des groupes de sociétés pluriethniques qui se les réapproprient en vue d'une production culturelle et symbolique nouvelle. » (1997 : 874). Mais en terminant son article l'auteur, après avoir « *proposé des hypothèses de recherches pour l'analyse de la créolisation des savoirs médicaux* », après avoir indiqué un point de départ à l'appréhension des « processus de créolisation à l'œuvre dans l'émergence et la constitution des faits de culture caraïbéens », relève : « *Les paradigmes qui ont rendu compte du travail syncrétique dans la construction des faits de culture caraïbéens sont les concepts de réinterprétation (HERSKOVITS), le principe de coupure (BASTIDE), la notion de valeur (MINTZ et PRICE), et la métaphore du bricolage telle que R. BASTIDE l'a développée après C. LEVI-STRAUSS. Il nous semble que bien souvent ces théories sont utilisées pour retrouver un moule africain, une valeur africaine, ou repérer la "réparation d'un objet existant" par la technique du "rapiéçage". Est ainsi occultée la nécessité qu'il y a eu à symboliser l'expérience dramatique de l'esclavage, symbolisation qui ne peut renvoyer à des représentations du monde africain.* » (Ibid. : 879)

En fin de compte, BENOIT semble renvoyer dos à dos HERSKOVITS et BASTIDE, en postulant que la créolisation – qu'elle a l'air, au bout du compte, d'assimiler au « travail syncrétique » – doit être pensée en rupture avec les courants anthropologiques antérieurs. Mais on ne peut liquider ainsi la question du rattachement. Il convient surtout de revenir à BASTIDE qui, lui-même, a évoqué le terme, évocation qui semble justifier son rattachement à la problématique de la créolisation.

Quel est le projet de BASTIDE dans *Les Amériques noires* ? Le sous-titre de l'ouvrage l'énonce clairement : étudier « *les* civilisations africaines *dans le nouveau monde* ». Ainsi, si l'auteur distingue sociétés (cultures) africaines et sociétés (cultures) nègres, son intérêt principal porte sur la première catégorie. BASTIDE, dans cette perspective, dépasse-t-il le concept de réinterprétation d'HERSKOVITS ? Certes il l'interroge. Il se demande : « *En soutenant en effet que le Noir a dû s'ajuster à un nouveau milieu, mais qu'il l'a toujours fait à travers sa propre mentalité et en réinterprétant l'Occident à travers l'Afrique, ne reconnaît-il pas, par là même, que la mentalité de l'Africain ne change pas ; ne donne-t-il pas raison – d'ailleurs, sans doute, malgré lui – à ceux qui affirment que le Noir est inassimilable ?* » (Ibid. : 9). BASTIDE évoque la controverse opposant FRAZIER à HERSKOVITS sur ce concept, avant de conclure qu'avec la Négritude née dans les Antilles, qui « *voudra réenraciner le nègre américain dans ses cultures ancestrales* »,

HERSKOVITS qui « *a tellement insisté sur la fidélité du noir à son passé* » prend alors « *sa revanche* » (Ibid. : 10)[1]. BASTIDE n'hésitera pas à utiliser le concept de réinterprétation, et dans bien des cas en reprenant tout simplement les propres analyses d'HERSKOVITS (Ibid. : 46, 87, 131, 147, 150, 168, 174, 184, 218, 223). C'est dire que BASTIDE ne se contente pas de noter des créations originales là où HERSKOVITS voit des africanismes. D'ailleurs lui-même reconnaît que HERSKOVITS sait remarquer des nouveautés. Traitant des Noirs et du protestantisme aux États-Unis, il écrit : « *HERSKOVITS ne nie pas que la religion du Noir est une religion reçue, mais il soutient qu'à partir de là, il y a eu une "création originale"* »(Ibid. : 168).

Ces remarques d'ordre général montrent les limites de la lecture de BASTIDE faite par PRUDENT et les limites de l'opposition qu'il établit entre celui-ci et HERSKOVITS. Cette opposition tient encore moins quand on considère la question spécifique du continuum allant du plus au moins africain reprochée à ALLEYNE. BASTIDE écrit dans *Les Amériques noires* : « *c'est surtout chez les nègres Bosh des deux Guyanes, hollandaise et française, que la culture Fanti-Ashanti de la Côte de l'Or est la plus pure*[2]» (BASTIDE, 1967/ 1996 : 18). Plus loin, étudiant plus longuement (Ibid. : 57 - 67) « la

---

[1] Dans sa critique de l'idéologie de la Négritude en fin de volume (pp. 217 - 231), BASTIDE dénonce « la trahison » des vraies valeurs africaines et indique « les seules voies de l'Africanitude » (222), situe « la seule Afrique qui ait une réalité en Amérique : l'Afrique des paysans noirs américains » (224), « la seule Afrique réelle, qu'a si fidèlement conservée le petit peuple afro-américain. »(225). Sa position est nettement affirmée dans ses études sur le Brésil, où il inscrit son approche dans l'opposition construite par les ethnologues entre les cultes «purs » et les cultes « dégénérés ». Stefania CAPONE (1997 : 15) note : « Ainsi, la quête de ces africanismes constitue l'approche principale de la plupart des ethnologues qui ont étudié les cultes afro-brésiliens. Si pour Nina RODRIGUES (1900) [*L'animisme fétichiste des nègres de Bahia – Salvador*, Reis & Comp. Editeurs], les survivances africaines représentent la confirmation du caractère primitif et inférieur des Noirs brésiliens (malgré une différenciation interne entre Noirs plus ou moins inférieurs), avec BASTIDE (1960)[*Les religions africaines au Brésil : vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, P. U.F.] la fidélité à un passé africain se transforme en signe positif de cohésion sociale et culturelle. La mémoire noire marque alors la fidélité aux origines et donc la pureté du culte en question. Par contre la trahison de ces origines, qui est entraînée par la perte de cette mémoire collective, caractérise les cultes "dégénérés" ».

[2] BASTIDE (1996 : 58 - 59) note que c'est DELAFOSSE, comparant les coutumes des Agni-Tshi ou des Agni-Ashanti qu'il avait étudiées en Afrique avec celles des Bosh décrites par J. Crévaux en 1884 (*Voyage dans l'Amérique du Sud*, Hachette), qui a découvert « l'origine et le maintien, en pleine Amérique, d'une civilisation africaine à peu près pure ». Cf. M. DELAFOSSE, « De quelques persistances d'ordre ethnographique chez les descendants des Nègres transplantés aux Antilles et à la Guyane », *Rev. d'Ethno. et de Sociol.*, III, 1912, p. 234 - 7.

civilisation des Bosh », il signale : « *HERSKOVITS, qui a bien étudié les décorations des maisons, des canots, des rames, des tabourets, des peignes des Saramaca a insisté sur leur origine africaine et il l'a démontré en donnant des photographies d'objets Fanti-Ashanti et d'objets guyanais.* » Il enchaîne en citant Hurault[1] qui, par contre, insiste sur l'origine récente de l'art des Boni, en commentant : « *si l'art boni est récent [...], il n'en reste pas moins africain.* » (Ibid. : 66 - 67). La différence entre les Boni et les Saramaca est aussi perceptible au niveau de la structure familiale. Pour HURAULT « *la "famille" des Noirs réfugiés n'est pas la reconstitution de systèmes africains* » BASTIDE reconnaît que « *c'est en gros exact* », tout en soulignant que : « *cependant, cette famille, si elle n'est pas une copie simple de la famille africaine, en garde des traits nombreux, surtout chez les Saramaca ; et d'abord la fameuse "double descendance" des Fanti-Ashanti, qui ont constitué le noyau principal de la population rebelle*»(Ibid. : 60). BASTIDE conclut sa présentation des Bosh en ces termes : « *L'exemple des Noirs réfugiés de la Guyane nous a mis en présence d'un continuum culturel, qui va de l'infrastructure économique*[2]*, la partie de la civilisation la moins africaine d'allure, parce qu'elle est soumise au déterminisme de l'environnement, à la religion, la plus tenacement africaine – ou encore : des Saramaca, qui ont gardé des Fanti-Ashanti les bases mêmes de leur civilisation, aux Boni, les derniers des révoltés, donc plus touchés que les premiers par les influences extérieures. En gros, cependant, de tous les Marrons, c'est chez les Bosh que sont les mieux conservés les modèles africains de l'organisation sociale et des croyances religieuses* » (Ibid. : 67). D'une part ce schéma interprétatif ne se démarque pas vraiment de celui d'HERSKOVITS fondé sur l'établissement de « *l'échelle d'intensité des africanismes* », que BASTIDE adopte d'ailleurs explicitement (Ibid. : 19 - 20). D'autre part, l'idée d'un continuum allant du plus africain au moins africain, que Mervyn ALLEYNE transpose dans le

[1] Jean HURAULT, *Les Noirs réfugiés Boni de la Guyane française*, Dakar, I.F.A.N., 1961.

[2] Il venait tout juste d'affirmer : « Il nous resterait, pour tracer un tableau plus complet de la civilisation des Bosh, à décrire l'infrastructure économique. Mais elle traduit plus peut-être l'adaptation à un nouveau milieu (et l'acceptation des pratiques de culture des Indiens qui sont leurs voisins), que des traits profondément africains. » (p. 67). BASTIDE redit ici, comme il n'a cessé de le faire tout le long des *Amériques noires* qu'il s'inscrit, comme Herskovits, mais en corrigeant par endroits l'approche de celui-ci, dans la quête des survivances.

domaine linguistique, est formulé sans équivoque par BASTIDE, en prenant justement les Saramaca comme le pôle le plus africain[1].

Donc, quand on ne s'arrête pas aux critiques adressées par BASTIDE à HERSKOVITS, on découvre qu'il y a entre eux de réels points de convergence, et ceux qu'on vient de relever se situent là où précisément PRUDENT les voyait diverger. BASTIDE fait-il quand même la différence pour avoir nommé la créolisation ?

BASTIDE, en effet, parlant du folklore, en est arrivé à parler de créolisation en termes de création culturelle. On ne peut pas se contenter de noter cette énonciation, sans en faire une lecture d'ensemble, de l'énoncé lui-même et de son inscription dans l'économie discursive générale de l'ouvrage. Le fait créole est bien présent dans *Les Amériques noires*, où plus précisément BASTIDE identifie un fait créole qu'il nomme en utilisant le mot créole, substantif et adjectif, et ses dérivés, (se) créoliser, créolisé, créolisation. Ce fait créole est particulièrement évoqué dans le chapitre VIII consacré à l'étude du folklore. BASTIDE y distingue « *trois strates superposées, [...] qu'il serait dangereux de confondre* » : a) « *un folklore africain, resté pur et conservé fidèlement* » ; b) « *un folklore nègre que nous pourrions appeler "créole", puisqu'il est né en Amérique, soit spontanément, comme expression des sentiments des Noirs en face des Blancs, soit artificiellement, comme une technique d'évangélisation des masses de couleur* » ; c) « *un folklore blanc, mais que les Noirs dans leur volonté d'ascension et d'assimilation, ont emprunté (tandis que les Blancs d'un autre côté empruntaient aux Noirs, certaines danses ou musiques pour leur faire passer, par manipulations diverses, le "seuil de la civilisation")* » (Ibid. : 175).

Notons bien où BASTIDE situe ici le fait créole : du côté des Noirs, et non du fait qu'ils aient « *emprunté* » aux Blancs par « *volonté d'ascension et d'assimilation* », mais dans l'expression de leurs « *sentiments [...] face aux*

---

[1] BASTIDE fait du schéma du continuum un principe général. Après avoir différencié cultures africaines et cultures nègres, il affirme que ces deux communautés « ne sont que des images idéales ». Il précise : « En fait, nous trouvons dans la réalité un continuum entre ces deux types. Ainsi un secteur de la société peut être resté franchement africain (la religion), tandis qu'un autre est une réponse aux nouveau [sic] milieu vital (la famille ou l'économie). Bien entendu, les communautés des nègres marrons sont celles qui se rapprochent le plus du premier type, du moins celles qui ont été créées par les nègres "bossales" ; et les communautés qui se sont formées après la suppression du travail servile, donc chez les créoles, vivant isolés dans la campagne, sont celles qui se rapprochent le plus du second type. » (pp. 49 - 50)

Blancs ». Il n'envisage pas non plus les emprunts faits par les Blancs aux Noirs dans la perspective de la créolisation. Et, ce qu'il intègre dans le domaine créole en le désignant comme une création artificielle reste du côté de la culture des Noirs, puisqu'il s'agit d'un « *folklore qui a été créé volontairement par les Blancs pour leurs esclaves, à partir des bribes d'ailleurs empruntées à l'Afrique, mais réinterprétées par eux pour servir à l'œuvre de l'évangélisation des Noirs.* » (p. 184 -185). Ce folklore *créé* par *réinterprétation* des éléments africains par les Blancs, reste *superficiel.* Plus loin BASTIDE, rectifiant ou contredisant ce qu'il venait tout juste d'affirmer, le détache du folklore créole. Puis l'auteur en vient à définir la créolisation. Le folklore nègre, qu'il définit « *par opposition au folklore africain* », a « *une double origine* », la première étant « *l'existence d'un processus de créolisation, qui est un mouvement spontané, interne à la culture afro-américaine, par adaptation au milieu environnant et assimilation d'éléments européens* » (p. 184).

Une première nuance est perceptible par rapport aux trois types de folklores précédemment définis. « *L'assimilation d'éléments européens* », caractéristique du « *folklore blanc* », est intégrée dans la définition de la créolisation. On peut alors se demander où se situe la frontière entre la deuxième et la troisième strate. De plus, la définition elle-même, telle qu'elle est formulée, permet-elle de bien cerner la limite entre la première et la deuxième strate ? Le folklore nègre s'oppose au folklore africain. L'une de ses deux origines est le processus de créolisation qui est un mouvement – on verra pour la spontanéité – interne à la culture afro-américaine. Mais au second chapitre de l'ouvrage, où BASTIDE établit la distinction entre « *Sociétés africaines* » et « *Sociétés nègres* », il explique qu'on peut « *parler de l'existence, à côté de cultures africaines ou afro-américaines, de cultures nègres.* » (Ibid. : 30)[1]. Il ajoute plus loin que « *les temps forts* » d'une société afro-américaine, différente d'une société nègre, relèvent « *toujours de l'Afrique* » (Ibid. : 31)[2]. Or le folklore nègre participe de la culture nègre, « *différente des cultures africaines* ».[3] En fin de compte, sont-elles si

[1] C'est moi qui souligne.

[2] « Or, il est possible que, de la même façon, "les temps forts" d'une société afro-américaine puissent relever toujours de l'Afrique, alors que le même Noir, dans sa vie quotidienne, appartienne à une « culture nègre », très différente des cultures africaines. »

[3] Même si on voulait se rabattre sur des « nuances » apportées çà et là par BASTIDE, on ne pourrait pas aisément justifier cette confusion. Par exemple, parlant du travail coopératif, il se demande s'il vient d'Afrique ou s'il vient d'Europe. Il écrit : « S'il résulte d'une pression

différentes, ces deux cultures ? Et ces « *trois folklores* » que BASTIDE nous invite à ne pas confondre ? Lui-même les réduit à deux en abordant le folklore européen. « *À côté du folklore nègre ou africain, écrit-il, il existe dans toute l'Amérique un important folklore européen. Et le dualisme entre la classe des Maîtres et la classe des Esclaves s'est traduit, naturellement par une opposition de ces deux folklores.* » (Ibid. : 190)[1]. Il n'existe plus trois mais deux folklores. Cette dilution de la différence entre ce qui est nègre et ce qui est africain, dont la distinction se trouve garantie par le principe de coupure[2], pose le problème du lieu de la créolisation.

Si malgré tout, on admet que la créolisation n'est pas introuvable, il faut se rappeler qu'elle est définie comme « *un mouvement spontané* ». Qu'est-ce qu'il faut entendre par là ? BASTIDE répond indirectement quand il explique que « *le folklore spontané nègre serait un folklore de conjoncture, géographique, historique, économique, sociale, si le folklore africain peut être défini, lui, comme un folklore de structure.* » (Ibid. : 185). La créolisation serait d'ordre conjoncturel. Est-ce en ce sens qu'elle est considérée comme un mouvement d'adaptation au milieu environnant ?

Pour BASTIDE « l'ancien ne peut revivre qu'en s'adaptant aux conditions nouvelles d'existence ». Il précise : « *adaptation ne signifie pas infidélité – elle est au contraire le signe le plus touchant de la fidélité* ». Il ajoute : « *survivance ne signifie pas durcissement, séparation de la vie toujours changeante. Kyste culturel, la survivance, au contraire suppose la plasticité. Il faut donc opposer à la dichotomie où l'on veut nous enfermer :*

---

du nouveau milieu (auquel cas nous avons un trait de "civilisation nègre") ou s'il est un héritage (auquel cas nous avons un trait de "civilisation africaine"), ou si, enfin, il y a convergence de deux héritages similaires qui se fondent l'un dans l'autre (auquel cas nous avons un trait de "civilisation afro-américaine") ». (Ibid. : 33 - 34). Ici « civilisation afro-américaine » n'est pas réduite à l'Afrique, mais est définie en tant que « fusion » de deux héritages similaires, l'un africain l'autre européen. Dans ce cas, le folklore créole ne serait pas nègre (ici différent d'afro-américain) ; il serait afro-américain s'il relevait d'abord d'une convergence entre folklore africain et folklore européen et s'il résultait d'une fusion des deux.

[1] C'est moi qui souligne.

[2] Selon ce principe, « le même individu ne joue pas le même rôle dans les divers groupements dont il fait partie ; [...] il a une importance particulièrement grande pour l'homme marginal, car il lui permet d'éviter les tensions propres aux chocs culturels et les déchirements de l'âme ; le Noir brésilien peut participer à la vie économique et politique brésilienne et être en même temps un fidèle des confréries religieuses africaines, sans qu'il sente une contradiction entre ces deux mondes dans lesquels il vit. Or, il est possible que, de la même façon, "les temps forts" d'une société afro-américaine puissent relever toujours de l'Afrique, alors que le même Noir, dans sa vie quotidienne, appartiennent à une "culture nègre", très différente des cultures africaines. » (Ibid. : 31)

survivance – adaptation, qui repose sur les concepts postulés de la survivance cadavérique et de l'adaptation créatrice, la réalité vécue de la survivance adaptatrice. » (Ibid. : 45). On trouve ailleurs dans l'ouvrage de BASTIDE des définitions sensiblement différentes de celle-ci. Par exemple, lorsqu'il parle de l'infrastructure économique des Bosh qu'il lui faudrait décrire, il affirme que celle-ci « *traduit plus peut-être l'adaptation à un nouveau milieu (et l'acceptation des pratiques de culture des Indiens qui sont leurs voisins), que des traits profondément africains.* » (Ibid. : 67). Mais avant il avait établi la différence entre les deux types de communautés, africaines et nègres, sur la base de l'adaptation. Les communautés africaines sont « *celles dans lesquelles les modèles africains l'emportent sur la pression du milieu environnant ; certes, ces modèles sont obligés de se modifier pour pouvoir s'adapter, se laisser accepter* » ; tandis que les communautés nègres sont celles « dans lesquelles la pression du milieu environnant a été plus forte que les bribes de la mémoire collective, usée par des siècles de servitude, mais dans lesquelles aussi la ségrégation raciale n'a pas permis l'acceptation par le descendant d'esclave des modèles culturels de ses anciens maîtres « (p. 49). Le Noir a dû inventer des nouvelles institutions, ni blanches ni africaines.

Mais les communautés nègres, ce sont « *des sociétés africaines* » (p. 197) qui s'adaptent. Puisqu'elles ne sont pas entièrement repliées sur elles-mêmes, cette adaptation se fait au contact d'autres sociétés, *« en particulier, les sociétés des Blancs, ce qui fait que les phénomènes d'acculturation n'y sont pas rares. Mais, dans ces sociétés africaines, l'acculturation est sélective, c'est-à-dire qu'on emprunte à autrui ou bien ce qui peut s'accorder avec les normes ancestrales, ce qui baigne dans un même climat général, mystique ou de fête, ou bien ce qui permet une meilleure adaptation, ce qui est utile* » (p. 198). L'acculturation est donc un des processus de l'adaptation, *« mais il n'est pas le seul ni le plus important* »(p. 198).

Cette acculturation sélective qui caractérise les cultures nègres correspond-elle à la deuxième implication de la créolisation telle que définie par BASTIDE, à savoir l'assimilation d'éléments européens ? On s'attendait à trouver une réponse à cette question au chapitre VII consacré aux » Syncrétismes et métissages des religions » (157 -174). Elle n'y est pas explicitement. L'auteur parle de contacts de cultures, de réinterprétation, de création originale et de degrés de rétention, sans évoquer la créolisation. Syncrétisme et métissage ne seraient pas inscrits dans cette problématique, ne seraient pas synonymes de créolisation ou ne participeraient pas du phénomène.

C'est en faisant le bilan sommaire des traits africains du folklore oral des *Amériques noires* que BASTIDE s'est rendu compte « *du mouvement qui entraînait certains de ces traits vers la "créolisation"* ». Commentant ce constat, juste avant de définir la créolisation, il opine : « *Fernando Ortiz a parlé, joliment et justement, de tambours "mulâtres" à côté des tambours africains* » (p. 184). La créolisation, par conséquent la « *culture nègre* », est perçue comme un « *fait mulâtre* »[1], donc de métissage.

Métissage et syncrétisme ne sont pas tout à fait la même chose, mais « *le métissage religieux s'est fait, dans les milieux d'Amérique latine, sous la forme surtout de syncrétisme* ». Le syncrétisme n'est pas toujours « *fusion* ». Dans le cas du syncrétisme spatial où il y a insertion d'objets, le syncrétisme reste sur le plan de la coexistence d'objets disparates : il se produit un « *syncrétisme en mosaïque* » (p. 159). Métissage suppose, de manière explicite, chez BASTIDE, interpénétration culturelle et fusion culturelle. Il prend à ce propos l'exemple du carnaval au Brésil et en Amérique latine en général (pp. 194 - 195). Fait-il un rapprochement entre syncrétisme et créolisation ?

BASTIDE estime qu'avec l'avènement du blues une « *nouvelle étape de créolisation est franchie* ». Il voit dans le ragtime le début de l'histoire du jazz qui est « *un effet du syncrétisme musical, suite de la rupture avec l'Afrique, création certes bien nègre, mais en tout cas qui n'a plus rien d'africain.*» (p. 186). Cette création bien nègre renvoie à la définition de la créolisation.

Le rapport entre créole, créolisation et syncrétisme est plus évident au niveau religieux. Parmi les « *religions afroaméricaines* », c'est « *à Haïti que le syncrétisme est le plus poussé* » (p. 165), selon BASTIDE. Le vaudou haïtien représente à ses yeux une « *religion vivante* », différente en cela des cultes brésiliens par exemple qui constituent une « religion en conserve ». C'est qu'en Haïti « *d'où les Blancs ont disparu, le Vaudou a pu évoluer pour constituer non plus, à proprement parler, une religion africaine, mais bien, maintenant, la religion "nationale" de Haïti, expression moins d'une volonté de "retour à l'Afrique" qu'au contraire de la communauté paysanne de l'île, dans ce qu'elle a d'original et de spécifique.* » (p. 144). Malgré tout, pour BASTIDE, Haïti est une République « *nègre africanisée* » (p. 204, 205) et le vaudou, « *une religion africaine vivante* ». Cependant celle-ci, « *tout en évoluant dans un schéma africain, est obligé d'inventer de nouveaux dieux "créoles", qui expriment les nouvelles revendications nationales de l'île, et de*

[1] Sous la plume de BASTIDE le mulâtre est un noir qui se distingue du « noir foncé ».

nouveaux mythes pour remplacer ceux qui disparaissent » (p. 214). Différents changements sont survenus par rapport à l'Afrique. Le dernier d'entre eux : « *c'est la création, non plus maintenant simplement de nouveaux* loa, *mais de l'organisation de ces* Loa *en une secte nouvelle, née dans l'île en 1768, sous l'influence d'un nègre d'origine espagnole, Don Pedro. Ainsi, nous avons deux grands types de cultes en Haïti, le culte* Vaudou Rada, *rattaché, malgré ses innovations à l'Afrique, et le* Vaudou Petro, *entièrement créole. Entièrement est sans doute trop dire : car les loas Petro sont souvent les mêmes que les* loa Rada, *auxquels s'ajoute le qualificatif pour en désigner l'extrême méchanceté* yé-ruj *(yeux rouges), les yeux rouges étant une des caractéristiques physiques auxquelles on reconnaît un sorcier, ou* diab (diable). *On dit des Petro, comme* Damballah-flangbo, Marinette Bois-Chêche, *etc. ..., qu'ils sont "raides", "amers", "salés". Le même culte existe dans le Nord de l'île sous le nom de* Lemba, *qui est le nom d'une tribu congolaise, et nous pouvons penser qu'au fond le* Vaudou Petro *a consisté à réinterpréter la religion dahoméenne dominante en termes de magie bantoue.* » (p. 147) La création qui n'est pas une entière nouveauté, n'est qu'une réinterprétation. On comprend, en fin de compte, pourquoi le vaudou, malgré sa spécificité et les innovations qui le caractérisent, reste au même titre que la *santeria* de Cuba, le *candomblé* du Brésil, « *les seules voies royales de l'Africanitude* » (p. 222), africanitude qui noie littéralement le syncrétisme et éventuellement son caractère créole.

La définition de la créolisation de BASTIDE est pour le moins ambiguë. Cette ambiguïté apparaît quand on révèle le rattachement de ce concept à ceux mis en œuvre dans les *Amériques noires*, qui eux-mêmes ne sont pas toujours rigoureusement cernés. Ces difficultés mises à part, on ne peut pas soutenir que BASTIDE a problématisé la question de la créolisation. D'abord, selon sa définition, la créolisation apparaît comme un phénomène très localisé. L'auteur en parle surtout en étudiant le folklore et circonscrit la créolisation à un aspect du folklore nègre. La créolisation n'est donc pas, dans cette perspective, un processus global, ni même autonome puisqu'il est un mouvement interne à la « *culture afro-américaine* ». Pourtant la question créole parcourt le texte : les Créoles sont évoqués dans l'étude de la population noire (p. 16), des sociétés africaines et des sociétés nègres (p. 50), des marrons (p. 53), des religions (pp. 95, 106, 147, 214), du folklore (pp. 175,182,184,185,186) et de la musique noire américaine. L'auteur évoque même « *l'espagnol créolisé* » du poète Nicolas Guillen (p. 224). Mieux, BASTIDE affirme que « *le gros* » de la population noire d'Amérique « *provient des descendants d'esclaves, les "créoles"* » (p. 95). Mais pouvait-

il problématiser la créolisation quand son projet était d'étudier « *les civilisations africaines du nouveau monde* » ? Si la démographie est une donnée essentielle pour lui, si le nombre de créoles est de ce point de vue important, il ne pouvait que se tourner vers HERSKOVITS pour constater avec lui la « *liste impressionnante d'"africanismes" qui se sont maintenus chez les "créoles" autant que chez les "marrons", aussi bien dans la vie profane [...] que dans la vie religieuse* » (p. 95). Remarquons l'opposition marron/créole et rappelons que l'auteur invite par ailleurs à ne pas occulter l'existence d'« *un marronnage de nègres créoles* » (p. 53). Il rappelle aussi qu'au XIXe siècle le marronnage est de plus en plus le fait des créoles. Dans ces conditions, la rétention des cultures africaines est surtout le fait des bossales. Cette précaution n'empêche pas BASTIDE d'affirmer que le marronnage continue de faire sentir son influence « *dans presque toute l'étendue de l'Amérique Noire, en maintenant dans des lieux isolés, dans des communautés plus ou moins repliées sur elles-mêmes, des pans entiers des civilisations africaines.* » (p. 53)

De la juxtaposition des concepts

Cette longue lecture de BASTIDE était nécessaire. Non seulement celui-ci représente une référence majeure, mais aussi son dispositif conceptuel se rencontre couramment dans les théories ou dans les moindres définitions de la créolisation. C'est sous le signe de l'acculturation que M. ALLEYNE pense le fondement anthropologique de la créolisation linguistique dans sa communication à la deuxième conférence de Mona. Pour penser la créolisation, PRUDENT emprunte la voie de la sociogenèse en soulignant qu'une « *théorie du contact interethnique peut être d'un grand secours* » et les deux termes fondamentaux du « *cadre anthropologique* » qu'il esquisse sont « *acculturation et syncrétisme* » (1986 : 155-157). Daniel VERONIQUE (1994 : 8) fait remarquer que quand le terme créolisation désigne « *une genèse sociale et culturelle* », « *on évoque aussi à ce propos le métissage et l'acculturation* ». Dans un article de JARDEL on peut lire entre autres : « *processus d'acculturation/créolisation* » (JARDEL, 1987 : 102). On pourrait multiplier les exemples où des termes comme acculturation, déculturation, transculturation..., loin d'être des « *concepts connexes et annexes* » au concept de créolisation, comme le veut JARDEL (Ibid. : 104), sont employés comme synonymes ou équivalents du terme créolisation.

On ne se donne pas toujours la peine de bien définir ces termes en les utilisant. Quand on conçoit la créolisation à la fois comme processus de

création, d'adaptation et de réinterprétation, il apparaît nécessaire, après la lecture de BASTIDE, de préciser ce qu'on entend par là, ces notions n'étant pas équivalentes. Il en est de même pour syncrétisme, hybridation et bien d'autres. Plusieurs auteurs soulignent que créolisation ne signifie pas métissage, mais on continue à substituer un terme à l'autre. Il n'est pas nécessaire de reprendre les discussions relatives à l'usage métaphorique (BENOIST : 1997) du mot métissage. Il suffit de rappeler que si « métis » est de descendance latine (de *mixtus*)[1], il *« tire sa spécialisation raciale de l'usage espagnol »* (BRANDY, 1986). Par conséquent, il n'y a aucune raison de le confondre avec créole, *criollo*, mot réélaboré par la même langue, dans le même contexte, donc pour désigner un niveau de réalité différent. Créole n'est pas synonyme de métis, d'ailleurs on parlait de « créoles métis », de « *criollos mestizos* » (ADELAÏDE-MERLANDE in YACOU, 1996 : 51 - 57), comme on parlait de nègre créole et de blanc créole.

Le mot créole n'a donc pas, historiquement, une connotation ethnique ou raciale. Il renvoie d'abord au milieu, au lieu de naissance, au fait qu'on soit né sur place, mais d'ascendants étrangers. Il exprime un naturalisme (BERNABE, 1993) inspiré de la théorie des climats (D'ANS in HAZAËL-MASSIEUX & DE ROBILLARD, 1997 ; LAVALLE, 1978/1982). Mais un point essentiel : il s'agit d'une véritable invention, c'est-à-dire d'un vocable créé pour désigner une réalité radicalement nouvelle.

Il y a peut-être une difficulté à penser cette invention. C'est ce que semblent traduire les différents types de genèse qu'on peut recenser dans la littérature sur le fait créole : la polygenèse et la monogenèse, l'euro, l'afro et la neuro - genèse des linguistes, la digenèse de GLISSANT, l'épigenèse de Roger TOUMSON (in YACOU, 1991 : 103 - 120)[2]. André Marcel D'ANS exprime sans doute mieux que quiconque cette difficulté. Dans *Haïti, paysage et société* il écrit : « *Il faut savoir dire non aux ethnologues : il n'y a pas eu d'ethnogenèse en Haïti, ni par retour à l'Afrique, ni même par reconstitution néo-archaïque sur des fondements européens. Pas d'avantage n'y a-t-il eu de véritable sociogenèse* » (1987 : 316). Il venait pourtant d'écrire : « *L'établissement d'un consensus généralisé sur ce type d'interpénétration entre la disposition de l'espace résidentiel et l'organisation politico-culturelle du lacou constitue*

[1] Le participe passé *mixtus* du verbe simple *miscere*, mêler, a donné *mixte*. *Mixtus* eut un dérivé, *mixticius*, « né de race melangée » qui devint *métis* (*mestiz*, *métif*, *métive*). Cf. *Etymologies du Français*, 1996, t. 3 et t. 2.

[2] « Le fait créole, explique Roger TOUMSON, résulte d'une synthèse entièrement historique, purement artificielle : c'est un artefact. » (Ibid. : 118)

sans aucun doute le fait saillant [de ?] l'ethnogenèse haïtienne : c'est cela qui à la fois permit l'émergence des cellules sociales de la paysannerie, et l'établissement entre elles de relations paisibles, seconde condition essentielle de leur épanouissement. » (Ibid. : 250, n. 7) ou encore : « *Pour l'instant, bornons-nous à indiquer que ces concordances tiennent essentiellement au fait que la sociogenèse des sociétés créoles s'est, de part et d'autre, effectuée dans des conditions historiques comparables, et dans des paysages similaires.* » (Ibid. : 225)

Toute la littérature consacrée au monde créole et à la créolisation n'a pas été passée en revue. Les textes cités n'ont pas été soumis à des commentaires systématiques, ainsi toutes les implications des propositions rapportées n'ont pas été dégagées. On ne peut donc pas véritablement conclure. Toutefois, de cette première approche, il ressort que la propagation du terme créolisation n'en fait pas un instrument conceptuel bien élaboré. Sa valeur descriptive n'est pas tout à fait évidente puisqu'il est souvent confondu ou juxtaposé avec d'autres concepts conçus à des fins spécifiques. Lorsqu'on subordonne créolisation à acculturation, vu la définition élargie donnée à ce concept, n'est-ce pas admettre que la créolisation n'est qu'un type d'acculturation parmi d'autres ? En considérant les deux concepts comme équivalents n'est-ce pas admettre qu'ils ne renvoient pas à des réalités distinctes ? Dans un cas comme dans l'autre peut-on vouloir faire de la créolisation le nouveau paradigme des contacts de cultures ?

Bibliographie

ALLEYNE Mervyn C. (1986) ; « La linguistique dans le monde créole », *Études Créoles*, vol IX, no 1, pp. 184 -189.

ALLEYNE Mervyn C. (1989) ; « Marrons et esclaves du Guyane : Y a-t-il deux types de créolisation ? », *Etudes Créoles*, vol. XII, no 1, pp. 107 - 117.

ALLEYNE Mervyn. C. (1996) ; *Syntaxe historique créole*, Paris/Schoelcher, Karthala - P.U.C.

BARTHÉLEMY Gérard (1997) ; « Le rôle des Bossales dans l'émergence d'une culture de marronnage en Haïti », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 148, XXXVII - 4, 839 - 862.

BASTIDE Roger (1996) ; *Les Amériques noires* (1967), Paris, L'Harmattan, « Recherches et Documents. Amériques Latines ».

BENOIST Jean (1996) ; « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », *Etudes Créoles*, vol. XIX, n°1, pp. 47 - 60.

BENOÎT Catherine (1997) ; « Origine des savoirs ou images du corps ? De la notion de chaud et de froid à une théorie des humeurs en Guadeloupe », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 148, XXXVII-4, pp. 863 - 890.

BERNABÉ Jean, CHAMOISEAU Patrick, CONFIANT Raphaël (1993); *Éloge de la créolité* [1989]/ *In Praise of Creoleness*, Paris, Gallimard.

BERNABÉ Jean (1993) ; « La langue créole », in *Dictionnaire Encyclopédique des Antilles et de la Guyane. Dictionnaire Encyclopédique Désormeaux*, tome 3, Editions Désormeaux, pp.760 - 765.

BRANDY Daniel (1986) ; *Motamorphoses. L'histoire des mots*, Paris, Casterman.

BRATHWAITE Edward. 1978. *The Development of Creole Society in Jamaica 1770 - 1820* [1971], Oxford, Clarendon Press.

BURTON Richard D. E. (1995) ; « The idea of difference in contemporary French West Indian thought : Négritude, Antillanité, Créolité », in BURTON Richard D. E. and RENO Fred, eds, *French and West Indian : Martinique, Guadeloupe, and French Guiana Today*, Charlottesville and London, University Press of Virginia, « New World Studies », pp. 137-166.

CAPONE Stefania (1997) ; *Le Pouvoir de la tradition dans le Camdoblé brésilien*, Thèse de doctorat, Université de Paris X, UMR 116, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.

CÉLIUS Carlo Avierl (1998a) ; « Le contrat social haïtien », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, revue du CRPLC, Université des Antilles et de la Guyane, « Haïti : l'oraison démocratique », n°10, pp. 27 - 70.

CÉLIUS Carlo Avierl (1998b) ; « Le modèle social haïtien. Hypothèses, arguments et méthode », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, revue du CRPLC, Université des Antilles et de la Guyane, n° spécial, série Université de juillet, « Sciences Sociales et Caraïbe. Session 1997 », pp. 110- 143.

CESAIRE Aimé (1956) ; « Culture et colonisation », *Présence Africaine*, no spécial, 8-9-10, juin - novembre, pp. 190 - 205.

CHAMOISEAU Patrick et CONFIANT Raphaël (1991) ; *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature, 1635 - 1975*, Paris, Hatier.

CHAUDENSON Robert (1989) ; « Créolisation linguistique, créolisation culturelle, *Etudes créoles*, vol. XII, no 1, pp. 53 - 73.

CHAUDENSON Robert (1992) ; *Des Îles, des hommes, des langues. Essai sur la créolisation linguistique et culturelle*, Paris, L'Harmattan.

CHAUDENSON Robert (1995) ; *Les Créoles*, Paris, P.U.F, « Que sais-je ? ».

CLIFFORD James (1996) ; Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle [1988], Paris, Ensb-A.

CONFIANT Raphaël (1993) ; *Aimé Césaire, Une traversée paradoxale du siècle*, Paris, Plon.

COTTIAS Myriam (1989) ; « Mortalité et créolisation sur les habitations martiniquaises du XVIIIe au XIXe siècle », *Population*, 1, pp. 55 - 84.

COTTIAS Myriam (1990) ; *La Famille antillaise du XVIIème au XIXème siècle : étude anthropologique et démographique. Enracinements créoles*, thèse de doctorat nouveau régime (histoire), Paris, EHESS, 2 t.

D'ANS André Marcel (1987) ; *Haïti, paysage et société*, Paris, Karthala.

DAHOMAY Jacky (1989) ; « Habiter la créolité ou le heurt de l'Universel », *Chemins Critiques*, revue Haïtiano-caraïbéenne, vol. 1, n° 3, décembre, pp. 110 - 133.

DANIEL Justin, éd. (1996) ; *Les Îles Caraïbes*, Paris, Karthala.

DECAMP David (1968) ; « The field of Creole Language Studies », *Latin American Research Review*, vol. III, n° 3, Summer, pp. 25 - 46.
*Étymologies du Français (*1996) ;. Paris, Éditions Belin, 3 t.

GEREC (1982) ; *Charte culturelle créole. Se pwan douvan avan douvan pwan nou* !, ,.

GIRAUD Michel (1997a) ; « De la négritude à la créolité : une évolution paradoxale à l'ère départementale », in CONSTANT Fred et DANIEL Justin, éd., *1946 - 1996. 50 ans de départementalisation outre-mer*, Paris, L'Harmattan.

GIRAUD Michel (1997b) ; « La créolité : une rupture en trompe-l'œil », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 148, XXXVII-4, pp. 795 -811.

GLISSANT Édouard (1986) ; *Monsieur Toussaint* [1961], Paris, Editions du Seuil.

GLISSANT Édouard (1990) ; *Poétique de la relation*. Poétique III, Paris, Gallimard.

GLISSANT Édouard (1997); *Le Discours antillais* [1981], Paris, Gallimard, « Folio/essais ».

GLISSANT Édouard (1997) ; *Traité du Tout-Monde.* Poétique IV, Paris, Gallimard,.

GLISSANT Édouard. 1998. « Nous sommes tous créoles ». Entretien avec Thierry Clermont et Odette Casamayor, *Regards*, no 31, janvier, p. 40

HAGÈGE Claude 1985. *L'Homme de Paroles. Contribution linguistique aux sciences humaines*, Paris, Fayard, « Le Temps des Sciences ».

HANNERZ Ulf. (1987); «World in creolization «, *Africa*, 57, 4, pp. 546 - 559.

HANNERZ Ulf (1992); *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press.

HAZAËL-MASSIEUX Marie-Christine et DE ROBILLARD Didier, éds. (1997) ; *Contacts de langues, contacts de cultures, créolisation. Mélanges offerts à Robert Chaudenson à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Paris/ Montréal, L'Harmattan.

HERSKOVITS Melville J. (1967) ; *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot.

HILAIRE Jeannot (1993) ; « Le créole haïtien : nouveau statut et nouveaux rôles », in BARTHELEMY Gérard et GIRAULT Christian, éds., *La République haïtienne. Etats des lieux et perspectives*, Paris, ADEC-Karthala , pp. 89 - 105.

HYMES Dell ed. (1971); *Pidginization and Creolization of Languages*, London, Cambridge University Press.

IMBS Paul, dir. (1978) ; *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle (1789 - 1960)*, tome sixième, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.

JARDEL Jean-Pierre (1987) ; « Les processus de créolisation et leur approche en milieu insulaire (Antilles-Mascareignes) », *Iles, insularité, insularisme* (Coll. Iles et Archipels, no 8), pp. 87 -106.

JOLIVET Marie-José (1987) ; « La construction d'une mémoire historique à la Martinique : du Schoelcherisme au marronnisme, *Cahiers d'études africaines.* « Mémoires, Histoires, Identités », XXVII (3 -4), 107 - 108.

JOLIVET Marie-José (1993) ; « Les cahiers de Marie-Sophie Laborieux existent-il ? ou Du rapport de la créolité à l'oralité et à l'écriture », *Cahiers de Sciences Humaines de l'ORSTOM*, 29 (4), pp. 795 - 804.

JOLIVET Marie-José (1996) ; « Acculturation, création, créolisation ... Étude de cas en Guyane, *Bastidiana*, , « Les Amériques noires et la recherche afro-américaniste », no 13 -14, janvier - juin, pp. 143- 161.

KIHM Alain (1984) ; « Les difficiles débuts des études créoles en France (1870 - 1920) », *Langue Française*, « Vers une histoire sociale de la linguistique », no 63, septembre, pp. 42 -56.

KIHM Alain (1987) ; « La créolisation comme filtrage : pour une conception mentaliste du substrat », in BLANC H. et coll., *S'approprier une langue étrangère*, Paris, Didier Erudition, pp. 290 - 295.

KIHM Alain (1991) ; « Présentation » de « La créolisation : théories et applications », *Recherches Linguistiques de Vincennes*, no 20, pp. 5 -20.

LAROUSSE Pierre (1869) ; *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle*, tome cinquième, Paris, Librairie Classique LAROUSSE et Boyer.

LAVALLÉ Bernard (1982) ; *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou : L'antagonisme hispano-créole dans les Ordres religieux (XVIeme - XVIIeme siècles)*, [1978], Lille, Atelier National de Reproduction des Thèses, 2 t.

LAVALLÉ Bernard (1993) ; *L'Amérique espagnole de Colomb à Bolivar*, Paris, Editions Belin, Collection « Histoire ».

LAWTON David L. (1964) ; « Some Problems of Teaching a Creolized Language to Peace Corps Members », *Language Learning*, 14, pp. 11 - 19.

LE PAGE Robert B (1961); *Proceedings of the Conference on Creole Language Studies* (1959), London, Creole Language Studies II.

MANESSY Gabriel (1987) ; « Créolisation et créolité », *Etudes Créoles*, vol. X, no 2, pp. 25 -38.

MUYSKEN Pieter & SMITH Norval, dir. (1986); *Substrata versus Universals in Creole Genesis*, Amsterdam/Philadelphia : John Benjamins Publishing Company (Creole Languagee Library I).

PATTERSON Orlando (1969); *The Sociology of Slavery. An analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Society in Jamaica*[1967], Rutherford/Madison/Teaneck, Fairleigh Dickenson University Press.

PATTERSON Orlando (1975); « Context and Choice in Ethnic Allegiance : A theoretical Framework and Caribbean Case Study », in GLAZER Nathan and

MOYNIHAN Daniel P., eds., *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Massachussetts, Havard University Press, pp. 305 - 349.

POSNER Rebecca (1986); « La créolisation - Altération typologique ? », *Etudes Créoles*, vol. IX, no 1, pp. 127-134.

PRUDENT Félix (1986) ; « L'africanité dans la genèse créole. Science et idéologie d'un lignage », *Etudes Créoles*, vol. IX, no 1, pp. 151 - 168.

RENO Fred (1998) ; « Lecture critique des notions de domination et d'identité chez les écrivains-militants de la créolité », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, Revue du C.R.P.L.C., No spécial, Série Université de Juillet, « Sciences Sociales et Caraïbe. Session 1997 », pp. 203 - 222.

REY Alain, dir. (1992) ; *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert.

SAINT-LU André (1970); *Condition coloniale et conscience créole au Guatémala (1524 - 1821)*, Paris, Presses Universitaires de France, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Poitiers, no 8.

SMITH M. G. (1965) ; *The Plural Society in the British West Indies*, Berkley, University of California Press.
THAYER James Steel (1991); « A dissenting view of Creole Culture in Sierra Leone », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 121 - 122, XXXI (1 - 2), pp. 215 - 230.

THOMASON S. G. & KAUFMAN T. (1988) ; *Language contact, Creolization and Genetic Linguistics*, Berkeley, University of California Press.

VÉRONIQUE Daniel, éd. (1994) ; *Créolisation et acquisition des langues*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.

WEBB Barbara J. (1992) ; *Myth & History in Caribbean fiction. Alejo Carpentier, Wilson Harris &Edourd Glissant,* Amherst, The University of Massachusetts Press.

YACOU Alain, dir. (1996) ; *Créoles de la Caraïbe*, Paris, Karthala - C.E.R.C.

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 96 - 104.

Les mondes créoles comme paradigme de la mondialisation ?

Jean BENOIST

Université d'Aix-Marseille III

Un auteur bien connu dans le domaine des sciences sociales, et en particulier de l'anthropologie, exprime de façon fort nette le lien qu'il fait entre les structures sociales qui émergent dans le monde actuel, les télescopages de valeurs qui accompagnent cette émergence et les processus de créolisation. Selon lui et selon ceux qui adoptent le même point de vue, ces processus sont à l'œuvre lorsque éclatent les compartementalisations et les ségrégations territoriales du monde moderne (lui-même en voie d'effacement) et que se met en place un espace mondial, un « écoumène global ». C'est alors en effet que se forme un immense réseau qui rassemble tous « *ceux qui s'engagent plus systématiquement dans l'intégration culturelle – dans les synthèses, dans le syncrétisme, dans ce que sous certaines conditions l'on désignerait comme créolisation* » (HANNERZ, 1992, p. 45).

Après avoir été longtemps tenues pour les marges atrophiées d'une civilisation qui les avait créées sans les désirer et qui ne voyait en elles que des ébauches peu intéressantes, les sociétés créoles, à travers les processus de créolisation qui ont permis leur genèse, font maintenant figure de précurseurs de ce que notre monde « global » est en train de devenir : à l'heure où bien des frontières semblent éclater, où meurent nombre de valeurs fondatrices, où les

corps, les langues, les musiques se fondent et se métissent, le regard est fasciné par ces sociétés issues d'anciennes, et longtemps impensables, fusions. Réjouissons-nous d'abord de ce nouveau regard porté sur elles, dans la mesure où il les extrait du ghetto où on les avait enfermées, par mépris de leur caractère cosmopolite. Mais quelque bénéfique que puisse être cette référence créole (cf. BENOIST, 1996), est-elle plus qu'une métaphore, et a-t-elle vraiment valeur analytique? Les sociétés créoles s'y reconnaissent-elles, et dans quelle mesure ?

Troublés par les changements du monde, beaucoup d'esprits s'efforcent en effet de décrypter ce que ces changements font présager. S'esquisse ainsi une réflexion où les anthropologues rejoignent les philosophes, autour du thème de la « post-modernité ». Il existe un lien étroit entre les processus de la « mondialisation » économique, de la « globalisation » des activités et des pouvoirs des entreprises capitalistes les plus puissantes et les processus sociaux et culturels que s'attache à décrire l'hypothèse de la post-modernité. Celle-ci s'appuie sur la perte des références et des identifications locales et communautaires, qui abolit les absolus au profit d'un relativisme des valeurs, des formes de pensée et des normes. Sous une forme qui fait image, Jean POIRIER (1991) caractérise la post-modernité par la remise en cause des trois espaces sociaux qui avaient jusque-là un rôle fondateur pour toutes les sociétés et qu'il désigne comme « groupe de codescendance », « groupe de corésidence » et « groupe de cotranscendance ». Les chocs en chaîne qui accompagnent l'ébranlement de l'ordre social, technique et économique « moderne » disloquent ces groupes, et laissent présager un nouvel ordre, plus « global », où bien des frontières se seraient effondrées.

Bien que demeurant en général implicites, certaines analogies avec l'expansion européenne des XVIe et XVIIe siècles, avec les bouleversements ethniques, culturels, politiques qui l'ont accompagnée, en particulier lors de la création de ces colonies qui allaient rapidement devenir « créoles », s'imposent. Ruptures d'isolements, métissages, renversement de l'ordre ancien des valeurs, tout cela se faisait sous le contrôle dominant d'une nouvelle économie agro-industrielle – celle de la canne à sucre – qui dépassait les cadres anciens des États et des communautés locales. Les stratégies devenaient mondiales, les crises économiques liées à cette nouvelle forme de production se « mondialisaient » elles aussi, sur un fond d'affrontements entre puissances.

Il semble effectivement possible de se demander si les mondes créoles n'ont pas esquissé lors de leur émergence la préfiguration des chocs autrement puissants qui remettent en question les fondements de nos sociétés. Les processus sociaux qui s'y sont déroulés ne contiennent-ils pas des enseignements pour comprendre ceux qui se profilent de nos jours ? En ce sens, parler de « créolisation » apparaît légitime.

J'étais il y a peu en Guyane française, à une rencontre à laquelle participaient des représentants du « plateau des Guyanes » : des Brésiliens de l'État d'Amapa, des Guyanais de Guyane française et des Surinamiens.

Ceux qui, disposés côte à côte sur l'estrade, allaient discuter lors de la table ronde finale étaient à l'image de leur pays. Il y avait là un jeune homme aux traits asiatiques qui était député au Brésil, un sénateur de l'État d'Amapa, très portugais dans sa présentation, et une jeune femme brésilienne à la peau fort brune et aux cheveux « afro ». À leurs côtés siégeaient le maire amérindien de la commune guyanaise d'Awala-Yalimapo, un membre du conseil municipal de Cayenne, qui aurait aussi bien pu être Guadeloupéen que Guyanais, une chercheuse née en France métropolitaine et deux représentantes du Surinam, l'une que son nom et son aspect désignaient sans ambiguïté comme descendante des immigrants venus autrefois de l'Inde, et une autre, métisse, à la généalogie sans doute très complexe.

Dans la grande salle climatisée de la Chambre de Commerce de Cayenne, assis face à la table commune, ils s'exprimaient en anglais, en français ou en portugais sur les problèmes communs aux villes de leur trois pays ; ils traitaient en particulier de la participation des jeunes à la vie de leurs cités respectives.

J'étais fasciné : elle était devant moi, la mondialisation.

Et elle ne datait pas de ces dernières années… Les gestes, les langues, les valeurs, les vêtements, tout avait tellement convergé en une centaine d'années que le chatoiement des apparences signait non des différences, mais une unité profonde. J'imaginais les ancêtres de ceux que je voyais là, tels qu'ils auraient été moins d'un siècle auparavant…

Deux idées fortes se télescopèrent : *oui*, les mondes créoles sont à l'image de cet état de confluence des sociétés et des valeurs que certains nomment « post-modernité », et qui traduit l'impact social et culturel de la mondialisation.

Et en même temps *non*, car je sentais vaguement, sans pouvoir l'analyser, qu'il y avait là une illusion. Et qu'accepter trop vite cette

identification résulterait moins d'un effort de connaissance que d'une construction simplificatrice destinée en réalité à dire autre chose. Une autre chose qui n'a rien à voir avec ce monde « créole » que j'avais sous les yeux.

Deux idées qui s'emmêlaient, sans que je puisse trancher.

Peut-on vraiment conclure ce débat ? Je ne sais. Mais on peut tenter de le désembourber des présupposés et des affirmations péremptoires dans lesquels il s'enlise, essayer de distinguer entre des lignes qui répondent à une réalité historique et celles qui soumettent la pensée au poids idéologique de diverses dominations. C'est ce que nous allons tenter maintenant.

La créolisation, telle qu'elle s'est faite dans les sociétés créoles a été avant tout une façon de naître. Les syncrétismes y sont des modalités de construction, de création des bases d'une identité à l'aide d'un patrimoine qui puisse dépasser ses sources conflictuelles. Il fallait naître, comme culture et comme société. Naître contre vents et marées, à la façon d'un enfant non souhaité.

Les migrations esclavagistes et celles des travailleurs engagés n'avaient pour but que de rendre disponible de la main d'œuvre, une main d'œuvre explicitement exclue du projet des sociétés sur lesquelles on l'implantait. Mais les métissages ont édifié les visages nouveaux et créé des liens sociaux qui franchissaient les interdits ; les rencontres de langue ont permis d'élaborer des parlers ; de multiples traits culturels issus d'apports improbables, arrivés sur les côtes des îles comme ces animaux qui voyagent depuis l'Amazonie sur des bois flottés, faisaient l'objet de réinterprétations, d'appropriations, de déplacement de sens dans le tourbillon d'une genèse culturelle ; en se confrontant, en se frottant les unes contre les autres, les religions ont formé une pâte commune, un *continuum* allant du Christ à l'Afrique et à l'Inde.

Ces brassages ne se sont pas déroulés de façon paisible. Les terres créoles ont été un immense pétrin où tout ce qui entrait était broyé et malaxé. Puis mis en ordre selon une hiérarchie inflexible. Hiérarchie des langues, des cultes, des rôles inamovibles, hiérarchie de l'apparence des corps à jamais transmise. L'ordre de la société s'est inscrit dans la peau et y a trouvé son plus incorruptible gardien.

Confluences donc, mais confluences en tension, qui n'ont jamais été la calme synthèse élaborée dans les laboratoires culturels de quelque observateur des mouvements du monde. La liberté ne pouvait émerger que dans les affrontements. Certains usaient explicitement de la force, mais le plus souvent les luttes étaient plus sourdes et se traduisaient par des glissements de

pouvoir qui ébranlaient les hiérarchies. Aussi, en contrepoint de la rigidité voulue du système économique et de son modelage de la société, une fluidité inconnue ailleurs s'est-elle installée : c'est elle qui a permis les métissages et les synthèses. Fluidité des structures familiales, des formes communautaires, des relations humaines, voire des identités. La naissance créole a été celle d'identités à la fois fortes et apparemment éclatées, car elles sont capables de se glisser sous le multiple pour en faire l'un, qu'il s'agisse des langues, des religions, des valeurs ou des arts.

Ainsi, les sociétés créoles sont-elles nées hors-projet, dans les interstices que les pouvoirs coloniaux laissaient vacants et qu'occupaient les immigrants souvent contraints qui peuplèrent les terres où elles prirent naissance. Vaste pique-nique où chacun apportait son écot, elles assemblèrent ces arrivages hétéroclites, les ajustèrent, les intégrèrent les uns aux autres, par fusions, métissages, créations, réinterprétations au point d'atteindre une convergence... L'interpénétration des apports a été la mise en commun de patrimoines, à travers échanges et équivalences, mélanges et oppositions, et la créolisation a été cette genèse d'ensembles culturels, sis au sein de territoires et référés à des structures sociales clairement identifiées.

On comprend alors que l'image de la créolisation puisse frapper ceux qui tentent de comprendre les changements sociaux et culturels de notre temps. Les convergences de tous ordres qui le marquent, les mouvements de population et l'expansion apparemment uniformisante de grandes forces culturelles imposent cette image, voire en font le paradigme d'une pensée sur un monde « post-moderne », qui succède à un monde moderne où les identités de lieu et d'appartenance étaient nettement circonscrites. On assisterait à la naissance d'un monde de la fluidité, de la fragmentation, y compris au sein des individus.

La puissance du modèle économique capitaliste libéral pousserait toutes les sociétés à abaisser leurs frontières devant lui. On retrouve là, à une plus vaste échelle et dans tous les champs de la culture, ce que décrivent certains linguistes quand ils parlent d'une « uniformisation de la logosphère » où le « Standard average european, S.A.E. » (LAFONT, 1984) deviendrait non seulement le parler dominant mais l'étalon de mesure de toutes les pensées[1].

[1] « La mondialisation de l'écriture latine, tout comme l'expansion des autres systèmes, correspond fondamentalement à une expansion culturelle à forme linguistique », écrit R. LAFONT (1984, p. 100). Il illustre cela à la page suivante de son livre en ces termes : « Il faut bien prendre garde que la réduction récente à l'écriture latine du guarani au Paraguay, par

Mais il y a une immense différence entre ce qui se passe dans la genèse et le développement des mondes créoles par le processus de créolisation et ce que l'on nous décrit comme « créolisation » dans la thématique de la post-modernité. Car si la première créolisation, celle des sociétés créoles, a été une façon de naître, la seconde serait avant tout une façon de se dissoudre. Si bien que le même mot, « créolisation », derrière des apparences superficiellement analogues, recouvre deux mouvements tout à fait différents.

Il semble que l'erreur d'interprétation qui a mis à la mode le terme « créolisation » et le laxisme théorique que traduit son emploi, tiennent à la fois à l'ignorance de la réalité créole, bien mal connue en général, et à une sorte de vertige devant l'accélération d'un phénomène qui a cependant modelé l'histoire culturelle de l'humanité depuis ses débuts : la diffusion.

Diffusion de mots, de traits culturels, de valeurs ou d'objets, accompagnée de la migration d'individus ou de groupes, et de métissages dont témoigne toute la biodiversité humaine. Le changement de rythme, son accélération croissante, peut avoir des conséquences sur le résultat, notamment en asphyxiant les processus de réinterprétation et d'incorporation des éléments introduits par diffusion, qui gardent ainsi plus longuement leur caractère hétérogène. Mais on n'en est pas moins à l'opposé de la créolisation, dans la mesure où tout cela se passe au sein de sociétés anciennes, fortement structurées, ayant une forte identité culturelle, et dont on décrit l'érosion et non la construction.

On pourrait alors se demander comment a pu se développer avec une telle force une position théorique qui affirme plus qu'elle ne discute, tant elle semble traduire plus une évidence qu'une hypothèse ou une interrogation.

Mais s'agit-il bien d'une position théorique, placée au sein de la réflexion des sciences sociales ? Ne serait-on pas plutôt en présence d'un subterfuge analogue à celui que SOKAL et BRICMONT dévoilent chez des penseurs « post-modernes » : s'appuyer sur le langage d'une science (dans les exemples qu'ils étudient, il s'agit de la pensée mathématique ou de celle de la physique, alors qu'ici il s'agit de l'ethnologie) pour cautionner et valoriser un discours qui n'a aucun fondement scientifique ?

L'usage de la référence à la « créolisation » n'est-il pas du même ordre ? Caution donnée par un processus social, linguistique et culturel effectivement

---

la modernisation et l'intellectualisation modélisante qu'elle comporte, ne revienne à plier des structures linguistiques, supports de visions du monde "archaïques", à rien d'autre qu'au S.A.E. »

beaucoup étudié récemment, cet usage n'est-il pas avant tout un brouillage qui masque le caractère idéologique des propos et des analyses concernant la « post-modernité » ? Comme les Lacan, Kristeva ou Latour si clairement dénoncés par SOKAL, ne s'agit-il pas avant tout de « faire savant » – puisque c'est de nos jours l'un des meilleurs moyens d'être entendu ? Les prophètes n'osent plus invoquer l'inspiration divine, mais même lorsqu'ils se placent sous l'égide de la science ils n'en demeurent pas moins bien loin d'elle.

Nous sommes alors en droit de nous demander à propos de la post-modernité telle qu'elle nous est présentée si, loin d'être un processus social qui puisse se référer à ce que la créolisation nous a montré ailleurs et en d'autres temps, elle ne relèverait pas d'abord d'une idéologie que cette référence habillerait de respectabilité ethnologique. Quelle est donc la nature du discours social que cautionne cette idéologie ; quel projet implicite vise-t-il à légitimer ?

Il n'y a pas si longtemps, l'histoire avait un « sens », que nous énonçait avec vigueur le discours marxiste : le prolétariat détenait l'avenir et son destin révolutionnaire permettrait à la société de suivre le sens de l'histoire. Permettre à ce discours de prendre forme et conscience était une condition de son efficacité ; le discours marxiste détenait ainsi « l'historicité ». C'est lui qui décelait ce qui était progrès et ce qui était réaction. C'est au sein de ce paradigme que bien des travaux ont été écrits, que bien des observations ont été interprétées.

Il est toujours troublant de constater combien fort est le besoin de réponses globales. Il pousse à adhérer à celles qui donnent un « sens » au monde, et qui, en raison de ce « sens », de cette direction optimale, introduisent de fait une morale qui condamne ce qui s'oppose à ce vers quoi elles orientent la société.

La mort, ou tout au moins la mise en sommeil, du marxisme a laissé bien des orphelins, et leur désespoir, en anthropologie notamment, s'est exprimé par une vision anomique de la discipline, concluant à sa crise, à son éparpillement, à sa remise en question finale.

Le discours de la post-modernité ne prend-il pas le relais ? Ne se présente-t-il pas comme le nouveau détenteur de « l'historicité » ? En donnant une réponse à valeur universelle, il assure déceler le « sens » de l'histoire et il condamne de fait comme opposé à ce sens ce qui va dans une autre direction. Discours qu'expriment bien des auteurs. Certains ne masquent pas la dimension idéologique, programmatique même de leur

propos. On pourrait multiplier les exemples, mais quelques citations donnent la tonalité générale, telle celle qui suit, où il apparaît clairement que l'adhésion au point de vue « post-moderne » implique une forme d'engagement, inhérent à la façon de concevoir le travail ethnologique : « *L'ethnographie doit être une ethnographie de situations, se déplaçant entre les cultures, une pratique cosmopolite qui contribue à l'hybridation qu'elle rencontre partout.* » (STRATHERN, 1992, p. 94). Et pour conforter son point de vue l'auteur poursuit un peu plus loin : « *L'histoire européenne du développement d'une culture unique est à placer du côté de la créolisation de la culture elle-même* ». Considérations qui s'appuient sur un véritable consensus concernant le monde post-moderne, consensus que résume bien Gilles BIBEAU dans la phrase suivante : « *La fragmentation du sujet, la vie sur les frontières, les phénomènes culturels de créolisation et le métissage biologique appartiennent à l'âge de la mondialisation et de la post-modernité qui est le nôtre* » (1999, p. 1).

Les sociétés créoles sont bien loin de cela. Elles ont toujours su « métaboliser » leurs héritages pour en faire une substance nouvelle qui leur soit propre. La créolisation relève plus de leurs capacités d'assimilation et de construction que d'une sorte de « *fragmentation du sujet, de vie sur les frontières* ». Nées de la convergence de courants humains et culturels qui se sont fortement intégrés, elles ne sont ni anomiques, ni ouvertes à tous vents. Comme toutes les autres sociétés, elles trient, transforment et font leur ce qui vient d'ailleurs, sans se dissoudre, sans que leurs sujets soient « fragmentés » ; par contre, ce qui fut frontières entre ceux qui les ont formées s'est progressivement aboli tandis que se constituait leur espace commun.

Malgré leur caractère séduisant, les propos concernant la dimension « créole » et pluraliste de la post-modernité résistent mal à la prise en compte de la réalité créole. Et le renvoi à celle-ci tient plus d'un subterfuge, d'une caution historique et sociale donnée à un propos idéologique qu'à une démarche de recherche faisant un usage prudent du comparatisme.

Car il ne s'agit pas de poser une hypothèse, ou de la discuter, mais de prendre une position, qui consiste à affirmer l'avènement prochain et inéluctable d'un monde décloisonné et construit sur le relativisme incarné en chaque individu, un monde perméable, un monde sans obstacles à ce qui vise à l'unifier, à l'uniformiser, à le standardiser afin de rationaliser son économie. On ne décrit pas, on prophétise, en se donnant le visage de la rigueur à partir de la comparaison avec les mondes créoles et avec les processus de leur genèse. Mais ce consensus ne s'établit pas autour d'une réalité dont on puisse relever les signes. Il exprime une « vision du monde », en fait une idéologie.

Et les citations précédentes montrent bien la finalité implicite de cette idéologie : elle pose comme allant dans le sens de l'histoire tout ce qui abolit les obstacles à la « mondialisation », perçue et vécue comme le fondement nécessaire, et souhaitable, du monde à venir. Obstacles culturels (« l'exception culturelle »), obstacles tenant aux règles locales de l'organisation sociale, à la diversité des valeurs. Il ne s'agit certes pas, à la façon des anciens empires, de conquérir pour s'imposer et remplacer, mais de détruire cette forme d'homéostasie des corps sociaux qu'assure le filtre culturel de ce qui vient de l'extérieur. L'apologie de l'universalisation des modèles culturels devient l'outil de la lutte contre leur diversité ; elle place du côté du « mal » ce qui, en les maintenant, s'oppose à cette histoire.

Mais qui sont alors les définisseurs de l'histoire, sinon les agents de cette mondialisation qu'ils présentent comme le but de cette histoire ?

Bibliographie

BENOIST J. (1996) ; « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », in *Études créoles*, XIX, 1 : 47 - 60.

BIBEAU G. (1999) ; *Oreste africain. Émergence du sujet et refondation de la cité* (manuscrit, en cours de publication)

HANNERZ U. (1992) ; « The Global ecumene as a network of networks », in A. Kuper ed., *Conceptualizing society*, pp. 34 - 56.

KUPER A. (ed.) (1992) ; *Conceptualizing society*, London & New York, Routledge.

LAFONT R. (dir.) (1984) ; *Anthropologie de l'écriture*, Paris, Centre Georges Pompidou.

POIRIER J. (1991) ; « De La tradition à la post-modernité : la machine à civiliser », in *Histoire des mœurs*, vol. 3, pp. 1551 -1 619, Encyclopédie de la Pléïade, Paris, Gallimard.

SOKAL A., BRICMONT J. (1997) ; *Impostures intellectuelles*, Paris, O. Jacob.

STRATHERN M. (1992) ; « Parts and voles : refiguring relationships in post-plural world », in KUPER A. ed., *Conceptualizing society*, pp. 75 - 104.

Deuxième partie

La mondialisation, perspectives économiques

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 107 - 112.

La comptabilité nationale entre les modèles culturels locaux et la mondialisation : concepts et instruments

Pierre TRAIMOND

L'intégration à l'économie mondiale et la libéralisation des marchés augmentent les inégalités entre pays industrialisés et pays en développement. La mesure du taux de croissance en pourcentage du PNB ou du PIB montre que les modèles de comptabilité nationale présentent de nombreuses failles méthodologiques et conceptuelles, car ils ont été conçus, à l'origine, par et pour des pays industrialisés. La mondialisation paraît justifier la création d'agrégats universels élaborés sous l'égide de l'ONU mais elle doit affronter les modèles culturels locaux.

L'histoire de la comptabilité nationale, au-delà de l'héritage lointain du tableau économique de QUESNAY, n'a guère plus de cinquante ans d'âge et distingue à l'origine trois types d'agrégats et de concepts. Le modèle anglo-saxon repose sur le produit, c'est-à-dire sur l'ensemble des biens et des services répertoriés dans un pays donné à l'occasion des échanges entre agents. Il se traduit par des flux et des biflux, transferts accompagnés de leur contrepartie. Cela a été mis en valeur par les travaux fondateurs de MEADE et STONE. Le modèle français initial adopte la production, autrement dit les biens et les services comptabilisés à partir des comptabilités élémentaires des différentes cellules économiques d'une nation. Les institutions financières et les administrations n'ont été prises en compte qu'avec retard. Le concept soviétique de produit matériel exclut les services, sauf si ces derniers

contribuent directement à la production. Bien qu'il soit en principe abandonné, il en reste des traces.

Les directives européennes et l'adaptation au système de l'ONU ont unifié les méthodes. La problématique fondamentale est de savoir si on adopte une comptabilité de flux ou une comptabilité de comptabilités. En fait, on aboutit à une synthèse des deux méthodes à travers le système de l'ONU, qualifié d'universel. Les agrégats ainsi élaborés ont été adaptés aux modèles culturels locaux au gré des influences politiques de pays dont les experts ont eu tendance à exporter leur propre comptabilité sociale. Les pays les moins riches, conditionnés par les problèmes de subsistances et les limites de l'économie marchande, retiennent plus naturellement le modèle anglo-saxon. Mais tous les États, dont une bonne partie est de création récente, sous l'influence du FMI, s'appliquent à perfectionner la mesure du coût des biens et des services marchands et non marchands.

Il s'agit ici de montrer que le système universel de comptabilité nationale, SNC, destiné à normaliser les économies émergentes, aboutit au résultat inverse, à la mise en évidence des particularismes et des cultures traditionnelles qui résistent aux méthodes quantitatives. Il est permis d'évoquer une incompatibilité entre comptabilité nationale et économies vernaculaires, au-delà du caractère artificiel et incertain de frontières souvent récentes. Pour cela, des exemples simplifiés seront pris dans les axiomes posés par les comptables nationaux, parmi les agents et parmi les opérations retenus.

Les axiomes

Les axiomes de la Comptabilité nationale constituent un ensemble de normes définies *a priori*, reliées entre elles de façon logique en vue d'élaborer un outil d'enregistrement universel. Cette approche axiomatique a été développée notamment par AUKRUST, BENARD ou ARKHIPOFF.[1]

---

[1] AUKRUST O. (1949 - 1950) ; *On the Theory of Social Accounting*, The Review of Economic Studies, vol. XVI, n°41.
BENARD J. (1972) ; *Comptabilité nationale et modèles de politique économique*, PUF «Thémis».
ARKHIPOFF O. (1986) ; « De la comptabilité nationale à l'économie nationale », *in* E. ARCHAMBAULT et ARKHIPOFF O. ; « Études de comptabilité nationale », Economica..

Posons quelques axiomes très simplifiés :

- Le total des recettes d'un agent est égal à celui de ses dépenses. Il s'agit d'une égalité en colonne dans un tableau économique d'ensemble.
- Principe de Lavoisier : pour toute opération économique, le total des ressources est égal au total des emplois. On parle d'égalité en ligne.
- La dépense d'un agent est la recette d'un autre agent : le bilan s'articule sur des comptes de flux tels que l'on qualifie de biflux l'ensemble d'un flux et de sa contrepartie.

Une telle comptabilité, enregistrement du mesurable, est en grande partie marchande ou quasi marchande. Elle marie les prix et les quantités. Or, dans les modèles culturels locaux, les échanges résistent à la mesure et aux axiomes comptables. Quelques exemples le montrent :

La contrebande qui touche aux monnaies comme aux marchandises fait exploser les cadres comptables nationaux et rend les axiomes inapplicables puisque agents comme opérations transgressent les limites des frontières nationales.

Les phénomènes de sorcellerie, de magie et plus généralement l'intervention du sacré ou de l'invisible, défient les comportements rationnels et modifient la nature de l'échange, rendant caduque toute comptabilité. Vu l'importance sociale du don et des biens symboliques, l'axiome 3 ne s'applique pas, battu en brèche par le triptyque bien réel-monnaie-bien symbolique[1], négation à la fois des biflux et des transferts unilatéraux.

Les effets d'imitation, les paniques, les rumeurs, les mimétismes, jouent un rôle bien plus important qu'en pays industrialisé et créent dans la vie en société comme dans l'échange, des solutions de continuité qui faussent tout tableau économique d'ensemble.

L'autoconsommation liée à une auto-organisation et à une production étroitement localisée échappe à toute comptabilité, limite les comportements d'échanges hors du groupe social, minimise les coûts et, de manière générale,

---

[1] ANSON-MEYER M. (1982) ; *La Nouvelle comptabilité nationale des Nations Unies en Afrique*, L'Harmattan.
KINDELBERGER C. (1989) ; *Manias, Panics and Crashes*, Basic Books Inc, deuxième édition.
LATOUCHE S. (1998) ; *L'autre Afrique. Entre don et marché*, Albin Michel, notamment p. 202.

marginalise l'économie officielle et enregistrée au profit de l'économie informelle.

Malgré tous ces obstacles et parce qu'il met ces difficultés en valeur, le SNC souligne les particularités culturelles locales tout en soulevant des problèmes de méthode.

Les agents

Le SNC privilégie le ménage familial de type européen au détriment d'un ménage-unité budgétaire d'extension plus large et bien connu hors des pays du Nord. Le ménage-unité budgétaire a une identité communautaire : primauté de liens de parenté élargis au lignage, au village, voire à l'ethnie, communauté d'habitation, cuisine commune. La cellule domestique pourrait être alors assimilée à une entreprise informelle qui assure de façon autonome une part non négligeable de ses besoins en biens et en services et limite au strict minimum ses intrants et ses extrants.

Le ménage du SNC effectue la démarche inverse : plus il augmente son revenu, plus il est ouvert à la fourniture de biens et de services marchands, comme le montrent la généralisation de robots ménagers ou le rôle grandissant des prestations de services, jusques et y compris dans le domaine ménager. Ou encore, la nomenclature des biens et des services du SNC retient une classification internationale par type d'activités de toutes les branches de l'économie, classification qui repose sur des normes techniques trop sophistiquées pour des pays où l'on constate une impuissance à quantifier les choses les plus courantes.

M. MEYER[1] propose d'assouplir les critères et d'introduire à l'intérieur de la nomenclature des grandes fonctions de la consommation finale, propres aux sociétés africaines, une fonction de subsistance et une fonction de festivité correspondant aux fêtes, cérémonies et autres investissements culturels de type somptuaire. La fonction cérémonielle comprend le don par excellence, celui de biens considérés comme précieux, qui permet d'assumer la continuité du modèle de vie locale et ne peut se confondre avec l'achat ou la vente de biens de subsistance.[2]

---

[1] MEYER M. ; *op. cit.* page 361 et suivantes.
[2] LATOUCHE S. ; *op. cit.*

Les opérations

Les investissements constituent des opérations privilégiées de l'analyse économique. Leur évolution se compare à l'intérieur de chaque pays mais aussi au plan international, malgré de redoutables problèmes d'hétérogénéité entre pays. Si les pays en développement mettent en défaut les axiomes de base de toute comptabilité de type occidental, cela est encore plus vrai pour la formation brute de capital fixe.

Tout baigne dans l'économie informelle et surtout dans l'invisible[1]. Les unités artisanales se confondent avec les ménages au point que l'on a des difficultés à les recenser, mais surtout à en dresser tout bilan. Les activités professionnelles défient la logique comptable et parfois même toute appréciation objective. Les réalités de la vie quotidienne ne peuvent se réduire à des catégories homogènes, car le quotidien échappe aux classifications de l'économiste : chaque acteur peut exercer plusieurs activités professionnelles, ce qui n'empêche pas des interdits religieux ou coutumiers, des exclusions ou des exceptions. « *Cela tient non seulement à l'indifférence au calcul en dehors du domaine très étroit des spéculations marchandes, mais aussi à un mode de fonctionnement et d'organisation sociale qui crée des situations floues, spécifiques, décourageant toute tentative de classification* »[2]. Fondamentalement, la dichotomie du réel et du monétaire marque la quotidienneté sociale. Les coûts de production sont faibles, les investissements réduits, au point de vider de leur sens des notions comme celle du prix du temps et, à plus forte raison, celle d'amortissement.

La nouvelle méthodologie du SNC adoptée en 1999 prétend dépasser le concept matériel de la notion d'investissement pour intégrer des investissements immatériels. Désormais, il est tenu compte de la recherche et du développement mis en œuvre dans l'exploitation minière, des logiciels développés de façon autonome, des dépenses liées à l'audiovisuel, des actifs littéraires et artistiques. Par rapport aux modèles culturels locaux, la recherche et le développement sont des corps étrangers et leur prise en compte devrait faire encore davantage obstacle à la détermination des investissements. Dans le cas général, dans les systèmes comptables locaux, ces investissements immatériels devraient en pratique continuer à être classés dans les

[1] ROUBAUD F. et SERUZIER M. (1991) ; « Économie non enregistrée par la statistique et secteur informel dans les pays en développement », Stateco n°68.
[2] LATOUCHE S. ; *op. cit*, p.126.

consommations intermédiaires, qu'il s'agisse de logiciels commerciaux ou de dépenses commerciales ou de formation, souvent sous la forme d'interventions de l'État, du FMI et de la Banque mondiale ou d'ONG. En fait, une partie des activités locales culturelles, artistiques ou cérémonielles, liées au sacré, ne relève d'aucun concept comptable.

Il serait intéressant de corriger les comptes nationaux par ces données qualitatives impossibles à mesurer statistiquement, mais que l'ethnologue aide à appréhender : transferts informels ville-campagne, économie informelle, marchés parallèles, activités rituelles. La comptabilité nationale se fait l'instrument de la mondialisation en généralisant une culture occidentale du mesurable et du rationnel, alors que les trois termes de comptabilité, de nation et de mondialisation peuvent paraître antagonistes. Ils se heurtent ensemble aux limites, floues par essence, de l'invisible et de l'informel qui sont aux sources des sociétés et des modèles culturels locaux.

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 113 - 142.

Mondialisation, processus marchands et dynamique des langues

François GRIN, Jean ROSSIAUD

Université de Genève

Parmi les craintes que soulève l'ensemble de processus souvent désigné par le terme de « mondialisation », on trouve souvent celle d'une uniformisation irréversible, notamment sur les plans linguistique et culturel, qui s'exercerait au profit de la langue anglaise et d'une culture « anglo-saxonne » dont elle serait le véhicule privilégié.

En elle-même, la crainte de l'uniformisation s'explique aisément : pour ceux qui, comme les auteurs de ces lignes, attachent un grand prix à la diversité linguistique et culturelle – qu'il est légitime de voir comme un garant de notre qualité de vie – un *état* d'uniformité des langues et des cultures, résultant d'un *processus* d'uniformisation, est négatif en tant que tel[1]. Il convient à cet égard de rappeler deux choses : premièrement (ce qui a déjà été amplement démontré), que la diversité linguistique et culturelle est parfaitement compatible avec les principes et le fonctionnement d'une société démocratique (TAYLOR, 1994 ; KYMLICKA, 1995 ; LAPIDOTH, 1996) voire qu'elle en est même une condition (SKUTNABB-KANGAS, PHILLIPSON et

[1] Dans ce texte, nous parlons « d'uniformisation » pour désigner l'abolition des différences (et « d'uniformité » pour désigner leur absence), tandis que « l'homogénéisation » et « l'homogénéité », qui supposent la ressemblance, n'impliquent pas que celle-ci soit totale.

RANNUT, 1994) ; deuxièmement (ce que l'on sait moins), que la diversité linguistique et culturelle peut s'avérer profitable – parfois dans un sens étroitement matériel ou financier – aux sociétés qui la vivent (GRIN, 1994, 1998a). Cependant, tel n'est pas le sujet de cette intervention, qui porte plutôt sur la question de savoir si la « mondialisation » contribue effectivement à l'uniformisation linguistique et culturelle, et si oui, dans quelle mesure et sous quelles conditions. Il est en effet de nombreuses questions en suspens.

L'idée même que la mondialisation est forcément dommageable à la diversité des langues et des cultures conserve, à notre avis, un statut d'hypothèse plutôt que de résultat établi ; il est du reste frappant de constater qu'il existe sur ce plan des opinions fort divergentes entre ceux qui prédisent le nivellement généralisé en résultat, par exemple, de l'intensification des échanges commerciaux et ceux qui, au contraire, notamment dans la littérature en « gestion interculturelle », déduisent de cette même évolution une importance renforcée, pour la stratégie des entreprises, des spécificités linguistiques et culturelles (GAUTHEY et XARDEL, 1990). Il convient en effet de s'entendre sur ce que l'on entend par « mondialisation », ce que je tenterai de faire dans la section 1 de ce texte : elle vise à montrer que le concept de mondialisation ne peut pas être réduit à sa seule dimension économique[1]. Au contraire, nous pensons qu'il faut concevoir la mondialisation comme *l'extension à l'échelle planétaire des différentes institutions de la modernité* au sens de ROSSIAUD (1996, 1997) s'inspirant de GIDDENS (1994) et WALLERSTEIN (1991), la dimension économique devant être considérée comme l'une d'entre elles ; par conséquent, parler des effets de « la mondialisation » sur « la diversité » suppose une prise en compte d'effets qui se déploient dans le cadre de ces différentes institutions. Il en découle, comme nous allons le voir, une observation particulièrement importante : la logique intrinsèque de la mondialisation ne conduit pas *que* vers l'uniformisation, même si cette tendance, sur divers plans, s'y manifeste. On assimile parfois un peu hâtivement « mondialisation » et « libéralisme » à l'échelle planétaire (cf. par exemple AMIN, 1993, 1995), en voyant dans le second un facteur d'homogénéisation planétaire. Or le fait que la « mondialisation » soit effectivement à la source d'une uniformisation généralisée ou d'une « érosion de la diversité » *par la simple logique des*

[1] Notamment certaines manifestations telles que la globalisation des marchés des biens et services, l'intensification des échanges commerciaux internationaux ou l'extension planétaire des marchés financiers.

forces économiques ne se vérifie pas sous n'importe quelles conditions. On a du reste cherché à montrer ailleurs (GRIN, 1999) que le libre jeu des forces du marché peut, certes, contribuer à la diffusion d'une langue de grande communication (à l'heure actuelle, l'anglais), mais en même temps renforcer la pertinence d'autres langues et contribuer par là-même à l'entretien de la diversité linguistique. Cependant, il reste vrai que ces processus sont très mal connus dans le détail, et nous avons récemment proposé un inventaire des questions cruciales qu'il y aurait lieu de traiter (GRIN, 1998b) afin d'élaborer pas à pas une véritable théorie, susceptible d'être confrontée aux données, de l'effet de la mondialisation, ou plutôt, de sa « facette » économique ou plus particulièrement commerciale, sur la diversité. La deuxième section de ce texte propose un rappel succinct de cette série de questions.

Il serait bien entendu impossible de faire ici justice à toutes ces questions, dont plusieurs soulèvent des problèmes théoriques encore non-résolus, et dont le traitement empirique exigerait des données qui, pour la plupart, ne sont tout simplement pas disponibles. Notre objectif est plus modeste : il s'agit de se pencher sur l'une de ces questions et d'en étudier de plus près le sens et la portée. Nous avons ici retenu la distinction entre deux contextes fort différents. Dans le premier, les forces du marché sont supposées s'exercer sans intervention de l'État autre que l'établissement et le maintien des règles et institutions garantes d'une économie de type capitaliste (par exemple, la protection du droit de propriété et la liberté des contrats). Dans le second, nous tentons de voir comment l'intervention délibérée de l'État peut modifier les effets, en termes de diversité linguistique et culturelle, de la mondialisation. Ces considérations font l'objet de la troisième section du texte. La conclusion propose un résumé synthétique.

1. Mondialisation et modernisation : « MoNdernisation »

Il n'est plus possible aujourd'hui d'effectuer une sortie quelque peu remarquée dans le « monde académique » – ni d'ailleurs dans le « monde culturel » – sans faire allusion explicite à la mondialisation. Qu'on s'y réfère pour la qualifier de mythe ou, à l'inverse, pour en démontrer l'implacable réalité, la considérant comme l'horizon indépassable de notre société, il est peu de dire que la *mondialisation* est aujourd'hui un sujet bien *à la mode.* La compréhension du « mondial », de la « mondialité » et de la « mondialisation », concepts auxquels certains auteurs se sont très tôt

intéressés (par exemple LEFEBVRE, 1976, 1978 ; WALLERSTEIN, 1964, 1980) n'en reste pas moins une dimension importante de la question qui nous occupe.

Il est certes extrêmement difficile – et probablement utopique – de décrire un phénomène complexe qui se déploie au moment même où nous l'observons. De plus, la nouveauté suscite immanquablement espoirs et craintes et les différentes interprétations du *réel* qui émanent des « optimistes » et des « pessimistes » ont une fâcheuse tendance à prendre rapidement la forme de « mythes » dont il est nécessaire de se démarquer.

Les théories sociales prennent place dans une *Weltanschauung* qui les englobe. Depuis une quarantaine d'années notre appréhension du cosmos a été chamboulée[1] ; le récit contemporain sur l'histoire de l'humanité a un point commun avec le récit sur l'histoire du cosmos : les phénomènes anthropo-sociaux et les phénomène physico-chimiques sont aujourd'hui à appréhender comme des systèmes complexes dynamiques, c'est-à-dire en évolution ; cette constatation s'applique également à la modernité et à la mondialisation.

Le point de vue que nous développons ici est que la *mondialité* et la *mondialisation* sont des phénomènes structurellement liés à la *modernité* et à la *modernisation* et qu'ils doivent donc être appréhendés rétrospectivement comme des systèmes complexes se déployant sur une large échelle historique (environ un demi millénaire) (ROSSIAUD, 1996). La mondialisation est donc à considérer comme un processus continu. Celui-ci a connu, à des moments précis, des accélérations qui se sont avérées déterminantes, notamment au moment de deux *événements historico-mondiaux* (au sens de WALLERSTEIN, 1991), distants l'un de l'autre de deux siècles : la Révolution française de 1789 – consécration emblématique de la *modernité* — et la fin de la guerre froide (1989-1990), consécration de la *mondialité*. Parler de mondialisation nous met donc face à la difficulté de décrire un phénomène en mutation, dont les caractéristiques principales sont la labilité, l'instabilité et dont les lames de fond structurelles – voire même conjoncturelles – se donnent mal à percevoir sous l'écume de l'événement[2]. Nous allons donc développer dans cette

[1] Comme le souligne Edgar MORIN : « Nous pensons désormais que le monde est en évolution, qu'en particulier il y a eu un commencement et donc que c'est la singularité et l'événementialité du cosmos qui sont à la source de ses lois universelles ! Elles sont universelles dans ce sens précisément singulier : valables exclusivement pour notre univers. » (MORIN, 1977 : 50).

[2] Cependant, prendre ce qui est donné à voir comme la seule réalité actuelle et potentielle révélerait une attitude philosophique si a-critique qu'elle contredirait également les principes de la pensée moderne.

section quelques idées qui permettront, nous l'espérons, d'échapper autant que faire se peut au « mythe » ou aux idées reçues et de mieux cerner le phénomène de la mondialisation. Il convient de procéder en quatre temps :

- Tout d'abord, nous partons de l'idée qu'il faut concevoir la modernité comme système ; suivant en cela WALLERSTEIN (1991 ; *cf.* également DURAND *et al.*, 1993), nous estimons qu'il est heuristique, pour cela, de remonter à l'événement symbolique – et emblématique – que constitue la Révolution française de 1789. Si, comme nous allons chercher à le montrer, la mondialisation peut se comprendre comme la *diffusion à l'échelle planétaire des institutions de la modernité*, elle ne se réduit pas à la globalisation économique, et l'économie moderne n'est alors que *l'une* des institutions de la modernité. En conséquence, les discours qui s'attachent à réduire la mondialisation à la globalisation de l'économie nous apparaissent pour le moins erronés, tout comme ceux, non moins fréquents, qui assimilent mondialisation et néo-libéralisme ;
- Ensuite, nous verrons qu'il n'est conceptuellement pas adéquat – qu'il peut même peut s'avérer politiquement douteux – d'assimiler « mondialisation » et « occidentalisation » du monde :
- Puis, nous insisterons sur l'idée que le « mondial » doit toujours être saisi dans sa dimension locale, c'est-à-dire comme une *relocalisation du global*. En conséquence, la place du politique, dans sa forme contemporaine « étatique-nationale », conserve, malgré ce que l'on peut lire communément, un rôle central ;
- Enfin, nous discuterons l'hypothèse selon laquelle le « système moderne » est un système anthropo-social d'une complexité supérieure, en comparaison avec les systèmes précédents, « archaïques » ou « traditionnels » : à ce titre, nous pouvons avancer que les processus de *globalisation*, d'*universalisation* et d'*homogénéisation* se développent concurremment avec les processus de *relocalisation*, de *diversification* et de *subjectivation*; nous discuterons cette hypothèse sous l'angle de la dynamique des langues. Le « nouveau système mondial moderne », qui se met actuellement en place depuis la fin de la guerre froide (1989-1990), et pour lequel nous avons proposé le néologisme de « moNdernité » (ROSSIAUD, 1996), renforce encore ces processus.

Commençons par la proposition suivante : la mondialisation est la diffusion des institutions de la modernité ; elle ne se réduit pas à la globalisation de l'économie.

Dans l'espace public, deux discours se partagent aujourd'hui la tribune sur le thème de la mondialisation. Un discours majoritaire tout d'abord : celui des représentants des États, des Organisations internationales, des grandes entreprises et des principaux médias. Ce discours présente la mondialisation principalement dans sa dimension économique, c'est-à-dire dans l'idée de globalisation des marchés, des biens, des services et des facteurs de production (travail, capital, matières premières).

Dans cette optique, sous-tendue par une pensée à la fois conservatrice et libérale, la mondialisation est présentée simultanément comme inévitable et souhaitable. Ce discours nous encourage à être « pour » la mondialisation, sans que nous sachions toujours très bien ce qu'il faut entendre par ce terme, utilisé ainsi davantage comme slogan que comme concept.

Le second discours – minoritaire, mais néanmoins fort répandu, principalement dans la « droite traditionaliste » et la « gauche radicale » – s'est construit en miroir du premier, dont il contestait l'hégémonie et qu'il a qualifié, en France principalement, de « pensée unique » . « L'anti-pensée unique » obéit au même paradigme que la pensée qu'elle dénonce : en effet, elle retient également de la mondialisation principalement sa dimension économique, en en dépeignant – le plus souvent à juste titre, même si le trait est fréquemment forcé – les conséquences dramatiques que peut avoir, pour les populations les plus démunies, la mise en place, au nom de la mondialisation, de politiques économiques et financières libérales, peu (ou pas) régulées par une intervention étatique. Ce discours, qui assimile néo-libéralisme et mondialisation, nous enjoint à nous situer « contre » cette dernière, afin de lutter efficacement contre les effets des politiques néo-libérales.

Comprendre la mondialisation nécessite d'observer une distance critique face aux deux positions de principe que nous venons d'exposer brièvement. Le détour par les concepts de *modernité* et de *modernisation*, et la compréhension de la mondialisation comme la diffusion planétaire des institutions de la modernité peut faciliter notre démarche.

On peut associer l'émergence de la modernité à certaines dates symboliques, qui peuvent être interprétées comme la « mise en mouvement » de la modernité. Certains historiens la font remonter à la fin du Moyen Age, en prenant pour date-charnière soit 1453 (la chute de Constantinople, et donc

la Renaissance *occidentale*), soit 1492 (et la « découverte » du *Nouveau Monde*). Tout en reconnaissant l'importance de cette période dans la transformation civilisationnelle dont les effets se déploient jusqu'à aujourd'hui, nous préférons ici considérer la Révolution française comme l'événement historico-mondial qui fonde, symboliquement et emblématiquement, la modernité en tant que système social en rupture avec tous les systèmes sociaux préexistants. En effet, elle engendre simultanément l'État et le citoyen « modernes » et consacre une transformation épistémologique et sociale dans l'émergence de trois institutions qui sont le mouvement social, les idéologies politiques et les sciences sociales[1].

De manière déterminante, en effet, la revendication de la *souveraineté populaire* consacre, dans les mentalités et dans la pratique sociale, *l'auto-institution consciente et volontariste de la société* (au sens de CASTORIADIS, 1975). L'idée de souveraineté populaire sans limites porte un coup fatal à la légitimité des garants méta-sociaux des structures, du fonctionnement et de la reproduction même du social. La production de la société (TOURAINE, par ex.1969) devient l'enjeu central des conflits sociaux, et non plus seulement la lutte contre les injustices. Cette transformation constitue une rupture déterminante (GIDDENS, 1994 : 13) dans l'histoire de l'humanité. Nous pouvons par métaphore, ou par analogie avec la biologie, affirmer que la Révolution française a fait opérer, en quelque sorte, une *mutation « socioculturelle »* , c'est-à-dire quasi « génétique » (MORIN, 1981 ; MORIN & KERN, 1993 ; MORIN *et al.* 1991) à l'ensemble de l'humanité ; elle institue l'idée de *subjectivité individuelle et collective* (à travers le *citoyen* et sa mobilisation dans des *mouvements sociaux*) (ROSSIAUD, 1996) et, par le fait de l'universalité des valeurs qui la sous-tendent – Liberté, Égalité, Fraternité/ Solidarité – contribue à la diffusion planétaire de la modernité.

La modernisation présente une caractéristique extrêmement importante : c'est qu'en tant que mutation anthropo-socio-culturelle spécifique, elle porte en elle la mondialisation ; voyons à présent en quoi consiste cette mutation.

Dans le monde traditionnel occidental, cadre particulier dans lequel s'opère le renversement de paradigmes, l'imaginaire du *changement*, du nouveau, du moderne, prend la place de celui de la *répétition*, de l'ancien, du

[1] Pour une discussion approfondie des raisons qui amènent à mettre en exergue 1798, cf. WALLERSTEIN, 1991 ; commenté dans ROSSIAUD, 1996.

traditionnel. L'*objectivation* (la science) et la *rationalisation* instrumentale (la technique), mais aussi et surtout la *subjectivation* individuelle (la personne) et collective (le mouvement social) ainsi que la *normativation*[1] (les « idéologies », au sens strict d'idéologie *politique*, mais également leur structuration en droit, morale et éthique), tous ces processus, en poursuivant leur logique propre (objectivité ; rationalisation/ efficacité ; subjectivité ; normativité), entrent dans un tourbillon d'une complexité et d'une puissance créatrice qui font de la modernité une civilisation incomparable.

Ainsi, l'une des caractéristiques principales de la vision moderne de l'homme en société est non seulement la *différenciation des champs de connaissance* (par ex. : le politique du religieux, l'économique du politique, mais également la science, la morale, le droit, la subjectivité, etc.), mais aussi leur *autonomisation en sphères d'activité*, en institutions et *l'articulation* de ces institutions en un système complexe (d'après DUMONT, 1977, 1983, reprenant ici la théorie weberienne de la modernité).

Sans nous étendre davantage sur les institutions de la modernité, nous ne ferons qu'en mentionner les principales :[2]

[1] Nous employons le terme dans le sens suivant : processus de création de normes. La modernité engendre un processus « d'inflation normative », dans tous les domaines (droit, morale, éthique, idéologie politique, comportements individuels et collectifs, etc.). Ce n'est donc pas « l'absence de normes » qui fait problème (en particulier pour la jeunesse), comme le prétendent les conservateurs, mais bien plutôt la surabondance de normes, ainsi que leur inévitable conflictualité.

[2] Trois d'entre elles sont empruntées à GIDDENS (1990) (l'industrie ; le capitalisme ; l'État), que nous classons respectivement sous les rubriques « technologique », « économique », « politique » ; dans le domaine « symbolique », négligé par GIDDENS, trois autres sont inspirées de WALLERSTEIN (1991 : 23ss.) (les idéologies politiques; les sciences sociales; les mouvements sociaux) que nous classons sous « normativité », « positivité » et « subjectivité collective » ; nous rajoutons encore la « personne », classée dans la « subjectivité individuelle » ; WALLERSTEIN dit : « institutions du système mondial ».

Instances et Institutions de la modernité et processus de modernisation

Instance	***Logique***	***Processus***	***Institution***
Technologique	*l'efficacité*	*rationalisation*	*production (notamment industrielle)*
Économique	*l'efficience*	*maximisation sous contrainte des fonctions d'objectif (« utilité», profit)*	*propriété et capitalisme*
Politique	*le pouvoir*	*intégration sociale ; contrôle sociétal ; rationalisation juridico-administrative*	*État-nation (de droit)*
Normatif	*le bien*	*normativation*	*idéologies politiques*
Positif	*la vérité*	*objectivation, positivation*	*les sciences, y compris les sciences sociales*
Subjectif individuel	*l'authenticité*	*subjectivation individuelle*	*la personne ; l'identité ; l'art*
Subjectif collectif	*l'« être ensemble »*	*démocratisation*	*organisations de la société civile ; mouvement social*

Ce tableau pourrait justifier des commentaires que les contraintes d'espace nous empêchent ici d'aborder (cf. toutefois, ROSSIAUD, 1996, Chap. 4). Bornons-nous à signaler que la présence du terme « démocratisation » dans ce tableau peut *a priori* surprendre. En effet, la modernité a également engendré le totalitarisme et le fascisme. Certes, la mondialisation de la subjectivation collective dans ses aspirations démocratiques s'est développée de façon très différenciée à travers le monde ; certes, une société plus complexe ouvre autant de champs à l'hétéronomisation qu'à l'autonomisation sociales. Cependant, une lecture des deux derniers siècles de l'histoire mondiale montre une universalisation des catégories de sujets de droit, une extension des thèmes soumis au débat dans l'espace public et un approfondissement de la notion trinitaire « liberté – égalité – fraternité », ce qui justifie de voir la démocratisation comme le processus fondamental de la subjectivation collective dans la modernité ; affirmer le caractère démocratique de la subjectivation comme processus (et comme projet ou utopie des organisations de la société civile et du mouvement social) ne signifie aucunement que nous vivions pour autant dans un monde démocratique.

La modernité se diffuse ; elle connaît une logique de *mondialisation* et peut être appréhendée comme un *système mondial* qui se développe chronologiquement et spatialement, de manière hétérogène et hiérarchisée (BEAUD, 1987, 1989), tout en se renforçant. Pour notre propos, il est particulièrement important de noter que tout en approfondissant les caractéristiques universelles du système, *la mondialisation recrée des particularismes, engendrés par les positions différenciées dans la hiérarchie du système mondial* ; il existe donc, intrinsèque au processus de mondialisation, un double mouvement d'homogénéisation et de différenciation[1].

Commençons par rappeler la logique du premier de ces deux mouvements : chaque institution, tout en approfondissant son propre processus, tend également à se mondialiser (à se diffuser géographiquement), et participe ainsi au processus de mondialisation de la modernité dans son sens le plus large ; c'est ce que nous allons observer en prenant tour à tour chacune des institutions de la modernité, dans leur rapport à la mondialisation.

- La *science moderne (les sciences humaines et sociales incluses)*, par son universalité théorique, a fait de la *rationalité* et de la *positivité* des notions qui se sont généralisées à l'échelle mondiale (POLANCO, 1990) ; en s'imposant comme cosmologie « universelle», elle relègue la religion au rang de particularisme culturel ; elle subordonne conceptuellement le religieux et le sacré à la « raison » (GAUCHET, 1985)[2].
- La *technologie moderne*, par son efficacité pratique, a créé un savoir-faire mondial et, par le développement de sa sphère informationnelle/ communicationnelle (MATTELART, 1992 ; GROUPE DE LISBONNE, 1995), a homogénéisé les modes de production et de consommation, c'est-à-dire la vie quotidienne ; elle relègue l'expérience traditionnelle au rang du pittoresque. La technologie dans sa quête d'efficacité, comme d'ailleurs la science dans celle de la vérité positive, investit *a priori* l'ensemble du monde connu.

---

[1] Notre hypothèse est que cette recréation des particularismes se manifeste également à l'égard des langues, et que par conséquent, la mondialisation ne se réduit pas à l'uniformisation linguistique

[2] Jusqu'à la moitié du XXe siècle, le mythe du « progrès » n'était rien d'autre que la sacralisation de la Raison.

- Le *capitalisme (en tant que système de production moderne)*, en développant le marché mondial, a quadrillé la planète entière et a fait de la « mondialité », ou de la société mondiale, une réalité aujourd'hui empiriquement observable (AMIN, 1993 ; BEAUD, 1990 ; BRAUDEL, 1980 ; MICHALET, 1985 ; WALLERSTEIN 1980, 1985). La logique du capitalisme, dans sa quête de nouveaux profits et de nouveaux marchés, n'a de limites que celles de l'univers humain.
- Par la colonisation et surtout par la décolonisation, l'*impérialisme* a structuré l'ordre politique international dans un système mondial d'États-nations. Ce système mondial à base *nationale* est instable, mais fortement hiérarchisé et connaît une augmentation des inégalités, entre ses centres et ses périphéries, depuis plusieurs décennies (FRANK, 1969 ; WALLERSTEIN 1984 ; BEAUD 1987, 1989).
- L'*État-nation/ État de droit*, le *mouvement social* (qui s'auto-organise face à l'État, au sein de la *société civile*) sont des institutions émergeant de la modernité et qui ont joué un rôle primordial dans sa mondialisation. Le système politique mondial, aujourd'hui formé d'États-nations dits souverains, poursuit lui aussi sa mondialisation (DURAND *et al.*, 1993). *Idéologiquement*, il repose également sur l'individualisme/ universalisme (DUMONT, 1983), puisque les États-nations, quelles que soient leur taille, leur puissance et leur place dans la hiérarchie réelle des États, sont considérés formellement comme des sujets individuels et égaux.
- Parallèlement, le *monde s'étatise*. D'une part, la logique de l'État se mondialise (BIRNBAUM, 1982), car le pouvoir étatique, grâce à l'informatique et aux réseaux de communication, peut mettre en œuvre des moyens formidables pour l'accomplissement de sa tâche de contrôle des « flux » de personnes, d'énergie et d'information (LEFEBVRE, 1976)[1].

[1] Bien sûr, nous pouvons avoir aujourd'hui l'impression que l'État, surtout à l'Est et au Sud, perd du pouvoir qui était originellement le sien, au profit de puissances privées, mais les potentialités d'organisation politique mondiale nous semblent aujourd'hui tout autant remarquables. D'autre part, principalement depuis la fin de la guerre froide, des structures politiques mondiales se mettent peu à peu en place ou voient leurs prérogatives et leurs compétences s'élargir. L'ONU – et ses agences – organise des sommets mondiaux – grand-messes médiatiques de la *mondialité :* Rio 92, Copenhague 93, Pékin 94, Le Caire 96,

- Face au système d'États de plus en plus structuré dans un unique système mondial, une *société civile* à la fois internationale (voire transnationale) et cosmopolite se constitue ; celle-ci participe également activement au processus de mondialisation. Les organisations du mouvement social qui en émergent sont elles aussi porteuses d'une plus grande conscience de l'universalité et de la mondialité (ROSSIAUD et SCHERER-WARREN, 1999).
- La *subjectivité individuelle et collective*, et ses institutions qui sont la *personne* et le *mouvement social* (ROSSIAUD, 1996), poursuivent donc également un processus d'approfondissement de la logique d'identité et de la volonté d'auto-réflexivité et d'auto-institution (ROSZAK, 1978), et également de mondialisation de ce processus (FRANK & FUENTES-FRANK, 1990 ; AMIN *et al.*, 1990). D'une manière générale, la subjectivation (DUBET & WIEVIORKA, 1995 ; TOURAINE, 1992, 1994) progresse en parallèle, dans un processus dialectique, d'une part, à l'objectivation (les sciences physico-chimiques, biologiques et anthropo-sociologiques) et, d'autre part, à la rationalisation (technologique et politique)[1].

Déjà pour cette dernière raison, la mondialisation ne se résume pas à ses forces homogénéisantes ; en outre, il est utile de relever qu'elle ne revient pas à l'occidentalisation du monde.

L'idée selon laquelle la mondialisation est, de fait, « l'occidentalisation du monde » (LATOUCHE, 1989) mérite en effet d'être remise en question (ROSSIAUD, 1994). Elle nous paraît inadéquate sur le plan analytique et en outre, puisqu'elle en appelle au « sanglot de l'homme blanc » (BRUCKNER,

---

Tokyo 97, etc. Le F.M.I., la Banque mondiale et l'OMC se sont assigné la tâche de structurer l'économie mondiale (ROSSIAUD, 1999). Le G7 tente de faire figure de gouvernement mondial et l'OTAN – quand les États-Unis ne font pas cavaliers seuls – est amenée à devenir son bras armé, le gendarme de la planète. Pour le meilleur et pour le pire, depuis moins d'une dizaine d'années, une structuration politique à l'échelle mondiale est bel et bien en train de se mettre de place. Il est bien sûr trop tôt pour affirmer que cette évolution est irréversible, mais la tendance actuelle laisse entrevoir des appels de plus en plus pressants en faveur de la mise en place ou du renforcement de procédures politiques de régulation. En atteste le dernier sommet de Davos, où a été affirmée la nécessité d'une plus grande régulation politique de la mondialisation économique.

[1] Plus les sciences désenchantent le monde, plus le sujet émerge ; plus elles abattent par la critique les garants méta-sociaux de l'ordre, plus il se consolide et peut exprimer une volonté autonome, plus l'État-nation obéit à une rationalité juridico-administrative, laissant le champ libre aux initiatives émanant de la société civile et plus les mouvements sociaux peuvent se constituer en sujets collectifs, proposant un nouveau contrat social et un nouveau plan de développement.

1983), elle peut légitimer un discours anti-moderne articulé autour de luttes identitaires et de replis culturels, voire de la haine de l'Autre, sous couvert d'anti-occidentalisme. D'après LATOUCHE, auteur de cette formule, « *la spécificité essentielle de ce que l'on appelle la "culture occidentale" est qu'elle peut être considérée comme "anti-culturelle"* ». « *Seule société fondée sur l'individu, elle n'a pas de véritable frontière* » (LATOUCHE, 1989 : 53). Cependant, cet universalisme individualiste (DUMONT, 1983) est un élément nécessaire, mais non suffisant, pour décrire l'originalité occidentale. « *Même en cela, elle ne serait pas très différente de mouvements "universalistes" comme l'Islam. Ce qui est propre à cet universalisme-là (l'occidental) c'est que son moteur est la concurrence des individus et la quête de la performance.* »[1] [...] « *Le projet occidental "est anti-culturel", non seulement parce qu'il est purement négatif et uniformisant (pour que l'on puisse parler d'une culture, il faut qu'il y en ait au moins deux), mais* surtout parce qu'il n'apporte pas de réponse au problème de l'existence sociale des "perdants". *Intégrant dans l'abstrait le monde entier, il élimine concrètement les "faibles" et ne donne droit de vie et de cité qu'aux plus performants ; de ce point de vue il est le contraire d'une culture, qui implique une dimension holiste ; la culture apporte une solution au défi de l'être pour* tous *ses membres.* » (1989 : 55).

L'hypothèse défendue par LATOUCHE dans *L'Occidentalisation du monde* est donc la suivante : l'Occident, après s'être fait lui-même piéger par son universalisme individualiste, aurait piégé l'Autre au contact duquel il n'aurait pu s'*acculturer* (réaction positive à un choc inter-culturel) faute d'être encore suffisamment « culturé » lui-même. Ou, différemment, après s'être dé-culturée elle-même, la société occidentale ne pouvait, en quelque sorte, que dé-culturer (destruction pure et simple des structures économiques, politiques et symboliques traditionnelles) le monde.

La thèse de CHESNEAUX (1883, et surtout 1989) qui propose l'idée de *modernité-monde*, nous semble plus heuristique. Car en effet, après la « mutation socio-culturelle » qui instaure la modernité, l'Occident n'est plus l'Occident : il est lui-même victime de la modernité. Et s'il fut, par les hasards spatio-temporels, aux racines mêmes du phénomène, que ses élites d'alors n'ont d'ailleurs jamais pu contrôler, c'est donc bien que c'est la modernité – et non les valeurs chrétiennes – qui s'est faite monde : imposant *sa* logique (le

[1] LATOUCHE [1989 : 53] ; l'injonction de la performance, qui se traduit dans l'économie par l'idée de « compétitivité » a été fort bien « déconstruite » par PETRELLA, et en particulier par le GROUPE DE LISBONNE (1995), dont le titre est approprié : *Les limites de la compétitivité.*

« temps de la modernité ») sur tous les continents de manière non pas uniforme mais différenciée, dans des « lieux de modernité » bien spécifiques ; ceci pose la question incontournable du caractère universel de la modernité.

Là où le système moderne ne s'était pas (ou ne s'est pas encore) imposé (dans le monde occidental aussi bien qu'ailleurs !), il existait (ou il existe encore) différentes espèces de « cultures », c'est-à-dire des cultures obéissant au même paradigme que l'on peut appeler « traditionnel » (DUMONT, 1977, 1983) ou, selon le cas, « archaïque », mais s'actualisant de manières fort différentes selon les sociétés et leur environnement. *La modernité est une espèce de société différente*, plus complexe (au sens de MORIN, 1984 : 101-116), qui par son universalisme semble s'imposer à toutes les autres. En s'imposant et en détruisant les différentes « traditions », elle annonce, pour le meilleur et pour le pire, l'émergence d'une seule et unique espèce de culture, c'est-à-dire l'espèce moderne, avec différentes individualités culturelles, et c'est là que se noue la question centrale de notre texte : comment ce double mouvement propre à la mondialisation se traduit-il sur le plan de la diversité linguistique ?[1] Il est vrai que l'acculturation[2] entre deux cultures de niveau de complexité différent *semble toujours se réaliser au profit de la culture la plus complexe* : ainsi, le monde tend à s'unifier sous un unique « paradigme civilisationnel », la modernité, qui remplace à l'échelle planétaire, peu à peu mais sûrement, les différents paradigmes culturels (les différentes « traditions »), à commencer par celle où elle a vu le jour : la tradition occidentale judéo-chrétienne/ gréco-romaine. Pour ces raisons, la modernité n'*est* donc *plus* l'Occident, et la modernisation n'*est* donc *plus* occidentalisation du monde.

---

[1] Les sociétés traditionnelles pouvaient se côtoyer, se faire la guerre, commercer entre elles, s'acculturer, évoluer côte à côte, cela ne signifiait jamais – à l'exception du génocide – que l'une allait s'imposer totalement à l'autre et détruire (par exemple en remplaçant à jamais) les bases mêmes de sa culture. Ainsi, le phénomène qui se cristallise autour de « l'événement 1789 » doit être conçu comme un changement de paradigme, qui révolutionne à la fois le système de pensée et le système d'action sociale. Cependant, il doit être compris à la fois dans la *discontinuité* par rapport aux systèmes précédents et dans la *continuité* de l'évolution humaine, c'est-à-dire dans le processus d'hominisation (MORIN, 1973), ou par rapport au processus de complexification des sociétés humaines. L'avènement de la modernité, que nous définissons comme un paradigme culturel de complexité supérieur (dans le sens de MORIN 1973, MORIN et KERN 1993 ; MORIN *et al.*, 1991) à celui de la tradition, transforme donc les contacts entre sociétés en véritables électrochocs pour les sociétés traditionnelles confrontées à la modernité.

[2] Rappelons que dans son sens « neutre » (rencontre entre deux cultures) l'acculturation est *a priori* toujours double et réciproque, et donc potentiellement égalitaire et enrichissante.

Cependant, la mondialisation *est aussi une relocalisation du global*, ce qui est une caractéristique du nouveau « système mondial » ; la globalité n'échappe pas aux actions humaines et à leur position spatio-temporelle : le global s'implante localement et s'y enracine. La mondialisation ne signifie pas uniquement globalisation ou planétarisation, dans le sens où le « local » en viendrait peu à peu à perdre de son importance. Au contraire, il faut toujours concevoir la dialectique entre global et local et la meilleure manière de percevoir la mondialisation est de s'intéresser à la re-localisation des phénomènes planétaires dans un système mondial fortement structuré et hiérarchisé[1]. Dans le « système local-national-mondial hiérarchisé », le niveau national étatique demeure important en tant que niveau de la légitimité du système (BEAUD, 1989) ; c'est également le lieu privilégié de l'expression de la subjectivation collective.

Le nouveau paradigme civilisationnel qui se met en place depuis deux siècles, en décloisonnant les cultures traditionnelles, en les ouvrant les unes aux autres, fait passer l'humanité à un degré supérieur de complexité. La diversité ne disparaît donc pas avec l'uniformisation paradigmale, mais elle change de niveau. En premier lieu, on pourrait dire que l'*autonomie* individuelle et sociale d'une part, et la *dépendance* des individus et des groupes les uns envers les autres d'autre part, augmentent conjointement[2]. En second lieu, l'*unification* de l'humanité s'opère conjointement à une différenciation / diversification potentiellement infinie, basée sur l'auto-réflexivité et l'auto-institution, c'est-à-dire sur des liens sociaux non plus organiques (paradigme traditionnel / *Gemeinschaft*) ni mécaniques (paradigme de la première modernité / *Gesellschaft*) , mais « *électifs* » , c'est-à-dire en fonction d'une « identité clignotante » fondée sur un lot d'appartenances : ce n'est là qu'une manifestation du processus de subjectivation individuelle / collective[3].

Plus précisément, les revendications *identitaires*, qui ont le plus souvent passé pour « anti-modernes » lors de la première modernité, entrent

---

[1] Nous faisons ici référence au « paradigme du système mondial », un ensemble d'approches développées dans différents champs de l'économie de tendance non-orthodoxe, synthétisées par BEAUD et DOSTALER (1993).

[2] Comme MORIN l'a montré, dans les systèmes vivants, « autonomie » et « dépendance » augmentent conjointement : plus d'autonomie, c'est paradoxalement plus de dépendance. Morin (1980).

[3] Unification / diversification ne signifie donc pas, à notre avis, une uniformisation / standardisation comme le laisse entrevoir une certaine pensée critique, MARCUSE (1967), LATOUCHE (1989), ZIEGLER (1980: 134ss.), dans l'idée de la conscience homogénéisée.

donc aujourd'hui en relation dialogique avec les principes idéologiques de la modernité : *Liberté / Égalité / Fraternité / Identité* ; par conséquent, la *Charte Européenne des langues régionales ou minoritaires* est en ce sens profondément moderne. Cependant, l'*identité*, à l'ère de l'incertitude et de la complexité, est une notion elle-même complexe : dans la dialogique avec les trois autres principes de la modernité, elle ne peut plus être fondée sur des principes ontologiques ou méta-sociaux (ce qui serait « non moderne »). Au contraire, elle doit être comprise comme une *notion multiple*, incertaine, à redéfinir sans cesse individuellement et collectivement, et pour cela « *clignotante* ». La moNdernité apparaît comme une modernité de second type où l'aspiration à la différence identitaire est d'abord une *auto-définition* dans la différence ; il s'agit de *choisir quelles identités, quelles appartenances* chacun est prêt à mettre en avant et à défendre dans des situations données. Sous cet angle, la mondialisation contribue également à l'accroissement de la diversité.

Tentons à présent d'appliquer les considérations qui précèdent au cas de la diversité linguistique et culturelle dans le contexte plus particulier de ses manifestations dans l'activité économique « mondialisée ».

2. Un cadre économique d'analyse[1]

Passons à présent d'une analyse globale à une approche plus sectorielle en termes d'*économie de la langue*. Nous avons vu, dans la précédente section, que certains processus économiques peuvent effectivement être *associés* à la question de la mondialisation ; nous entendons par là qu'ils peuvent être interprétés soit comme les conséquences de la mondialisation, soit comme des symptômes qui accompagnent la mondialisation, voire la préfigurent.

Cela étant, les liens de causalité entre les volets économiques de la mondialisation et la dynamique des langues et des cultures restent fort mal connus. En particulier, nous manquons d'instruments permettant de dire si l'uniformisation linguistique, y compris dans un contexte de mondialisation, a

[1] Dans la section 3, ainsi que dans la conclusion, l'adjectif « économique » fait référence à l'analyse économique de type néo-classique ou « orthodoxe », mise en rapport avec des phénomènes linguistiques dans la lignée de « l'économie de la langue » (GRIN, 1996) ; cette analyse ne s'appuie donc pas sur les théories « hétérodoxes » mises à contribution dans la section 1 (BEAUD et DOSTALER, 1993).

une dynamique propre qui s'entretient d'elle-même. Certes, on peut de manière fort crédible poser qu'au départ, la mondialisation prend son essor en résultat d'un phénomène nettement identifiable, en particulier la colonisation, au moyen de laquelle un système-monde spécifique, émergeant de la culture occidentale, conquiert et domine petit à petit d'autres systèmes-mondes et les fond dans un système-monde unique (BRAUDEL, 1980). Cette vision de la diffusion des langues se retrouve du reste dans des écrits de la « première génération » en économie de la langue (par ex. chez BRETON et MIESZKOWSKi, 1977), pour lesquels la force militaire et la pression diplomatique permettent à certains États d'imposer leur domination et celle de leur langue. Cependant, on admettra qu'il n'y a là rien de très surprenant, et que la question qui se pose est si ce premier choc initial entre cultures de complexité différente, choc qui en général tendra à favoriser l'une ou l'autre langue, suffit non seulement à rompre quelque « équilibre » préexistant, mais aussi à enclencher une spirale uniformisatrice. Pour y répondre, il faudrait disposer d'une théorie de la diffusion des langues au niveau « macro » , théorie qui semble toujours, à l'heure actuelle, nous faire défaut[1] ; et c'est esquiver la question que de postuler une répétition de l'intervention colonisatrice ou impérialiste (qui revient à supposer le renouvellement, période après période, d'un « choc » dans le modèle, plutôt qu'à montrer une dynamique interne au modèle).

Si la question est difficile sur le plan de l'analyse théorique, elle semble l'être tout autant dans les études de cas. Songeons par exemple à la diffusion d'une langue de grande communication telle que l'anglais, diffusion que l'on se bornera pour l'instant à considérer comme *corrélée* à la mondialisation et comme *possible* signe avant-coureur d'uniformisation. On parle beaucoup de ce phénomène de diffusion, sans l'avoir élucidé. Ainsi ni CRYSTAL (1997) ni GRADDOL (1997), qui se sont tous deux attachés à expliquer les causes de la diffusion de l'anglais ne parviennent à notre avis à livrer d'explication satisfaisante – dans le sens qu'ils ne parviennent pas à isoler les causes de la diffusion de l'anglais, ni à démonter les liens logiques menant de ces causes à cette conséquence. Sans entrer dans une analyse détaillée de ces textes, qui nous entraînerait trop loin, signalons le caractère circulaire d'une des

[1] L'absence d'une telle théorie est évoquée chez APPEL et MUYSKEN (1987) ; cet état de fait ne nous semble guère modifié aujourd'hui, malgré les réflexions fondamentales fournies depuis par FISHMAN en sociolinguistique (1991), POOL en choix rationnel des langues (1991), CHURCH et KING en économie de la langue (1993), etc. Pour une théorie au niveau micro, voir par ex. GRIN (1992).

principales conclusions de CRYSTAL (1997 : 110) : « *l'anglais est une langue qui, de façon répétée, s'est trouvée au bon endroit au bon moment* ».[1]

Plus généralement, la littérature sur la diffusion des langues – notamment l'anglais – en tant que résultat du jeu de forces économiques associées à une mondialisation caractérisée de manière plus ou moins précise, tend à *identifier des symptômes* plutôt qu'à en proposer une explication théorique (à ce propos, cf. GRIN, 1998b). Ce même texte avait voulu montrer qu'en préalable à une tentative d'explication des liens entre les aspects économiques de la mondialisation d'une part, et la dynamique des langues et des cultures de l'autre, il convenait de définir beaucoup plus précisément le cadre de l'analyse et les hypothèses de travail. En particulier, les points suivants doivent être clairement posés :

- Quel est le *sens des causalités que l'on entend éclaircir ?* S'agit-il de voir comment des variables économiques (en particulier celles que l'on interprète comme liées à la mondialisation) affectent la diffusion des langues et des cultures – et participent de ce fait à l'uniformisation ? Ou s'agit-il plutôt de voir comment une variable de type linguistique et culturel (par exemple, la dominance croissante de l'anglais comme langue des échanges commerciaux) affecte une variable économique – par exemple, l'attrait « économique » de l'anglais pour les lycéens choisissant l'étude d'une langue étrangère parmi plusieurs possibles ?
- Les variables économiques que l'on entend prendre en compte, à titre de variables « dépendantes » ou « indépendantes », ont-elles un caractère strictement marchand (par exemple, les différentiels de salaire liés à la maîtrise de certaines langues) ou s'intéresse-t-on également aux grandeurs économiques *non-marchandes* (par exemple, les coûts et bénéfices *symboliques* qui échoient aux acteurs en raison de leur profil linguistique) ?
- Place-t-on l'analyse au niveau des variables macro-économiques (produit intérieur brut, volume des exportations, des importations, de la consommation, niveau général des prix, taux d'inflation, de

[1] Certains, comme PHILLIPSON (1999), reprochent en outre à CRYSTAL le caractère « triomphaliste » de son étude, qui peut en effet donner l'impression qu son auteur trouve tout à fait dans l'ordre des choses, pour ne pas dire justifié, que la langue anglaise se retrouve aujourd'hui en position nettement dominante. Dans le même article, PHILLIPSON fait par contre l'éloge de GRADDOT qu'il considère comme beaucoup plus lucide que CRYSTAL.

chômage et de croissance, etc.) ou à celui des variables micro-économiques (offre et demande sur un marché spécifique ou un marché-type, comportement du consommateur ou producteur type sur ce marché, etc.) ?

- S'intéresse-t-on principalement aux dimensions *allocatives* du problème – c'est-à-dire à la répartition des ressources entre divers usages possibles et, partant, au fait qu'émergent certaines pratiques de production, d'échange et de consommation, à concurrence de certaines quantités et à un certain prix, ou plutôt aux dimensions *distributives* – donc à l'identification des groupes qui « gagnent » et qui « perdent » à une certaine évolution, et au montant des gains et des pertes encourues ?
- Cherche-t-on à comprendre les liens en cause dans le cadre théorique des forces de marché « pures », c'est-à-dire en supposant que les acteurs économiques (alors essentiellement réduits au rôle de consommateur ou de producteur de biens et services, d'offrant ou de demandeur des facteurs de production « capital » et « travail ») agissent en toute liberté de production, de vente, d'achat et de consommation, ou envisage-t-on un cadre plus complexe où l'État intervient délibérément ?

Selon la réponse que l'on aura donnée à chacune des questions qui précèdent, on s'orientera vers une analyse très différente dans sa méthode, sa portée, les variables qu'elle fait intervenir et, bien souvent, ses conclusions. Qui plus est, il importe de rappeler qu'à l'heure actuelle, on est fort loin d'avoir fait le tour du problème : d'un côté, on l'a vu, on trouve des approches qui laissent en suspens la plupart de ces questions et ne permettent pas de conclure ; de l'autre, même certaines analyses très techniques développées récemment (par ex. LAZEAR, 1995) livrent des résultats qui ne s'appliquent que sous des hypothèses fort restrictives.

Nous n'avons assurément pas l'ambition de résoudre ici un ensemble de problèmes aussi difficiles ; notre but est bien plus modeste, et nous ne chercherons qu'à approfondir la réflexion sur la cinquième des questions posées ci-dessus. Plus précisément, nous tenterons de voir de plus près, dans la quatrième section, comment s'oriente l'analyse selon que l'on choisit une analyse dans un cadre de pur marché sans intervention de l'État, ou dans un cadre où l'État est susceptible d'intervenir.

3. Avec ou sans intervention de l'État : demande et rémunération des compétences linguistiques sur le marché du travail

Les liens entre la mondialisation, l'évolution des variables économiques et le degré de diversité sont aussi très variés et recouvrent des phénomènes extrêmement différents. Il est donc d'autant plus important de circonscrire avec précision la question que l'on se pose. Dans ce but, commençons par caractériser un phénomène fréquemment associé à la mondialisation, à savoir la globalisation des marchés, que nous définissons de la manière suivante : il y a globalisation des marchés lorsqu'une entreprise F_{j1}, qui initialement écoulait un bien X_j dans le pays[1] G_j (disons : le pays où a lieu la production) commence également à les vendre dans les pays G_k, G_l, G_m, etc. – où $j \neq k \neq l \neq m$, culturellement et linguistiquement – alors que tel n'était pas le cas précédemment (ou seulement dans des quantités négligeables).

Cette globalisation entraîne des conséquences de toutes sortes, dont certaines se manifestent sur le plan linguistique et culturel ; certaines sont spécifiques et apparaissent dans le pays G_j, d'autres dans les pays G_k, G_l et G_m. Si l'on cherchait à cerner les conséquences de cette globalisation dans les pays importateurs, une série d'hypothèses spécifiques devraient être faites[2]. Dans ce texte, nous choisissons de nous pencher sur le cas du pays exportateur.

---

[1] Ou groupe de pays.

[2] Il s'agirait notamment des hypothèses suivantes, si l'on admet que l'on s'intéresse à l'impact de la consommation de biens importés, supposés véhiculer un certain substrat linguistique et culturel originaire du pays G_j : (1) le bien X_j est un bien *final*, dans le sens qu'il est consommé tel quel par les habitants des pays G_k, G_l et G_m (c'est-à-dire que le rôle d'une firme locale se réduit à la *mise à disposition* du bien, par exemple la distribution ou la diffusion) (2) ; le bien X_j est *homogène*, c'est-à-dire qu'à l'exception de son prix p_j qui peut varier selon les pays ($p_{jj} \neq p_{jk} \neq p_{jl} \neq p_{jm}$), il présente les mêmes caractéristiques dans tous les pays ; (3) aucune distinction n'est faite entre un « bien » (matériel) et un « service » (immatériel) ; (4) on fait abstraction pour le moment du faisceau de caractéristiques incorporées dans le bien X_j. Cette hypothèse est importante, car il est fort probable que l'effet plus ou moins uniformisant (en termes linguistiques et culturels) de la consommation du bien X_j dépende du caractère plus ou moins linguistique et culturel du bien : l'impact des téléfilms est sans doute plus marqué que celui du matériel de bureau ; (5) finalement, on fera l'hypothèse que l'arrivée du produit X_j, produit par la firme F_j du pays G_j sur les marchés des pays G_k, G_l et G_m, n'est pas accompagnée par un accroissement de la consommation de biens comparables fabriqués localement ou dans des pays tiers ; en d'autres termes, la part

Pour l'entreprise F_{j1} (ainsi que pour ses concurrentes F_{j2}, F_{j3}, etc.) se pose la question de la langue dans laquelle on entrera en contact (négociation, publicité, service après-vente, etc.) avec les acheteurs des pays G_k, G_l et G_m. Dans un espace géographique et commercial où se répand une langue de grande communication, par exemple l'anglais, on peut supposer que l'entreprise F_{j1} doit s'assurer que ses employés, notamment dans les secteurs en liaison avec la clientèle étrangère, ont une bonne maîtrise de l'anglais. En d'autres termes, une demande de compétences en anglais s'exprimera sur le marché du travail ; toutes autres choses égales par ailleurs (notamment à âge, expérience et formation professionnelle similaires), un employé qui maîtrise l'anglais bénéficiera d'un différentiel salarial parfois considérable[1].

La question qui se pose alors est la suivante : cette dynamique s'entretient-elle d'elle-même ? Et si tel est le cas, conduit-elle à l'invalidation, donc à l'élimination, d'autres langues et, *par ce biais*, à l'uniformisation linguistique ? Dans un modèle très simple d'interaction dynamique entre les salaires proposés sur le marché du travail d'une part, l'acquisition des compétences d'autre part, on peut montrer que le premier enchaînement peut se vérifier, tandis que le second est nettement moins probable. Nous rappelons ci-dessous la logique de la démarche, présentée plus en détail dans GRIN (1999) – précisons en outre qu'il s'agit bien là d'un modèle théorique, qui n'est pas calqué sur la réalité et n'a pas vocation à la *représenter*, mais plutôt à servir d'outil dans la réflexion sur la réalité.

En bref, la logique de la démarche est la suivante : supposons d'abord (temps 1) qu'en raison d'un « choc » initial (disons : l'expansion colonialiste), une langue de grande diffusion (disons : l'anglais) ait acquis une « position dominante ». Nous ne définirons pas celle-ci très précisément, nous contentant de la caractériser comme suit en reprenant certains indicateurs qui témoignent bien de la position non pas théorique, mais réelle, de l'anglais : en vertu de sa position dominante, l'anglais est la plus apprise des « langues secondes » à travers le monde ; la langue que cinq ou dix personnes tirées au hasard[2] et devant se parler sont le plus susceptibles d'avoir en commun ; la

---

relative des biens en provenance du pays G_j écoulés dans les pays G_k, G_l et G_m, s'accroît sans ambiguïté.

[1] Les données statistiques nécessaires à l'estimation de ces différentiels nets sont rares. Dans le cas de la Suisse, elles permettent de situer ces différentiels aux alentours de 12% à 17% selon la région linguistique considérée (GRIN, à paraître).

[2] Dans le monde entier ou, à plus forte raison, dans les pays à fort pouvoir d'achat par tête (dans une comparaison internationale calculée avec « parité des pouvoirs d'achat »).

langue dominante de la recherche et du commerce international, etc. (AMMON, 1994).

Cette position dominante renforce la *pertinence* de la langue anglaise, y compris pour l'entreprise F_{j1} de notre exemple précédent. Ajoutons l'hypothèse que le pays G_j où est basée l'entreprise F_{j1} ne soit *pas* traditionnellement un pays de langue anglaise – ce qui revient à dire que l'anglais y tient historiquement un rôle de langue étrangère. En effet, dans la mesure où la langue anglaise se sera généralisée, la compétence en cette langue fera de plus en plus partie des attentes des employeurs. Il y a de bonnes raisons théoriques et empiriques de supposer que cette attente peut exister même si la langue anglaise n'est pas vraiment nécessaire à l'accomplissement des tâches[1].

Notre démonstration n'exige cependant pas que l'on suppose que l'accroissement de la demande des compétences en anglais repose sur ce que l'on pourrait appeler de « faux » besoins : en effet, la diffusion de l'anglais peut parfaitement renforcer la nécessité objective de la maîtrise de cette langue dans une gamme croissante d'activités professionnelles, expliquant pourquoi les employeurs peuvent être amenés à réclamer de plus en plus fréquemment ces compétences.

À mesure que la *demande* pour ces compétences s'accroît, les « primes salariales » qui échoient aux personnes qui les ont (primes déjà mentionnées plus haut) auront, toutes autres choses égales par ailleurs, tendance à s'accroître (temps 2). En conséquence, il est probable que les acteurs verront un intérêt financier manifeste (qui n'exclut ni ne remplace d'autres types de motivations) à acquérir l'anglais. Ils seront même prêts à engager des ressources financières propres pour cela : c'est sans doute là l'une des raisons de la popularité des cours d'anglais donnés le soir ou dans le cadre de séjours linguistiques dispendieux.

Dans un troisième temps, il faut donc s'attendre à voir la fréquence des compétences en anglais augmenter notablement. Ceci revient à un accroissement de l'offre des compétences en anglais sur le marché du travail,

---

[1] Du point de vue théorique, le modèle de la déqualification structurale conduit à une course aux compétences permettant d'adresser à l'employeur un « signal » positif sur l'ardeur au travail ou l'agilité mentale, renforçant ainsi les chances d'embauche même si les compétences elles-mêmes sont de peu d'utilité dans l'activité professionnelle à accomplir ; du point de vue empirique, les données suisses évoquées précédemment montrent que chez les femmes, les compétences en anglais sont rémunérées par les employeurs alors même qu'elles ne sont *pas* utilisées au travail ; il est donc probable que c'est à titre de signal que ces compétences sont reconnues et récompensées par les employeurs.

y compris dans le pays G_j. Ceci aura pour conséquence de réduire les primes salariales dont jouissent, toutes autres choses égales par ailleurs, les personnes qui savent l'anglais.

Dans le même temps, l'accroissement du nombre de personnes qui ont acquis l'anglais contribue à la position dominante de cette langue et donc à ce que nous avons appelé plus haut sa « pertinence » ; cela suscitera (dans un quatrième temps) une nouvelle vague d'apprentissage, renouvelant le cycle que nous venons de décrire.

Dans notre scénario à moments successifs, on constate donc deux mouvements contraires qui se nourrissent l'un l'autre : l'un qui renforce la valeur de l'anglais (et donc encourage son apprentissage et par là même la poursuite de sa diffusion) ; l'autre qui « banalise » l'anglais et érode les avantages financiers auxquels sa maîtrise donne accès. La question qui se pose alors est lequel des deux effets domine à un moment donné. Répondre à cette question, même sur le plan purement théorique, exige un examen qui ne fait que commencer dans la littérature ; sur le plan empirique, cela reste une entreprise tout aussi considérable, et c'est à notre avis avec raison que PHILLIPSON observe que « *l'anglais est de nos jours tellement omniprésent, enchevêtré avec des phénomènes sociaux et d'autres langues de tant de façons que choisir, présenter, expliquer et interpréter le sujet soulève de sérieux problèmes méthodologiques et éthiques* » (1999 : 288 ; notre traduction).

Aussi, sans même tenter de nous lancer dans une analyse immanquablement ardue, nous permettrons-nous un peu de prospective sur la base d'un parallèle : ce qui s'est produit pour la *littéracie* est fort susceptible de se produire pour l'anglais. En effet, il fut un temps en Occident où la maîtrise de l'écrit suffisait à garantir le succès (dans les limites imposées par les contraintes socio-économiques très fortes d'une société d'Ancien régime) ; à mesure que s'est répandue dans la population la maîtrise active ou au moins passive de l'écrit, celle-ci a cessé de suffire à garantir le succès – sur le plan socio-économique. De fait, ce sont d'*autres compétences*, en plus de la littéracie, qui sont nécessaires. Il est fort possible que la même chose se produise pour l'anglais : la réussite professionnelle requerra non seulement l'anglais, mais une panoplie d'autres compétences.

Ce qui nous intéresse ici, c'est qu'au nombre de ces dernières risquent de figurer les langues (maternelles ou principales) de la clientèle solvable. En effet, les témoignages anecdotiques mais nombreux concourent à montrer que si l'entreprise F_{j1} cherche à vendre dans le pays G_k, il vaut mieux le faire dans la langue du client, soit pour une simple raison de transmission d'information, soit en raison d'un attachement du client à « sa » langue maternelle (et cela,

même s'il a *aussi*, comme le vendeur, parfaitement appris l'anglais à titre de langue seconde), soit enfin parce que le client sera mieux disposé envers un vendeur qui, outre une compétence linguistique dans la langue du pays G_k, aura sans doute une certaine compétence culturelle correspondante. En fin de compte, si une concurrence de plus en plus vive homogénéise les biens sur le plan matériel et technique, c'est dans le processus qui entoure son *échange* (y compris en termes linguistiques) que se concentre l'avantage concurrentiel. L'entreprise F_{j1} tout comme ses concurrentes aura donc intérêt à engager des personnes qui, outre l'anglais, maîtrisent également certaines autres langues ; c'est alors pour la maîtrise de ces *autres* langues qu'apparaîtront les primes salariales.

Si ce scénario a quelque pertinence pour la réalité, il autorise l'interprétation suivante : ce qu'il est convenu d'appeler le « libre jeu » des forces du marché auxquelles la « mondialisation » offre un champ toujours plus dégagé contribue sans doute à la diffusion de langues de grande communication telles que l'anglais ; mais en même temps, sa dynamique uniformisatrice comporte ses propres limites, puisque sa logique même (dans le cadre délibérément simplifié du modèle qui précède) débouche sur la revalorisation de langues *autres* que l'anglais.

On pourrait en rester là et conclure que « la mondialisation » renforce peut-être *une* langue mais entretient elle-même la pérennité de plusieurs autres, et repartir rassuré sur l'avenir de la diversité. Cependant, il faut relever une chose : c'est que dans l'analyse très simple qui précède, seules les langues parlées par une demande *solvable* et d'effectif *dépassant un certain minimum* (lequel ? c'est une question à laquelle le modèle n'apporte, dans son état actuel, pas de réponse) seront protégées par le jeu des forces de marché. Il s'agit donc immanquablement de langues de grande communication. Par contre, les langues minoritaires ne bénéficient pas de cette dynamique, parce qu'elles sont en général parlées par un fort petit nombre de locuteurs à titre de langue première ou seconde. Dans leur cas, il y a lieu de penser que « la mondialisation » est effectivement dangereuse pour la diversité.

En l'absence d'intervention de l'État (qui n'apparaît dans le modèle qui précède que comme garant des institutions permettant le marché – propriété, contrats, etc.), la mondialisation peut donc avoir des effets fort différents, selon notamment le potentiel des ventes que représente une communauté linguistique. Dans un contexte marqué par l'intervention de l'État, en revanche, la mondialisation n'a pas forcément ces mêmes effets. Tel est précisément le but des politiques publiques qui visent à éviter que certaines forces (notamment les forces du marché) soient seules à façonner notre

environnement politique, social, culturel, économique et linguistique – ainsi, bien entendu, que notre environnement naturel. Il y a donc convergence entre, d'une part, la logique économique (l'efficience) qui peut sous-tendre les mesures de politique publique en faveur de la diversité linguistique et, d'autre part, la revendication de qualité de vie (par exemple, la possibilité de vivre ses appartenances) nourrie par le processus de subjectivation. S'il est vrai, comme nous l'avons posé dans la section 1, que la mondialisation s'accompagne nécessairement d'un processus de subjectivation, celui-ci peut se manifester par l'appropriation (ou la réappropriation) de marqueurs d'appartenance tels que la langue, fût-elle minoritaire (ou précisément *parce qu'elle l'est*). Si les collectivités (et donc les appareils d'État censés traduire leur volonté exprimée démocratiquement) tiennent à la diversité, elles peuvent adopter des mesures qui facilitent les manifestations linguistiques de la subjectivation.

Il est important de noter que de telles mesures peuvent, dans la réalité, refléter des idéologies très divergentes. Certaines relèvent d'un nationalisme qui, mis à part une crédibilité démocratique parfois douteuse, peut se retrouver en porte-à-faux avec le processus de moNdernisation. D'autres sont particulièrement en phase avec ce dernier : nous pensons notamment à la politique de promotion de la langue poursuivie au Pays de Galles avec un indéniable succès dans les domaines de l'éducation et des médias (ELIS-THOMAS, 1997 ; GRUFFUDD ET MORGAN, 1997 ; THOMAS, 1997).

Conclusion

Les considérations qui précèdent montrent bien à quel point les effets de la mondialisation sur la diversité linguistique sont complexes. Du point de vue de la fonction *communicationnelle* de la langue, l'effet de la mondialisation est de renforcer les langues de grande communication et en particulier la première d'entre elles, l'anglais ; par contre, elle tend à affaiblir les langues minoritaires ou de petite diffusion. On peut décrire le système mondial actuel comme dominé par une triade États-Unis – Europe – Japon. Dans chaque élément de la triade se diffuseront des langues spécifiques en fonction de leur contribution à la richesse du centre – on peut par exemple s'attendre à ce que se diffusent l'anglais, l'espagnol, etc. dans le pôle dominé par les États-Unis ; l'anglais, l'espagnol, l'allemand, etc. dans le pôle européen ; le japonais, le chinois, le malais, etc. dans le pôle dominé par le Japon. Au niveau des

individus, c'est alors une polyvalence linguistique – limitée cependant aux langues de grande communication – qui sera rémunérée par la mondialisation.

Cependant, la langue ne possède pas qu'une fonction communicationnelle, mais aussi une fonction *identitaire*, et nous avons pu voir dans la section 1 que la mondialisation s'accompagne également de la mise en pratique de la subjectivation individuelle et collective, c'est-à-dire de la capacité des individus et des groupes à développer de manière dynamique leurs identités et à désirer construire leur propre avenir. En soi, ceci suffit à stimuler l'affirmation des spécificités linguistiques et à entretenir la diversité. Qui plus est, le fait que la mondialisation contribue à la diffusion planétaire du modèle de l'État-nation approfondira le phénomène : en effet, cette diffusion du modèle étatique-national renforce la légitimité des mouvements sociaux (nationalitaires, régionalistes ou identitaires) à être reconnus comme dépositaires de l'identité, souvent linguistique, de collectivités spécifiques ; en même temps, la diffusion à l'échelle planétaire de l'idée de personne-sujet, diffusion qui résulte de la mondialisation, conforte les individus dans leur aspiration à développer les appartenances, y compris linguistiques, de leur choix.

Bibliographie

AMIN Samir (dir., (1993) ; *Mondialisation et accumulation*, Paris, L'Harmattan, « Forum du Tiers-Monde ».

AMIN Samir (1995) ; *La gestion capitaliste de crise*, Paris, L'Harmattan, « Forum du Tiers-Monde ».

AMIN Samir, ARRIGHI Giovanni, FRANK André Gunder; WALLERSTEIN Immanuel (1990) ; *Le grand tumulte ? Les mouvements sociaux dans l'économie-monde*, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui / Série économie ».

AMMON Ulrich (dir.) (1994) ; *English Only ? in Europe*, Numéro thématique de *Sociolinguistica*, 8.

APPEL René, MUYSKEN Pieter (1987) ; *Language Contact and Bilingualism*, Londres, Edward Arnold.

BEAUD Michel (1987) ; *Le système national mondial hiérarchisé*, Paris, La Découverte, « Agalma ».

BEAUD Michel (1989) ; *L'économie mondiale dans les années quatre-vingt*, Paris, La Découverte, « Cahiers libres ».

BEAUD Michel (1990-1981) ; *Histoire du capitalisme de 1500 à nos jours*, Paris, Seuil, « Points / Économie ».

BEAUD Michel, DOSTALER Gilles (1993) ; *La pensée économique depuis Keynes*, Paris, Seuil.

BIRNBAUM Pierre (1982) ; *La logique de l'État*, Paris, Fayard, « L'espace du politique ».

BRAUDEL Fernand (1980-1967) ; *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe - XVIIIe siècles*, 3 vol., Paris, Armand Colin.

BRETON Albert, MIESZKOWSKI Peter (1977) ; « The economics of bilingualism » , in W. OATES (dir.), *The Political Economy of Fiscal Federalism*, Lexington, Lexington Books, 261 - 273.

BRUCKNER Pascal (1983) ; *Le sanglot de l'homme blanc*, Paris, Seuil.

CASTORIADIS Cornelius (1975) ; *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.

CHESNEAUX Jean (1983) : *De la modernité*, Paris, La Découverte / Maspero, « Cahiers libres ».

CHESNEAUX Jean (1989) ; *Modernité-Monde*, Paris, La Découverte.

CHURCH Jeffrey, KING Ian (1993) ; « Bilingualism and network externalities », *Revue Canadienne d'Économique*, 26, 337 - 345.

CRYSTAL David (1997) ; *English as a World Language*, Cambridge, Cambridge University Press.

DUBET François, WIEVIORKA, Michel (1995) ; *Penser le sujet. Colloque de Cerisy autour d'Alain Touraine*, Paris, Fayard.

DUMONT Louis (1977) ; *Homo Aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, NRF Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines ».

DUMONT Louis (1983) ; *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, « Points Essais ».

DURAND Marie-Françoise, LÉVY Jacques, RETAILLE Denis (1993) ; *Le Monde. Espaces et Systèmes*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques & Dalloz.

ELIS-THOMAS Lord Dafydd of Nant Conwy, (1997) ; « Language Planning in Wales » , in *Actes del congrés Europeu sobre Planificació Lingüística*, Barcelone, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, 253 - 266.

FISHMAN Joshua (1991) ; *Reversing Language Shift*, Clevedon : Multilingual Matters.

FRANK André Gunder (1969) ; *Le développement du sous-développement. L'Amérique latine*, Paris, Maspéro, « Textes à l'appui ».

FRANK André Gunder, FUENTES-FRANK Marta (1990) ; *Widerstand im Weltsystem*, Rieden (D), Pro Media.

GAUCHET Marcel (1985) ; *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, NRF/Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines ».

GAUTHEY Franck, XARDEL Dominique (1990) ; *Le management interculturel*, Paris, PUF, « Que sais-je ? ».

GIDDENS Anthony (1994-1990) ; *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.

GRADDOL David (1997) ; « The Future of English ? ». Londres, The British Council.

GRIN François (1992) ; « Towards a Threshold Theory of Minority Language Survival », *Kyklos*, 45, 69 - 97.

– (1994) ; « L'identification des bénéfices de l'aménagement linguistique : la langue comme actif naturel » , in PHLIPPONNEAU C. et BOUDREAU A. (dir.), *Sociolinguistique et aménagement des langues*, Moncton, Centre de recherche en linguistique appliquée, 67 - 101.

– (dir.) 1996 : « Economic approaches to language and language planning » , numéro thématique du *International Journal of the Sociology of Language*, 121.

– (1998a) ; « Language Planning as Diversity Management : Some Analytical Principles », *Plurilingua* XXI, 141 - 145.

– (1998b) ; « L'analyse économique de la dynamique des langues dans le contexte de la mondialisation », texte présenté au séminaire *La gestion du plurilinguisme et des langues nationales dans un contexte de mondialisation*, Québec, Conseil de la langue française, 30 nov. – 1er déc.

– (1999) ; « Market Forces, Language Spread and Linguistic Diversity », in Kontra, M., Phillipson, R., Skutnabb-Kangas, T. et Varady, T. (dir.), *Approaching Linguistic Human Rights*, Budapest, Central European University Press, sous presse.

– à paraître : *Compétences et récompenses : la valeur des langues en Suisse*, Lausanne / Paris : Delachaux & Niestlé.

GROUPE DE LISBONNE (1995) ; *Limites à la compétitivité. Pour un nouveau contrat mondial*, Paris, La Découverte, « Essais ».

GRUFFUDD Heini, MORGAN Tracey (1997) : « Lesser Used Languages and Young Adults », in *Actes del Congrés Europeu de Planificació Lingüística*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura, 305 - 312.

KYMLICKA Will (1995) ; *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press.

LAPIDOTH Ruth (1996) ; *Autonomy. Flexible Solutions to Ethnic Conflicts*, Washington, United States Institute of Peace Press.

LATOUCHE Serge (1989) ; *L'Occidentalisation du Monde*, Paris, La Découverte, « coll. Agalma ».

LAZEAR Edward (1995) ; « Culture and language », *National Bureau of Economic Research Working Papers*, 5249.

LEFEBVRE Henri (1976/1976/1977/1978) ; *De l'État*, 4 vol.. Paris : U.G.E., « 10/18' 1049/1090/1129/1207 ».

MARCUSE Herbert (1968-1964) ; *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée,* Paris, Les Éditions de Minuit, « Arguments ».

MATTELART Armand (1992) ; *La communication-monde. Histoire des idées et des stratégies,* Paris, La Découverte, « Textes à l'appui / Série histoire contemporaine ».

MICHALET Charles-Albert (1985) ; *Le capitalisme mondial*, Paris, PUF, « Économie en liberté ».

MORIN Edgar (1973) ; *Le paradigme perdu. La nature humaine*, Paris, Seuil..

MORIN Edgar (1977) ; *La Méthode*, t. 1 : *La Nature de la Nature*, Paris, Seuil, « Points ».

MORIN Edgar (1980) ; *La Méthode* , t. 2 : *La Vie de la vie*, Paris, Seuil, « Points ».

MORIN Edgar (1981) ; *Pour sortir du XXe siècle*, Paris, Fernand Nathan, « Points ».

MORIN Edgar (1984) ; *Sociologie,* Paris, Fayard.

MORIN Edgar, BOCCHI Gianluca, CERUTI Mauro (1991) ; *Un nouveau commencement*, Paris, Seuil.

MORIN Edgar, KERN Anne Brigitte (1993) ; *Terre-Patrie*, Paris, Seuil.

PHILLIPSON Robert (1999) ; « Voice in global English : unheard chords in Crystal loud and clear. Review article on *English as a Global Language* by David Crystal », *Applied Linguistics* 20/2, 288 - 299.

POLANCO Xavier (dir.) (1990) ; *Naissance et développement de la science-monde. Production et reproduction des communautés scientifiques en Europe et en Amérique latine*, Paris, La Découverte / Conseil de l'Europe / UNESCO, « Textes à l'appui / Anthropologie des sciences et des techniques ».

POOL Jonathan (1991) ; « The world language problem », *Rationality and Society*, 3, 21-31.

ROSSIAUD Jean (1994) ; *European and Non-European Models of Civil Society. A Misleading Distinction*, Intervention lors de la « IIIrd General Assembly of the Helsinki Citizens Assembly », Ankara, 3 déc. 1993 in *HCA Quartely*, Prague.

– (1996) ; *Mouvement social et État dans la mondialisation. Une illustration : le Helsinki Citizens Assembly*, Thèse de doctorat, Faculté des sciences économiques et sociales, Université de Genève.

– (1997) ; « MoNdernisation et subjectivation. Eléments pour la sociologie des mouvements sociaux », *Cadernos de Pesquisa do Programa de Pósgraduação em Sociología Política*, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 10.

– (1999) ; « O movimento cidadão na integração européia », *Revista de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina*, UFSC Florianópolis, à paraître.

–et SCHERER-WARREN Ilse, (1999) ; *Democratização em Florianópolis. Resgastando a Memoria dos Movimentos Sociais*, Florianópolis, Univale.

ROSZAK Théodore (1980-1978) ; *L'homme / Planète. La désintégration créative de la société industrielle*, Paris, Stock, « Monde ouvert ».

SKUTNABB-KANGAS Tove, PHILLIPSON Robert, RANNUT Mart (dir.) (1994) ; *Linguistic Human Rights. Overcoming Linguistic Discrimination*, Berlin, Mouton de Gruyter.

TAYLOR Charles (1994-1992) ; *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier.

THOMAS Ned (1997) ; « Sianel Pedwar Cymru : The first years of television in Welsh », *Paper presented at the International Symposium on Contact and Conflict*, European Centre for Multilingualism, Brussels, 31 May 1997.

TOURAINE Alain (1969) ; *La société post-industrielle. Naissance d'une société*, Paris, Denoël, « Médiations ».

TOURAINE Alain (1992) ; *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.

TOURAINE Alain (1994) ; *Qu'est-ce que la démocratie ?* Paris, Fayard.

WALLERSTEIN Immanuel (1980-1964) ; *Le système-monde du XVe siècle à nos jours*, t. 1 : *Capitalisme et économie-monde, 1450-1640*, Paris, Flammarion.

WALLERSTEIN Immanuel (1984) ; *The Politics of the World Economy : the States, the Movements and the Civilisations*, Cambridge, Cambridge University Press.

WALLERSTEIN Immanuel (1985-1983) ; *Le capitalisme historique*, Paris, La Découverte, « Repères ».

WALLERSTEIN Immanuel (1991) ; *Unthinking Social Science,* Cambridge, Polity Press.

ZIEGLER Jean (1980) ; *Retournez les fusils : Manuel de sociologie d'opposition*, Paris, Seuil.

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 143 - 177.

Marché, multidimensionnalité et politique de progrès

Jean-Yves ROCHOUX

Université de la Réunion

Des faits et des interprétations

La situation économique actuelle semble doublement caractérisée, par des faits tout d'abord, ensuite par des interprétations différenciées. Il y a apparemment un développement de la mondialisation, ou globalisation pour les anglo-saxons, sous trois formes principales (FOUQUET et LEMAITRE, 1997, p. 21) : l'essor du commerce international, la multiplication des investissements directs à l'étranger et une internationalisation explosive de la finance.

Il reste que ce phénomène de mondialisation, s'il est bien réel, n'est pas toujours apprécié correctement : on peut ainsi souligner deux de ses aspects souvent mal connus, l'un historique l'autre géographique. Sur le plan historique il faut relativiser la nouveauté du phénomène : la mondialisation des échanges extérieurs est une vieille histoire qui date sans doute d'au moins 500 ans... si l'on ne s'en tient qu'à sa phase capitaliste, sinon il faut sans doute ajouter encore quelques siècles ! On peut remarquer également qu'en 1920 le degré d'ouverture de la France mesuré par le rapport entre ses échanges extérieurs de marchandises et son Produit intérieur brut (PIB) est supérieur à ce qu'il est en 1990 : 25 contre 23% (DEFALVARD, 1995, p. 23). La mondialisation est donc un phénomène très ancien même si aujourd'hui il

prend des formes spécifiques avec, par exemple, l'intensité des échanges extérieurs de marchandises et l'explosion de la finance internationale ; la situation actuelle doit donc être considérée comme une phase particulière d'un processus historiquement discontinu.

Il ne faut pas négliger non plus le fait que la mondialisation ne conduit pas à un espace homogène sur le plan géographique cette fois, il y a au contraire une différenciation spatiale, des concentrations territoriales, une métropolisation, voire une régionalisation. Cela débouche sur une organisation de l'espace mondial que certains qualifient aujourd'hui d'espace fracturé (DEFALVARD, 1995, p. 24), d'autres d'économie d'archipel (VELTZ, 1997) avec des villes, des régions, des grappes d'entreprises et d'activités (*clusters*) ordonnées autour d'un type de produit. La mondialisation ne correspond donc pas uniquement à un processus d'homogénéisation, par la consommation sans doute pour l'essentiel ; elle est également productrice de différenciation sur un plan spatial. Cela signifie que la situation actuelle de l'économie mondiale correspond non seulement à une phase particulière d'un processus historique discontinu mais également d'un processus géographique de différenciation. Cela correspond aux phénomènes d'organisation, de désorganisation, de réorganisation qui se développent de ville en ville, de région en région, depuis le début du capitalisme marchand d'abord, industriel ensuite (ATTALI, 1990, p. 39).

Simultanément la mondialisation, appréciée plus ou moins exactement, c'est aussi le développement d'une idéologie, de préconisations et parfois de politiques économiques favorables à cette évolution. Ces réactions favorables à la mondialisation apparaissent comme celles de groupes dominants (entrepreneurs, financiers, technocrates...) qui semblent ainsi imposer leurs choix et donc leurs valeurs à l'ensemble des populations et des économies du monde. Cela provoque des réactions vives d'autres groupes qui se veulent, eux, plus représentatifs du grand public (journalistes, politiques...). En fait il est souvent très complexe de savoir qui est favorable ou défavorable à la mondialisation, d'autant plus qu'il serait sans doute nécessaire de faire aussi la différence entre le discours et l'action. On peut seulement remarquer que les discours des experts sont le plus souvent mitigés, ce phénomène est pour eux logiquement une opportunité en même temps qu'un risque pour toutes les économies. Mais cela est souvent noyé, en France du moins, dans un discours anti-mondialisation véhiculé complaisamment par les médias et souvent repris sans trop de discussions par le grand public et parfois les politiques. C'est le discours à la mode « sur la tyrannie de la mondialisation » qui provoquerait par exemple une crise plus profonde que celle de 1929

(RAMONET, 1996, p. 7) : sa simplicité semble surtout permettre de s'affranchir de toute analyse sérieuse mais qui serait forcément moins manichéenne et moins « vendeuse » !

D'une manière générale, qu'il s'agisse des réactions favorables ou défavorables à la mondialisation, il y a actuellement sur ce thème économique, comme sur beaucoup d'autres, le développement d'une sorte de théorie « pop »[1] motivée sans doute par la paresse intellectuelle, mais aussi par le déclin de l'influence des économistes, la pression des éditeurs, le goût des journalistes pour les idées simples et l'incapacité fréquente des spécialistes à écrire pour un plus large public.

La marchandisation entre horreur et séduction

La mondialisation s'inscrit elle-même dans un processus de marchandisation accrue de très longue période sans aucun doute caractéristique du capitalisme. Successivement différentes fonctions sociales rendues par des services sont ainsi devenues objet de consommation : se nourrir, se vêtir, se transporter, s'entretenir, se distraire ... (ATTALI, 1990, pp. 39 - 40).

Le rétrécissement du monde moderne par les moyens de transport des biens, des hommes et surtout des informations sur la période récente a sans doute augmenté la prise de conscience de la tendance forte à la mondialisation et donc de la marchandisation qui la soutient. Cette marchandisation est à la fois verticale, elle se développe en profondeur par la satisfaction sur le marché de besoins croissants dans les pays développés, et horizontale en transformant des sociétés traditionnelles en économie marchande. Ce qui caractérise la situation actuelle, plus peut-être que la mondialisation-marchandisation elle-même, c'est sans doute la conscience que les acteurs en ont du fait de la circulation intense des idées et des données dans notre société, permise par le développement des nouvelles technologies d'information-communication.

L'ouverture économique du monde et la logique du développement capitaliste débouchent donc sur la généralisation de l'utilisation du marché[2]

---

[1] Le terme est utilisé par Paul R. KRUGMAN (1998, p. 9) pour populaire mais dans un sens péjoratif à propos de concurrence et de commerce international.

[2] Accompagnée de celle de la monnaie, de l'argent ! En fait il y a sans doute derrière nombre de discours sur la mondialisation, la marchandisation, un dicours sur la monétarisation et finalement sur... la monnaie, l'argent : c'est la monnaie qui est peut-être en cause avec son impact supposé sur la relation sociale. Ainsi on peut noter que dans les systèmes d'échange local (SEL : troc entre particuliers) la monnaie utilisée – des bons d'échange – doit rester

aussi bien sur le plan des idées que des faits. Un grand nombre d'observateurs considèrent que « *le marché scande aujourd'hui la respiration économique du monde* » (ENALDI et RIFAAT, 1996b, p. 8) ! Le marché est devenu le maître mot de nombre de discussions du café du commerce, mais c'est aussi aujourd'hui un concept central de la science économique[1], souvent l'outil de référence de la politique économique, parfois même une valeur sociale ou le diable incarné. En fonction des préférences de chacun par rapport au marché, il y a en effet oscillation entre idéalisation et diabolisation (FOUQUET et LEMAITRE, 1997, pp. 11 - 19) : certains sont séduits, ils croient au marché, à l'économie de marché et à ses bienfaits, ils sont partisans de la « théologie libérale », d'autres sont effrayés par ses ravages sur l'emploi et les revenus salariés, par les pertes économiques induites par les délocalisations..., le tout attribué à la mondialisation-marchandisation ; ils rejettent le marché ou du moins en préconisent un contrôle beaucoup plus serré.

Dans cette situation tendue, chacun attribue de manière sélective et partisane les changements observés actuellement au développement du marché, sans trop s'interroger sur la notion de marché et sur son mode de fonctionnement réel[2]. C'est le danger de la situation économique et idéologique actuelle : pour les partisans du marché les dysfonctionnements tiennent *a priori* « à trop peu de marché » et pour les opposants au marché *a priori* « à trop de marché ». De ce fait les choix économiques et sociaux qui concrètement doivent déterminer les politiques économiques ne sont pas effectués en connaissance de cause : il y a un excès de passions et un déficit de connaissances, pour les uns et les autres c'est la peur, par le marché ou pour le marché, et donc l'absence de réflexion véritable. La notion de marché est au total relativement assez peu analysée, irréfléchie, considèrent certains auteurs (DEFALVARD, 1994, p. 8). Il y a en particulier une confusion très

---

strictement un outil d'échange, et non un instrument d'acquisition et d'accumulation du capital (LAACHER, 1998, p. 45) ; les militants des SEL espèrent ainsi contribuer à diminuer l'influence de la monnaie étatique qui favoriserait selon eux la domination et l'exclusion.

[1] Le marché auto-régulé n'est sans doute pas une idée nouvelle, car en Chine le Premier ministre de l'État de Chi, Kuan Chong (730-645), décrit avec précision le mécanisme de l'offre et de la demande (CAILLE, 1996, p. 12) ; ce serait le premier théoricien du libéralisme. Mais il faudra attendre la fin du XIXe siècle pour que le marché devienne la catégorie conceptuelle que l'on connaît aujourd'hui (GUESNERIE, 1996, pp. 33 - 45).

[2] De la même façon la mondialisation est dans les discours politiques en France par exemple, de Lionel Jospin à Jacques Chirac, accusée d'être à l'origine de toutes les difficultés économiques du pays et les experts qui sont en général plus réservés sur ce point semblent rencontrer quelques difficultés à se faire comprendre et entendre (IZRAELEWICZ, 1997, pp. 19 - 23).

importante sur le plan théorique et politique entre le marché concurrentiel construit par la théorie économique néoclassique[1] et l'existence d'échanges commerciaux censés *a priori* correspondre à ses règles de fonctionnement (CAILLE, 1994, p. 56).

Le marché « à replacer »

Le but de cette communication est de tenter de montrer que le concept de marché tel qu'il est habituellement développé est insuffisant, qu'il ne représente effectivement qu'une réalité très partielle, tronquée et des liens de causalité simplistes sur le plan scientifique. Pour cela il semble qu'il soit nécessaire d'aller au-delà du marché : de le replacer en fait à l'intérieur d'un autre concept plutôt que de le remplacer par un autre concept. Le concept englobant doit être plus représentatif de la réalité et susceptible d'être plus utile à la politique économique et à la politique de développement en particulier.

En fait le concept de marché promu par les uns au rôle de grand régulateur économique et social et considéré par les autres comme le responsable de tous les maux de la terre « ne mérite ni cet excès d'honneur ni cette indignité » ! Il existe sans aucun doute des marchés à différentes époques (CAILLE, 1996, pp. 11 - 13), mais ils ne fonctionnent pas, comme cela est habituellement présenté, en termes de jeu concurrentiel et optimal de l'offre et de la demande. La notion de marché, à condition de définir son contenu et son fonctionnement, est à intégrer, à encastrer dans un ensemble plus vaste, c'est l'inscription sociale du marché, « l'embeddedness » de la socio-économie appliqué au marché (GRANOVETTER, 1995). Il ne faut pas abandonner l'idée de marché : il faut plutôt tenter de reconcilier « *le monde de la marchandise et le monde des relations sociales qui constitue l'essence du marché* » (CAILLE, 1994, p. 57).

Il s'agit donc de reconstruire un outil conceptuel qui permette de mieux comprendre la mondialisation-marchandisation en particulier et le fonctionnement de l'économie en général. Cela devrait contribuer à aider à développer des politiques économiques plus cohérentes. Deux points successifs sont abordés dans cette communication : le premier est consacré au

[1] Il s'agit de la théorie néoclassique libérale, favorable au marché concurrentiel, mais il existe aussi des néoclassiques non libéraux ou du moins qui ne sont pas des partisans inconditionnels du marché libéral (BEAUD et DOSTALER, 1996, p. 183). Ce marché sera désigné indifféremment par le qualificatif de néoclassique ou de libéral.

marché « dépassé », c'est-à-dire à la redéfinition du marché et à son dépassement dans un autre concept plus global, le second s'attache à développer certaines conséquences du choix conceptuel précédent en matière de politique économique, de développement en particulier ; il souligne tout spécialement son intérêt pour une politique désireuse de participer à la maîtrise des changements sociaux et soucieuse d'intégrer, plus que de conserver, différents modèles culturels.

1. Le marché reconceptualisé

On peut se demander comment on est arrivé à propos du marché à cette situation confuse et comment on doit procéder pour redonner leur cohérence aux discours qui le concernent. Cela passe par la redéfinition du marché et par une proposition de changement de concept.

Le marché, mais quel marché ?

Les marchés dans la réalité

Le marché se définit historiquement comme un lieu d'échanges de biens donc par une confrontation physique des offreurs et des demandeurs : c'est par exemple le marché de troc de Chinchero proche de la ville de Lima présenté par Bernard GUESNERIE (1996, p. 10). Ce type de marché est très ancien, c'est une des institutions immémoriales des villages, et il continue d'exister dans ces villages et dans de nombreuses villes et quartiers encore aujourd'hui.

Dans ce marché traditionnel on peut distinguer le marché au sens courant : il ne fait plus référence cette fois à un lieu avec une rencontre physique mais simplement à l'objet échangé, c'est le marché du bœuf, du caviar ou celui de l'ordinateur de bureau... Ces marchés sont à l'évidence très divers mais il est possible de leur trouver des caractéristiques communes et donc une définition. C'est un ensemble de transactions marchandes relatives à un produit dans un espace donné, une institution qui va mettre en relation des agents économiques qui poursuivent des fins intéressées et procèdent pour les atteindre à ce que l'on peut appeler un calcul économique.

Il n'y a plus de définition du marché

La définition empruntée à Bernard GUESNERIE (1996, p. 17) montre en fait que l'on y passe insensiblement du marché au sens courant à une interprétation économique orientée du marché : les offreurs et les demandeurs

sont rationnels au sens économique du terme, ils calculent, et ils sont « intéressés », leur objectif est monétaire. C'est en fait une définition quasiment néoclassique, ou du moins qui conduit à une interprétation néoclassique, avec un agent qui est à n'en pas douter *l'homo œconomicus* !

C'est là un biais fréquent : il n'y a plus de définition du marché, les définitions proposées pour le marché au sens courant sont habituellement, comme celle de GUESNERIE, des définitions qui s'engagent plus ou moins nettement vers une approche d'inspiration néoclassique. C'est une source de confusion très importante dans le débat sur la mondialisation, la marchandisation et le développement économique en général : le marché est systématiquement confondu sur le plan empirique, théorique ou doctrinal avec le marché libéral de la théorie néoclassique. Il faut donc commencer par lever cette ambiguïté et proposer une autre définition qui ne pose pas le même problème sur le plan théorique.

On peut facilement proposer une version « élargie » de la définition de GUESNERIE : la différence porte essentiellement sur la moins grande rationalité économique de l'acteur et la diversité plus élevée de ses objectifs qui ne sont plus exclusivement pécuniaires. Le marché serait alors un ensemble de transactions marchandes relatives à un produit pour un espace donné, une institution qui va mettre en relation plus ou moins directement[1] des agents économiques qui poursuivent différentes fins et mettent en œuvre pour les atteindre des tactiques et des stratégies diversement élaborées. Il est évident que cette définition, comme tout autre, n'est pas neutre sur le plan théorique ; elle est moins simplement engagée que la précédente : elle laisse la place à différentes interprétations comme autant de cas particuliers.

Des marchés au marché néoclassique

Le marché peut donc être un lieu dans son sens de marché traditionnel, un ensemble de transactions relatives à un produit dans son sens de marché « courant », mais c'est aussi un concept théorique. C'est en particulier un concept de la théorie néoclassique et la confusion vient de ce que ce concept spécifique avec ses propriétés particulières recouvre de fait aujourd'hui et de

[1] Il y a en effet des marchés plus ou moins organisés en matière de confrontation des offres et des demandes et de détermination des prix, de fixation d'un cours. Les plus organisés permettent, sinon un contact physique entre offreurs et demandeurs, du moins un contact quasi instantané par l'intermédiaire des télécommunications. Il peut y avoir sur ces marchés, même très organisés, des intermédiaires qui jouent un rôle plus ou moins actif : cela va de la simple transmission d'ordre à l'intervention commerciale pour compte propre.

manière explicite ou implicite toutes les autres notions de marché : le marché est assimilé au marché tel qu'il existe dans la tête des croyants de la théologie libérale (DEFALVARD, 1995, p. 11) ; l'emploi du qualificatif de néoclassique ou de libéral n'est plus nécessaire mais en même temps l'emploi scientifique du concept devient ambigu.

La définition néoclassique du marché considère qu'il s'agit du lieu où se confrontent, émanant d'individus rationnels, des offres et des demandes relatives à des biens dont les qualités sont définies et connues de tous. Les prix à l'équilibre sont tels qu'ils maximisent, à l'issue des échanges, le bien-être de chacun des échangistes (SALAIS, 1991, p. 5). Ce marché libéral repose sur les institutions que sont les droits de propriété et des règles de fonctionnement qui sont celles la libre concurrence.

Ce glissement a été réalisé progressivement tout au long de l'histoire des idées économiques : des marchés traditionnels aux marchés modernes, puis au marché régi par la loi de l'offre et de la demande construit par des générations successives d'économistes, certains très anciens. Le fonctionnement formalisé de ce marché isolé a été formulé par les premiers néoclassiques comme Auguste COURNOT ou Alfred MARSHALL puis celui du marché généralisé par Léon WALRAS (GUESNERIE, 1996, pp. 33 - 45), on passe ainsi du marché à l'économie de marché : le marché néoclassique n'est plus une institution particulière du système économique capitaliste, c'est l'institution qui caractérise ce système. Le concept de marché néoclassique ou libéral tel qu'on l'entend aujourd'hui est donc le résultat d'un processus scientifique d'abstraction progressive, classique sur le plan scientifique, avec ses simplifications mais aussi avec ses trahisons pour ceux qui considèrent que le marché ne peut être réduit à un tel jeu concurrentiel optimal entre des quantités offertes et des quantités demandées.

Du marché néoclassique à l'économisme

Ce marché, conceptualisé par le courant de pensée néoclassique, va progressivement être paré de toutes les vertus : équilibre automatique et optimal pour tous les échangistes sur chaque marché, généralisation à l'ensemble de l'économie... On passe du marché à l'économie de marché et progressivement d'une institution parmi d'autres et intégrée aux autres à une institution de référence, puis à l'unique institution susceptible d'assurer dans les meilleures conditions la croissance économique : c'est la socialisation par le marché.

Cela valorise considérablement le marché : sa présence et son fonctionnement garantissent l'optimalité, le maximum de bien-être sur le plan

économique pour les agents. Il n'y a qu'un pas, un petit pas, à franchir pour considérer qu'il est également le garant du progrès, si on limite ce progrès au seul progrès économique entendu comme plus de produits monétarisés[1]. Il s'agit cette fois d'un choix en termes de valeur et il semble bien, même si les deux choix sont *a priori* indépendants, qu'il y ait une relation forte entre le choix du marché néoclassique comme concept explicatif et la prééminence accordée aux valeurs purement économiques.

Il faut dire que les mécanismes du marché libéral sont séduisants : ils fournissent un moyen simple de comprendre le fonctionnement de l'économie et même de la société, si on limite la perspective des acteurs aux gains monétaires individuels reconnus comme fin unique, et à cette tentation beaucoup succombent par facilité, par habitude, par conviction, par intérêt... Il faut ajouter qu'à l'inverse, aller au-delà des mécanismes du marché libéral, c'est-à-dire des interactions rééquilibrantes supposées entre quantités demandées et offertes et prix, n'est ni simple ni rassurant : cela pose beaucoup plus de questions que cela ne fournit de réponses, au moins pour l'instant, même si des travaux existent avec le courant de pensée socio-économique (JACOB et VERIN, 1995).

Par conséquent il semble que le choix du marché néoclassique sur le plan conceptuel, comme principe d'explication donc, s'accompagne souvent également d'un choix de valeur : celui de l'économie contre tout le reste, celui de l'économisme en un mot. On est assez loin alors de John Maynard KEYNES qui affirme en 1945 devant la Royal Academic Society que « *les économistes sont les gardiens, non de la civilisation, mais de la possibilité de la civilisation* ». Les économistes, en adoptant les choix néoclassiques les plus libéraux, se sont émancipés de leur modeste rôle d'intendants, celui qui leur est normalement dévolu, pour en endosser un autre plus prestigieux certes mais largement usurpé... du moins si l'on en croit KEYNES !

Du marché au réseau d'échange multidimensionnel

Le capital multidimensionnel

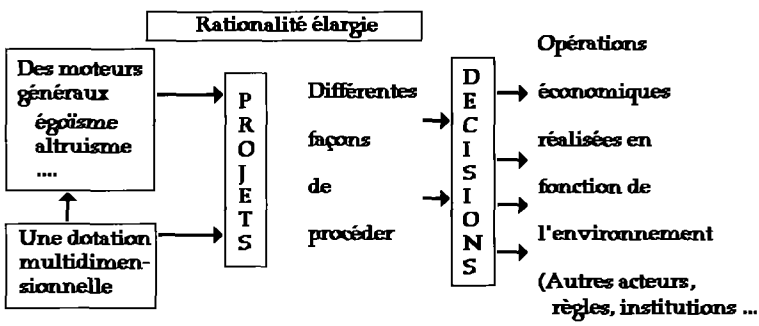
Pour dépasser le marché libéral construit par les économistes néoclassiques, il faut passer d'un jeu somme toute mécanique entre des quantités offertes et des quantités demandées dans un environnement stable à un jeu complexe

[1] Ce n'est pas forcément la position néoclassique : l'utilité de l'agent peut être autre que monétaire même si elle est souvent ramenée dans les faits à sa seule dimension monétaire.

entre des acteurs, offreurs et demandeurs, en situation multidimensionnelle tant pour les objectifs que pour les moyens ou les résultats. Se limiter aux indications du marché, prix et quantités échangées, c'est-à-dire rester dans l'unidimensionnel, ne permet pas en effet d'avoir une vue globale, systémique, des différents phénomènes qui apparaissent lors d'une opération économique : cela va bien au-delà d'un prix payé avec ses conséquences en termes de richesse monétaire ou financière, ou d'un bien obtenu ou cédé avec ses effets en termes de patrimoine physique. Les lois de l'offre et de la demande cachent tout un tissu de relations (WEINBERG, 1998, p. 18) qui ne peut être saisi que par un concept lui-même multidimensionnel : c'est le réseau d'échange multidimensionnel.

Mais avant de passer à la présentation de cette structure d'interactions, il faut compléter la schématisation de l'acteur, individuel ou collectif, par l'examen de sa dotation multidimensionnelle ou de son capital multidimensionnel. L'idée de départ (CARRIER, 1993, pp. 22 - 23) est que l'acteur décide et conduit en fonction des différents éléments d'une dotation multidimensionnelle composée d'éléments matériels, immatériels et de valeurs. Il décide selon une rationalité élargie, multidimensionnelle, guidé par des motifs (égoïsme, altruisme...) qui peuvent être variables et inspirés par ses propres valeurs.

Figure 1. Multidimensonnalité et décisions



Les composantes du capital multidimensionnel

L'acteur décide donc en fonction, en particulier, d'une dotation multidimensionnelle composée : d'avoirs, de savoirs, de valeurs, de relations, d'énergie... Cette dotation, ce capital multidimensionnel de l'acteur « *est la structure d'accumulation formée par le capital culturel, le capital relationnel et le capital économique...* » (CARRIER, 1993, p. 44). Ce capital « humain » est en fait composé d'éléments directement humains comme les valeurs ou les

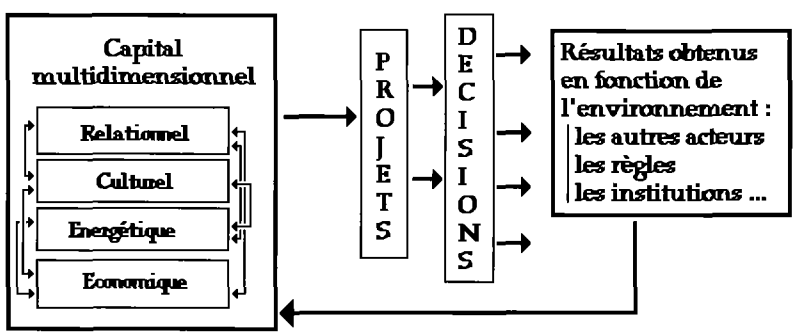
connaissances, mais également d'éléments extérieurs comme ceux du capital économique qui lui sont simplement rattachés.

Le capital culturel est constitué de l'ensemble des connaissances incorporées par l'homme, c'est l'ensemble des connaissances instrumentales (savoirs et données[1]) mais aussi des connaissances téléologiques. Ces dernières sont des informations qui vont finaliser les précédentes, qui vont inspirer les règles de comportement, ce sont des valeurs, des méta-règles qui vont permettre tout spécialement à l'acteur de construire son projet.

Le capital relationnel est l'ensemble des liens reliant l'acteur aux autres unités (la reliance) et il comprend deux classes de variables : le capital relationnel personnel et le capital relationnel institutionnel. Le premier concerne des relations de confiance ou de défiance caractérisées par leur signe et leur intensité et constituées lors d'interactions relatives à l'histoire de l'acteur concerné. Le second concerne le pouvoir de commandement de l'acteur qui est institutionnellement reconnu, il est caractérisé par son intensité.

Le capital énergétique est un composé complexe d'ordre physique et psychologique représentant sa force morale et physique : c'est cette énergie qui va permettre à un acteur de réaliser ou non l'effort nécessaire pour effectuer un travail, prendre une décision ou entreprendre une activité quelconque (ROCHOUX, 1998, p. 28).

Figure 2. Capital multidimensionnel et décisions



[1] *A priori* on peut penser que les connaissances instrumentales de ce capital culturel peuvent être rapprochées du capital humain de la théorie du même nom développée par BECKER et MINCER (BEAUD et DOSTALER, 1996, p. 185), mais cela ne concerne que la présence de certains éléments constitutifs, car le rôle de ces éléments se situe dans une perspective radicalement différente (mulltidimensionnalité des moyens et des objectifs, rationalité élargie...).

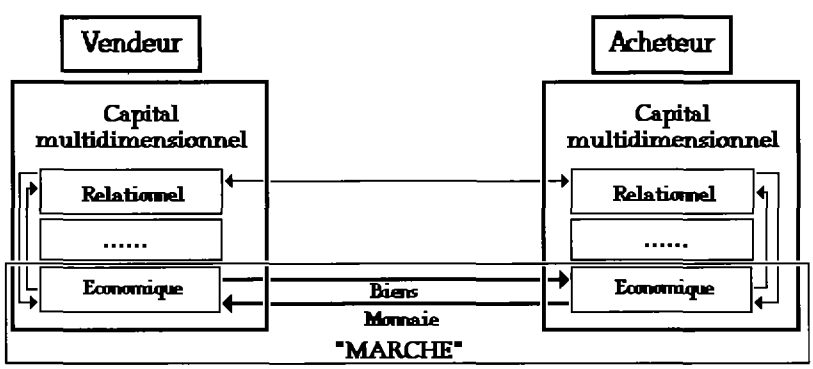
Le capital économique est plus traditionnel et se compose du capital physique (les biens détenus) et du capital financier (actif et passif). À ce niveau le capital financier peut permettre d'intégrer des phénomènes aux effets complexes comme les systèmes de retraite ou d'assurances maladie : une cotisation, une prime, un statut donnent droit, sous certaines conditions et à un moment donné, à des indemnités, une retraite, un remboursement... Cette prise en compte pourrait être intéressante pour effectuer des comparaisons et déterminer des choix individuels ou politiques, mais pour ce qui est des explications de comportement il faudrait s'assurer de la conscience qu'ont de ces systèmes leurs bénéficiaires !

Les opérations économiques en particulier, mais toute l'activité humaine en général est concernée, déclenchent des interactions entre le capital multidimensionnel de chaque acteur et entre ses composantes. En retour les décisions prises et donc les opérations réalisées sont déterminées par le capital multidimensionnel des acteurs. Il y a là une rétroaction essentielle représentée sur la figure 2.

L'échange marchand

Le concept de marché utilisé dans la théorie néoclassique réduit le plus souvent la complexité des échanges à une seule dimension, celle du prix. En fait on peut de manière avantageuse remplacer ce concept de marché par celui de réseau d'échange multidimensionnel.

Figure 3. Un échange marchand multidimensionnel



L'échange marchand n'est plus alors réduit à sa seule composante économique : un flux de biens avec sa contrepartie monétaire et les effets correspondants sur les stocks financier et physique. Il est possible d'intégrer les autres effets sur le capital relationnel et/ou le capital culturel et de mieux

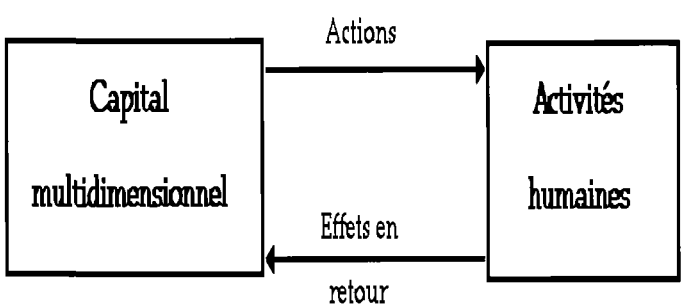
expliquer ainsi l'activité économique, c'est-à-dire ses déterminants et ses effets. Ainsi l'achat d'une automobile (Figure 3) va entraîner des variations du capital relationnel de l'acheteur et du vendeur, qui peuvent bien sûr débuter lors de la transaction, mais qui vont surtout être importantes lors de l'utilisation de la marchandise. Les réactions de l'un et de l'autre durant la période de garantie seront sans doute déterminantes pour les termes futurs d'une opération de renouvellement, mais l'ensemble de la période d'utilisation et ses différents événements (entretien, pannes...) sont en fait à prendre en compte.

D'une manière générale il faut réintroduire l'idée que l'achat d'une marchandise transforme avec le temps l'acheteur lui-même, comme n'importe quelle activité humaine transforme l'homme, modifie sa dotation multidimensionnelle.

Activités et accumulation

Cette dernière idée est essentielle ; l'analyse économique ne s'arrête pas à l'achat du bien de consommation, elle doit continuer avec la consommation. En effet cette opération modifie la dotation multidimensionnelle de l'acteur et donc ses possibilités d'actions par la suite. Plus largement chacune des activités humaines économiques ou non, marchandes ou non, a un impact sur l'acteur du fait de son influence sur différents éléments de son capital multidimensionnel. C'est l'effet en retour de la figure 2 ou de la figure 4, ce qui fait de la dotation multidimensionnelle de l'acteur à la fois une fin et un moyen.

Figure 4. En transformant son environnement l'acteur se transforme



On trouve cette idée chez PERROUX, avec un agent multidimensionnel (1974, p. 37) qui influence son milieu par ses actions et qui en est également

influencé. C'est l'effet en retour, multidimensionnel, des activités humaines, « *l'action réciproque, dans la production, l'accumulation, l'échange de l'agent sur la chose et de la chose sur l'agent : il n'est pas de formation ou de transformation des choses sans formation ou transformation des agents. Pas de production des marchandises sans "production" (ou destruction) des hommes* » (PERROUX, 1974, p. 32).

On retrouve là, de façon il faut bien le dire un peu implicite, l'existence d'un capital multidimensionnel de l'acteur économique qui transforme son environnement tout en se transformant lui-même. La consommation finale des ménages n'est pas qu'une dépense, elle est aussi la transformation des différentes composantes (énergie, connaissance...) de leur dotation multidimensionnelle. Il n'est pas possible, si l'on adopte cette approche, de ne tenir compte que du réseau des choses, que du circuit des marchandises : la prise en compte de la ressource *humaine* pour Perroux passe par celle de la globalité et de la multidimensionnalité.

Le réseau d'échange multidimensionnel (REM) permet – alors que le marché laisse échapper par nature cet aspect essentiel des activités économiques – de tenir compte de ces interactions entre activités et accumulation qui sont déterminantes tant pour l'explication du fonctionnement de l'économie que pour l'appréciation des résultats obtenus.

Cela peut d'ailleurs donner à penser que le capital multidimensionnel et son REM seraient tout particulièrement adaptés dans le cas d'opérations de services, spécialement pour la production-consommation de services, la *servuction* pour certains (EIGLIER et LANGEARD, 1988, p. 15). En effet dans ce cas le processus de prestation a des effets directs et indirects sur les acteurs (DELAUNAY et GADREY, 1987, pp. 184 - 186), effets qui pourraient sans doute être facilement formalisés en termes de modifications du capital multidimensionnel des uns et des autres.

L'échange généralisé

Il est aussi possible d'intégrer par l'intermédiaire du réseau d'échange multidimensionnel l'ensemble des opérations économiques, qu'il s'agisse d'opérations financières ou non financières, d'opérations marchandes ou non marchandes, d'opérations sur biens et services avec ou sans contrepartie...

Remarquons d'abord que l'emploi du terme « échange » dans ce cadre peut poser problème, tout particulièrement en économie. En effet ce mot fait référence à l'idée d'un mouvement de biens ou de services et de sa contrepartie entre deux acteurs avec une certaine équivalence entre les flux. Dans le réseau d'échange multidimensionnel il n'en est plus vraiment ainsi

(CARRIER, 1993, p. 39). Par exemple : un échange économique provoque chez les participants, au-delà de ses effets standards (financiers et physiques), des effets multiples d'ordre relationnel et/ou culturel qui n'ont aucune raison d'être équilibrés, au contraire ; un don, une opération sans contrepartie en analyse standard, va générer aussi des modifications dans le capital culturel et relationnel des partenaires, mais dont il serait également vain de chercher une équivalence quelconque même s'il peut impliquer un « renvoi d'ascenseur » (CLERC, 1997, p. 115)...

Le REM est donc susceptible d'intégrer à la fois les déterminants et les effets des opérations d'échange ou sans contrepartie. Dans le cas des échanges, il permet de mettre en évidence la multiplicité des flux induits, directement ou indirectement, et l'absence d'équivalence. En effet s'il y a, dans ce cas, des flux de même nature autres que purement économiques, on peut envisager éventuellement de les comparer mais ils n'ont aucune raison d'être équilibrés. De toute façon il y aura certainement des flux de nature différente et qui sont cette fois incommensurables : le caractère irréductible de la multidimensionnalité joue alors à plein. Dans le cas d'un don monétaire par exemple, au-delà du supplément d'avoir financier, vont apparaître des variations du capital relationnel du bénéficiaire vis-à-vis du donateur (confiance accrue ou défiance induite par le risque et l'impression de sujétion) et du donateur vers le bénéficiaire (défiance peut-être liée au risque subjectif de gaspillage par le bénéficiaire). Une opération de ce type peut également entraîner des modifications du capital culturel du donateur et du bénéficiaire en termes de savoirs (connaissance de l'autre) et en termes de valeur (modification positive ou négative de l'image du « riche » ou du « pauvre sous-développé »).

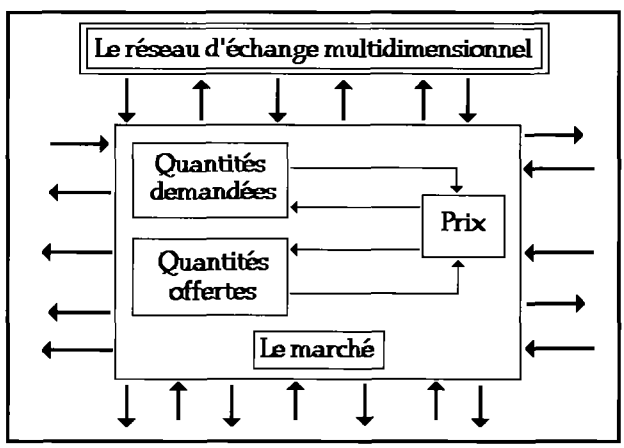
Il faut ajouter que ces différentes modifications des éléments constitutifs du capital multidimensionnel des acteurs doivent être appréciées dans leur durée : la confiance, le savoir, les valeurs vont varier à la suite de l'opération initiale, mais avec le temps et non seulement dans l'instant. On s'éloigne irrémédiablement de l'échange sans dimension temporelle de la théorie néoclassique : le bénéficiaire du don présenté plus haut va se défier de son donateur lorsqu'il va considérer, progressivement sans doute, qu'il est victime d'une entreprise de sujétion.

Le marché est dans ... le REM !

À l'évidence, dans le REM le prix des biens n'est plus commandé exclusivement par le jeu des quantités offertes et demandées, mais il ne faut

pas renoncer pour autant à la notion de marché. Le marché au sens général indiqué plus haut est présent dans le REM (Figure 3). En ouvrant le marché (Figure 5) sur son milieu social, le REM assure l'articulation souhaitée par certains auteurs entre l'ordre marchand avec ses échanges économiques sur les biens et services, l'ordre légal avec ses différents règlements, et l'ordre du don pour les opérations sans contrepartie (CAILLE, 1996, p. 12) allant ainsi au-delà d'une assimilation trop souvent faite entre opérations économiques et marché (CAPDEVIELLE, 1998, p. 266).

Figure 5. Le marché « encastré »



En fait, on peut considérer que l'échange marchand cache une relation multidimensionnelle et, pour paraphraser un titre de livre, on peut considérer qu'il faut aller « au-delà du marché » pour tenir compte du fait que « *le lien importe plus que le bien* » (COVA, 1995)[1]. Le marché se trouve encastré dans le REM en même temps qu'il est ouvert sur un tissu de relations socio-économiques.

Le REM présente également l'avantage majeur de réintroduire le social, le collectif et donc d'intégrer l'humain dans ses différentes dimensions. À partir d'un capital macroéconomique, il est également possible d'envisager d'introduire des ressources naturelles et les interactions correspondantes.

Ce passage au REM, implicite dans nombre d'approches socio-économiques mais explicite chez CARRIER (1993, p. 39), débouche sur une relativisation du marché et de ses interactions internes : cela rappelle les

[1] Le titre véritable est Au-delà du marché : quand le lien importe plus que le bien.

travaux de Ronald H. COASE (LACOSTE, 1998) sur la nature de la firme et les coûts de transaction. Cet auteur considère qu'il y a non pas un mode de coordination de l'activité économique qui serait le marché mais deux, à savoir le marché et l'organisation (la firme) ; on passe des relations marchandes habituellement considérées par les économistes à des relations « organisées » dans l'entreprise. Il est intéressant de noter que ce prix Nobel britannique développe cette explication au nom de l'efficacité purement économique : pour une opération donnée, il peut être plus avantageux, économiquement parlant, de recourir à une internalisation de la production plutôt que de s'adresser au marché ! Le marché n'est plus le seul mode de coordination de l'activité économique et, de plus, il n'est pas toujours le plus avantageux sur le plan de l'efficacité économique.

2. Des conséquences de la multidimensionnalité

L'analyse en termes de REM conduit inéluctablement à se poser la question des objectifs, des moyens et des résultats de la politique économique, en particulier des politiques de développement[1]. Ce sont certaines conséquences de l'introduction de la multidimensionnalité de l'acteur sur ces dernières qui sont examinées dans ce point, comme le double problème du choix des indicateurs et de l'explicitation des valeurs.

Les indicateurs du développement

Le Produit intérieur brut, omniprésent mais inadapté

Traditionnellement, la réponse à la question du développement passe par la consultation de l'indicateur économique PIB ou de certains de ses dérivés. En fait, de nombreuses analyses montrent que le PIB global ou par tête n'a pas toujours un rapport très étroit avec le développement, du fait de nombreux biais : la pollution, les atteintes durables à l'environnement, les encombrements, la consommation futile... peuvent très bien avoir une action positive sur l'activité économique et donc sur sa croissance. À l'inverse, des

[1] Cette expression est utilisée provisoirement dans son sens courant à savoir « un ensemble de changements – productifs ou sociaux – dont le résultat est d'améliorer les conditions d'existence d'une population donnée dans son ensemble » (CLERC, 1997, p. 111). Elle sera par la suite précisée et sa définition sensiblement modifiée.

productions qui ne seront pas vendues sur un marché[1] mais qui peuvent être déterminantes pour le bien-être, comme la production domestique[2], ne seront pas prises en compte. Cela ne veut pas dire pour autant que cet indicateur est inutile et qu'il ne représente rien, il est simplement imparfait et mal adapté à la mesure du développement. C'est par contre un indicateur précisément défini et tout à fait acceptable de l'activité économique marchande et non marchande et, dans le cas d'un écart très sensible en matière de PIB par tête, cela correspond bien habituellement à un écart de niveau de vie réel.

Précisons cependant que l'effet des variations de prix est éliminé sur le plan national par des calculs à prix constants et, en matière de comparaison internationale, par d'autres calculs avec la méthode à parité de pouvoir d'achat[3], mais cela ne modifie pas le problème de fond : la comptabilisation proposée ne concerne que des quantités et, pour l'essentiel, que des marchandises.

Le PIB ou ses dérivés plus ou moins sophistiqués sont donc trop exclusivement quantitatifs et marchands pour pouvoir être raisonnablement des indicateurs exclusifs du développement. Ces indicateurs sont trop évidemment unidimensionnels, trop exclusivement économiques, pour pouvoir rendre compte de la situation d'un acteur doté *a priori* d'un capital multidimensionnel. Ils ont donc été logiquement complétés par d'autres : le nombre et la nature des emplois, la répartition des revenus et toute une batterie d'indicateurs sociaux[4]. En particulier depuis la fin du plein emploi et le retour du chômage, les indicateurs relatifs au nombre d'emplois et au nombre de chômeurs[5] sont souvent sollicités. Cela permet une approche plus

---

[1] Notons cependant que certaines productions non marchandes comme celles des administrations privées et publiques sont estimées dans le PIB.

[2] Dans les pays industrialisés, cette auto-production par les ménages de biens et de services représente près de la moitié du temps de travail de la société (SACHS, 1995, p. 13).

[3] C'est la méthode utilisée en particulier par les Nations Unies et la Banque mondiale pour effectuer leur classement annuel des pays. Cette utilisation du PIB par habitant à PPA (parité de pouvoir d'achat) modifie considérablement les valeurs relatives : au milieu des années 90 il multiplie par 5 le PIB par tête de la Chine et divise par plus de 1,6 celui du Japon. Mais cette méthode qui consiste à utiliser des prix moyens mondiaux en dollars pour valoriser la production de chaque pays n'est pas à l'abri des critiques : on retrouve là le problème, sans solution parfaite *a priori*, de l'existence des taux de change dans la comparaison internationale d'indicateurs économiques.

[4] En France l'Insee publie tous les 3 ans un gros volume très intéressant intitulé *Données sociales* avec des statistiques sur la population, la mobilité, la santé, la pauvreté...

[5] Les deux ne sont pas toujours utilisés simultanément, parfois même ils le sont les uns pour les autres comme s'ils recouvraient des champs complémentaires, ce qui conduit à des incohérences fréquentes (ROCHOUX, 1997a).

multidimensionnelle et plus intéressante : mais ce n'est souvent que marginal car, dans les faits, le PIB continue d'occuper dans cette batterie d'indicateurs le rôle central, pour des raisons pratiques de manipulation aisée et d'habitude mais aussi sans aucun doute pour des raisons beaucoup plus essentielles en rapport avec des valeurs souvent défendues par les économistes[1].

Une tentative significative avec l'IDH

Depuis 1990, le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) publie un indicateur assez radicalement nouveau par rapport à ceux construits jusqu'ici à partir du seul PIB : c'est l'Indicateur de Développement Humain (IDH). Son ambition est d'intégrer des éléments chiffrables mais qui sont sans conteste des éléments relatifs à la qualité de la vie, au développement. Il se compose de trois éléments : le niveau de santé représenté par l'espérance de vie à la naissance ; le niveau d'instruction représenté par le taux d'alphabétisation des adultes et le taux brut de scolarisation, tous niveaux confondus, avec une pondération de 2/3 et 1/3 ; le revenu représenté par le PIB par habitant à PPA avec l'intégration d'un phénomène de non-linéarité, le bien-être induit par ce revenu étant considéré comme augmentant moins rapidement que ce revenu.

Il s'agit donc bien d'un indicateur multidimensionnel qui intègre différents éléments sans aucun doute déterminants du bien-être, du développement et qui, sur ce plan, est déjà largement supérieur à un PIB par tête, qu'il englobe d'ailleurs. Il est toujours possible de critiquer les éléments retenus (ainsi, le fait que la multidimensionnalité est réduite à trois dimensions), mais, pour simplifier, l'exhaustivité est dans ce domaine impossible, il faut bien choisir[2]. Chacun des trois éléments de l'indicateur est ensuite recalculé sur une échelle de 0 à 1 à l'aide d'une valeur maximale et d'une valeur minimale ; enfin une moyenne arithmétique des 3 grandeurs obtenues permet d'obtenir la valeur de l'IDH pour l'année et le pays concernés. Cet indicateur composite agrégé présente l'avantage d'une valeur

[1] Cet aspect essentiel de l'omniprésence du PIB comme indicateur économique et social central en matière de développement sera repris plus loin.

[2] L'IDH peut facilement être complété et adapté par exemple à une classification des économies en trois groupes selon leur niveau de développement humain ; cela a été proposé par Sudhir ANAND et Amartya SEN (STREETEN, 1995, pp. 37 - 38).

unique bien utile pour la communication[1] mais résulte d'un double choix : celui des éléments pris en compte, et celui de leur importance relative égale.

Le premier choix est inévitable à cause d'une nécessaire simplification, même s'il faut ensuite justifier ce choix. Le second pose un problème de fond car l'IDH, s'il est multidimensionnel par son contenu, redevient unidimensionnel en finale dans sa présentation. Cette dernière caractéristique permet d'effectuer des classements des différents pays mais elle conduit à agréger de manière arbitraire des éléments de bien être qui sont incommensurables et qui ne peuvent donc être appréciés que de façon désagrégée, explicitement multidimensionnelle.

Des réponses diverses mais un point commun

En fait, l'utilisation de l'IDH pour mesurer le développement est plus satisfaisante à l'évidence que celle du PIB par habitant, même avec la méthode PPA et même s'il montre des insuffisances manifestes sur le plan de la multidimensionnalité. Cependant les différents indicateurs utilisés[2] ont en commun d'être porteurs de valeurs... le plus souvent implicites. Le problème posé n'est pas tant celui de l'indicateur lui-même que celui de sa signification essentielle, qui n'est pas véritablement ou du moins pas suffisamment explicitée.

Le PIB par exemple, lorsqu'il est utilisé comme mesure du bien-être, suppose implicitement que plus d'activité économique, de valeur ajoutée marchande pour l'essentiel, c'est mieux. La croissance économique est alors considérée comme celle du bien-être. Avec l'IDH on suppose qu'il est indifférent en termes de bien-être de voir augmenter l'espérance de vie ou le bien-être économique induit par le PIB par tête : il y a là des valeurs implicites qui sont celles des Nations Unies ou peut être de certains

[1] L'un des inventeurs de l'IDH, Paul STREETEN, en convient : « C'est que les nombres de cette nature sont utiles pour focaliser l'attention... Ils sont extrêmement séduisants sur le plan politique » (1995, p. 39). Il reste que l'on peut aussi utiliser directement les différents éléments non agrégés de l'indicateur qui sont publiés et commentés dans le document annuel du PNUD.

[2] Il y a beaucoup d'autres indicateurs qui, faute de place, ne sont pas mentionnés ici : c'est le cas par exemple de l'Indice de bien-être économique à long terme de Herman DALY et John COBB (STREETEN, 1995, p. 43) ou des indicateurs de développement socio-économique proposés par l'Institut de Recherche des Nations Unies pour le Développement Social (UNRISD) (MCGRANAHAN, 1995, pp. 51 - 73).

fonctionnaires ou conseillers des Nations Unies[1] ! De la même façon, l'objectif de plein emploi qui revient parfois dans certains discours politiques – ce serait l'objectif de l'actuel parti socialiste européen – correspond à un certain nombre de choix qui ne sont pas toujours évidents : en effet cela revient à reconnaître au travail le statut d'une valeur sociale de premier plan qu'il faut promouvoir à tout prix[2] ! Ce faisant, on établit une correspondance entre mieux vivre et obtenir du travail, ce qui est peut-être justifié, mais qui doit aussi l'être de façon explicite sous peine de dérapage, car on peut aussi rendre le travail obligatoire au nom de ce principe non explicite.

Au total il y a aujourd'hui une série d'indicateurs économiques construits autour du PIB qui sont très peu adaptés à l'appréciation du développement, sauf à en donner une interprétation très restrictive, à faire de l'économisme et à tomber dans « le fétichisme de la marchandise » ; c'est la confusion déjà signalée entre progrès et progrès économique[3]. Différentes tentatives d'élargissement ont été faites vers des batteries d'indicateurs plus sociaux ou vers des indices composites comme l'IDH, sans que les valeurs qu'ils représentent soient véritablement explicitées. Il reste que dans la pratique habituelle des économistes et des autres, le PIB par habitant est souvent utilisé lorsqu'il s'agit de développement.

Expliciter les valeurs

Les indicateurs de développement actuellement utilisés ont progressé dans le sens de la prise en compte de la multidimensionnalité : avec l'IDH on va largement au-delà du PIB, même si cela est réalisé d'une manière qui n'est pas totalement satisfaisante. Mais ce premier examen à montré aussi l'importance des valeurs qui restent souvent implicites dans tous ces indicateurs : c'est un élément de la multidimenssionnalité de l'acteur[4] qui va déterminer le choix des indicateurs et leur importance relative. Il faut donc commencer par expliciter les valeurs auxquelles les acteurs se montrent le plus attachés (SEN, 1996, p.

[1] C'est ainsi que sur un plan global le développement humain vu par le PNUD se définit comme « l'élargissement de l'éventail des choix qui s'offrent à chacun » (STREETEN, 1995, p. 35).

[2] Il est certain que le travail a de nombreuses vertus mais tout dépend aussi de la nature de ce travail : certains travaux proposés aux chômeurs que l'on désire « insérer » sont plus destructeurs que constructeurs en matière de « mieux vivre » (ROCHOUX, 1998).

[3] Se reporter dans la première partie de ce texte au paragraphe intitulé « Le marché néoclassique et l'économisme ».

[4] Les valeurs apparaissent dans le capital culturel de l'acteur, et elles sont essentielles car elles inspirent par définition ses actions.

11) et construire ensuite seulement les indicateurs correspondants. Il est en effet impossible d'agir avec un minimum de cohérence, de rationalité, si l'on ne sait pas ce que l'on veut, il n'y a pas de bon vent pour celui qui ne sait pas où il va. Ce sont des valeurs qui déterminent les objectifs des politiques économiques et permettent d'apprécier les résultats ; si elles ne sont pas explicites, on risque fort de retomber dans un économisme réducteur pour lequel les valeurs se limitent à la recherche de la richesse dans un cadre concurrentiel[1].

Remettre les économistes à leur place !

L'enjeu est, de façon imagée, de remettre les économistes à leur place, de faire en sorte qu'ils n'occupent que leur place mais aussi toute leur place. C'est bien ce que souhaite John Maynard KEYNES lorsqu'il déclare, à propos de la vitesse à laquelle nous pourrions atteindre notre destination de félicité économique, « *Surtout, ne nous exagérons pas l'importance du problème économique, ne sacrifions pas à ses nécessités supposées d'autres affaires d'une portée plus grande et plus permanente. Ce problème devrait rester une affaire de spécialistes, tout comme la dentisterie. Si les économistes pouvaient parvenir à se faire considérer comme des gens humbles et compétents, sur le même pied que les dentistes, ce serait merveilleux !* » (KEYNES, 1971, quatrième de couverture). On doit remarquer que cette conception instrumentale, utilitaire au sens plein du terme, de la science économique est également celle du prix Nobel 1998 le professeur d'économie et de philosophie à l'Université d'Harvard, l'Indien Amartya SEN (1996, p. 12).

Mais si les économistes ne doivent pas substituer des valeurs économiques aux valeurs tout court, surtout de manière implicite, s'ils doivent donc rester à leur place, ils doivent aussi occuper toute leur place. C'est ainsi qu'ils doivent participer à l'explicitation, avec d'autres sans doute dans une approche multidisciplinaire, des valeurs cachées dans certaines mesures économiques ou techniques, voire sociales. Cette chasse aux valeurs comme « passagers clandestins » doit s'accompagner de leur intégration plus complexe dans la définition des contenus des mesures économiques et même dans les explications des phénomènes, dans la modélisation des relations économiques, dans la théorie en fait. En effet non seulement les valeurs ont une influence déterminante sur les comportements humains et par conséquent

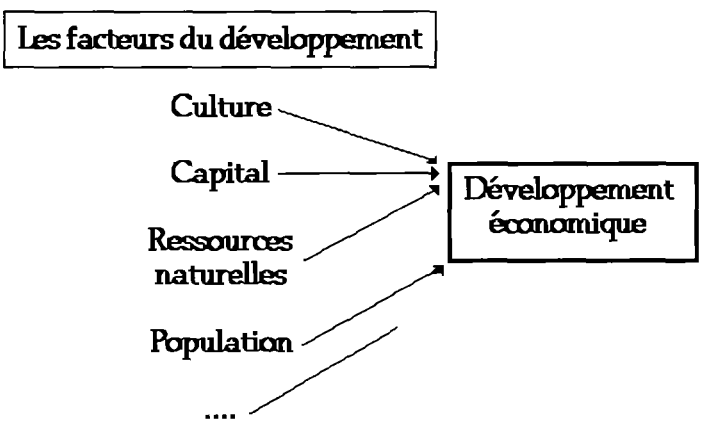
[1] Et on risque alors de confondre politique et politique économique (ROCHOUX, 1997b, p. 5)

économiques, mais en retour les activités économiques peuvent modifier ces valeurs : c'est la boucle déjà signalée dans la figure 4 mais appliquée cette fois à un élément du capital culturel. Cette intégration des valeurs dans la théorie économique passe en fait par l'élucidation des rapports entre économie et culture, entre développement économique et culture.

Culture et développement

Le plus souvent, les rapports entre la culture et le développement économique sont négligés par les économistes, du moins ceux qui ont une conception « économiste » du développement (SEN, 1996, p. 10). Au mieux, la culture est considérée comme un moyen de contribuer à la croissance et à l'accumulation des richesses ; il y a un facteur culturel plus ou moins favorable comme il y a d'autres facteurs de production : ce sont autant d'éléments d'une dotation multifactorielle représentative d'un capital multidimensionnel macroéconomique.

Figure 6. La culture comme facteur de développement



Il est vrai que les valeurs culturelles peuvent être des ralentisseurs ou des accélérateurs du développement économique. Dans les manuels consacrés à l'économie du développement[1] on mentionne avec raison l'impact des valeurs sur la croissance, à côté des autres facteurs comme le savoir, le capital,

[1] C'est le cas de celui de W.A. LEWIS (1967), un universitaire de Manchester d'origine jamaïcaine et prix Nobel 1979 avec Théodore W. SCHULTZ, très apprécié durant les années soixante et soixante-dix.

la population, les ressources naturelles, les institutions... mais c'est le plus souvent pour noter que les valeurs traditionnelles, religieuses par exemple, ont un impact négatif !

C'est en effet un élément central du processus du développement économique, mais c'est aussi « *le substrat social des objectifs que l'on se donne* » puisque c'est « *la culture qui détermine ce à quoi nous tenons vraiment* » (SEN, 1996 pp. 12 - 13). Il ne faut donc pas seulement instrumentaliser la culture, elle n'est pas uniquement un facteur de production ou une ressource productive un peu plus complexe que les autres, on ne peut la réduire à un rôle fonctionnel dans le développement ; elle a à voir avec l'ordre des fins, « *elle dicte les finalités et les normes* » (ELNADI et RIFAAT, 1996a, p. 9). D'une certaine façon on peut dire que la culture et les valeurs fondamentales qu'elle inspire déterminent les objectifs économiques et jugent des résultats correspondants, car seule la culture inspire les fins qui donnent sens à notre existence.

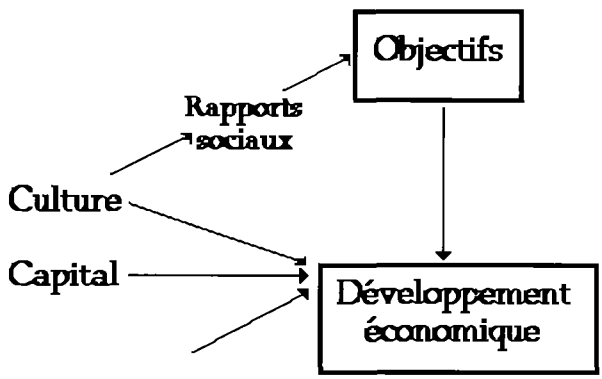
Seulement la relation entre développement et culture est logiquement obscurcie dans n'importe quelle société par les rapports de force entre les différents groupes sociaux : les plus puissants qui ne sont pas forcément majoritaires imposant, ou tentant d'imposer, leurs propres valeurs par différents procédés qui peuvent aller de la contrainte à la démonstration scientifique en passant par la manipulation médiatique, selon les situations des différents espaces. Actuellement, la domination des valeurs purement « économiques » doit sans doute beaucoup à l'utilisation des médias[1], même si l'histoire des idées économiques montre qu'elle a vraisemblablement commencé bien avant l'apparition des nouvelles technologies de l'information et de la communication[2] !

---

[1] Il peut sembler incohérent de considérer que les médias véhiculent à la fois un discours anti-mondialisation et pro-marché ! Cela n'est pas sûr car il s'agit éventuellement de médias différents et leur discours n'est pas toujours lui-même cohérent du fait de son faible niveau explicatif, lié à la fois à la méconnaissance des processus socio-économiques fondamentaux et aussi à la brièveté des messages.

[2] En 1615, Antoyne de MONTCHRESTIEN, l'un des premiers mercantilistes, considère déjà *dans Le Traité d'Économie Politique* – premier du nom – que « le bonheur des hommes consiste principalement en la richesse... » (VILLEY, 1964, p. 20) ; certes à l'époque sa façon de concevoir le mieux vivre est minoritaire, mais il pense déjà que les valeurs économiques sont les valeurs tout court.

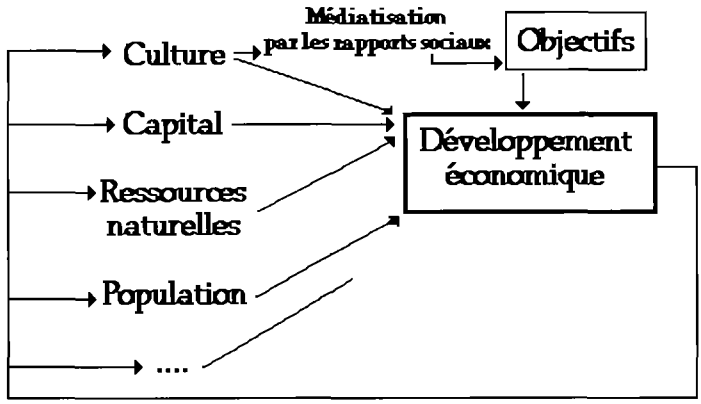
Figure 7. La culture et les fins médiatisées



Mais la culture est aussi « *une réalité plastique* » ; ce n'est pas seulement « *une tradition sacralisée et sclérosée* » (ELNADI et RIFAAT, 1996a, p. 9). Cela signifie en particulier que le développement économique, avec d'autres résultats de l'activité humaine ou d'autres évenements encore, a une influence sur l'évolution de cette culture et des différentes valeurs qu'elle porte, comme il peut l'avoir sur certains autres de ses déterminants (capital technique, ressources naturelles, population...).

Cet effet en retour donne toute son importance à la dimension culturelle dans le phénomène du développement : non seulement la culture inspire plus ou moins directement les objectifs économiques des différents acteurs, non seulement cette culture est également l'un des déterminants de ce développement, mais de plus ce dernier rétroagit sur ce déterminant culturel comme sur tous les autres ! Il y a là, à propos de l'impact du développement économique sur la culture et en particulier sur les valeurs, un travail théorique considérable et de toute première importance à effectuer : il n'est pas concevable de vouloir assurer véritablement la prééminence des facteurs culturels dans le développement si l'on n'intègre pas ce phénomène essentiel.

Figure 8. La culture dans la boucle



Il est possible que sur ce point une certaine confusion soit entretenue par une utilisation trop imprécise du terme « développement ». Il faut donc revenir sur les concepts les plus couramment utilisés.

Croissance, développement ou progrès ?

Une définition « économique »

Traditionnellement la différence est faite entre croissance et développement économiques de la manière suivante (BRASSEUL, 1993, p. 13) : la croissance est l'expansion durable des quantités produites mesurée par la hausse du PIB, c'est un phénomène quantitatif, unidimensionnel ; le développement implique, en plus de la croissance, une meilleure satisfaction des besoins fondamentaux (alimentation, éducation, santé) et une réduction des inégalités, du chômage et de la pauvreté, c'est un phénomène quantitatif et qualitatif, multidimensionnel.

Cette définition du développement est en fait spécifique à l'économie : elle exprime un choix de valeurs avec la satisfaction de besoins « jugés fondamentaux » et la réduction de « certaines inégalités ». Elle suppose donc la réalisation d'un consensus sur des valeurs ! Cela semble correspondre à ce que SEN (1996, p. 10) appelle la conception « économiste » du développement, alors que lui préfère une conception « *émancipatrice* » qui repose sur la liberté comme moyen de réaliser l'épanouissement du potentiel humain. Cela pourrait également recouper la distinction de STREETEN (1995, p. 46) entre les tenants du développement des ressources humaines et les

humanistes. Il n'y a donc pas absolument consensus sur ce concept de développement et donc sur les valeurs qui le sous-tendent !

Le plus sage est donc de revenir à la signification du développement comme « croissance des corps organisés » – c'est la définition du *Petit Larousse*. Le développement contient donc la croissance et implique des modifications de structures, des évolutions quantitatives et qualitatives. Il peut être tentant alors de qualifier le développement souhaité pour le distinguer d'un quelconque développement économique : c'est le développement « humain » pour le PNUD ; c'est le développement économique « équilibré » pour l'ancien Secrétaire général de l'ONU (Pérez DE CUELLAR, 1996, p. 4) ; c'est le « vrai » développement pour l'homme de la rue.

La solution du troisième terme

L'ajout d'un qualificatif n'est sans doute pas la solution la plus satisfaisante. Il peut sembler plus opportun d'utiliser en fait un troisième terme qui contiendrait les deux autres (ROCHOUX, 1993, p. 22), ainsi : la croissance concerne l'augmentation des quantités produites, c'est « le combien ? » ; le développement représente la croissance et l'évolution des structures, c'est « le comment ? » ; et le progrès pourrait concerner le développement dans un sens souhaitable, le développement jugé, ce serait « le pourquoi ? ».

Par analogie, on peut penser au développement du jeune enfant : il y a croissance quand sa taille augmente ; il y a développement quand on considère son évolution morphologique, l'évolution comparée de son poids et de sa taille par exemple ; il y a progrès lorsque ce développement correspond à des normes sanitaires, sociales ou familiales, celles de ses parents par exemple qui l'aimeraient grand, mince, beau et intelligent.

On sépare ainsi clairement sur le plan conceptuel les phénomènes économiques de croissance et de développement des fins que l'économie doit poursuivre et qui concernent la seule notion de progrès. Ce dernier terme doit être bien sûr doublement spécifié, on doit expliciter son contenu en valeurs et identifier ceux qui en sont les porteurs, les promoteurs, qu'il s'agisse d'un individu, d'une entreprise, d'une administration, d'un parti politique, d'un gouvernement, d'un organisme international... Il n'y a donc pas de progrès dans l'absolu, mais seulement un progrès qualifié (de quoi ?) et porté (par qui ?).

On peut alors considérer que « le progrès selon SEN » par exemple (1996, pp. 10 - 11), c'est le développement qui a pour ambition

l'épanouissement du potentiel humain et que « *le potentiel d'un individu désigne les différentes combinaisons fonctionnelles d'actes et d'états entre lesquels il a la possibilité de choisir. C'est une notion liée à la liberté, à la diversité d'options dont on dispose pour gouverner sa vie. Dans ce sens, le vrai drame de la pauvreté, ce n'est pas seulement le poids des privations matérielles, mais aussi l'absence... de possibilité réelle de choisir un autre mode d'existence* ». Cela correspond à un concept de progrès qui repose sur une valeur principale, la liberté[1], et qui est souhaité par le Professeur A. SEN et sans doute par d'autres membres de la Commission mondiale de la culture et du développement de l'Unesco qui a siégé de 1993 à 1995. Il y a bien de cette façon explicitation des valeurs et identification des porteurs-promoteurs.

Alors quelle politique ?

Des valeurs explicites et des indicateurs adaptés

Tout doit commencer par la détermination des valeurs explicites, des fins et de leur valeur relative. Cela se poursuit par la construction et la mise en place d'indicateurs *ad hoc*. Les résultats des actions entreprises seront enfin jugés par rapport au niveau atteint par les indicateurs. La particularité de l'utilisation de ces indicateurs n'est probablement pas vraiment dans cette articulation qui correspond au schéma de toute action, politique ou non, raisonnablement rationnelle. La seule particularité est sans doute le préalable constitué par l'explicitation des valeurs.

Précisons que cette explicitation des valeurs va jusqu'à la détermination de leur poids relatif : en effet, cela est indispensable pour répartir des moyens qui sont par nature limités. On dit souvent que la vie n'a pas de prix, c'est vrai, mais il est vrai aussi que de fait, des moyens limités sont affectés aux opérations de sauvetage ou à la santé, des choix sont donc faits. Il faut par conséquent explicitement hiérarchiser, pondérer et affecter les moyens correspondants : cela est à l'évidence incontournable mais cela ne signifie pas qu'il faille réduire les indicateurs à une quelconque dimension monétaire.

Ensuite il faut préciser que les indicateurs doivent *a priori* être multiples, capables d'identifier les différentes composantes du capital

[1] Avec ce concept on est loin d'un progrès humain matérialisé par un lot de biens ou par la satisfaction de besoin essentiels, SEN raisonne en terme de capacités. C'est sans aucun doute plus intéressant, mais il reste qu'il ne s'agit pas de données observables et que la traduction du concept en une mesure opérationnelle est délicate (STREETEN, 1995, p. 35 -37).

multidimensionnel susceptibles d'être concernées, directement ou indirectement, par l'action entreprise. La construction et le choix de ces indicateurs sont complexes (MCGRANAHAN, 1995, pp. 68 - 69) car les risques d'incohérence ou d'inefficacité sont importants : possibilité de double emploi, pertinence de la mesure, disponibilités des données...

La multidimensionnalité du système d'indicateurs est indispensable du fait de la complexité des phénomènes économiques et sociaux. C'est cette même complexité qui rend indispensable la modélisation[1] des relations, seule susceptible de rendre compte en particulier des effets en retour qui ont été signalés dans le point précédent. L'appréciation, rétrospective ou prospective, de toute politique économique passe par la modélisation-simulation, mais dans le cas de cette politique de progrès il serait nécessaire d'utiliser une technique adaptée permettant l'articulation du modèle avec les indicateurs du progrès recherché : les modèles macroéconomiques habituels trop monodimensionnels, sont insuffisants.

La diversité des systèmes d'indicateurs utilisables

En fonction des fins poursuivies[2], des situations initiales diverses et donc des politiques mises en œuvre, il est envisageable d'utiliser des systèmes d'indicateurs assez différents. Ils peuvent être du genre de l'IDH à condition de le conserver sous sa forme désagrégée, et surtout qu'il corresponde aux valeurs souhaitées.

Cela correspondrait dans ce cas à une schématisation assez simple s'appuyant sur un concept de capital humain multidimensionnel réduit à trois composantes. Pour les économies soucieuses d'un développement durable on peut penser à utiliser des indicateurs comme ceux retenus par la Banque mondiale pour mesurer la richesse nationale, à condition toujours de conserver la forme désagrégée ; on aurait ainsi trois composantes (DIXON et HAMILTON, 1996, p. 16) : les ressources humaines, les actifs produits (stock d'investissements et sols urbains), les ressources naturelles (minéraux, combustibles fossiles, bois, terres cultivées, pâturages, zones protégées).

---

[1] Cette modélisation peut être plus ou moins poussée, elle ne nécessite pas obligatoirement un outil mathématique très sophistiqué et peut être réduite à une schématisation très simple, sans équations, mais elle doit être faite ou du moins tentée.

[2] La diversité des fins selon les individus, les groupes, les institutions ou les espaces est sans doute à rapprocher de la diversité culturelle (Pérez DE CUELLAR, 1996, pp. 5 - 6).

Pour les petites économies insulaires, la Conférence des Nations Unies pour le commerce et le développement (CNUCED) a pensé par exemple à calculer des indicateurs de vulnérabilité du fait des contraintes géographiques et économiques particulières qui pèsent sur ces espaces (CNUCED, 1997). Dans ce cas les politiques mises en œuvre, les aides accordées, la coopération régionale et internationale doivent s'efforcer de réduire les indicateurs correspondants[1].

La présentation des situations successives

Pour illustrer plus aisément les effets attendus ou obtenus des politiques mises en œuvre, il peut être pertinent d'adopter une présentation synthétique matricielle qui est bien adaptée *a priori* à la multidimensionnalité. Il est possible de faire apparaître en ligne les différentes actions envisagées ou réalisées et en colonne les différents éléments du capital humain multidimensionnel, de la richesse nationale... sur lesquels une action est souhaitée ou obtenue.

Imaginons une action d'éducation et des indicateurs du genre IDH : des matrices successives permettraient de suivre ou de simuler l'impact progressif, période par période, de cette action sur le niveau d'instruction, puis sur le niveau de santé et de revenu. L'action elle-même pourrait être décomposée selon les modalités de financement, les investissements nécessaires, les opérations de fonctionnement... afin de mieux cerner ses effets. On peut ainsi imaginer de reprendre l'une des préconisations habituelles du FMI en matière de structure des dépenses publiques de développement humain, à savoir consacrer plus de moyens à l'enseignement secondaire et primaire et moins à l'enseignement post-secondaire (GUPTA, CLEMENTS et TIONGSON, 1998, p. 13).

Supposons un pays en voie de développement qui applique ces recommandations : il construit et met en fonctionnement pour des montants financiers équivalents une université des sciences sociales en moins et des écoles primaires en plus. On peut penser à représenter le changement par une matrice qui intègre les changements induits pour les différents éléments, réduits à trois, du capital national multidimensionnel. On peut considérer que cette modification de politique ne modifie en rien l'impact économique direct

[1] Cette tentative se situe dans le droit-fil des suites de la Conférence mondiale sur le développement des petits États insulaires en développement (Nations Unies, 1994).

(construction des bâtiments et fonctionnement) sur les revenus des ménages (capital économique) d'une manière globale.

Figure 9. Une matrice mesures politiques/accumulation, Université contre Écoles

	Capital économique	**Capital culturel**	**Capital relationnel**
Construction, fonctionnement « physique »	Répartition spatiale modifiée des revenus et des emplois		
Production de connaissances	Augmentation des revenus avec l'emploi	Connaissances de bases plus utilisables sur le marché du travail	Amélioration du climat social accentuée par la moindre concentration urbaine et la diminution du chômage
		Expatriation des futurs étudiants	

L'utilisation d'une matrice de variation ne permet que la description d'une dynamique assez pauvre, c'est de la statique comparative avec seulement la différence entre 2 photographies. On pourrait multiplier les photographies et passer ainsi au film cinématographique, c'est-à-dire à une dynamique plus affirmée. Mais quel que soit le détail temporel retenu, la difficulté scientifique et pratique reste la formalisation du lien entre les actions en ligne et les effets en colonne, c'est le problème de la modélisation... et c'est une autre histoire !

Conclusion : de l'économie à l'éthique ?

La reconstruction conceptuelle du marché et son inscription socio-économique dans un réseau multidimensionnel d'échanges modifie considérablement la façon de concevoir les explications économiques. Cela a donc des conséquences importantes en matière de politique économique, de politique de progrès.

En particulier, la prise en compte de la multidimensionnalité débouche sur la nécessité d'expliciter les valeurs des acteurs et de les traduire en un système multidimensionnel et cohérent d'indicateurs de progrès.

Sur un plan scientifique, cela constitue sans doute pour les économistes un défi très important. En effet s'ils doivent rester à leur place quant aux valeurs qui ne sont en aucune façon réductibles aux valeurs strictement économiques, ils doivent aussi les intégrer dans leurs explications du développement à la fois comme éléments déterminants et, ce qui est sans doute plus complexe, comme éléments déterminés. La modélisation de ce double rôle des connaissances téléologiques pourrait constituer un premier pas vers un rapprochement constructif entre éthique et économie différent du plan strictement idéologique où chacun se contente d'un discours au mieux critique de l'idéologie... des autres !

Pour terminer, on peut souligner deux faits qui apparaissent comme rassurants sur ce point : l'attribution en 1998 par l'Académie royale des sciences de Suède du prix Nobel d'économie au philosophe économiste Amartya SEN spécialiste de pauvreté et de justice sociale, les (nouvelles ?) préoccupations qu'affiche le Fonds Monétaire International (1998) à propos des rapports entre la recherche de l'équité et les effets de ses interventions en matière macroéconomique et structurelle.

Bibliographie

ATTALI Jacques (1990) ; *Lignes d'horizon*, Paris, Fayard.

BEAUD Michel et DOSTALER Gilles ; *La Pensée économique depuis Keynes*, Édition abrégée, Collection Points E40, Paris, Éditions du Seuil.

BRASSEUL Jacques (1993) ; *Introduction à l'économie du développement,* Paris, Armand Colin, Collection Cursus.

CAILLE Alain (1994) ; « La démocratie est-elle soluble dans le marché ? », Alternatives Économiques, mai, p. 56-59.

CAILLE Alain (1996) ; « D'où vient le marché ? », Le Courrier de l'UNESCO, novembre, pp. 10 - 13

CAPDEVIELLE Philippe (1998) ; « Réflexions sur la catégorie de marché appliquée à la formation professionnelle continue », dans « La formation professionnelle continue – Tendances et perspectives », Documents séminaires n° 138, septembre, Cereq.

CARRIER Bruno (1993) ; *Nouveaux principes d'économie multidimensionnelle. Théorie et politique*, Éditions Student Europe.

CLERC Denis (1997) ; *Dictionnaire des Questions Économiques et Sociales,* Paris, les Éditions de l'atelier/Éditions ouvrières,.Alternatives Économiques, Points d'appui.

COVA Bernard (1995) ; *Au-delà du marché : quand le lien importe plus que le bien*, Paris, L'Harmattan, Dynamiques d'entreprises.

CNUCED (1997) ; *The Vulnerability of small island developing States in the context of globalization : common issues et remedies,* New York, 15 - 16 Décembre.

DEFALVARD Hervé (1994) ; « Marchés et développement économique », Problèmes Économiques, n° 2393, 12 octobre, pp. 8 - 14.

DEFALVARD Hervé (1995) ; *Essai sur le marché*, Paris, Éditions Syros, Collection Alternatives Économiques,.

DELAUNAY Jean-Claude et GADREY Jean (1987) ; *Les Enjeux de la société de service*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

DIXON John A. et HAMILTON Kirk (1996) ; « Élargir la définition de la richesse nationale », *Finances & Développement*, Décembre, Volume 33, n° 4, pp. 15 - 18.

EIGLIER Pierre et LANGEARD Éric (1988) *; Servuction. Le marketing des services,* Paris, McGrawHill «Stratégie et management», Deuxième tirage.

ELNADI Bahgat et RIFAAT Adel (1996a) ; « Le développement a-t-il une âme ? », le Courrier de l'UNESCO, numéro de septembre, pp. 9 - 10.

ELNADI Bahgat et RIFAAT Adel (1996b) ; « Le marché à travers les âges », Le Courrier de l'UNESCO, novembre, pp. 8 - 9.

FMI (1998) ; « L'équité doit-elle être un objectif de la politique économique ? », *Finances & Développement*, septembre, volume 35, n° 3, pp. 2 - 5.

FOUQUET Annie et LEMAITRE Frédéric (Ouvrage coordonné par) (1997) ; *Démystifier la mondialisation de l'économie*, Paris, Les Éditions d'Organisation.

GRANOVETTER M. (1995) ; « La notion d'embeddedness » dans L'inscriptions sociale du marché sous la direction de A. Jacob et H. Vérin, *Cahiers de Socio-Économie*, Logiques sociales, Paris, Éditions L'Harmattan, pp. 11 - 21.

GUESNERIE Roger (1996) ; *L'Économie de marché*, Paris, Flammarion, Collection Dominos.

GUPTA Sanjeev, CLEMENTS Benedict et TIONGSON Erwin (1998) ; « Les dépenses publiques de développement humain *?* », *Finances & Développement*, septembre, volume 35, n° 3, pp. 10 - 13.

IZRAELEWICZ Erik (1997) ; *Ce monde qui nous attend. Les peurs françaises et l'économie,* Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.

JACOB A. et VERIN H. (sous la direction de) (1995) ; *L'Inscription sociale du marché,* Paris, Éditions L'Harmattan, Cahiers de Socio-Économie, Logiques sociales.

KEYNES John Maynard (1971) ; *Essais sur la monnaie et l'économie. Les cris de Cassandre*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, P 24.

KRUGMAN Paul R. (1998) ; *La Mondialisation n'est pas coupable. Vertus et limites du libre échange*, Paris, La Découverte, Collection « Textes à l'appui/série économie ».

LAACHER Smaïn (1998) ; « Un peu de SEL dans votre EURO ? », *Science & Vie* Spécial économie, novembre-décembre, pp. 44 - 47.

LACOSTE Olivier (1998) ; « Ronald H. Coase. Il en coûte d'avoir recours au marché », *Alternatives Économiques*, n° 164, novembre, pp. 82 - 85.

LEWIS W.Arthur (1967) ; *La Théorie de la croissance économique*, Paris, Payot, Bibliothèque Politique et Économique.

MCGRANAHAN Donald (1995) ; « Mesure du développement : recherches effectuées par l'Institut de recherche des Nations Unies pour le développement social », *Revue internationale des sciences sociales*, mars n° 143, UNESCO/érès, pp. 51 - 73.

NATIONS UNIES (1994) ; *Rapport de la Conférence mondiale sur le développement durable des petits États insulaires en développement, Bridgetown (Barbade)*, 25 avril - 6 mai.

PEREZ DE Cuellar Javier (1996) ; « Notre diversité créatrice », le Courrier de l'UNESCO, numéro de septembre, pp. 4 - 7.

PERROUX François (1974); « L'économie de la ressource humaine », *Mondes en développement*, n° 7 - Paris, pp. 15 à 81. CEID, Éditions Techniques et Économiques.

RAMONET Ignacio (1996) ; « Une logique d'oppression », dans *Scénarios de la mondialisation*, *Le Monde diplomatique*, Manière de voir 32, pp. 6 - 7.

ROCHOUX Jean-Yves (1993) ; « Le développement économique réunionnais et ses conséquences sociales », dans « Exclusion et nouvelles solidarités » *Colloque organisé par l'Union régionale Cfdt de la Réunion le 18 décembre 1993,* Lanspek n° Spécial Hors-Série.

ROCHOUX Jean-Yves (1997a) ; « De la population au chômage. De la nécessité de calculer de nouveaux taux ! », *Actes du séminaire du 3 décembre 1996*, Institut Austral de Démographie, Observatoire du Développement de la Réunion, Saint-Denis, pp. 72 - 79.

ROCHOUX Jean-Yves (1997b) ; « Économie, valeurs et politique », *L'Éco'Austral*, N° 53 du 15 au 28 février, p. 5.

ROCHOUX Jean-Yves (1998) ; « Du travail, oui, mais à quelles conditions ? », Akoz espace public, *Les cahiers réunionnais des acteurs du développement* n° 3, novembre, pp. 26 - 28.

SACHS Ignacy (1995) ; « Le quantitatif et le qualitatif – Quelques questions sur les enjeux et les limites de la mesure du développement », *Revue internationale des sciences sociales*, mars n° 143, UNESCO/érès, pp. 9 - 20.

SALAIS Robert (1991) ; « Approches économiques et historiques récentes du marché », *Problèmes économiques* n° 2253, 11 décembre, pp. 5 - 10.

SEN Amartya (1996) ; « Une question de choix. La culture ne serait-elle qu'un accessoire du développement », *le Courrier de l'UNESCO*, numéro de septembre, pp. 10 - 13.

STREETEN Paul (1995) ; « Le développement humain : le débat autour de l'indicateur », *Revue internationale des sciences sociales*, mars n° 143, UNESCO/érès, pp. 35 - 49.

VELTZ Pierre (1997) ; *Mondialisation, Villes et Territoires. L'économie d'archipel,* Paris, PUF, Collection « Économie en liberté ».

VILLEY Daniel (1964) ; *Petite histoire des grandes doctrines économiques,* Paris, Éditions M.-TH. Génin, 5e édition.

WEINBERG Achille (1998) ; « Socio-économie. Derrière le marché, le lien social... », *Sciences Humaines*, Hors Série n° 22 - Septembre/Octobre, pp. 18 - 20.

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 178 - 183.

Politiques « régionales » et progrès social en l'an 2000 : un mariage difficile

Francesco TANINI

IPALMO*

L'internationalisation poussée des économies nationales (dite mondialisation ou globalisation) au cours de la deuxième moitié du XXe siècle a produit un développement spectaculaire de l'activité économique dans son ensemble. Dans ce contexte, tous les pays industrialisés ainsi que plusieurs pays en développement ont enregistré une croissance élevée de leurs productions, de leurs échanges et de leurs revenus.

Les politiques « régionales » – et, en premier lieu, la plus développée, celle de l'Union Européenne – ont contribué d'une manière importante à une telle croissance, notamment à l'accroissement des échanges. Cependant, dans le cas européen (et, naturellement, encore plus dans les autres cas) les progrès économiques et commerciaux n'ont pas été suivis d'importants progrès sur le plan social. Il a été constaté, par exemple, d'un côté, un élargissement impressionnant de la brèche entre revenus du capital et revenus du travail et, de l'autre, un accroissement très important du nombre des chômeurs.

* Instituto per le relazioni tra l'Italia e i Paesi dell'Africa, America Latina e Medio Oriente.

Ceci ne devrait pas trop étonner : le Traité instituant la Communauté Économique Européenne (1957) ne prévoit, sur un total de 248 articles, que 12 articles en matière de « politique sociale », dont 6 simplement destinés au fonctionnement du « Fonds Social Européen ». Avec l'Acte Unique de 1981 deux articles ont été ajoutés (le 118 A et le 118 B), pour amorcer une certaine harmonisation entre les politiques des États membres en matière de conditions de travail ; mais le texte adopté montre en toute clarté la prudence minimaliste d'une telle harmonisation, notamment l'article susmentionné 118 B, où le développement du dialogue entre les partenaires sociaux des différents pays de la Communauté est confié explicitement à... leur bonne volonté !

En ce qui concerne les autres groupements régionaux (SELA, Groupe Andin, ASEAN, APEC, OUA, MERCOSUR, etc.), l'ébauche d'une politique sociale commune n'y est même pas prévue ou, si l'on aborde la question – comme dans le MERCOSUR –, aucune mesure opérationnelle n'est prévue. Tout (ou presque tout) est laissé, comme dans le cas de l'Union Européenne, aux mains des Parlements et gouvernements nationaux dans le cadre de lois strictement nationales.

En fait, même les groupements « régionaux » obéissent, quant au fond, aux mêmes principes d'un néo-libéralisme qui, au nom d'une libre et totale compétitivité mondiale, représente la philosophie « dérégulatrice » des grandes concentrations économiques et financières et des gouvernements qui les représentent : en réalité, la « dérégulation » sur le plan international consiste, pour l'essentiel, dans le dépassement du cadre économique national, notamment par des réseaux télématiques, qui échappent aux instruments de gestion et de contrôle de l'État. Sauf à lui laisser, notamment pour des raisons d'ordre intérieur, les mains assez libres dans le domaine social, où se manifestent les conséquences les plus graves de la dérégulation et dont les forces économiques (internationales et nationales) tendent à se désintéresser.

En effet, les États, tels qu'ils sont structurés actuellement, ne disposent pas (et souvent ne peuvent ou ne veulent pas disposer) d'instruments efficaces de gestion et de contrôle en matière de relations internationales, au moins aussi longtemps que des contrôles au niveau supra-national ou même simplement international, ne seront pas prévus.

En ce qui concerne l'intégration simplement internationale, il suffira de rappeler le rôle, bien modeste, qu'ont actuellement les Nations Unies pour souhaiter que des pouvoirs accrus de réglementation et de contrôle leur soient confiés.

Or, même au niveau de l'Union Européenne, de tels contrôles n'existent pas encore et tout laisse prévoir qu'au niveau mondial le jour de l'établissement de tels contrôles est encore lointain. En effet, cela supposerait une intégration mondiale dont on ne peut parler, à l'heure actuelle, que dans une perspective utopique.

Dans ces conditions, les mouvements de capitaux n'ont d'autre résultat que celui de provoquer la concentration des investissements, des productions et des services là où le profit est plus élevé. Mais, comme nous l'avons vu, les conséquences qui en découlent ne concernent pas seulement la vie économique d'un pays ou d'une région, elles concernent également la vie de chaque citoyen, car dans les pays et les régions les plus pauvres – dont les marchés intérieurs sont bien modestes et les infrastructures moins développées, pays et régions donc moins intéressants au point de vue de la productivité et du profit – la réduction ou l'absence d'investissements rendent la situation sociale très lourde.

Lorsqu'on parle, à propos des vertus du néo-libéralisme, de productivité et de compétitivité, il faut bien se rappeler que, dans le simple jeu électronique relatif aux déplacements de capitaux, sont impliqués le niveau et la qualité de la vie des citoyens des différents pays, voire la marginalisation et l'appauvrissement d'une région ou d'un pays tout entier.

Ce qui va se passer sous nos yeux, souvent distraits par l'éclat des images des sociétés riches et de la publicité de leurs biens de consommation (parfois directe, parfois indirecte), est bien la marginalisation et l'appauvrissement de milliards de personnes ! Car, il ne faut pas oublier qu'aux nombreuses centaines de millions d'habitants des pays pauvres il faut ajouter les quelques centaines de millions de personnes pauvres ou marginalisées au sein même des pays riches. Le phénomène de la concentration des investissements et de ses conséquences (appauvrissement, marginalisation, chômage) vise également les pays riches : en Europe, par exemple, nous avons 20 millions de chômeurs et leur nombre va encore augmenter.

Ce n'est pas tout. Il faut souligner que les forces dites « de marché » sont intéressées par une homologation sociale et culturelle suivant les objectifs établis par elles-mêmes, à savoir le profit « sociétaire » (c'est-à-dire les profits des sociétés privées) et non le développement intégré de la société dans son ensemble. Tout cela sans nul souci ni des cultures locales ni des ressources naturelles, notamment celles non renouvelables.

Seule l'homologation culturelle est poursuivie : celle-ci ne tend qu'à créer une mentalité « économiciste » et « consommatrice » produisant des besoins fonctionnels aux objectifs de production et de profit dans le cadre des stratégies économiques des classes dominantes.

C'est pourquoi les gouvernements – qui représentent normalement les intérêts les plus forts – adoptent avant tout les stratégies opportunes pour faire avancer la richesse nationale (par la croissance du produit intérieur), en introduisant, seulement d'une manière complémentaire et pour ainsi dire résiduelle, quelques mesures tendant à corriger la redistribution de cette richesse selon des critères sociaux fondés sur la solidarité et la défense des catégories les moins favorisées. Le *welfare state* introduit dans plusieurs États européens, dans quelques-uns même depuis le XIXe siècle, a fait preuve d'une attention particulière pour le social, mais n'a nulle part réussi à éviter la concentration des investissements dans les zones les plus favorisées, ni la marginalisation et l'appauvrissement des zones les moins favorisées.

On prétend que les « lois du marché », tout en provoquant dans un premier moment des effets négatifs pour certains secteurs économiques et quelques catégories sociales, tendraient à moyen et long termes à rééquilibrer la situation moyennant l'utilisation plus rationnelle des ressources. Il se peut que cela soit possible ; et cela est certainement vrai sur le plan théorique, c'est-à-dire dans le cadre d'une société où tout le monde respecte les lois.

Malheureusement, ce n'est pas le cas sur le plan pratique. La recherche du profit le plus élevé, en l'absence de lois appropriées et surtout d'une stratégie politique solidaire, conduit les acteurs sociaux les plus forts à ne pas respecter les « lois du marché » : les concentrations financières, les monopoles, les oligopoles, les cartels, les accords commerciaux de répartition des marchés, la publicité, etc. sont des pratiques qui, en fait, faussent la compétitivité et détruisent la concurrence, empêchent le développement des petites et moyennes entreprises, créent des dépendances économiques et psychologiques, bref déterminent une situation opposée à celle qui résulterait du libre jeu des lois du marché !

Ce qui existe actuellement n'est pas un véritable marché. Pour faire réellement jouer les lois du marché, il serait nécessaire que l'État dispose de pouvoirs accrus et que toutes les catégories économiques et sociales obéissent aux mêmes règles. En définitive, il faudrait avoir plus d'État et plus de Marché !

Malheureusement, la tendance actuelle est partout celle de soutenir et d'élargir le marché qui existe (et qui n'est pas un véritable marché !) et de réduire les pouvoirs l'État (qui sont déjà largement insuffisants !).

Heureusement, existent aussi des contre-tendances (implicites et potentielles, comme les politiques « régionales », et explicites, comme les forces « locales » et indépendantistes) qui demandent un renforcement des législations nationales et supra-nationales afin de les rendre plus aptes à sauvegarder les ressources naturelles, à contrôler la mobilité des marchandises et, surtout, des capitaux, à promouvoir l'élimination des situations oligopolistes sur les marchés, à poursuivre un accroissement et une amélioration des servives publics – notamment l'école et la santé –, voire à établir des plans économiques et sociaux dont l'euphorie actuelle pour la dérégulation a presque fait oublier la nécessité dans une société qui se veut démocratique et équitable.

Dans la mesure où ces contre-tendances deviendront des politiques intégrées et efficaces, il sera possible de voir surgir une mondialisation non « économiciste », non marginalisante dans laquelle, à l'aube de l'an 2000, le difficile mariage, ou tout au moins les fiançailles de « l'économique » et du « social » soient enfin possibles.

À très court terme, cela signifie, sur le plan de l'Union Européenne, assortir son unification monétaire d'une politique sociale commune tendant à éviter que les coûts de l'opération ne retombent inévitablement sur les catégories les moins protégées et sur les pays économiquement plus faibles.

Dans un tel cadre de politique sociale commune, une attention particulière devrait être réservée à l'éducation, moyennant un système scolaire public dans lequel les enseignants soient libres de tout conditionnement économique et idéologique ; dans cette perspective, il faut signaler que certains pays se trouvent déjà sur la bonne voie, en tout premier lieu et au point de vue économique, l'Allemagne.

En outre, il faudrait tout mettre en œuvre en vue de l'établissement, au niveau européen, d'un plan économique et social intégré, fondé sur l'efficience et l'équité, indépendant de tout conditionnement par les grandes forces économiques et financières nationales et internationales ; cela peut paraître utopique, après le cadre que nous avons esquissé, mais il est clair qu'il s'agit là d'un objectif à atteindre progressivement. Mais si rien de tel n'est mis en place aujourd'hui, l'aggravation des problèmes l'imposerait plus tard, dans l'intérêt même des grands opérateurs économiques.

Pour poursuivre sur ce chemin, il faudrait enfin prévoir un renforcement des éléments de supra-nationalité. Sur cette base, l'Union Européenne pourrait entretenir, en tant qu'organisme supra-national, des relations avec le reste du monde ; et compte tenu de ses bonnes relations avec beaucoup de

pays d'Afrique, d'Asie et d'Amérique Latine, en accordant une attention particulière aux pays les moins favorisés.

Ainsi, même si le chemin nous paraît très difficile, surtout en l'absence de politiques similaires au niveau mondial, nous sommes en quelque sorte obligés d'espérer que les fiançailles entre l'économique et le social deviennent finalement, au-delà de l'an 2000, un véritable mariage.

Troisième partie

La globalisation économique : résistances et innovations

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 187 - 195.

Mondialisation et processus de connaissance le cas algérien

Mohamed BENGUERNA

CREAD/ALGÉRIE

> « Ils peuvent être tentés de présenter la mondialisation comme le nouvel horizon indépassable, espérant capitaliser contre cet "ennemi" les dividendes des mécontentements sociaux ou des frustrations idéologiques.
>
> Ce faisant, ils oublient souvent que cette rhétorique en l'absence de débouché politique peut également être parfaitement démobilisatrice et faire le lit des courants antidémocratiques ».
>
> Serge CORDELLIER,
> in *Mondialisation au-delà des mythes,* Éd. La découverte, 1997.

La communication que je propose s'intéresse à la place et au rôle du processus de connaissance dans le cadre d'une dynamique, celle de la mondialisation. Notre réflexion s'appuie sur un cas spécifique mais pas unique. Notre intérêt pour un tel rapport se fonde sur deux raisons. La première est que les transformations économiques qui se déroulent au sein de la société algérienne sont empreintes d'économisme et de technicisme. Elles sont l'affaire d'experts et de techniciens en économie financière. La deuxième est que les transformations s'effectuent en l'absence d'un processus de connaissance à même de les accompagner.

Le concept de mondialisation a été l'objet d'une multitude de définitions aux multiples facettes. Il nous semble que la majorité des analyses se fixe sur les concepteurs et les décideurs des stratégies qui orientent la

mondialisation. Les perceptions, le vécu de ceux qui vivent ou subissent ce processus sont souvent absents de ces approches. Nous estimons que la prise en compte du processus de connaissance devrait figurer parmi les éléments constitutifs de la mondialisation. Par processus de connaissance, nous entendons cette capacité à produire, ou à favoriser l'émergence de connaissances susceptibles d'expliciter, de permettre la visibilité des transformations socio-économiques. Notre hypothèse exploratoire est que les méthodes d'analyse des réformes économiques qui s'insèrent dans cette mondialisation se sont caractérisées jusqu'ici par le mimétisme.

Nous notons en effet une certaine myopie sociale dans le traitement de cette problématique : l'absence, sinon l'inexistence, d'approches propres aux sciences sociales n'a pas permis de relever les caractères spécifiques de la conception et de l'application de cette mondialisation universalisante. Pour le montrer, nous nous proposons de travailler uniquement sur un des « leviers » fondamentaux de ces transformations : celui du processus de privatisation des entreprises. Les récents constats sur l'état d'avancement de la privatisation et ses effets sur le potentiel humain sont des signes révélateurs de cette panne dans l'effort de connaissance.

Un débat idéalisant et pessimiste

Le débat actuel sur la privatisation, dans son contenu et l'approche qu'en ont les différents partenaires, apparaît d'une grande utilité pour la compréhension des logiques culturelles et économiques qui ont été à l'œuvre au sein de l'entreprise durant les dernières années. Ce débat nous permet d'observer que l'entreprise industrielle est prise en otage. La prise en otage de l'entreprise est le produit d'une culture d'entreprise que j'appellerai provisoirement une culture du silence, et qui a été à la base des modes de gestion de l'entreprise industrielle depuis les années 1970. L'appellation de « prise en otage » apparaît à la lumière des débats et interventions que mènent les différents acteurs impliqués dans l'opération de privatisation des entreprises (État, CAP, UNEP, UGTA[1]). Cette multiplicité d'acteurs qui interviennent au nom de l'entreprise s'est avérée comme un ensemble de contraintes, de blocages

[1] État : Ministères en charge du dossier privatisation ; CAP : Confédération Algérienne du Patronat ; UNEP : Union Nationale des Entrepreneurs Publics ; UGTA : Union Générale des Travailleurs Algériens.

politiques et socioculturels qui constituent autant de freins à la réforme de l'entreprise. Schématiquement, nous avons affaire à trois grandes forces sociales dont chacune renvoie à une logique de comportement forgée ces dernières années.

Nous avons des décideurs politiques qui, sous la contrainte des organismes financiers internationaux, veulent à tout prix mettre en place les mécanismes de privatisation de l'entreprise. Leur position de représentants de l'État et le pouvoir financier en découlant les autorisent à mener des négociations dans une non-transparence totale qui leur permet d'éviter les affrontements. Ils préfèrent la stratégie du fait accompli. Un grand secret enveloppe les négociations sur la privatisation de l'entreprise et sur son nouveau statut juridique. La grande majorité des décisions ne sont annoncées que la veille de leur mise en pratique réelle. La seconde force s'est constituée autour du principal syndicat, l'UGTA. La centrale syndicale défend farouchement l'entreprise publique. Elle refuse de cautionner « *une privatisation sauvage* », de « *brader l'entreprise* ». Ce syndicat est contre une entrée massive de l'investissement étranger et refuse la vente des entreprises au patronat algérien arguant de l'absence de légitimité d'entreprise de ce dernier. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la Centrale est rejointe par l'UNEP. Les deux organisations (UGTA et UNEP) s'associent contre « *le bradage du secteur public* ». Elles craignent « *que les fortunes rentières et trop d'argent mal acquis n'attendent que la privatisation pour se légitimer* » (recyclage). Les entrepreneurs publics (UNEP) soutiennent une privatisation avec de « vrais industriels ». Ils revendiquent une place effective dans la mise en œuvre de la privatisation.

En arrière plan de cette surenchère sur la préservation de l'outil de production, de cette défense de l'entreprise publique, se profile une logique d'intérêt. Les résistances à la réforme et au changement de statut de l'entreprise ont pour but des positions socio-politiques que l'UGTA et l'UNEP ont acquises ces dernières années.

La troisième force, encore fragile, se constitue du patronat privé. Celui-ci veut protéger la production nationale face aux conséquences de la démonopolisation de l'économie. Il dénonce une privatisation *« habillée d'idéologie »*. Le patronat privé exige de jouer un rôle actif et d'être réellement consulté dans ce processus de privatisation.

Dans ce concert général où domine le « ne touche pas à mes acquis » qui explique pour beaucoup cette prise en otage de l'entreprise, chacune des forces en présence veut préserver sa base socio-économique, ses intérêts

stratégiques en utilisant des moyens de pression adéquats (grèves, blocage des salaires, boycott des négociations, etc.).

De telles attitudes se sont avérées des instruments de blocage de la mutation de l'entreprise vers une logique de l'économie de marché. Ces obstacles au processus de privatisation relèvent d'une certaine appréhension des modes d'organisation, du management des entreprises privatisées. La surenchère sur la privatisation, en faisant éclater la culture du silence (le consensus), en maintenant l'entreprise en otage, cache des stratégies visant à ménager des positions futures dans la nouvelle hiérarchie socio-économique dont va être porteuse cette nouvelle culture de management.

Depuis le début des années 1990, le pouvoir a orchestré tout une opération médiatique pour légitimer la réforme économique de l'entreprise. Cette couverture médiatique dont bénéficie l'impératif de privatisation s'effectue à un triple niveau. En premier lieu, nous assistons l'émergence d'une série de contributions (universitaires, cadres de l'État, personnel politique) qui défendent la nécessité et l'obligation de la privatisation de l'entreprise. Celle-ci est présentée comme la solution-miracle au problème de fonctionnement de l'entreprise. Les entreprises doivent, à les en croire, se préparer à l'économie de marché ou accepter la faillite.

En deuxième lieu et pour appuyer encore plus cette nécessité urgente de la privatisation, on a favorisé la publication des reportages sur les entreprises défaillantes. De même, l'on retrouve régulièrement des comptes rendus desaudiences relatives aux jugements de cas de corruption, de détournement au sein des entreprises. Une lecture attentive de ces articles de presse permet la mise en évidence des problèmes de dysfonctionnement et d'organisation de ces entreprises. La mise en avant des problèmes organisationnels a pour but de signifier l'incompétence des cadres gestionnaires et le fonctionnement bureaucratique des entreprises.

En troisième lieu, un « tableau noir » est régulièrement brossé de l'entreprise : celle-ci est devenue synonyme de licenciements, de compressions de personnel, de départs volontaires, de corruption, de découverts bancaires, etc. Le but d'une telle opération est double. D'une part, elle vise à faire prendre conscience aux différents groupes sociaux que leur avenir professionnel ne se situe plus en entreprise, d'autre part à les inciter à accepter une telle réalité et chercher des alternatives en dehors de l'entreprise. Cette médiatisation de la privatisation dans sa double dimension idéalisante et pessimiste se veut un message symbolique, à savoir que l'entreprise n'est plus l'espace de travail favorable, et que ceux qui y restent vivent dans l'incertitude et les angoisses.

Comment ce discours idéologique se pratique-t-il concrètement ? Je vais tenter de présenter quelques instruments de la démarche que prône le pouvoir.

Impératif économique et processus techniques

Depuis les années 1970, l'ensemble des modes d'organisation qu'a vécus l'entreprise algérienne (autogestion, GSE, restructuration, autonomie) revendiquent tous une volonté de rationaliser et d'organiser scientifiquement l'entreprise. Mais toutes les transformations organisationnelles qui se sont opérées n'ont à ce jour produit aucun changement de fond : elles détruisent les fondements des anciennes hiérarchies sociales au profit de l'installation de nouvelles hiérarchies.

Durant les dernières années, les objectifs assignés à l'entreprise se caractérisaient par un contenu socio-politique. L'entreprise devait garantir le plein emploi, l'équilibre régional, la paix sociale. Les objectifs d'efficacité et de rentabilité n'étaient pas à l'ordre du jour. L'actuelle réforme, par la mise en œuvre d'objectifs, de discipline du travail, d'une organisation scientifique porteuse d'une nouvelle hiérarchie de valeurs, n'est pas du goût des différents partenaires. Ces derniers y décèlent une volonté de remise en cause des assises sociales qui justifient leurs privilèges. Ils y voient se profiler un processus de destruction d'un consensus socio-politique auquel tous les acteurs ont participé. L'entreprise se transforme ainsi en un espace de confrontation de ces différentes logiques, confrontation qui met à nu cette culture du silence qui a régné depuis les années 1970 et qui se singularise par une culture du partage. L'entreprise était devenue le lieu de mise en œuvre d'intérêts régionalistes et de ceux des clans syndicaux dont les enjeux étaient essentiellement socio-politiques. Les missions économiques habituellement imparties à l'entreprise en ont fait les frais.[1]

Actuellement, on exige de cette entreprise (à qui on n'a jamais permis d'en être vraiment une) de se transformer en une entreprise performante. On veut qu'elle se débarrasse de toutes les pratiques antiéconomiques, qu'elle rompe avec la culture du silence, du partage et qu'elle favorise l'émergence

[1] À partir des années 1980, nous assistons à l'émergence de travaux sociologiques basés sur des monographies qui vont dans ce sens.

d'une culture du management. Ce divorce tarde à s'opérer : d'une part, l'entreprise n'arrive pas à se délester de la tutelle qui, par le biais de différentes passerelles (financières, juridiques, institutionnelles), la maintient dans une position de dépendance ; d'autre part les partenaires sociaux (syndicat, patronat) ne veulent pas que l'entreprise se libéralise sans eux.

En fait, les partenaires et les organismes de tutelle appréhendent l'entrée dans l'économie de marché. Elle est pour eux synonyme de licenciements, de reconversions, de mutations et d'émergence de nouvelles rationalités. En outre, ils ne reconnaissent pas aux décideurs politiques la compétence pour la mise en œuvre de ces réformes. On est en présence d'une crise de légitimité, puisqu'on reproche aux animateurs de ces réformes leur appartenance à l'ancien système de gestion.

Ce que l'on observe, c'est que le processus de mutation de l'entreprise coïncide avec les changements socio-politiques. La volonté du pouvoir d'affronter les différentes logiques en présence se fait en l'absence d'une légitimité économique. Cette dernière se greffe sur un déficit de légitimité politique. C'est cette phase transitoire qui fragilise les fondements des réformes. Les différents groupes sociaux bénéficient du contexte politique actuel de la société algérienne pour mobiliser leurs bases respectives en pratiquant la surenchère politico-idéologique.

La conception et l'application du processus de privatisation sont prises en charge par plusieurs pôles décisionnels qui ont chacun son propre projet. Au départ, ce processus a été conçu par deux ministères (le ministère de la restructuration et le ministère de l'industrie), par un organisme financier (la Banque d'Algérie) et un groupe de travail relevant de la présidence y a participé. Dans une seconde phase, trois autres structures ont été créées (le C.N.P[1], le C.N.P.E [2], et les holdings) qui prennent en charge l'application et le suivi de cette privatisation. On peut observer que ces divers organismes représentent autant d'approches organisationnelles, et qu'une structure de coordination et de décision est inexistante. Une telle situation se trouve aggravée par l'ambiguïté relative du rôle des organismes en charge du processus de privatisation. De ce fait, on assiste à des actions qui se chevauchent, car au-delà d'une procédure technique, le processus de privatisation de l'entreprise apparaît comme un enjeu de pouvoir très important.

---

[1] C.N.P : Conseil National de la Privatisation.
[2] C.N.P.E : Conseil National de la Privatisation Économique

À ce fonctionnement désarticulé, où chaque structure possède sa propre logique, vient s'ajouter l'absence de participation des groupes sociaux impliqués dans une telle opération. Nous sommes en présence d'une conception technique qui évacue tout le contenu socio-politique de ce processus. Le résultat de cette démarche techniciste est dénoncé par l'un des défenseurs[1] de la privatisation, lorsqu'il déclare « *qu'on ne sait pas qui fait quoi, puisqu'il y a incohérence des structures, la privatisation est à son niveau zéro* ». Dans le même contexte, le président du C.N.P fait un aveu riche en enseignement, en disant que « *s'il y a blocage, c'est parce que la privatisation déplace des segments d'intérêts colossaux* ». Pour lui, la solution pour dépasser ces conflits organisationnels réside dans la création d'un ministère de la privatisation.

Le président de l'autre organisme, le C.N.P.E, déclare qu'il y n'a pas nécessité de créer un ministère de la privatisation puisque celle-ci est prise en charge par le C.N.P.E., qu'il n'y a pas de chevauchement et qu'il faut maintenir les structures souples existantes, qui sont des structures économiques. Ce « cafouillage » et ce tâtonnement dans le processus de privatisation sont l'expression d'un rapport de forces entre plusieurs logiques. Autant les décideurs politiques, en adoptant une démarche techniciste, ont voulu mettre en veilleuse la question du pouvoir, autant celle-ci s'est avérée fondamentale dans la mise en œuvre de ce processus.

Un ancien ministre[2] qui était en charge de ce dossier note que « *les réformes des structures économiques sont politiquement très risquées, car contrairement aux mesures de stabilisation, qui sont anonymes dans leur mise en application et générales dans leurs conséquences, la structuration est personnalisée, elle touche certaines personnes plutôt que d'autres, certaines entreprises plutôt que d'autres, certaines unités de production plutôt que d'autres, etc. Elle est hautement politique car chacun peut employer des moyens politiques de défense (interventions, appel à la solidarité tribale), les relations de clientélisme et les origines tribales, pour la freiner ou la saborder lorsque ses conséquences portent directement préjudice aux intérêts personnels de cet individu* ».

Deux autres démarches viennent compléter cette procédure institutionnelle. La première apparaît dans la volonté politique de se désengager financièrement des entreprises. En un temps très court, un conflit

---

[1] M. MEBTOUL, président du C.N.P.

[2] M. BENACHENOU in *El Watan* du 25 février 1998.

entre les banques et les entreprises a surgi. Les banques ont pour obligation de ne soutenir que les entreprises fiables financièrement. De ce fait, plusieurs entreprises ne pouvaient plus assurer le paiement des salaires de leur personnel. L'année 1996 a connu 441 grèves, dont le motif principal était le non-paiement ou le retard des paiements des salaires. L'année 1997 en a vu 292, pour les mêmes raisons.

À cet étouffement financier des entreprises viennent s'ajouter des mesures de compression du personnel. Pour l'année 1997, on a enregistré la compression d'un effectif de 96000 travailleurs, sans compter 22 000 départs volontaires. Entre l'étouffement financier et l'incitation au départ, l'éventail du choix pour le personnel de l'entreprise se rétrécit.

De telles procédures exercent des effets psychologiques néfastes, même sur ceux qui ne sont pas partie prenante dans le projet de l'entreprise. La dernière en date de ces pressions est l'emprisonnement de cadres d'entreprises. Certaines sources statistiques avancent le chiffre de 2000 cadres arrêtés et de 16 000 dossiers de corruptions. Cette campagne d'emprisonnement de cadres se veut, selon le discours officiel, une action de moralisation de la vie publique.

D'autres voix s'élèvent pour dénoncer dans cette campagne une volonté de « casser » le secteur public et de favoriser la privatisation. Ce que l'on peut observer, c'est qu'une telle démarche s'est traduite par un double comportement chez les cadres. On assiste au départ – officiellement à la « démission » – des meilleures compétences du secteur public et l'on constate, chez ceux qui restent, une attitude purement passive. En témoigne cette déclaration d'un cadre : « *Maintenant, il faudra faire viser toute décision par le procureur, plus besoin de passer par le conseil d'administration* ». La triple démarche du pouvoir pour appliquer la privatisation s'exprime donc par des procédures brutales et marginalisantes.

Mondialisation sans connaissances...

Nous avons essayé de présenter le contexte dans lequel se déroule le processus de privatisation de l'entreprise. Il se cristallise dans une mise en situation d'échec de l'entreprise. Une telle stratégie s'est matérialisée par un ensemble de démarches technico-financières et par une certaine gestion du potentiel humain de l'entreprise.

Dans le premier cas de figure, on observe que la multiplicité et l'enchevêtrement des procédures institutionnelles ont donné lieu à des conflits violents entre les représentants de ces organismes, qui nous renseignent sur les logiques des pouvoirs en présence. De ce fait, le processus s'est trouvé bloqué tant les résistances étaient grandes, au sommet comme à la base.

Dans le second cas de figure, l'approche du potentiel humain s'est confinée dans des procédures techniciennes, dans la mesure où la privatisation de l'entreprise s'apparentait à une volonté de libérer l'entreprise de son personnel. L'apport des ressources humaines quant à la conduite de ces transformations a été totalement occulté. L'entreprise est devenue orpheline de son héritage professionnel et socioculturel.

De telles démarches se traduisent par une perte de confiance des divers groupes sociaux qui étaient en charge de l'activité des entreprises. Ils se sentent inutiles du fait de leur exclusion de ce processus. Tout une somme d'expériences, de compétences, a été mise en veilleuse. Deux erreurs complémentaires ont présidé à cette expérience de privatisation de l'entreprise : la première est que les concepteurs, les animateurs de ce processus ont fait preuve de « myopie » par rapport au potentiel humain ; la seconde est que le processus de privatisation et l'entrée dans l'économie de marché ont été inscrits dans une enveloppe technico-financière en négligeant l'apport de cette richesse humaine qui a constitué l'ossature de ces entreprises. Il aurait été souhaitable que les décideurs se montrent attentifs à ce capital humain en adoptant une démarche d'écoute. Il aurait été bénéfique que les différents groupes sociaux soient mis en confiance dans ce mouvement de privatisation.

Encourager des expériences d'innovation en rapport avec la réalité socioculturelle des entreprises aurait constitué un atout. Faute de dialogue avec le potentiel humain des entreprises, cet atout n'a même pas été envisagé.

La solution ne réside pas dans la création d'un ministère de la privatisation. Elle est dans la capacité à promouvoir le dialogue et l'innovation et à donner ainsi un nouveau souffle à la réforme de l'entreprise. Il serait temps de passer d'une entreprise tourmentée à une entreprise confiante.

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 196 - 213.

Culture d'ingénieur, culture de paysan : de la confrontation à la réconciliation

Hassan KAMIL

Dans un contexte de crise des politiques agricoles, de faillite des modèles de développement et de surendettement des pays de sud, se conformer aux recommandations des bailleurs de fonds est présenté comme la seule issue, d'autant plus que la mondialisation semble difficilement tolérer la remise en cause des modèles dominants.

La modernisation du monde rural a consisté souvent en des investissements publics importants en matière hydraulique et de multiplication des cultures de rente, avec l'apparition d'enclaves à haute productivité, entourées de vastes zones déshéritées.

Les zones pastorales ont fait les frais de ces choix technicistes. Leur intégration dans l'économie nationale s'est faite soit par l'abolition de la propriété collective et la mise en place du système de *ranching*, soit par un contrôle politique de mise sous tutelle ou de drainage de la production par des réseaux de maquignons et d'intermédiaires citadins. Cette marginalisation des espaces pastoraux trouve son explication dans la formulation juridique des codes d'investissements agricoles, élaborés sous le contrôle d'organismes internationaux[1], dont la connaissance des milieux arides et semi-arides renvoyait à des stéréotypes. L'articulation des politiques agricoles autour de

[1] « Afin d'accélérer le développement économique, les nouveaux législateurs africains entreprirent un certain nombre de réformes agro-foncières [...], ces réformes agro-foncières, à des degrés divers, ne valorisent guère les communautés rurales traditionnelles. Sans doute

la question de l'autosuffisance alimentaire, avancée comme un défi pour les pays pauvres devant l'urbanisation croissante des populations, devant l'exode rural consécutif à la paupérisation des campagnes et à la sécheresse, fut un argument *a posteriori* de leur renforcement.

Dans un souci de gestion de l'ordre public, l'importation massive des denrées alimentaires côtoyait la mise en avant d'une volonté locale de modernisation des structures agraires et des techniques de production. Les institutions de formations de médiateurs de développement – ingénieurs, vulgarisateurs, animateurs, administrateurs – sont dès lors présentées comme la locomotive de la modernité dans le monde rural, encouragées par la politique « d'ingénierie sociale » de la Banque Mondiale qui vise à former les cadres du développement dans une perspective de concertation avec les populations cibles, et qui mise donc sur l'efficacité des techniciens en leur confiant la responsabilité de la codécision avec les paysans.

La réalité va contredire les visées développementistes de ces institutions. Le caractère technocratique et économiciste de leurs actions, en majeure partie dictées par d'autres institutions (bailleurs de fonds, ONG, institutions de coopération), va induire l'échec d'un grand nombre de projets de développement.

1. Uniformisation des conceptions de développement

Le discours qui prévaut, comme légitimation de ces projets, est celui de la volonté modernisatrice des pouvoirs publics, de l'impulsion du secteur traditionnel vers l'économie de marché, de la mise en place de structures d'encadrement des populations afin des les soustraire aux archaïsmes techniques ou sociaux et/ou de les élever au rang de citoyens.

Ces projets de développement sont en fait tributaires de principes élaborés par des organisations internationales et destinés, dans un souci du généralisation à grande échelle de leur application, à traiter les questions de sous-développement sans tenir compte des spécificités locales.

Il n'est que de juxtaposer les différentes conceptions de développement telles que : développement durable, développement communautaire,

---

faut-il voir là la principale raison de leurs résultats décevants. » *in* ROULAND N. (1990) ; *L'Anthropologie juridique*, Q.S.J., n° 2528, p. 114.

développement participatif, éco-développement, etc., pour entrevoir le pouvoir que détiennent ces institutions de légitimer ou délégitimer une politique de changement social, avec des ruptures plus ou moins rudes pour les « bénéficiaires ».

Ce pouvoir est relayé, dans les pays cibles, par l'ensemble des décideurs et des praticiens, experts, chercheurs et ingénieurs, dans le cadre de configuration de développement. C'est à ce niveau que la mondialisation pénètre les milieux les plus isolés en y imposant des valeurs étrangères à la population locale. Or, on assiste à des négociations, à des (ré)interprétations mais aussi à des heurts entre une culture globalisante, celle de l'ingénieur, qui trouve sa cohérence dans sa codification et son institutionnalisation depuis les conseils d'experts des organismes internationaux jusqu'au vulgarisateur rural, et celle des cultures locales, par ailleurs très différenciées.

2. Le projet d'aménagement

C'est dans le cadre du *projet d'aménagement* qu'on prend connaissance des orientations de l'aménagement pastoral. Dès lors, on est confronté au « système projet »[1], l'on s'aperçoit que la compréhension des enjeux de développement ne relève plus du rapport coût/bénéfice. Tout projet est présenté comme une innovation. Est mis en avant le « *caractère idiosyncrasique de tout projet ; ce dernier se veut toujours réponse inédite qu'un acteur singulier apporte à une situation elle-même inédite. Il ne saurait y avoir de projet répétitif sauf à vouloir trop facilement manier la contradiction.* »[2] Le champ de développement est ainsi balisé par « *la puissance économique et matérielle...[et/ou] par l'assurance de détenir la vision légitime de la réalité.* »[3]

---

[1] « Il renvoie en fait à des niveaux d'analyse très différents qu'un " enfermement " dans la métaphore systémique ne permet pas de distinguer : par exemple le " projet-papier ", avec sa cohérence argumentative, n'est pas le projet comme montage institutionnel sur le terrain, avec son infrastructure, son personnel, son organigramme, et se distingue tout autant du projet comme système d'action, c'est-à-dire résultante des comportements et des acteurs. » OLIVIER DE SARDAN J.-P. (1995) ; *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Éd. Karthala, p. 37.

[2] BOUTINET J.-P. (1990) ; *Anthropologie du projet*, Éditions PUF, p. 227.

[3] PESCHE D (1995) ; « Pour la construction d'un champ du développement rural » *in APAD*, 9 : 41 - 45.

3. Paradigme de la communauté

Il s'agit de la montée du mouvement coopératif, après une longue période, où le développement a testé les modèles les plus variés. Ainsi, dans le cas du développement participatif, la coopérative, l'association, la solidarité ethnique, la force de la palabre, les comités de gestion, la gestion consensuelle, sont autant de termes mobilisés dans le cadre d'un montage juridique, qui permet de l'institutionnaliser. « *Tout se passe comme si " le développement participatif "[...] était l'aboutissement d'un processus cumulatif des savoirs et des expériences sur le développement rural dont l'application permettait d'attendre raisonnablement de meilleurs résultats que ceux enregistrés jusqu'ici.*»[1]

Aussi bien le PNUD que l'OCDE décidèrent de lancer un nouveau programme visant essentiellement la croissance économique. Le PNUD se défend d'avoir créé un concept essentiellement social qui n'aurait qu'une valeur de slogan : tout comme l'OCDE, il rappelle, au contraire, que la croissance économique en fait une « *condition – mais pas la seule – des progrès du " développement humain ". Il souligne également que ce concept [développement participatif] est indissociable des approches participatives.* »[2]

De même, la Banque Mondiale décide de substituer la notion de « client », à connotation plus positive, à celle de « bénéficiaire », car la notion de « client » « *traduirait mieux les relations qui devraient exister entre une institution financière et des emprunteurs agissant de façon responsable – ce qui devrait être en principe le cas avec les approches participatives envisagées par la Banque.* »[3]

Aussi, pour toutes ces institutions, le développement durable serait désormais tributaire du degré de participation des populations. Cette participation, en tant que décision, vise à les désigner comme responsables de leur développement. Est supposée, bien entendu, l'existence d'un certain nombre d'institutions et de médiateurs, constituant des espaces d'expression démocratique. Cette vision postule aussi la liberté de l'acteur à opérer ses choix et à gérer son devenir. L'autogestion devait être la nouvelle forme de

---

[1] CHAUVEAU J.-P. (1992) ; « Le "modèle participatif" de développement rural est-il "alternatif" ? Éléments pour une anthropologie de la culture des "développeurs" » *in APAD*, 3 : 20 -2 9.

[2] LAZAREV G. (1993) ; *Vers un éco-développement participatif*, L'Harmattan, p.31.

[3] *Ibid.* p. 32

l'action des populations, rompant ainsi avec les formes antérieures d'assistance.

Il est évident que le développement participatif apparaît plus comme un postulat que comme une proposition par rapport à laquelle on peut prendre une position. Ici, « *Le "modèle participatif" n'est donc pas l'apanage d'un courant théorique ou doctrinaire du développement. Au nom de l'efficacité comme au nom de l'équité, les agences et les opérateurs de développement les plus divers, voire les plus opposés (les militants nationaux les plus populistes, les ONG les plus "tiers-mondistes", les gouvernements les plus attachés à leur autorité et la très raisonnable Banque mondiale) affirment leur philosophie participative* »[1].

4. Du savoir à l'action : le danger du paradigme en ingénierie technique

La nécessité d'une critique de la production d'un savoir sur les parcours est évidente, ce savoir qui doit d'autant plus être testé qu'il est presque toujours finalisé. Il est vrai que ce statut de pratique finalisée établit une coupure entre une communauté de techniciens-ingénieurs et des scientifiques. Comme le remarque LATOUR « *à l'extérieur du monde de la recherche, on a du mal à s'imaginer qu'il y ait des faits scientifiques qui ne soient pas bons. Mais pour les chercheurs, c'est trivial : il y a des faits mous, il y a des faits un peu vrais, il y a des faits un peu chauds, un peu froids, un peu anciens, un peu ceci, un peu cela.* »[2] C'est ce décalage qui est certainement à l'origine de plusieurs dérapages et échecs[3] en matière d'amélioration pastorale.

---

[1] CHAUVEAU J.-P. (1994) ; « Participation paysanne et populisme bureaucratique. Essai d'histoire et de sociologie de la culture du développement », p : 25 - 60. *in* (dir) J.-P. JACOB et Ph. LAVIGNE DELVILLE (1994) ; *Les associations paysannes en Afrique. Organisation et dynamiques*, Éd. APAD-KARTHALA-IUED

[2] LATOUR B. (1995) ; *Le métier de chercheur. Regard d'un anthropologue*, Éd. INRA. Paris.

[3] « Les exemple en Afrique sont bien connus. Encore récemment en Tunisie, des millions de dollars ont été dépensés pour la plantation d'arbustes fourragers (*Atriplex spp.*) sur des milliers d'hectares ; rares sont ceux qui subsistent encore aujourd'hui. Pendant de nombreuses années un effort immense a été consenti en faveur des populations nomades et semi-nomades, notamment au Soudan, au Kenya, au Mali et au Sénégal, afin de les organiser en unités d'élevage selon le modèle des ranchs du Texas. » C'est en ces termes que John Hall, expert au PNUD, et ayant participé à plusieurs projets pastoraux esquisse un bilan

L'analyse critique des méthodes mises en œuvre par les techniciens-ingénieurs doit porter sur la typologie des exploitations qui « *fige le monde rural en deux secteurs antinomiques mais liés dans une option déontique, [... et] instaure une vision évolutionniste et réductrice des dynamiques en jeu* »[1], comme elle doit porter sur l'utilisation des techniques de traitement de données basées essentiellement sur des croisements de données, dont le tri peut être sujet à caution, ou encore sur une analyse des composantes principales, qui élabore des catégories et des groupes virtuels. Or, ces techniques typologiques cherchent « *à construire un espace unique d'attributs, et à y situer l'ensemble des objets [recensés], conformément à la logique qui impose de caractériser tous les objets de la population à classer à l'aide du même ensemble d'attributs.* »[2]

La critique doit enfin porter sur l'usage abusif du couple MAD (matières azotées digestibles) et UF (unités fourragères) pour définir les besoins des animaux sur parcours en s'inspirant des tableaux d'alimentation élaborée dans les laboratoires et destinée à des espèces élevées souvent en stabulation, alors qu'on n'a pas mis en place une éthologie des espèces domestiques dites « rustiques ».

Nous espérons dans les paragraphes qui suivent, en nous limitant au domaine de l'écologie pastorale, esquisser à travers quelques exemples une approche critique des modalités d'évaluation des ressources pastorales par les ingénieurs-techniciens, en montrer les limites heuristiques et la nécessité de prise en compte des connaissances et des pratiques des populations nomades.

Paradigmes scientifiques et « tragédie des terres collectives »

LAZAREV, traitant de la question de la dégradation des parcours, insiste sur le fait que l'« *on doit [...] s'élever contre l'image, trop popularisée par le paradigme de Hardin, de la "tragédie du bien commun" (The Tragedy of the Common) qui voudrait que l'usage commun de la ressource conduise nécessairement à un conflit des égoïsmes et à une dégradation de la ressource.*

---

rapide des échecs. Cf. HALL J. (1994) ; *Manuel de gestion des ressources pastorales*, Éd. Hall.

[1] KAMIL H. (1997) ; « De la modernisation dans les zones arides marocaines : esquisse pour une approche anthropologique », *in* Options *Méditerranéennes*, 29 : 235-242.

[2] PERROT Ch, LANDAIS E. (1993) ; « Exploitations agricoles : Pourquoi poursuivre la recherche sur les méthodes typologiques ? » *in Les Cahiers de la Recherche Développement*, 33 : 13 - 23.

La véritable tragédie n'est pas celle du bien collectif, elle est par contre celle du libre accès à la ressource, elle est celle de la dilution de toute responsabilité quant à l'usage et l'avenir de la ressource. C'est une telle tragédie dont ont souffert les systèmes pastoraux traditionnels lorsque la décision fut prise, partout dans le Sahel, d'étatiser les parcours. »[1]

Il s'agit là, bien entendu, d'une argumentation d'ordre juridique qui tente de relativiser la thèse du réductionniste et pseudo-darwiniste, dénuée de toute scientificité, car elle n'accorde aucune valeur à l'observation des pratiques. La thèse de HARDIN, qui aurait pu fonctionner tout au plus comme une hypothèse de travail, a été accueillie comme un dogme. Seul un travail d'observation, d'accumulation d'informations sur les pratiques pastorales, aurait pu prémunir contre de tels dérapages. Or, les espaces nomades n'ont été investis que depuis quelques temps par des recherches en ethnosciences, elles-mêmes sujettes à caution.

D'autres auteurs, notamment des juristes ou des anthropologues, montrent qu'il existe des logiques sociales qui présideraient à l'accès aux ressources. Les démonstrations relèvent, néanmoins de l'analyse des institutions, telles qu'elles sont présentées par les enquêtés. De leur point de vue « *on sait que le succès de la fameuse thèse de la tragédie des communaux repose sur une assimilation fallacieuse entre ressources communes et accès libres. Ces sociétés [agraires] locales produisaient du droit, un droit imbriqué dans les autres formes de régulations sociales que sont, pour les catégories occidentales, la religion et les mythes, les statuts sociaux, les règles de répartition des richesses...* »[2]

En nous basant sur les bilans d'amélioration pastorale, celle qui a privilégié la propriété privée, on ne peut se permettre de taxer le mode d'usage traditionnel d'anarchique – il ne s'agit pas non plus de l'idéaliser ; par exemple, dans l'ouest du Texas, où les terres sont privées, où les systèmes modernes développés depuis un siècle d'agriculture et de *ranching* ont été mis en application dans le cadre de programmes officiels, et où les propriétaires « *bénéficient de l'aisance financière et d'un bon niveau d'instruction, ainsi que des conseils et de l'assistance d'écoles d'agriculture parmi les meilleures du monde [...] les sols [...] se sont dégradés aussi sérieusement et à un rythme probablement plus rapide que les pires exemples africains [...] En dépit des*

---

[1] LAZAREV G. (1993) ; *Vers un éco-développement participatif*, L'Harmattan, p.95.
[2] LE ROY E., KARSSENTY A., BERTRAND A. (1996) ; *La sécurisation foncière en Afrique. Pour une gestion viable des ressources renouvelables*, Karthala, p.252.

centaines de millions de dollars consacrées par le Gouvernement local [...] la population continue, tout comme en Afrique, à quitter les zones rurales. »[1]

Paradigme de la dégradation

La dégradation avancée généralement comme conséquence de l'utilisation anarchique des ressources pastorales, de ce qui est appelé communément « la tragédie des communes » postule une évolution d'un *climax* climatique vers un *disclimax*, donc, au départ, d'une diversité de ressources et d'êtres vivants en équilibre avec les facteurs du milieu vers une spécialisation non productive de l'écosystème, et particulièrement vers l'installation d'espèces rudérales, envahissantes et/ou non appétables, selon le schéma suivant :

> Espèces appétables => Espèces moins appétables => [...] => Espèces envahissantes => [...] => Dégradation du couvert végétal => Désertification.

Or le stade *climax* ne peut être déterminé avec précision ; en outre, l'évolution des communautés végétales relève du temps long, le diagnostic des communautés végétales, surtout celle des zones pastorales, ne peut donc être défini avec rigueur, ce qui repose la question de l'absence de référentiels dans la majorité des pays où se trouvent de vastes zones à vocation pastorale. Paradoxalement, c'est dans ces pays que des discours technicistes insistent inexorablement sur la mise en place de mise en défense sans connaissance préalable du comportement du parcours.

En outre, il est impossible, dans l'état actuel des connaissances, de parler de *plésioclimax* – car on ne dispose pas d'observatoires de la cinématique de la végétation en déterminant *les séquences de végétation*, définies comme étant des unités de végétation caractérisant « *les stades d'évolution dont la succession est prévisible, en fonction de critères visibles* in situ »[2]. De plus, « *l'élasticité et la capacité de cicatrisation de ces écosystèmes pré-sahariens démontrent surtout la complexité des processus en cours et la difficulté de déterminer le seuil d'irréversibilité de la dégradation.* »[3]

---

[1] HALL J. (1994) ; Op. cit.

[2] DAGET Ph., GODRON M. (1995) ; *Pastoralisme. Troupeaux, espaces et sociétés*, Éd. Hâtier-AUPELF.UREF, p.72.

[3] MELZI S. (1993) ; « Évolution de la végétation et du milieu dans la région présaharienne des steppes algériennes ». *in Sécheresse* 1993 ; 4 : 113-6.

La notion de « charge optimale » a été avancée comme élément de contestation de toute logique d'exploitation aux éleveurs. Or, comme on peut l'observer sur le terrain, cette prémisse est fausse, pour deux raisons :

- On n'a pas de référentiel préalable permettant de parler de climax ;
- L'action du berger sur le bétail est directe, car il accompagne ses bêtes, leur impose des itinéraires, les précède pour repérer les points d'eau, mais prend en considération l'évolution du couvert végétal, d'autant plus que la charge est considérée comme une notion rigide, alors que le comportement animal varie dans le temps, en ce sens que « *la capacité d'ingestion d'un animal est sensible aux facteurs climatiques* »[1]: en effet elle augmente par temps froid et diminue sensiblement lors des journées chaudes, nous avons pu observer qu'en plus de cette variation des prélèvements en termes de masse, la composition même de la ration varie.

Échec de l'aménagement pastoral

Si les aménagistes visent la restauration des écosystèmes dégradés c'est parce qu'on postule l'existence d'un stade de végétation *climacique*, dont on n'a pas scientifiquement les moyens de démontrer l'existence. La *Society for Ecological Restoration* (SER) définit la restauration comme *« la transformation intentionnelle d'un milieu pour y rétablir l'écosystème considéré comme indigène et historique. Le but de cette intervention est de revenir à la structure, la diversité et la dynamique de cet écosystème* » ; c'est la restauration de la composition taxonomique qui en constitue l'axe principal.

Entre un écosystème de référence, dit aussi « écosystème historique indigène », et le stade observé, existent des stades alternatifs stables, qu'on doit favoriser en supprimant les causes anthropiques. Mais on ne peut pas corriger ces effets néfastes si les « seuils » de perturbation ont été franchis. Or toute la contradiction vient du fait qu'on ne connaît pas ces seuils d'irréversibilité. Vu l'impossibilité de définir les communautés végétales des écosystèmes dits préhistoriques, ce sont les techniques de réaffectation qui sont utilisées, car ni la restauration ni la réhabilitation ne sont possibles ; c'est ainsi qu'on a opté au Maghreb pour l'introduction des plantations d'arbustes fourragers, qui a été un échec notoire. Le cas de l'échec en Tunisie Centrale

[1] FAOUZI R. (1994) ; *Contribution à l'évaluation des ressources pastorales sur le périmètre de Tafrata : productivité, utilisation et scénarios pour la variabilité interannuelle*, Mém. de 3e cycle en Agronomie. IAV Hassan II, Rabat, p. 28.

des plantations de l'*Opuntia* est exemplaire en son genre. On peut déjà entrevoir que cette action de réaffectation des parcours porte en elle l'idée implicite de modifier les usages du pâturage ; c'est donc le système pastoral lui-même qui est visé en ses fondements.

5. Appréciation locale de la végétation : exemple des éleveurs du Maroc oriental

Les éleveurs opèrent un diagnostic du couvert végétal dans sa variabilité spatio-temporelle. Le système de perception se base sur une multitude de critères pour fonder toute appréciation des ressources pastorales. Ces critères mettent en jeu l'abondance des espèces, la richesse floristique, l'appréciation des qualités de chaque plante, des interactions avec les autres facteurs édapho-climatiques, mais aussi les besoins des animaux et la qualité d'interaction via les notions *mrawa*[1], et *ouker*[2].

BERNUS a déjà signalé « *la rationalité d'utilisation du domaine pastoral chez les Touaregs en intégrant la discontinuité spatio-temporelle de son potentiel* » ;[3] les éleveurs intègrent donc dans leurs stratégies les contraintes et potentialités du milieu, en mobilisant des savoirs qui pourraient apparaître hétéroclites. Il s'agit néanmoins d'une connaissance des caractères, des fonctions et de la dynamique des ressources végétales fonctionnelles et pragmatiques. Elle vise moins à généraliser qu'à répondre à la nécessité de subvenir aux besoins des animaux et à atteindre aussi des performances

[1] Il s'agit d'une notion locale d'ordre écologique, selon laquelle le lieu de couche agit sur les capacités physiologiques des animaux, un lieu de couche dit *mri* (*vs. moukham*) facilite le développement de la laine, la vigueur et l'embonpoint des animaux. Le *margad* (lieu de couche) est considérée comme une ressource aussi importante que la végétation ou les points d'eau ; constater que des éleveurs campent sur des pâturages à végétation peu abondante (mais à *margad mri* selon les éleveurs) pousse les techniciens ou chercheurs à qualifier leurs pratiques d'irrationnelles.

[2] L'*ouker* ou l'accoutumance du troupeau à un parcours donné, peut être présenté comme un argument par l'éleveur par la permanence de son campement sur le parcours en question ; on peut y voir le résultat d'une meilleure connaissance de l'évolution des ressources pastorales d'un quartier de pâturage à travers l'affinement de la perception des ressources qui y existent (résurgences, formations végétales rares).

[3] « Le contrôle du milieu naturel et du troupeau par les éleveurs touaregs sahéliens », *in* BERNUS E. (1976) ;. *Production pastorale et société*, Éd de la Maison des sciences de l'homme, Paris, pp. 67 - 74.

productives. Il est évident que dans ces conditions, le système pastoral exige que soit considérée la végétation dans sa dynamique saisonnière ou cyclique, et partant comme ressource hétérogène dépendant des différents parcours, de l'occurrence des précipitations et des aptitudes des sols, mais aussi de la densité des campements et des contraintes sociales qui en limitent l'accès. De ce fait le système d'appréciation est doté d'une grande flexibilité visant à réajuster le calendrier pastoral pour pallier l'aléa.

La diversité floristique *(khalt)* est aussi importante car elle permet une meilleure complémentarité entre toutes les plantes du parcours. Or à la base de cette appréciation globale d'un parcours se trouve une connaissance très fine des aptitudes des différentes espèces constitutives. La connaissance des caractéristiques de chaque espèce végétale et la maîtrise de ses effets sur les animaux permettent de juger des potentialités et des contraintes du parcours. Cette connaissance fine est conjuguée avec un autre mode combinatoire qui redonne à l'espèce une autre valeur une fois insérée dans un autre ensemble. On ne peut s'empêcher ici de faire remarquer que l'approche du scientifique ou du technicien est analytique ; elle permet d'expliquer les comportements des espèces, calcule leurs caractéristiques et leur affecte un indice de consommation, indice pastoral ou valeur fourragère ; la plante se réduit, ainsi, à ce chiffre qu'on lui a affecté au laboratoire. Tout autre est l'appréciation du nomade. Prenons un exemple concret, *snial (Aristida ciliata)*, lorsqu'elle est abondante, devient dangereuse pour les animaux, car ses épis créent une boule indigeste qui bloque le transit intestinal ; mais, combinée avec d'autres espèces herbacées ou lorsqu'elle est desséchée, elle est très appréciée ; *ntel (Trifolium sp)* n'est considéré comme plante toxique chez les animaux que quand il est abondant ; *rtem (Retama sphaerocarpa),* consommé seul, cause quant à lui *merrara* (gonflement de la vésicule biliaire).

Nous remarquons que la classification scientifique des plantes en plantes toxiques, plantes indigestes, plantes excellentes, se voit donc biaisée par son incapacité à déterminer des seuils d'applicabilité. La vérité chimique, zootechnique ou physique, garde en soi sa validité en tant qu'entité isolée. Si, dans les meilleurs cas, on a établi des corrélations, l'approche analytique ne peut aller au-delà d'un « poids » d'explication, à travers des valeurs propres, qui n'expliquent que la problématique du chercheur, et non la variabilité réelle sur le terrain. Il y aurait donc un seuil de la vérité scientifique elle-même.

Toujours du point de vue des nomades, l'appréciation des qualités et des fonctions des différentes espèces végétales se module selon le stade phénologique. Ainsi *remt (Hammada scoparia)* peut être considérée comme fourrage d'appoint en fin d'automne, plante rafraîchissante en été, début de la

période végétative, ou remplissant la fonction de plante halophyte en hiver. D'autres plantes ne sont consommées qu'à des stades précis, c'est le cas de *sdiriya (Fagonia cretica)* qui n'est consommée qu'une fois les fruits arrivés à maturité.

Il s'avère alors crucial pour tout berger-apprenti d'intégrer dans sa pratique la maîtrise de critères relatifs à la physionomie du couvert végétal, en l'occurrence son homogénéité en termes de densité, la répartition et la diversification des unités de végétation, la richesse floristique et des critères liés à chaque espèce, notamment sa fonction, son stade phénologique, sa vigueur ou ses méfaits. L'appréciation d'une plante ne peut donc être exprimée qu'en fonction des autres espèces.

Ce dosage minutieux des critères liés aux différentes espèces, conjugué à celui des autres ressources pastorales, constitue le fondement de la conduite alimentaire du troupeau sur le parcours. La connaissance fine des aptitudes des différentes plantes et leur appréciation globale constituent un système cohérent qui permet d'échapper aux situations de disette et de pallier l'aléa.

Cette perception ne peut être codifiée dans des implications rigides. Une plante non appétable peut devenir très appréciée à un stade de sa phénologie, en combinaison avec d'autres plantes, ou pour remplir une fonction donnée (apport d'énergie, de sel, de fraîcheur, etc.). Ainsi, loin d'être rigide, cette perception est dotée d'une dynamique lui conférant une grande flexibilité et une efficacité indéniable.

On peut relever une autre aporie : contrairement aux affirmations des ingénieurs, les animaux entretiennent l'état de certains peuplements. En effet, certains peuplements d'alfa sont sénescents car ils ne sont pas exploités. De même pour *Hammada scoparia*, les individus non broutés pendant la floraison deviennent sénescents et moins appétés.

Différenciation des niveaux de perception

Du fait que le berger intègre dans son système d'appréciation les contraintes et les potentialités du milieu, la perception des espaces à exploiter en termes d'unités connaît des variations selon des niveaux de pertinence. Ces niveaux sont engendrés par l'affinement de la localisation de la ressource en fonction des besoins du troupeau. Il s'agit donc de dimensions opératoires de l'utilisation des ressources du parcours. Aussi, en situation d'abondance, le parcours est perçu de façon lâche selon des unités physionomiques – qui s'offrent à l'œil. Sont distinguées des formations larges et étendues, selon la

définition classique d'une formation, c'est-à-dire des unités de végétation à espèce dominante et son cortège floristique.

À ce niveau on trouve les unités distinguées sans grande difficulté par les bergers, en situation d'abondance notamment au printemps, ou en année pluvieuse. Parmi ces unités on peut citer :

« * *mermouta* : formation à *remt (Hammada scoparia)* ;

* *mertoma :* formation à *rtem (Retama sphaerocarpa) ;*

* *hatba* : ensemble de plantes halophytes : *(Atriplex halimus, Salsola foetida, Salsola gemmascens*, etc.) ;

* *douissa* : formation à *diss (Cymbopogon schoenanthus).* »[1]

Un deuxième niveau consiste à distinguer dans la même formation végétale d'autres sous-unités définies selon leur vigueur. Ainsi distingue-t-on au niveau d'une formation à alfa : *guéddim* (alfa vigoureux) et *demmough* (alfa chétif), alors que pour une formation à armoise, on trouve *chih* (armoise vigoureuse) alors que *chouatt* désigne l'armoise sénescente.

Un troisième niveau peut être repéré dans des conditions de moindre abondance de la végétation. On définit alors des unités végétales en rapport avec des critères liés à la topographie. Le facteur discriminant, ici, est le comportement différentiel des formations végétales, toutes confondues, selon les micro-milieux. En se limitant à ceux présentant une aptitude à la valorisation des précipitations, on peut citer *chaaba* (talweg ou ravines où la végétation est vigoureuse, constituée généralement d'alfa) ou *sehb* (bas-fond à végétation particulièrement vigoureuse et offrant des conditions favorables au développement d'herbacées annuelles).

Un autre niveau est distingué sans qu'il y ait une nomenclature particulière le définissant : ce sont des endroits où les plantes présentent des aptitudes particulières. On peut résumer les facteurs mis en jeu par ceux liés à la micro-écologie – c'est le cas de la micro-topographie, notamment les légères dépressions, buttes ou ravinements, les caractéristiques du sol (pierrosité, croûte de battance, légères perturbations, etc.) – mais aussi aux caractéristiques de certains peuplements repérés par le berger : ainsi sont localisées par exemple, des sous-unités présentant une floraison précoce par rapport à la même espèce, soit par combinaison de plusieurs facteurs, exposition, profondeur et nature du sol, soit par polymorphisme (*Fagonia*

[1] KAMIL H. (1992) ; *L'État des pâturages de Missour (rive gauche). Leur appréciation et leur gestion par les éleveurs nomades*, Mém. 3e cycle Agronomie. I.A.V. Hassan II, Rabat, Maroc, 100 p.

cretica, Launeaea acanthoclada, etc.) de plantes dites de montagnes, par opposition à celles de plaines.

L'affinement de la perception atteint un niveau de précision tel que les nomades distinguent telle touffe ou tel individu. Ceci présente une grande efficacité quand on part à la recherche d'un rameau d'une plante thérapeutique, dont on a localisé quelques individus à une distance appréciable de la tente, cela nous conduit à supposer que *la plante, en tant qu'individu, peut être considérée comme unité de pâturage,* dans la mesure où l'on repère des inflorescences, fructifications ou bourgeonnement de quelques individus parmi tout un peuplement de végétation qu'on peut considérer comme ressource.

Il est évident que c'est la maîtrise de la dynamique et des propriétés des plantes perçues individuellement ou en peuplement qui permet d'établir des niveaux de perception d'un tel affinement. Cette connaissance est mobilisée, à profit, dans les situations de disette, ou de densité élevée de campement. Mais elle suppose une attention quasi permanente à la variation des faciès de végétation.

L'unité élémentaire de la végétation, pour l'éleveur, s'affine donc et s'assouplit, selon qu'il se trouve dans une situation d'abondance ou de disette, permettant une meilleure intégration du milieu dans un système de références visant sa maîtrise avec ses disponibilités et ses contraintes.

6. Essai de confrontation

FALL et LERICOLLAIS (1992) affirment que « *face à la complexité des pratiques et des dynamiques paysannes, il n'est pas mauvais que le jeune chercheur éprouve le sentiment d'une irréductible opacité du réel, jusqu'à l'angoisse. Chemin faisant, il découvrira quelques facettes, risquera des mises en ordre, esquissera des perspectives. La confrontation avec les autres disciplines sera éprouvante et déstabilisante. L'insatisfaction est inhérente au métier, l'essentiel est la progression acquise au prix d'un cheminement exigeant et rigoureux.* »[1]

[1] FALL A. S., LERICOLLAIS A. (1992) ; « Light, rapid rural appraisal : des méthodologies brillantes et légères ? » *in* APAD, 3 : 9 - 15.

Dans nos investigations antérieures sur l'écologie pastorale, nous avons constaté que là où nous voyons une étendue homogène de plantes, l'éleveur perçoit des apports différentiels en énergie, en développement de la laine, en stimulation de la capacité laitière des chèvres ou des brebis. C'est en période hivernale que l'on peut relever le passage du troisième niveau au quatrième niveau de perception (cf. *supra*). L'itinéraire du berger s'en trouve influencé, de façon systématique, dès lors que le besoin se fait sentir d'optimiser davantage les prélèvements opérés sur les ressources pastorales. En plus, à ce niveau, la concertation est active avec les autres membres de la famille, chacun apporte une information « récoltée » sur le développement de telle plante ou sur la vigueur de telle autre. Cet état de mobilisation des informations s'apparente à une coopération pour baliser l'itinéraire du berger, coopération qui devient vitale à mesure que la disette s'installe. Le soir au retour du pâturage, les bêtes sont jugées à l'œil par l'éleveur et tâtées ; le comportement des individus ou du troupeau renseigne sur l'état de sa satiété. Durant ces périodes, le troupeau ne peut plus être confié à un berger apprenti, ni à un jeune berger, les choses deviennent graves, et dans certains cas l'éleveur accompagne le berger ou garde lui-même son troupeau. On recherche alors les moindres ressources, qui, bien entendu, répondent aux besoins de tout le troupeau.

On voit ainsi que d'une situation d'abondance à une situation de disette, les différents niveaux de perception des unités végétales, confondues au départ, s'affinent davantage, pour atteindre des degrés de pertinence que seules l'expérience de l'éleveur et sa connaissance du milieu, ainsi que la coopération très étroite entre au moins les membres d'une même unité domestique, peuvent produire. Dans ce cas, il est impossible à un technicien faisant des relevés saisonniers pour esquisser une courbe de variation des ressources pastorales de comprendre et le comportement écologique des espèces et la stratégie des éleveurs.

On ne peut nier que l'écologie arme le technicien d'un vaste arsenal de notions opératoires : abondance, fréquence, formation végétale, phytocénoces, peuplement, etc. Mais, en aucun cas, elle ne fournit une explication quant à la mobilisation du savoir, des observations quotidiennes des *utilisateurs du pâturage* et surtout quant aux modalités purement sociologiques de la production du sens et des décisions. Le même phénomène d'opacité qui recouvre la pratique quotidienne dans une entreprise, dans une administration ou dans n'importe quelle autre institution, aux yeux de l'analyste, concerne aussi les communautés villageoises et en particulier les communautés pastorales. Si dans les premières l'environnement est plus ou moins connu et

obéit à des mécanismes de régulation, qui sont des résolutions en consensus de conflits d'intérêt des différents acteurs, les communautés pastorales quant à elles demeurent réticentes à une connaissance réelle et réaliste de leur fonctionnement interne et de leur environnement écologique immédiat.

Dans ce cas on ne peut que cautionner l'idée qui veut que ces insuffisances viennent du fait que « *aucune réflexion méthodologique n'a [...] été proposée pour structurer une approche scientifique globale du "milieu d'élevage"* »[1]

7. Techniques d'ingénieurs, techniques d'éleveurs

Les nomades restaient perplexes devant des questions sur l'utilisation précise des différentes plantes, que nous rangions dans des herbiers. Si la collectivité possède une connaissance large de son milieu, chaque pasteur n'est pas pour autant dépositaire de tout le savoir. Il fallait avoir plusieurs interlocuteurs au lieu d'un seul, appelé classiquement interlocuteur privilégié. Ce souci de collecte des informations relatives aux plantes et aux autres composantes du milieu était inexplicable aux yeux des nomades qui ne voient aucun intérêt à accumuler des informations pour le simple plaisir de le faire.

Les réponses des enquêtés se contredisaient, se complétaient ou se nuançaient, et beaucoup d'éleveurs découvraient qu'ils méconnaissaient une plante sortie de notre herbier. C'est dire que le plus important pour les nomades, c'est le caractère utile du savoir tel qu'il est transmis ; au besoin, on s'adresse aux autres pour se faire une idée de telle information (qualité de la plante, son nom, etc.). C'est le consensus qui compte, non la justesse absolue de telle ou telle proposition. C'est sur ce mode que l'on pense aussi les animaux. La connaissance qu'ont les populations pastorales des techniques de conduite du troupeau est, il est vrai, très vaste. La propension obsessive des pasteurs à parler des animaux est évidente, à cette nuance près que l'on ne recherche pas dans l'échange d'informations une accumulation pour soi, une sorte de « systématisation des données ». Ce qui est visé d'abord est le souci de développer une atmosphère de discussion continue, où l'on se sent rassuré de parler des animaux, de créer ensuite une sorte d'autonomie d'information, convention jouant un rôle très important dans les rapports de production.

---

[1] LANDAIS E. (1992) ; « Les trois pôles des systèmes d'élevage », *in Les Cahiers de la Recherche Développement*, 32 : 3 - 5.

Après avoir enquêté longuement sur la conduite des animaux, nous croyions avoir fait le tour des pratiques et des connaissances qui y sont liées. Nous fûmes surpris de constater que la collecte des données sur l'élevage ne fige guère la société nomade, en ce sens qu'au bout de quelques mois d'enquête, nous étions en mesure de prévoir, d'expliquer, d'interpréter ou de contredire des diagnostics. À la différence de notre façon de suivre un processus « linéaire » de réflexion, les nomades préféraient disserter sur des cas particuliers – un site ou un parcours précis – de traiter des questions au cas par cas, comme ils le feraient pour une brebis donnée dont on reconstitue la généalogie ou les performances, ce qui atteste une grande capacité d'observation de la part des nomades, surtout lorsqu'il s'agit des troupeaux d'autres éleveurs, qu'on a croisés sur le parcours, mais dont on a évalué, en l'espace de quelques minutes, les individus avec finesse et perspicacité.

Il n'empêche que le mode globalisant de la réflexion à propos d'une question relative à l'élevage constitue l'arrière-plan de toute discussion sur des cas isolés, mais le mode est inversé. Alors que le technicien généralise, les éleveurs, eux, individualisent. Cela était harassant pour nous qui nous trouvions confronté à des événements quotidiens, à des discussions banales, dont nous étions enclin à généraliser la validité. C'est pourquoi il est nécessaire de disposer de temps pour distinguer ce qui est régulier de ce qui est occasionnel. L'observation participante, dans notre cas, n'aurait pu être fructueuse que s'il y avait eu deux vitesses dans l'enquête : enquêtes à propos des pratiques ou des savoirs intériorisés, enquête à propos des notes sur des événements anodins.

Conclusion

L'échec notoire des projets de développement, souvent attribué à l'anachronisme des pratiques traditionnelles des paysans, devient problématique dans le sens où le rapport à la notion de « développement » comme paradigme doit être totalement repensé. Les décideurs et les techniciens ne peuvent plus se cacher derrière les justifications des politiques des organisations internationales. Sans sombrer dans un populisme inadéquat, l'ingénieur peut, en s'auto-évaluant, comprendre les erreurs charriées par les notions de développement, de participation, de communautés villageoises, de dégradation des ressources…, en somme des notions qui l'impliquent comme acteur actif dans un projet de développement ; le projet perd son pouvoir totalitaire et irrévocable, dès lors qu'il apparaît comme une configuration, où

différents acteurs – bailleurs de fonds, politiciens, techniciens, experts, paysans – utilisent des stratégies différentes en rapport avec leurs intérêts respectifs. L'attitude déontique prônée dans les écoles de formation des ingénieurs et dans les administrations du développement fait de l'ingénieur un relais de légitimation de la prééminence des points de vue des « bailleurs de fonds ».

En toute logique, rien n'empêche une collaboration des ingénieurs et des paysans dans l'investigation. L'obstacle vient du fait que « *dans la quasi-totalité des cas, les agents de développement n'ont pas appris à être des médiateurs entre deux systèmes de savoirs, et très souvent leur compétence technique est même bâtie sur une dénégation et un rejet des savoirs populaires.* »[1] Le champ des disciplines agronomiques s'en trouvera enrichi dans le cadre d'une nouvelle perception des ressources. La compétence ne peut plus être jugée à l'aune des techniques apprises, mais doit être « *de l'ordre du "savoir mobiliser" [...] un répertoire de ressources (connaissances, capacités cognitives, capacités relationnelles)* »[2] ; le savoir sociologique produit par les ingénieurs socio-économistes ou par les sociologues doit abandonner la fonction dans laquelle il a été cantonné jusqu'à présent, celle « *qui extrait, élabore et exporte, du rural vers l'urbain, une connaissance qui se veut intelligible de l'étrangeté rurale* »[3] et qui produit des connaissances « *extraites de situations dispersées, événementielles, ou provoquées, collectées par le sociologue, analysées, élaborées, conditionnées, en propositions compréhensibles, puis servies sur un marché culturel éloigné de ses sources.* »

---

[1] OLIVIER DE SARDAN J.-P. (1991) ; « Savoirs populaires et agents de développement » *in D'un savoir à l'autre. Les agents de développement comme médiateurs*, pp. 17 - 42, Éd. par Groupe de recherche et d'échanges technologiques

[2] LE BOTERF G. (1994), *De la compétence. Essai sur un attracteur étrange*, Les éditions d'organisations. Paris, p. 17.

[3] PASCON P. (1986), « La sociologie rurale pour quoi faire ? » *in 30 ans de sociologie du Maroc, BESM* : 155 - 156. P. 59 - 70.

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 214 - 228.

Mondialisation et auto-organisation des exclus au Nord et au Sud : les Sels et l'informel

Serge LATOUCHE

Université de Paris XI

Je parlerai de deux formes d'auto-organisation des laissés pour compte, l'informel et les Sels. L'informel est une réaction déjà ancienne dans le tiers-monde, et en particulier en Afrique Noire, face à la faillite du développement. Il s'agit d'une réalité multiforme, depuis le trafic de drogue jusqu'aux stratégies ménagères de survie. L'informel dont je parlerai concerne l'*œconomie* néo-clanique ou vernaculaire de Grand Yoff, une banlieue de Dakar. Je reprends à dessein le vieux terme *d'œconomie* qu'Aristote opposait à la *chrématistique*, c'est-à-dire notre économie d'accumulation illimitée, pour désigner les pratiques populaires de survie conviviale.

Les Sels (Systèmes d'échanges locaux) traduction des LETS (Local Exchange Trade System) anglo-saxons, sont beaucoup plus récents. Ils connaissent en France une croissance explosive et inattendue. Le premier n'a été fondé qu'à l'automne de 1994 et on en est à plus de 300 à l'été 98. Le mouvement se poursuit à la cadence de deux ou trois créations par semaine.

De quoi s'agit-il ? Les systèmes d'échanges locaux sont des associations dont les membres échangent hors marché, à l'aide d'une « monnaie » créée par eux et valable au sein du groupe, des biens et services de toute nature. Les produits échangés vont des travaux de réparation de logement ou de voiture à des gardes d'enfants, en passant par les cours de

langue, les massages, les denrées de jardinage, les prêts d'outils, et bien sûr toute la gamme des produits de seconde main, etc. Des listes mises régulièrement à jour et gérées par ordinateur centralisent les *offres* et les *demandes* et permettent de connaître les positions créditrices et débitrices de chacun. Ainsi, des exclus dont les compétences ont été rejetées par le système marchand peuvent retrouver des formes d'activité et de reconnaissance sociale en même temps que des compléments non négligeables de ressources.

Les différences entre ces deux formes de réaction à « l'horreur économique » sautent aux yeux, au premier abord. Pour le dire de façon caricaturale : dans un cas, on a une société de 100 000 personnes qui vivent largement de leur auto-production sans création de monnaie, grâce à la densité de réseaux sociaux dits néo-claniques, dans l'autre, on a des micro-associations de quelques dizaines ou centaines d'individus plus ou moins *marginalisés* qui inventent une monnaie privée dont ils restent les maîtres pour suppléer à celle dont ils ont été dépossédés et retrouver du lien social. On peut donc dire qu'au Sud, le social est ce qui permet de résoudre la crise économique, et qu'au Nord, un artifice économique vient au secours du social... En effet, qu'il s'agisse de grains, de pavés, de cailloux, de glands, de truffes, de picaillons, de piafs, de prunes ou de cocagnes, la création monétaire est essentielle au fonctionnement du Sel, tandis que *l'œconomie* vernaculaire n'éprouve pas le besoin de cette invention. Cette différence est significative. Elle concerne tout autant le social que l'économique, mais par-delà celle-ci, les ressemblances et les rapprochements sont importants. *L'œconomie* vernaculaire est au fond un Sel sans grain, tandis que le Sel est une *œconomie* informelle sans réseau néo-clanique.

1. Du Sel sans grain

La situation d'exclusion de la grande société à laquelle sont condamnées les masses des banlieues africaines détruit et dénie toute signification à leur existence. Hors de la grande société et de ses valeurs universelles, en effet, la vie ne peut avoir de sens. Pourtant, les « naufragés du développement » en s'auto-organisant dans la débrouille bricolent une vie en marge. Les laissés pour compte de la grande société réaliseraient le miracle de leur survie en réinventant du lien social et à travers le fonctionnement de ce social. Exclus des formes canoniques de la modernité, la citoyenneté de l'État-nation et la

participation au marché national et mondial, ils vivent, en effet, grâce aux réseaux de solidarité néo-claniques qu'ils mettent en place.

L'œconomie vernaculaire désigne ainsi la façon dont les exclus du Sud produisent et reproduisent leur vie, hors du champ officiel, par des stratégies *relationnelles*. Ces stratégies incorporent toutes sortes d'activités « économiques », mais ces activités ne sont pas (ou faiblement) professionnalisées. Les expédients, les bricolages, la débrouille de chacun s'inscrivent dans des *réseaux*. Les *reliés*, ceux qui sont liés entre eux dans un réseau, forment des *grappes*. Au fond, ces stratégies fondées sur un jeu subtil de *tiroirs* sociaux et économiques sont comparables aux stratégies ménagères, qui sont le plus souvent les stratégies des ménagères, mais transposées à une société où les membres de la famille élargie se compteraient par centaines. L'importance du nombre ne tient pas seulement à la différence de conception de la famille (rôle limité de la famille nucléaire, existence de la polygamie, grande fécondité, etc.), ni même à la force des liens de parenté constituant le clan, elle tient aussi au fait que les *reliés*, souvent très divers par la religion, l'ethnie, le statut social, et qui sont en grand nombre, peuvent être plus ou moins incorporés dans la parentèle. Les réseaux se structurent, en effet, sur le modèle de la famille selon la logique clanique, avec des mères sociales et des aînés sociaux, sans oublier la fameuse « parenté à plaisanterie » des ethnologues.

Quelle est la logique de fonctionnement de cette société marginale ? Cette *œconomie* vernaculaire s'articule-t-elle à l'économie mondiale et quel rôle y joue la monnaie ? Je dirai deux mots sur cette logique qui me paraît être celle du don, puis je ferai quelques remarques sur l'insertion de cette « sphère » dans l'économie mondialisée.

La logique du don

L'argent (*Xaalis*, en Wolof) est omniprésent en fait et dans l'imaginaire, mais il n'a pas la même signification, ni le même usage sur notre planète et sur celle de l'informel. Dans la grande société, l'argent, équivalent général, est une abstraction. Il est la *monnaie*. Le billet de banque et les pièces sont d'un usage restreint. La monnaie est avant tout comptable ; elle circule à travers les chèques et les cartes de crédit. C'est un jeu d'écriture qui détermine l'essentiel des droits des agents dans la cité grâce à la garantie d'institutions solides, les banques. Dans les banlieues populaires d'Afrique, au contraire, l'argent est concret et tangible, il est instrument d'acquisition de positions par le jeu des placements. Il prend volontiers les formes archaïques des bijoux d'or et d'argent, voire du bétail ou des pagnes, qui affichent des

statuts. Les *alhaji* du Niger (ceux qui ont fait le pèlerinage en Arabie Saoudite) se forcent leur vie durant à faire un rictus pour exposer les dents en or qu'ils se sont fait poser à La Mecque... Cet argent sert à nourrir les réseaux sociaux. Les intéressés eux-mêmes parlent d'argent *chaud* et d'argent *froid*. L'argent approprié au sein des réseaux s'oppose à la monnaie du Blanc, extérieure et abstraite. Le premier, généralement piécettes et toutes petites coupures (mais aussi parfois de grosses liasses), pleines de sueur et de crasse, est noué dans le coin d'un pagne et enfoui dans les vêtements, sorti avec précaution et réticences, compté et recompté avec l'espoir d'un rabais. Le second est celui des ONG, de l'assistance technique. Il se chiffre en millions et se dilapide dans l'abstrait. Les multiples tontines participent de ce fonctionnement différent de l'argent. Ces « banques des pauvres » assurent un contrôle social de l'usage de l'épargne, mais remplissent encore bien d'autres fonctions sans parler des festivités qui les accompagnent.

La monnaie et même les rapports marchands feraient ainsi fonctionner une société non marchande. Entendons nous bien, on veut dire par là une société qui, tout en pratiquant des échanges nombreux et en connaissant une circulation monétaire intense, n'obéit pas massivement à la logique marchande. L'obligation de solidarité domine la vie économique et sociale. Ce qui frappe l'observateur à l'écoute des *grappes* de *reliés* de *l'œconomie* néo-clanique, c'est l'importance du temps, de l'énergie et des ressources consacrés aux relations sociales. Si l'on déploie une activité intense, il serait abusif dans la plupart des cas de parler de travail au sens artisanal du terme. Prêter, emprunter, donner, recevoir, s'entraider, passer commande, livrer, se renseigner supposent des rencontres, des visites, des réceptions, des discussions. Tout cela prend un temps considérable et occupe une partie importante de la journée, sans parler du temps consacré à la fête, à la danse, au rêve ou au jeu...

Tout ce qui est reçu est placé immédiatement à l'intérieur du réseau, qu'il s'agisse de denrées ou d'argent, soit parce qu'il est dû, soit parce qu'on anticipe la nécessité d'avoir à emprunter, soit aussi, et dans tous les cas, parce qu'on aime à faire profiter ses proches de ce que l'on vient de recevoir et qu'on cherche à leur faire plaisir. On est très conscient qu'un bienfait n'est jamais perdu. L'attitude générale est le sentiment de devoir beaucoup à ses *reliés* plutôt que celui d'être un créancier qui se fait toujours avoir. Si le don fonctionne bien, comme l'a finement observé Jacques GODBOUT, chacun des acteurs estime avoir reçu plus qu'il n'a donné, tandis que si le système fonctionne mal chacun pense avoir reçu moins. Ce sentiment est évidemment fondamental pour la bonne marche des logiques oblatives (mais ce n'est

sûrement pas le cas partout). Les gens de Grand Yoff parlent eux-mêmes de *tiroirs* pour désigner ces placements et investissements *relationnels*. Ces tiroirs détenus par les *reliés* sont indifféremment économiques et sociaux. Symétriquement, en cas de besoin, et le besoin est ici quasi endémique, on mobilisera la *grappe*, on tapera dans ses différents tiroirs. Souvent, on tirera sur un tiroir pour placer dans un autre. Cette situation de créancier-débiteur est celle de tous. À grand Yoff, les femmes utilisent quotidiennement un proverbe local très imagé et révélateur : « *Nous enterrons une hyène pour déterrer une autre hyène* ». Tout ce que nous venons de voir concernant *l'œconomie* néo-clanique montre que la production ne peut y être dissociée de la consommation, et qu'en dépit de la monétarisation et de l'environnement marchand, le social *enchâsse* totalement l'économique.

On aura reconnu sans peine dans ce fonctionnement de *l'œconomie* néo-clanique une logique fort différente de la logique marchande, celle du don et des rituels oblatifs. Ici comme partout, le lien social fonctionne sur l'échange ; mais l'échange, avec ou sans monnaie, repose plus sur la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre telle que l'analyse Marcel MAUSS que sur le marché. Ce qui est central et fondamental dans la logique du don c'est que le *lien* remplace le *bien*.

Il apparaît clairement dès lors que dire que dans *l'œconomie* néo-clanique, l'économie est *réenchassée* dans le social, ou dire que *l'œconomie* néo-clanique fonctionne selon les logiques du don, c'est dire exactement la même chose ; les deux formulations sont tout à fait équivalentes.

Œconomie néo-clanique et économie mondiale

Il est clair que, malgré toute l'ingéniosité des *reliés*, la société vernaculaire ne vit pas en autarcie et ne peut produire tout ce dont elle a besoin. Et d'abord, la nourriture. Toute la nourriture périurbaine, en effet, n'est pas produite sur place. Pour Kinshasa, on évaluait en 1990 à un tiers l'apport local en produits maraîchers, ce qui, pour une métropole de cette importance, est déjà considérable. Même si la couverture est sûrement moins forte pour les autres produits alimentaires, et en particulier les céréales, c'est un ordre de grandeur crédible pour beaucoup de villes du Sud. « *À Calcutta,* selon Philippe ENGELHARD, *10 % des poissons consommés sont produits par des petits producteurs dans des lagunes périphériques. En 1980, à Singapour, de petits exploitants produisaient 100% des porcs, 80% des poulets, 30% des poissons et 40% des légumes consommés par la population*» . Madame Fatou SARR dans une thèse de sociologie, a fait, dans un esprit très proche, une étude de l'économie d'un quartier de Pikine, Medina Gounass. Ses

résultats vont tout à fait dans le même sens : 49,99% des besoins sont couverts par la production locale paysanne et artisanale, 22,76% par le secteur capitaliste local et seulement 27,23% par les *importations*. Encore que sur ces 27,23%, 20,02% concernent le riz, le café et le thé qui viennent des paysans de l'intérieur ; 7% seulement proviennent donc des économies étrangères. La couverture pour les biens manufacturés est beaucoup plus forte et peut-être supérieure à 100% en valeur, les *exportations* dépassant les *importations*. Tous les biens, cependant, ne peuvent être produits sur place. La friperie, les produits radio-électroniques, et beaucoup de matériaux doivent être importés, ainsi que l'essence, la médecine occidentale et l'éducation internationale (dont la nécessité n'est pas évidente...). Une part non négligeable de ces importations obéit encore à la logique du don et des réseaux. Il en est ainsi de ce qui circule avec la parentèle de la campagne ; il en est ainsi également d'une part non négligeable des biens manufacturés qui est introduite grâce aux *reliés* établis à l'étranger. Il reste qu'il y a une partie incompressible *d'importations* qui ne peut échapper à la logique marchande et qui doit être payée en bonnes espèces sonnantes et trébuchantes, ce qui est souvent dramatique pour les produits pharmaceutiques. Si les *exportations* de produits de l'informel ne couvrent pas ces *importations* nécessaires, ce qui est plus que probable, le solde de la « balance commerciale » ne peut être payé que par le solde positif de la « balance des capitaux ». Avec le monde officiel, la logique économique retrouve ses droits, et les biens symboliques n'ont plus cours.

Cela nous plonge au cœur des problèmes du pôle monétaire. L'univers de *l'œconomie* néo-clanique crée des valeurs symboliques, certes, mais ne crée pas encore de titres de paiement validés en dehors de sa sphère et de ses dépendances. Bien au contraire, il utilise largement pour sa circulation interne la monnaie créée par les institutions du monde officiel, en l'espèce un organisme extranational, la BCAO (Banque Centrale d'Afrique de l'Ouest). À la différence des Sels, les réseaux néo-claniques *préfèrent* le détournement de l'argent réellement existant, dont la *transcendance* garantit le pouvoir fétiche à l'invention d'une monnaie locale. Ils n'ont pas besoin d'une unité de compte fictive (glands, grains de sel, cocagne, etc.) pour construire une pyramide de crédit, faire circuler les créances et se réapproprier jusqu'à un certain point la monnaie étrangère. Pour détournée qu'elle soit dans ses nombreux usages, cette monnaie doit d'abord être captée. On sait que bien des gens vivent un pied dans l'officiel et un pied dans l'informel. En particulier, les salariés normaux viennent s'approvisionner en partie dans l'informel. Toutefois, ces rentrées sont insuffisantes pour couvrir les *importations* et les besoins

internes. On sait d'autre part, que la monnaie ne chôme pas entre les mains de ses détenteurs dans les banlieues africaines. C'est une monnaie aussi brûlante que celle de la grande spéculation internationale... L'argent sitôt reçu est « placé » dans le réseau, c'est-à-dire remis en circulation. Les tontines, les caisses d'épargne mutuelles, les dons, les prêts sont autant de *tiroirs* qui absorbent instantanément la liquidité. Sans entrer dans des raffinements techniques sur la définition de la masse monétaire (pièces, billets, comptes de dépôts, comptes à terme etc.), Rappelons la formule simplifiée et tautologique de l'équation des échanges : $MV = PT$. Dans cette expression, M est la masse monétaire, P le niveau moyen des prix, T le volume des transactions en monnaie, V est donc la vitesse de rotation de la monnaie, c'est-à-dire le nombre de fois qu'au cours de la période un même billet a été en moyenne utilisé.

D'après les enquêtes faites par l'Enda à Grand Yoff en 1990-91, on peut évaluer en première approximation la vitesse de circulation de la monnaie (le V de l'équation des échanges) à 7, ce qui est considérable. Reste le mystère de la masse monétaire (Le M de l'équation des échanges). Il provient des revenus que les reliés captent de la sphère officielle, et essentiellement des salaires perçus en échange des prestations de travail. Les mêmes enquêtes donnaient un revenu monétaire moyen de 40.000 Francs C.F.A. par mois et par unité familiale moyenne de 12 personnes. Pour les 100.000 habitants de Grand Yoff, cela représenterait une masse monétaire dans la circulation courante de M = 330 millions de F.C.F.A. Cette masse, qui rentre périodiquement, doit correspondre approximativement à la valeur des *importations* mensuelles, si on admet que la thésaurisation est nulle ou inchangée, puisqu'elle correspond à ce qui sort en un mois du circuit.

Et alors, quel est le niveau de vie de ces reliés en nombre de dollars *per capita* (ou même en termes de développement humain) demandera l'économiste impénitent ? On peut multiplier les indices contradictoires ou ambivalents de ce genre de vie. Avant qu'il ne se précipite pour « tester » ce schéma, en évaluant tout ce qui est évaluable, en forçant un peu les choses pour évaluer ce qui ne l'est pas et en inventant des taux de conversion en des sphères qui ne doivent pas être mises en relation, que le quantificateur obsessionnel n'oublie pas que le *système* de prix qui règne dans la sphère de *l'œconomie* néo-clanique est incroyablement bas. Le pouvoir d'achat du Franc C.F.A. est très différent de ce qu'il est hors de la sphère, et plus encore de son cours international. Cela étant, connaissant à peu près MV et moyennant quelques hypothèses sur P, on pourrait se risquer à proposer une évaluation de T, le volume des *transactions*. En se donnant un taux de change

réaliste entre argent *chaud* et argent *froid*, (disons deux pour un par une approximation basse), on aurait un chiffre de l'équivalent du P.I.B de Grand Yoff, ce qui ne serait pas la plus mauvaise estimation statistique, du niveau de vie des naufragés. Soit 9240 millions en équivalent FF de 91 et 12000 francs par tête. Toutefois, quelle est la signification de ce revenu, sinon de faire pièce aux évaluations *objectives* des statistiques internationales ? De telles acrobaties ne sont pas vraiment à conseiller, car celles-ci n'auraient de sens que si l'on était animé par la volonté de ramener à tout prix les « naufragés du développement » dans la nef d'une grande société peut-être en train de sombrer. Elles n'ont de sens ici que pour faire sentir quel est le rôle exact de la monnaie dans la survie conviviale. Cela aboutit donc à relever le niveau de vie *réel* des naufragés du développement de trois à cinq fois. Toutefois, comme on part d'un chiffre incroyablement bas, en mettant leur dénuement et leur précarité en commun, les reliés du grand Yoff produisent la dignité, une grande richesse de vie sociale et une indéniable joie de vivre, mais ils restent très loin de l'opulence...

2. Une œconomie *informelle* sans réseau néo-clanique

Sur le plan économique, en dépit de l'existence d'une monnaie interne, mais aussi grâce à elle, les Sels fonctionnent de façon très proche de *l'œconomie* vernaculaire. Sur le plan social, en revanche, les différences sont plus sensibles.

Le Sel et l'économie

Les Sels reposent d'abord sur l'échange au point que Jean-Marc LUQUET, animateur du Sel de Lyon Croix-Rousse, s'interroge sur le rôle des Sels dans la production. « *Les Sels*, écrit-il, *ne se préoccupent que des échanges, pas de la "production". C'est un domaine qui échappe à peu près entièrement aux pratiques des Sels* »[1].

En réalité, les Sels donnent une grande impulsion à la production en mettant en œuvre des facteurs de production qui sans cela seraient restés inemployés. « *Chacun peut en effet, notent les responsables du Sel de l'Ariège, rendre en travail ce qu'il ne peut se procurer avec des espèces*

[1]Jean-Marc LUQUET, « Le Sel de Lyon : un premier bilan », *La Ligne d'horizon*, n° 14, juin 1996, p.22.

sonnantes et trébuchantes. Chacun possède des compétences qui sauront être appréciées dans un Sel »[1]. Comme dans l'*œconomie* vernaculaire, l'échange (pas seulement marchand) commande la production. Toutefois, plus encore que pour les *reliés* de Grand Yoff, on peut douter que les Sels puissent vivre en autarcie. « *On ne pourra jamais fabriquer de voiture ou de centrales nucléaires dans le cadre d'un Sel* », objectait Denis CLERC. Puis, comme ces deux exemples n'étaient pas vraiment très heureux, dans la mouvance alternative, puisque ces deux produits ne sont recommandables ni pour nos poumons, ni pour l'environnement, il se reprend dans une version corrigée. « *On ne trouvera jamais sur un marché d'échange local, de producteur de papier, de vélo ou de film couleur* » (Ce qui est sans doute vrai aussi pour Grand Yoff)[2]. À quoi Jean-Michel SERVET réplique que la critique « *paraît absolument non probante pour prouver le caractère par nature quasi-résiduelle ou sans issue que les SEL devraient avoir par rapport à la "vraie production". Ceux qui interprètent en termes strictement économiques les SEL oublient, en s'attachant au caractère artisanal de certaines de leurs production – outre le fait évident de la montée des services dans la "production" –, la nature très particulière de ce type de relations et leur dimension innovante par la définition de nouveaux rapports au collectif qu'ils font émerger et par le dépassement de l'idée de "travail" qu'ils peuvent anticiper, en particulier dans l'hypothèse de réduction massive du temps de travail des salariés* »[3]. À cela on peut ajouter que la coexistence des deux types de société est condamnée à durer un certain temps et que des possibilités d'adaptation et d'organisation ne sont pas à exclure pour résoudre les problèmes essentiels qui se poseraient dans un contexte de toute façon fort différent du contexte actuel. « *Sans la présence, à côté, de la bonne grosse société qui bosse et paye des impôts*, objecte Philippe VAL dans un esprit voisin, *ces îlots d'utopie seraient des trous d'enfer ravagés par l'inculture, la mortalité précoce et les guerres tribales. [...] bien sûr, les SEL répondent à des défaillances inacceptables, révoltantes et injustes de la société libérale. Mais choisir le SEL comme réponse, c'est accepter la défaite. C'est laisser la richesse aux riches, et la pauvreté aux pauvres* »[4]. Cette

[1] Alain BERTRAND, Marcel MAHL, François TERRIS, « Les Systèmes d'échange local », *Silence*, n° 194, septembre 1995, p. 10.
[2] Revue *Silence*, Octobre 96 Lyon et Numéro spécial SEL, Lyon 1998 p. 24.
[3] Jean-Michel SERVET et alii, centre WALRAS-Lyon II (1998) ; *Libertén Égalité, Fraternité : lr nouveau monde des systèmes d'échange local.*
[4] Philippe VAL, « Pas d'accord, cher Oncle Bernard » *Charlie Hebdo*, Mercredi, 14 janvier 1998.

objection de « gauche », républicaine, laïque et obligatoire, énoncée du point de vue de la bonne conscience universaliste, manifeste une double méconnaissance : celle du fonctionnement des sociétés traditionnelles et celle des Sels. Même si, comme toute expérience humaine, les premières peuvent donner lieu à des dérives regrettables et que la seconde est porteuse de certains risques, seul un solide ethnocentrisme ordinaire permet une vision aussi réductrice et caricaturale. En connaissance de cause, on peut discuter plus sereinement de la place et de l'avenir de l'expérience des systèmes d'échange locaux. Le Sel de Belfort écrit prudemment dans ses statuts : « *Le sel ne peut être une réponse globale et ne pourra se substituer au système de protection sociale et au travail rémunéré, seuls garants de la solidarité nationale* »[1]. À quoi fait écho l'hypothèse plus audacieuse de Michel BERNARD : « *Il s'agit, écrit-il, de voir si une multitude de petits cercles locaux et conviviaux peuvent peser suffisamment fort non pas pour gêner le système, mais pour le rendre inutile* »[2].

Plutôt que de condamner sans appel l'expérience, il est plus intéressant de voir comment les Sels constituent un terrain d'innovation y compris dans le champ de la justice sociale. Les Sels sont, en effet, confrontés au problème fondamental de l'économie théorique et pratique : la valeur ou rapport d'échange. Si on se base sur le prix du marché, très vite, médecins et ingénieurs monopoliseront les glands et les cailloux au détriment des paysans et des artisans, qui vont se trouver exclus pour la seconde fois. Soit le Sel éclate, soit les « mauvais payeurs » sont mis hors-jeu, soit on modifie la règle du jeu. Comme le Sel ne fonctionne pas selon la main invisible, mais avec un « conseil des sages », celui-ci doit donc veiller au grain... La charte éthique des Sels précise vouloir « *rendre impossible l'enrichissement de certains membres aux dépens d'autres* ». Comme dans la société vernaculaire africaine, le palabre avec ou sans l'arbre joue un grand rôle. Autrement dit, le Sel suppose un fonctionnement consensuel. Cette logique d'une *autre* démocratie (unanimiste et directe) est nécessaire à la survie de cette micro-société. Tous les participants ont un droit égal à la parole, même si tous n'en usent pas également[3]. Tous insistent sur cet aspect. En forçant un peu les choses, on pourrait dire que les assemblées de *saulniers* représentent une reconstruction par la base de la démocratie et un apprentissage d'une *autre*

---

[1] *Ibidem*, cité p. 82.
[2] Michel BERNARD, « Au carrefour des débats », *Silence*, spécial SEL, *op. cit.* p. 83.
[3] On retrouve là l'*isagoria*, le droit égal à la parole de tous les citoyens qui, avec l'*isonomia*, (la même loi pour tous) est au fondement de la démocratie antique.

citoyenneté. Ainsi, elles peuvent décider de remettre les compteurs à zéro jusqu'à la prochaine fois. Un jour ou l'autre, on ne peut éviter la question de l'*Éthique à Nicomaque* : quel est le juste rapport d'échange ? Les Américains, qui ont lancé « Time Dollars » à Ithaca, un système de monnaie parallèle, ont tranché : « *Une heure d'avocat vaut une heure de baby-sitting* »[1]. Les « banche del tempo », équivalent italien des Sels, ont aussi pris ce principe égalitaire de bon sens comme base de départ. Une solution aussi radicale, bien que simple et séduisante, n'est ni forcément juste, ni nécessaire. Le rapport convenable est celui qui n'exclut personne et qui permet au groupe de *faire société* et de fonctionner. Chacun, alors, prend conscience de sa dépendance d'autrui et de la nécessaire solidarité du tout. Philippe MANIERE se trompe totalement lorsque, assimilant le Sel au troc, il écrit : « *Négation du fisc et de l'État, négation de l'autre, négation de l'espoir : le troc, apparemment convivial, est en fait profondément morbide. Il porte en germe la destruction du lien social qu'établit intimement la monnaie* »[2]. Même sous la plume d'un économiste, un tel contresens laisse rêveur... La solidarité première qui fonde *l'œconomie* néo-clanique est donc retrouvée dans la logique de fonctionnement du « pays de cocagne » (nom du Sel de Toulouse).

La monnaie de singe est-elle une vraie monnaie ?

L'utilisation de billets de monopoly peut en fait s'analyser comme une élévation de la valeur du *v*, la vitesse de rotation dans l'équation des échanges. Même s'il invente sa propre monnaie, le Sel vit, plus encore que *l'œconomie* vernaculaire de Grand Yoff, en symbiose avec l'économie marchande. Une partie importante de ce qui est produit, gagné, échangé, dépensé par les *saulniers* provient pour l'instant du marché mondial ou de l'économie formelle. Seulement, le volume total de la consommation, (P.T), est supérieur au M*v* officiel, car il convient d'ajouter à M, la quantité de monnaie *normale*, un M' (les truffes). Comme ce M' n'est pas (officiellement) de la monnaie, tout se passe donc comme si c'était *v* qui supportait une augmentation. On se retrouve ainsi dans le cas de figure de Grand Yoff.

« *Un jeune homme*, raconte Alfred SAUVY, *entre dans une bijouterie et achète une bague 1000 dollars, qu'il paie avec un chèque : le bijoutier,*

[1] Jean-Sébastien STEHLI, « Le temps, c'est de l'argent », *Le Point* du 14 octobre 1995, n° 1204, p.111.
[2] Philippe MANIERE, « La maladie du troc », *Le Point* du 14 octobre 1995, p. 111.

satisfait de cette recette, achète la voiture qu'il désirait depuis quelque temps déjà et endosse, à cet effet, le chèque. Et le circuit se poursuit, jusqu'au dixième possesseur du chèque, qui n'acquiert rien, présente le chèque à la banque et apprend qu'il est sans provision. Les dix signataires se réunissent et décident de se partager, en partie égales, la perte de 1000 dollars ; chacun doit donc perdre 100 dollars et se résigne. Le marchand de tableaux annonce cependant qu'il ne perdra pas 100 dollars, car il a gagné 200 dollars, dans la vente. Il gagne donc net 100 dollars. Chacun s'aperçoit alors qu'il est dans le même cas. Ainsi, les dix personnes ont gagné chacune 100 dollars. En outre, le jeune homme a eu une bague pour rien »[1].

Une dette de 1000 grains de sel, c'est comme un chèque non encaissé de 1000 dollars qui circule. C'est très exactement une monnaie locale de secours[2]. De combien cette « monnaie » élève-t-elle le niveau de vie des *saulniers* ? La réponse dépend de la vitalité des Sels eux-mêmes et de l'importance de leurs échanges. Le dynamisme de l'acteur individuel doit trouver du répondant dans le groupe. Dans un Sel, on ne fait pas son salut économique tout seul... À l'heure actuelle, des Rmistes de l'Ariège arrivent à doubler leur revenu[3]. Ce n'est pas encore Grand Yoff, mais compte tenu de la différence de contexte, il s'agit d'une assez belle performance.

L'esprit de Sel

Le Sel est né dans une société individualiste, et son père, le Lets, dans le monde anglo-saxon, rationnel et protestant. Le côté très formel et pour tout dire très *puritain* de cette organisation contractuelle démocratique, avec ce que cela suppose de transparence, de sens du devoir, d'honnêteté, de discipline, d'esprit de sérieux, tout cela qui constitue incontestablement les qualités de nos voisins d'outre-Manche ne correspond pas à l'esprit latin, plus chaleureux certes, mais aussi plus clientéliste, moins scrupuleux et bien sûr très indiscipliné...

Même si, dans les Lets aussi, les participants mettent l'accent sur l'accomplissement personnel et la rupture de l'isolement, l'objectif utilitaire

---

[1] Alfred SAUVY, *La machine et le chômage*, cité par François BONSACK dans Symposium : *Spéculation financière et économie productive*, Institut de la methode, août 1995, p. 14.

[2] Voir Daniel FAVRE et Philippe FOUCOU, « La crise économique : un problème d'économie ou d'épistémologie ? » mêmes références.

[3] Mais pour la plupart cela ne représente qu'un modeste 5%. Voir *Silence*, spécial Sel, op. cit. p. 82.

et économique reste primordial. Les *saulniers*, me semble-t-il, vont plus loin que leurs cousins anglo-saxons. Ils ont tout de suite rattaché leur pratique à l'esprit du don. « *La chose la plus importante avec le Sel,* déclare une mère de famille Rmiste, *ce sont les rencontres. J'ai fait la connaissance de personnes que je n'aurais pas côtoyées autrement* »[1]. Pour la plupart des *saulniers*, le lien est plus important que le bien, suivant la formule de la logique du don. « *Dans un SEl à travers le service ou la création d'un objet d'art (au sens large du terme), il y a une part de don de soi, qui fait que la relation personnelle primera sur les choses* »[2]. La convivialité, à travers les réunions, les foires du Sel, sont des occasions de faire la fête et constituent des temps forts de la vie sociale, comme les innombrables fêtes des habitants de Grand Yoff. « *Nous avons besoin pour le moment d'unités de compte pour nous rassurer sur la probabilité forte du retour du don dans la nouvelle chaîne de solidarité (de fraternité ?) constituée* », écrit François PLASSARD[3]. C'est là une différence (peut-être souhaitable pour nous autres occidentaux) d'avec la société vernaculaire. En témoigne cette réplique des Turcs émigrés d'Oyonnax aux animateurs sociaux bien intentionnés : « *À quoi bon inventer une nouvelle façon d'échanger quand les liens communautaires existants de solidarité peuvent remplir une fonction locale dynamique ?* »[4].

Cette adhésion à la trilogie du don, donner-recevoir-rendre qui forme le socle des sociétés holistes, est rien moins qu'évidente pour une organisation qui, au départ, invente une monnaie de compte et règle ses débits/crédits par ordinateur. Il est vrai que la loi, en exonérant d'impôt « l'entraide bénévole » et les petits cadeaux, se montre pour une fois bienveillante envers l'univers non-marchand[5]. L'heureuse issue en appel du procès du Sel de l'Ariège confirme pour l'instant ces bonnes dispositions.

Ce faisant, les Sels sont confrontés, plus que les Lets de nos voisins, au problème de la sanction pour les abus. Les informateurs anglo-saxons insistent sur l'importance de la dépense pour faire démarrer le jeu des

---

[1] Armelle HELIOT, Reportage sur le Sel de l'Ariège, *Le Figaro* du 23 octobre 1995. « Les SEL apparaissent comme de nouvelles formes de réciprocité qui viennent suppléer la défaillance du modèle familial et fondent un nouveau modèle de vie de village et de quartier ». rapport centre WALRAS, *op. cit.* p. 43.

[2] Rapport du centre WALRAS. *Op. cit.* p. 38

[3] François PLASSARD « Le SEL "Système d'échange local". À quelle distance entre : l'économie de marché et l'économie non monétaire de don et de réciprocité ? » in « Sel, mode d'emploi », *Silence*, Lyon, p. 63.

[4] Rapport WALRAS, op. cit. p. 18.

[5] « Le troc devant la loi », *50 millions de consommateurs*, octobre 1995, n° 288, p. 73.

échanges. Le problème de la sanction ne se poserait pratiquement pas. Dans les Sels français, le problème s'est rapidement posé. Le latin est plus volontiers frondeur et tricheur. Ce qui, ici, limite les indélicatesses, ce n'est pas encore la crainte de la sorcellerie et du maraboutage, comme en Afrique, mais déjà le regard oblique d'autrui qui se rapproche du « mauvais œil »... « *Je crois beaucoup plus au contrôle social*, déclare Alain BERTRAND, l'un des animateurs du Sel ariégeois. *On se connaît tous. Celui qui s'aviserait de s'endetter sans rendre les services qu'il doit à la collectivité se verrait exposé à l'opprobre de ses voisins* »[1]. La démocratie du face à face conduit à éviter de perdre la face. « *Dans les SEL,* est-il écrit dans le rapport du centre WALRAS, *le crédit n'est pas obtenu par un pur engagement juridique, mais par un engagement social : la pression sociale est plus forte car la sanction est le bannissement* »[2].Ainsi le Sel redécouvre la dimension holiste sans laquelle aucune société ne peut durablement fonctionner et qui est au cœur des réseaux de l'informel africain.

Conclusion

Sels et *œconomie* néo-clanique sont des formes de dissidence, l'une plus consciente que l'autre mais aussi plus fragile par rapport à la norme ; ce sont aussi des formes de résistance à la mondialisation de l'économie, c'est-à-dire à *l'économicisation* du monde. Les économistes qui jugent cette forme d'échange de gré à gré, sans formalité et en marge des lois, plus libérale que le marché formel se *plantent* tout autant que ceux qui, comme Hernando DE SOTO ou Guy SORMAN, voient dans *l'informel* un capitalisme populaire et une pépinière d'entrepreneurs aux pieds nus[3]. Par jeu de mots, le Sel de la Croix-Rousse a traduit le sigle par « Système extra-libéral ». Il s'agit bien plutôt d'une réponse locale à un défi global. Comme le disent les fondateurs du Sel ariégeois : « *D'une certaine façon, nous répondons à des questions mondiales par une solution locale* »[4]. « *Un Sel encourage la production locale et répond aux besoins locaux. Il permet de revitaliser l'économie locale*

---

[1] Propos rapporté par Emmanuel BERRETTA, Chronique « société » du journal *Le Point* du 14 octobre 1995, n° 1204, p.110.
[2] Rapport WALRAS, *op. cit.* p. 39.
[3] Laurent MARUANI, professeur à HEC, « Les inventeurs de ces réseaux sont plus libéraux que les libéraux ». *Le Monde* du 28 septembre 1995, p. 10.
[4] Françoise MATRICON, citée dans *Le Figaro*, op. cit.

sans apport de capitaux extérieurs. Il aide à prendre conscience des problèmes locaux, à rechercher des solutions pratiques, concrètes et réalistes. Il réduit les importations, le gaspillage et la pollution liés aux transports »[1]. Sans compter qu' « *avec un grain de sel on ne peut pas faire des grains de sel, dit Louise, c'est une grande différence* ». Sans bruit et sans déclaration, les « informels » de Grand Yoff ne font pas autre chose. Les uns comme les autres mettent en œuvre le « *principe de subsidiarité du travail et de la production* » autrement dit, l'échelon local doit être privilégié au nom du social dans toute la mesure du possible tant que c'est raisonnable [2]. La rationalité économique n'est qu'un élément dans une délibération complexe.

Notre réflexion porte tout particulièrement sur la visée d'une cohérence globale de l'ensemble des innovations alternatives : entreprises coopératives en autogestion, communautés néo-rurales, Lets et Sels, auto-organisation des exclus au sud. Ces expériences nous intéressent moins pour elles-mêmes que comme forme de résistance et de dissidence au processus de montée en puissance de *l'omnimarchandisation* du monde. Or le danger de la plupart des initiatives alternatives volontaristes est, en effet, de se cantonner dans le *créneau* qui leur a permis de naître et de se développer au lieu de travailler à la construction et au renforcement d'une *niche*. Le « créneau » est un concept d'une stratégie militaire de conquête et d'agression, lié à la rationalité économique dominante. La leçon de la société vernaculaire africaine est que ce qui peut faire vivre l'expérience alternative, à terme, c'est plutôt la *niche*. La *niche* est un concept écologique beaucoup plus proche de l'antique prudence (la *phronèsis* d'Aristote) et d'une conception sociale de *l'efficacité*, étrangère à *l'efficience* économique. L'expérience alternative vit ou survit dans un milieu qui est et doit être différent du marché mondialisé. C'est ce milieu porteur dissident qu'il faut définir, protéger, entretenir, renforcer et développer par la résistance. Plutôt que de se battre désespérément pour conserver son *créneau* au sein du marché mondial, il vaut mieux militer pour élargir et approfondir la *niche* en marge de l'économie *globalisée*.

---

[1] Alain BERTRAND et autres, op. cit. p. 13.

[2] Yvonne MIGNOT-LEFEBVRE et Michel LEFEBVRE (1995) ; *Les patrimoines du futur, Les sociétés aux prises avec la mondialisation*, Paris, L'Harmattan, p. 235.

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 229 - 244.

L'invention de l'individu dans l'Afrique contemporaine

Jean-François WERNER

IRD[*]

Ce texte est centré sur la question suivante : en considérant l'individu comme la figure centrale de la modernité occidentale, peut-on parler d'une individualisation spécifiquement africaine ? Autrement dit les sociétés africaines auraient-elles inventé une façon originale de concevoir l'articulation entre ces trois termes de l'équation individualisante que sont l'Individu, la Communauté et l'État ? Pour répondre à cette question ou du moins essayer d'apporter quelques éléments de réponse, je me suis appuyé sur les résultats d'une recherche collective menée autour des processus de recomposition.
sociale dans les sociétés urbaines d'Afrique de l'Ouest, dont les résultats ont été rassemblés dans un ouvrage intitulé *L'Afrique des individus*[1].

L'objectif de notre équipe était d'étudier les processus d'individualisation dans les milieux populaires des villes africaines et de

---

[*] Institut français de Recherche scientifique pour le Développement en coopération (ex ORSTOM).

[1] Le Grémovia (Groupe de recherche sur la modernité dans les villes africaines) a rassemblé une demi-douzaine de chercheurs (A. MARIE, R. VUARIN, F. LEIMDORFER, E. GERARD, O. TIEKOURA, J.F. WERNER) entre 1990 et 1997. Cette recherche a bénéficié d'un financement du Ministère de la Coopération et d'une subvention conjointe Orstom/Cnrs. *L'Afrique des individus* a été publié en 1997 chez Karthala sous la direction d'A. MARIE.

mettre en évidence, dans ces franges de la société urbaine, l'invention d'une modernité spécifique (nouvelles formes de pratiques et de sociabilité, nouvelles formes de conscience de soi et des autres). Ce faisant, non sans quelque provocation, nous mettions en question la doxa qui fait des sociétés africaines « *la terre d'élection par excellence de formes de sociabilités communautaires rivant les individus à des solidarités protectrices mais faisant, en revanche, obstacle à leur individualisation, c'est-à-dire à leur émergence comme acteurs autonomes* ».[1]

Du point de vue méthodologique, nous avons opté, dans une perspective délibérément qualitative, pour la méthode biographique entendue comme le recueil de récits de vie complets ou celui de séquences biographiques limitées. Cette méthode nous a permis d'appréhender les continuités et discontinuités qui tissent la trame des itinéraires biographiques et de mettre à jour les hiatus et les divergences qui peuvent exister entre pratiques, attitudes et représentations.

Concrètement, toutes les enquêtes ont été réalisées en milieu urbain dans quatre grandes villes d'Afrique de l'Ouest (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey). En effet, la ville, par les opportunités qu'elle offre, par la diminution du contrôle social qu'elle engendre, par la présence de l'État, des institutions et médiations de divers ordres, nous est apparue comme un lieu privilégié pour observer ces processus d'individualisation. Car, si chacune de ces villes a des caractéristiques qui lui sont propres, « *partout la récession économique, le chômage, le sous-emploi, la déscolarisation, l'absence de débouchés professionnels pour les diplômés, la pauvreté et la misère, la monétarisation accusée des rapports sociaux dans un climat de concurrence exacerbée, entraînent des prises de distance* »[2] vis-à-vis des liens de dépendance communautaire.

Cette crise multiforme, à l'œuvre depuis la fin des années soixante-dix, est caractérisée par l'imbrication de phénomènes économiques et sociaux qui ont considérablement affaibli les mécanismes de la solidarité tant au niveau global (socio-politique) que local (communautaire) : « *Dans ces conditions, il nous est apparu que les processus de longue durée (monétarisation de l'économie et des rapports sociaux, scolarisation, urbanisation, construction nationale) favorisant l'émergence de l'individu comme acteur relativement détaché de ses appartenances communautaires originelles, se trouvaient en quelque sorte libérés de leurs entraves et brusquement accélérés par la crise,*

[1] *L'Afrique des individus*, introduction, p. 7.
[2] *Ibid.*, p. 13.

alors qu'ils avaient été jusque-là contrariés, parfois bloqués par un mode de développement patrimonial et clientéliste entretenant et même renforçant les liens de dépendance communautaire. »[1]

Une mise en perspective théorique[2]

Si l'anthropologie et la sociologie ont en commun de définir l'individualisation comme une façon d'être en société, elles divergent quant à leurs définitions respectives du tout social. Alors que « *la sociologie, du moins dans sa tradition durkheimienne, examine l'émergence de l'individu dans sa relation à l'étatisation [...], l'anthropologie est plus encline à référer l'élément à un "tout" communautaire et à penser l'individualisation comme un affranchissement à l'égard des appartenances assignées par la naissance, ou comme une conséquence de leur affaiblissement.* »[3]

Comme choisir entre ces deux points de vue serait revenu en fait « *à appauvrir la référence à la dimension collective du procès d'individualisation, dans la mesure où ce choix impliquerait d'accorder, soit à l'État, soit à la communauté, un poids déterminant dans la relation entre individu et totalité sociale* »[4], nous avons préféré utiliser un modèle d'analyse ternaire qui permet de penser ce procès dans un jeu complexe à trois termes : Individu, Communauté, État.

Un point de vue sociologique sur le procès occidental d'individualisation

Parmi les théories qui ont en commun d'accorder une place déterminante au procès d'individualisation dans le changement social, R. VUARIN (1997 : 20 - 27) attribue un rôle fondateur à celle élaborée par DURKHEIM (1893, 1994). Dans ce modèle, la cause déclenchante du procès de modernisation est la croissance démographique qui favorise l'amélioration de la communication

[1] *Ibid.*, 7 - 8.
[2] Cette partie est une présentation synthétique et partielle des analyses théoriques développées par R. VUARIN (1997 : 19-52) et A. MARIE (1997 :53 - 110) dans le cadre de notre travail collectif. Inutile de préciser que je suis seul responsable des interprétations erronées ou des déformations que j'aurais pu faire subir involontairement à leurs idées.
[3] *Ibid.*, pp. 10 - 11.
[4] *Ibid.*, p. 11.

entre segments isolés et entraîne, par le biais de l'urbanisation, la densification des rapports sociaux. Lorsque ce processus se déroule de manière harmonieuse, la complexification de la division du travail (industrialisation, développement des techniques) fournit aux individus qui émergent des places nouvelles.

Cette évolution entraîne à terme un changement de la morphologie sociale, avec passage d'une morphologie segmentaire (famille élargie, clan, tribu) où la cohésion est fondée sur les liens du sang à une morphologie différenciée où la cohésion est fondée sur l'interdépendance. Ajoutons encore que, dans l'optique durkheimienne, la communauté primitive doit disparaître pour que l'individualisation, en parallèle avec la construction de l'État-nation, puisse avoir lieu.

Pour DUMONT (1983) qui oppose les sociétés traditionnelles (holistes et hiérarchiques) aux sociétés modernes (individualistes et égalitaristes), ce qui est central dans le procès de modernisation c'est « *la séparation et l'autonomisation de domaines de la vie sociale (le religieux, le politique, l'économique) accompagnant l'accentuation par "l'idéologie" de l'individu et d'un ordre politique égalitariste* » (VUARIN, 1997 : 33).

ELIAS (1991) quant à lui examine dans la longue durée les mouvements respectifs de la société et de l'individualisation en tant que phénomènes qui se déterminent réciproquement, l'individu étant considéré, d'une manière qui rompt avec la pensée commune, non comme l'antithèse de la société mais comme son produit : « *dans toute société, l'homme se construit (par l'éducation, la vie sociale) autour d'une conscience de soi, de son être propre, de son "identité du je", et autour d'une conscience de ses déterminations relationnelles, de son ou ses appartenances sociales : son "identité du nous"* » (VUARIN, 1997 : 41).

S'il est donc universel, cet individu est en même temps singulier. Il est construit de façon différente selon chaque culture voire, dans une même société, en fonction du groupe social auquel il appartient. De plus, cette construction est en perpétuel remaniement dans le cadre d'une histoire envisagée comme la constitution de formes sociales toujours plus complexes, vastes et différenciées.

« *De ce point de vue, deux procès s'articulent : un élargissement du cadre social où la personne est intégrée, socialisée et qui lui donne un cadre d'identification déterminant son "identité du nous" : hordes, clans, tribus, États et, aujourd'hui, unités encore plus vastes et plus complexes. Et une modification du rapport de l'individu à soi, de sa conscience de soi, de son identité du "je". À chaque moment, dans chaque société, un équilibre*

spécifique entre "identité du je" et "identité du nous" s'établit » (VUARIN, 1997 : 46).

L'examen des sociétés contemporaines à l'aune de ces théories donne des résultats contradictoires. Si, de façon générale, on note une accentuation de « l'identité du je » par rapport à « l'identité du nous », on observe, au Nord comme au Sud, de nouvelles formes de relations entre Communauté et État qui mettent en question le postulat durkheimien selon lequel individualisme et communauté sont incompatibles.

Ainsi, au Nord, la situation est caractérisée par la persistance ou l'apparition de groupes « *dont le lien social est celui du sang, de la religion, de la langue, des coutumes, tous ces principes ou traits de la vie sociale que l'on considère généralement comme donnés*[1] » qui résultent bien de la différenciation sociale mais ne sont pas pour autant des facteurs d'intégration à la nation : l'ethnicisation de la société américaine, l'apparition de mouvements sociaux post-modernes (féministes, écologistes, homosexuels), ou encore le renouveau de mouvements religieux en sont quelques exemples.

Au Sud, après un siècle de modernisation subie et incomplète (industrialisation faible, division du travail insuffisante, faible croissance économique), se font jour des revendications identitaires à base ethnique qui peuvent être interprétées comme des tentatives désespérées pour se réapproprier une modernité qui ne soit pas privée de sens.

Un point de vue anthropologique sur la modernisation des sociétés africaines

Ici, l'opposition communauté/société est envisagée davantage sous l'angle de la solidarité que sous celui de la morphologie sociale avec, d'un côté « *une solidarité fondée sur la communauté de sang, sur les liens de parenté, sur la proximité locale et sociale, sur l'homogénéité des conditions d'existence, sur le partage de valeurs, de croyances et de représsentations communes* » et, de l'autre, « *une solidarité fondée sur la différenciation sociale, sur l'organisation rationnelle de la division du travail, sur la spécialisation des fonctions [...], sur la créativité et sur l'autonomie individuelles, mais aussi sur la concurrence et la compétition du chacun pour soi de l'individuamisme* » (MARIE, 1997 : 54 - 55).

[1] SMELSER (1993 : 207), cité par VUARIN (1997 : 51).

Dans cette optique, les sociétés africaines traditionnelles produisent des personnes[1] qui restent soumises au principe hiérarchique organisant la solidarité communautaire. Il y a bien individuation (au sens où le sujet communautaire est spécifié par son statut, son parcours, ses dispositions personnelles) mais pas individualisation « *si l'on définit ce processus comme celui de la prise de distance, objective et subjective, de la personne vis-à-vis de ses inscriptions et déterminations sociales* » (MARIE, 1997 : 73).

Cette production sociale du sujet communautaire passe par la mise en place de tout un ensemble de représentations et de dispositifs destinés à forger « *un habitus communautaire structuré par les principes de la solidarité, de la hiérarchie, de l'identité collective et de la répression corrélative des pulsions individualistes* » (MARIE, 1997 : 70).

Mais, poursuit A. MARIE (1997 : 85-88), cet enchaînement symbolique à la communauté n'explique que partiellement pourquoi, dans les sociétés africaines contemporaines, malgré le fait que ces deux grands agents de l'individualisation que sont l'État moderne et le capitalisme soient à l'œuvre depuis longtemps, on constate la permanence des formes de solidarité communautaire même dans les milieux urbanisés de longue date et bénéficiant d'un niveau socio-culturel élevé. Selon lui, il faut chercher l'explication à ce phénomène (1) dans l'absence de systèmes de protection sociale (2), dans la crise de l'État post-colonial.

En effet, le désir d'individualisation qui implique pour s'actualiser une libération des entraves communautaires « *ne peut se donner libre cours et se concevoir qu'à partir du moment où deviennent accessibles d'autres formes de solidarité, plus englobantes, contractuelles et régulées par des instances centrales indépendantes et neutres [qui] viennent garantir aux individus cette sécurité sociale que ne leur apporte plus leur communauté d'origine* » (MARIE, 1997 : 87).

Dans ces conditions, on comprend que face à l'incapacité des États africains à mettre en place des systèmes de sécurité sociale accessibles à tous, il est vital de tenir sa place dans les réseaux de solidarité communautaire, « *puisque c'est de cette place et d'elle seule [...] que l'on peut prétendre à de la sécurité sociale : l'assurance-santé, l'assurance-accident, l'assurance-chômage, l'assurance-retraite, l'assurance-décès [...], sans parler de cette assurance qui n'a pas de prix, celle qui donne une identité et une dignité à*

[1] Autrement dit, des *persona*, c'est-à-dire au sens étymologique du terme, des acteurs masqués jouant des rôles qui leur sont dévolus par la communauté mais dont la signification leur échappe au niveau individuel (MAUSS, 1950 : 350 - 351).

tous ceux, les gens "du bas" et "du bas du bas" que la société globale ne traite que par l'indifférence et le mépris » (MARIE, 1997 : 88).

Ce recours à la solidarité communautaire est d'autant plus incontournable que la crise économique a modifié en profondeur le fonctionnement des États post-coloniaux, la diminution des ressources économiques ayant eu pour conséquence de provoquer le blocage ou du moins le freinage des mécanismes de cette relative redistribution des richesses dans les réseaux communautaires qui fondait en partie leur légitimité.

En définitive, du haut en bas de l'organisation sociale, ce sont deux ordres structurellement liés qui sont entrés en crise et se trouvent mis en question : « *C'est la crise de l'ordre communautaire, dont la logique de solidarité redistributive et anti-individualiste est minée par la monétarisation généralisée dans un contexte de raréfaction des ressources [...] mais aussi par les aspirations à l'indépendance et à l'autonomie des fractions traditionnellement les plus dominées, les jeunes hommes et les femmes [...]. C'est en même temps la crise de l'ordre macro-social, dont la logique d'intégration clientéliste et de domination totalisante est mise en cause par la crise économique [...] ainsi que par les revendications démocratiques qui [...] procèdent du constat de la faillite de l'État clientéliste et du rejet grandissant des modes hiérarchiques et autocratiques de gouvernement.* » (MARIE, 1997 : 413).

Au total, on assiste à l'émergence d'une modernité hybride, qui associe de manière originale un modèle communautaire qui se perpétue en se transformant et des processus d'individualisation qui se déploient selon des modalités diverses. Entre individualisme narcissique et soumission à l'ordre communautaire, les individus élaborent des stratégies placées sous le signe du compromis et de l'ambivalence.

Dans cette perspective, les deux cas présentés dans les pages suivantes (une femme chef de famille monoparentale et un homme engagé dans des activités illicites) mettent en évidence à la fois les capacités d'invention et de bricolage de « ceux d'en-bas », et les limites de telles stratégies quand l'État n'assure plus son rôle régulateur.

Deux études de cas sénégalaises[1]

Au Sénégal, la crise économique dont on commence à voir les premiers effets dans les années soixante-dix s'est aggravée dans les années quatre-vingt avec les effets des plans d'ajustement successifs (le premier remonte à 1979) imposés par le FMI et la Banque mondiale. On peut dire que si leurs résultats, en termes macro-économiques, se font toujours attendre, par contre leurs incidences sociales négatives sont évidentes au niveau de l'augmentation du chômage (qui dépasse largement le chiffre officiel de 20% de la population active), de la dégradation de la qualité de l'enseignement et des soins médicaux (DIOUF, 1992).

C'est donc dans le contexte d'une paupérisation croissante de la population et d'une crise sociale multiforme que j'ai réalisé, dans le cadre de ce projet de recherche collectif, une enquête dans la ville de Pikine située à la périphérie de l'agglomération dakaroise.

Sali ou l'individualisation malgré soi

Née et grandie en ville, ayant bénéficié d'une scolarisation à l'égal de ses frères, Sali appartient à cette fraction de la population située à la limite entre classe moyenne et prolétariat que la crise a fait basculer dans la pauvreté.

L'analyse de son récit de vie met en évidence un processus d'individualisation en trois temps :

- dans un premier temps, celui de la jeunesse, de l'affirmation de soi, il s'agit d'une *individualisation relative*, négociée, qui n'implique pas une rupture avec la communauté. Au sortir de l'adolescence, Sali s'affirme comme sujet en refusant une union matrimoniale qui lui est imposée par sa famille (mariage arrangé), puis revendique sa liberté pour épouser l'homme de son choix contre l'avis de ses parents (son mari n'est pas de la même ethnie). Et le destin de Sali aurait pu s'épanouir sans entraves si cette union heureuse et féconde (six enfants) n'avait été brisée par le décès subit du mari, révélant alors l'extrême fragilité de sa situation ;

- dans un deuxième temps, *recours à la solidarité communautaire* et exclusion de l'économie de marché. Suite au décès de son mari, Sali se trouve dans l'incapacité de subvenir à ses besoins et à ceux de ses enfants malgré le

[1] Cette analyse reprend de manière synthétique ma contribution à *L'Afrique des individus*, intitulée « Itinéraires individuels à la marge » (WERNER, 1997 : 367 - 403).

versement d'une pension[1]. Elle est donc obligée de recourir à l'assistance matérielle de sa famille proche qui, en contrepartie, entend contrôler ses agissements. Une dépendance qui s'avère sans issue, du fait de l'impossibilité dans laquelle se trouve Sali d'accéder aux différents marchés où elle aurait pu se monnayer. Elle est exclue du marché du travail (parce qu'elle est une femme, parce qu'elle manque d'expérience professionnelle, parce qu'elle est dépourvue de diplôme ou de compétence particulière), exclue du marché matrimonial (les hommes ne veulent pas d'une veuve nécessiteuse avec six enfants à charge) et du marché sexuel (elle met un terme à sa vie sexuelle après une grossesse non désirée qui a failli provoquer son bannissement de la maison familiale) ;

- dans un troisième temps, *individualisation sous la contrainte et sans filet de protection*. Après la disparition de ses parents (père et mère) débute une lente et progressive mise à l'écart de la part de sa parenté, qui oblige Sali à se débrouiller par ses propres moyens en mettant en œuvre une stratégie, limitée par la force des choses, à l'instrumentalisation d'un réseau social bricolé et entretenu au jour le jour. Elle consacre ainsi une grande partie de son temps (et de ses faibles ressources) à entretenir un capital de relations familiales, amicales, professionnelles qu'elle met beaucoup d'habileté à transformer en capital économique.

Outre les bénéfices symboliques et psychologiques qu'elle peut tirer de son insertion dans un réseau étendu (la circulation incessante d'une personne à l'autre permet à Sali de rester active socialement parlant et de donner quelque sens à son existence), les avantages strictement économiques ne sont pas négligeables. Elle a la possibilité d'emprunter des petites sommes en cas de besoin, de bénéficier d'un crédit limité de la part des commerçants du coin, de recueillir des dons en espèces ou en nature (du savon, du lait en poudre, du sucre, etc.) qui jouent un rôle d'appoint non négligeable dans une économie gérée au franc CFA près[2].

En contrepartie, un certain nombre d'obligations en découlent (participation aux cérémonies familiales notamment), auxquelles Sali n'est pas toujours en mesure de faire face d'où le sentiment de « honte » (*rus* en wolof) qu'elle éprouve en permanence par rapport à ses « *moroom* » (terme wolof

[1] Le versement d'une pension par une caisse de retraite est une forme de partage indirect. Ce mode de redistribution est entre les mains d'un appareil bureaucratique, au fonctionnement opaque, incapable d'assurer une distribution régulière des ressources, augmentant ainsi la précarité de Sali, alors même qu'elle bénéficie d'une situation privilégiée.

[2] Depuis sa dévaluation en 1994, un franc CFA vaut 0,01 FF dans le cadre d'une parité fixe.

désignant les personnes appartenant à la même classe d'âge). Ce statut de débitrice insolvabe, jamais en mesure de rembourser ses dettes, que ce soit à ses « *moroom* » ou à ses aînés, est en fin de compte le facteur déterminant de son éviction progressive de la solidarité communautaire[1]. Dans la mesure où elle est incapable de participer à cette entraide sélective fondée sur des rapports de réciprocité, ses relations avec sa fratrie se dégradent progressivement au point qu'elle en est réduite à ne compter que sur ses propres forces.

Et si elle parvient tant bien que mal à joindre les deux bouts, si elle survit encore, indestructible et fière, c'est grâce à son flair manœuvrier, à sa capacité de séduction, à l'art consommé avec lequel elle « *creuse un trou pour en boucher un autre* »[2] et à sa parfaite maîtrise d'un jeu social qui lui permet de faire feu de tout bois.

Dans son cas, le processus d'individualisation d'abord librement assumé puis géré tant bien que mal sous la contrainte des événements peut être vu comme un effet de la crise économique (rétrécissement du marché de l'emploi, raréfaction des ressources) autant que la conséquence des dysfonctionnements de l'appareil d'État.

Ainsi, sur un milieu familial fragilisé par de multiples fractures virtuelles (au premier rang desquelles la polygynie mais aussi les inégalités entre les sexes et entre les générations), la raréfaction des ressources économiques et une concurrence exacerbée dans un contexte de forte croissance démographique se transforment en autant de forces centrifuges favorisant l'éclatement des groupes familiaux et aboutissant à exclure une partie importante de la population des formes traditionnelles du partage.

Ces phénomènes d'exclusion sont aggravés par les carences de l'État qui ne joue pas son rôle régulateur du fait notamment de son impuissance à garantir l'égalité des citoyens devant la loi, dans un contexte caractérisé par la coexistence de plusieurs régimes juridiques (le code civil, le droit islamique, les droits coutumiers). Cette situation est mise à profit par les acteurs sociaux les mieux placés (en l'occurrence, les hommes et les aînés) pour instrumentaliser la tradition à leur avantage. Dans le cas de Sali, par exemple,

---

[1] Le cas de Sali est loin d'être isolé. En effet, à cause de la crise, la circulation intra-familiale des biens et des services s'effectue souvent des aînés vers leurs cadets alors même que ces derniers sont parvenus à l'âge adulte. De fait, la survie au quotidien de nombre de maisons repose essentiellement sur les épaules de personnes âgées, disposant, au mieux de maigres retraites.

[2] Traduction, empruntée à NDIONE (1992 : 47), de l'expression populaire wolof : « Rey bukki, suule bukki », littéralement « tuer une hyène pour en enterrer une autre ».

à l'occasion du partage de l'héritage paternel, le droit islamique (nettement en faveur des hommes) a été appliqué tel quel, sans tenir compte d'une évolution des mœurs (la pratique du lévirat tombée en désuétude) qui condamne les veuves au célibat et à la misère[1].

X ou l'individualisation manquée

Le cas extrême mais particulièrement significatif d'un dealer dakarois met en évidence notamment comment la recomposition d'un système politique de type clientéliste se traduit par une relative tolérance des pouvoirs vis-à-vis du développement d'une économie souterraine multiforme (travail au noir, contrebande, petits métiers du secteur informel, trafics en tout genre), qui permet à une fraction importante de la population non seulement de produire mais aussi d'inventer de nouvelles formes de vie sociale.

Né en 1956 d'un père d'origine mauritanienne (décédé la veille du jour de sa naissance et dont il ignore pratiquement tout) et d'une femme vite remariée à un ouvrier du bâtiment, X appartient à ce sous-prolétariat dakarois, laissé pour compte de l'urbanisation. C'est à Dakar qu'il passe son enfance et entreprend une scolarité primaire qu'il ne terminera pas. À treize ans, il entre en apprentissage dans un atelier de menuiserie métallique où il restera plusieurs années jusqu'à ce que, en 1978, pour faire face aux frais occasionnés par le baptême d'un premier enfant, il se lance dans la distribution des psychotropes illicites, d'abord le chanvre indien (ou *yamba*), puis l'héroïne, la cocaïne et le crack.

La voie de l'illégalité ou la pseudo-individualisation

L'implantation d'un système de distribution des psychotropes illicites au sein de la société sénégalaise s'est effectuée dans un contexte caractérisé par l'absence d'une criminalité organisée de type mafieux. De ce fait, le marché est ouvert à n'importe quel individu doté d'un petit capital et résolu à tenter sa chance. C'est ainsi que X, faisant preuve d'audace et d'initiative, allait rapidement parcourir les étapes successives de la carrière d'un dealer ambitieux ; vente au détail dans la rue puis à domicile, leadership d'un réseau

[1] Le cas de cette femme, veuve, chef de famille monoparentale, sans ressources, illustre la féminisation de la pauvreté, en augmentation rapide tant au Nord qu'au Sud.

de revendeurs, approvisionnement direct auprès des producteurs, insertion dans des filières internationales de distribution, etc[1].

La sphère des activités illicites ne constitue que l'un des versants du marché global et, en tant que tel, un débouché pour nombre de jeunes exclus du marché du travail et attirés par le caractère particulièrement lucratif des activités illicites (WERNER, 1992). Dans ces conditions on comprend qu'il ne manque pas de candidats prêts à affronter l'opprobre social et à risquer des années de prison pour tenter de s'enrichir, même si cette réussite économique est le plus souvent sans lendemain, du fait notamment des redistributions importantes qui sont opérées dans les divers réseaux sociaux dans lesquels ils sont insérés.

Comme l'explique X, ces dépenses ostentatoires font partie du « job » de dealer. Le fait d'être « populaire » va attirer une clientèle de plus en plus nombreuse et diversifiée, avec notamment l'apparition de clients et amis « bien placés » (dans la police ou le gouvernement) susceptibles de fournir des informations sur les opérations de répression (rafles). Quant aux fournisseurs, ils seront favorablement impressionnés par cet étalage de richesse et feront plus facilement crédit. De manière plus diffuse, ce fait prévient aussi les risques d'agression magique (maraboutage ou *liggey* en wolof) ou de délation.

Cela dit, la prodigalité manifestée par X reste avant tout orientée vers sa parenté immédiate et ceci pour deux raisons :

- d'une part, à cause de sa volonté d'assumer son statut d'aîné, avec tout ce que cela comporte d'obligations et de responsabilités, seule façon possible d'être respecté au sein de sa famille ;

- de l'autre, parce qu'en redistribuant ainsi une partie de ses richesses dans sa parentèle, il assure ses arrières. Par exemple, en cas d'arrestation, ce sont ses parents qui se mobiliseront pour payer les services d'un avocat et « graisser » les agents de l'appareil judiciaire (magistrats) afin d'accélérer sa libération.

Cette corruption qui atteint l'État au cœur de son pouvoir de justice et met en question sa capacité d'imposer une instance symbolique fondatrice, la Loi, située au-dessus des particularismes sociaux, culturels ou religieux,

[1] À ce propos, il faut souligner que la mondialisation du narcotrafic et le développement des activités liées à la production et à la distribution des psychotropes illicites dans des pays qui, comme le Sénégal, n'avaient pas de tradition en la matière apparaît indissociable du processus de globalisation économique et des bouleversements de toutes sortes qui en dérivent (LEONARD, 1998 : 8).

constitue sans nul doute un obstacle majeur aux processus d'individualisation, au même titre que l'impossibilité de trouver une place sur le marché du travail ou l'absence de systèmes de protection sociale.

Ces carences de l'État en matière de justice, d'éducation, d'emploi, favorisent par ailleurs l'émergence d'organisations de nature confessionnelle qui jouent le rôle de structures d'accueil et de protection, où se rassemblent les exclus, les marginaux, les isolés, les déviants. Ainsi, en période critique, lorsque l'aventure individuelle tourne mal et que la famille ne peut plus assurer son rôle de soutien, le dernier recours pour des jeunes au bout du rouleau est souvent le marabout et la communauté des *taalibe* (ou disciples) de la même confrérie[1]. C'est ainsi que X, devenu au fil des années un toxicomane à la cocaïne et au crack, finit par s'effondrer psychologiquement et physiquement. Il trouve alors refuge dans une communauté mouride où il mène une vie fruste (mendicité) consacrée à la prière et où il se désintoxique du crack et de l'héroïne.

Mais le succès de la confrérie mouride auprès de la jeunesse urbaine ne tient pas seulement à sa nature d'espace-refuge, à égale distance de l'État répressif et de la dépendance communautaire. Plus profondément, elle apparaît comme un espace d'individualisation au sens où les individus sont interpellés en tant que tels et non comme représentants de leur communauté originelle.

Bricoleurs inventifs contre hyper-marchandisation

Accentuée par l'effet des Plans d'Ajustement Structurel, la crise économique provoque des remaniements en profondeur aboutissant à exclure une partie importante de la population, à la fois du marché du travail et des formes traditionnelles du partage. Dans ces conditions, les individus se livrent à une véritable expérimentation sociale dans le but de créer un espace intermédiaire entre l'économie de marché et les échanges don/contre-don.

L'analyse du cas de Sali a mis en évidence cette possibilité pour l'individu de manipuler à son avantage le lien social. Elle instrumentalise un réseau de soutien qui déborde largement le cadre des relations de parenté données, pour englober une majorité de relations acquises.

---

[1] Ce terme, qui est une mauvaise traduction du mot arabe « *tariqa* » (la voie), désigne des ordres religieux – relevant d'une très ancienne tradition mystique musulmane (le soufisme) – qui, historiquement, ont toujours recruté leurs fidèles parmi les pauvres et les exclus des villes.

Quant à X, s'il défie l'autorité de l'État du fait de son insertion dans le secteur illicite de l'économie informelle, il reste cependant attaché aux normes et aux valeurs qui assurent la reproduction de sa communauté d'origine et il prend volontairement sa place dans la redistribution clientéliste à l'échelle sociétale.

On observe ainsi l'émergence d'une économie « métisse » qui ressortirait à la fois du don et du contre-don (ce qui circule est au service du lien) et de l'économie du marché (le lien social est instrumentalisé) en fonction de stratégies imposées par la nécessité. Cet enchâssement de l'économique dans le social peut être interprété, selon le point de vue adopté, comme un reliquat du passé communautaire destiné à se dissoudre dans la marchandisation généralisée ou, au contraire, comme une voie possible à son dépassement (LATOUCHE, 1998).

Conclusions

La conclusion qui se dégage de l'ensemble de ces recherches débouche sur le constat ambigu d'une individualisation sans individualisme.

D'un côté, il y a bien en effet individualisation dans la mesure où les sujets sont de moins en moins dépendants de leurs appartenances et de leurs identités communautaires et qu'ils sont de plus en plus intégrés dans d'autres types de rapports sociaux (en tant que travailleurs, citoyens, croyants, militants, etc.) qui ont en commun de les interpeller en tant qu'individus : « *C'est peut-être là le fait essentiel : la pluralité des champs sociaux et des systèmes discursifs qui leur donnent sens, les sanctionnent et les légitiment, leurs logiques divergentes et souvent incompatibles, l'incohérence que ceci institue dans les faits et dans les esprits [...], tout cela est appel et ouverture à la seule cohérence possible à court terme [...] : celle que peut élaborer, en construisant désormais sa propre histoire de vie, par bricolages successifs, à coup de compromis, de créations hybrides [...], l'individu lui-même, qui s'affirme dès lors [...] en tant qu'acteur et sujet* »[1].

Dans le cas du Sénégal, cet apprentissage de la complexité culturelle se déroule sur l'arrière-plan des deux grands systèmes de référence et de significations – d'un côté, l'État laïque et républicain, héritier de l'État colonial et, de l'autre, les diverses confréries musulmanes – qui entretiennent

[1] *L'Afrique des individus*, conclusions : 411.

une relation complexe, à la fois complémentaire et antagoniste. Il s'agit de deux registres de significations relevant de légitimités différentes, deux conceptions du monde auxquelles les enfants sont exposés très tôt avec le passage habituel à l'école coranique et la scolarisation obligatoire dans l'école laïque. Mettant à profit les contradictions existant entre ces deux mises en ordre du monde, entre ces deux grands systèmes de sens et d'action, les sujets déploient toutes sortes de stratégies, allant du compromis instable à la duplicité assumée, pour s'émanciper de la tutelle des grands récits collectifs, au risque de se perdre dans une fragmentation existentielle ingérable.

D'un autre côté, « *l'individualisme au sens post-moderne et commun du terme, – l'indépendance comme valeur suprême, le repli sur la sphère privée de l'existence, le souci exclusif de soi, le désintérêt pour les enjeux collectifs et l'idée selon laquelle l'individu aurait à construire seul sa propre histoire de vie et à lui donner, seul, de la valeur et du sens – cet individualisme-là est clairement apparu comme impossible et impensable dans l'Afrique contemporaine. D'une part, en effet, parce qu'il n'y est soutenu par aucun discours collectif, par aucune tradition de pensée et que, au contraire, la longue durée [...] a forgé sans désemparer des "structures sociales de la personnalité" mettant l'accent sur "l'identité du nous" [...]. D'autre part, également, parce que jusqu'à ce jour, faute d'avoir mis en place des mécanismes institutionnels (bureaucratiques et impersonnels) de protection sociale et de redistribution des revenus [...], l'État ni la société globale n'ont pu vraiment déposséder les communautés originelles de leur fonction essentielle de toujours, celle d'être des "unités de survie"* (N. ELIAS) *pour les individus qui continuent d'y trouver leur sécurité, leur identité et le sens de leur existence* » [1].

Dans cette optique, l'évolution actuelle de la société sénégalaise incite au pessimisme. Elle ressemble de plus en plus à un marché où les enjeux collectifs ont disparu pour laisser place à la lutte pour l'argent et à la recherche d'une identité. La société n'a plus d'unité et donc aucune catégorie sociale, aucun discours n'a plus le monopole du sens. Dans ces conditions, en l'absence de principes d'organisation sociale sans lesquels la liberté et la justice sont impossibles, cette société risque de devenir un champ de bataille où s'affronteront, sans médiation, la logique du marché mondial et celle des pouvoirs qui parlent au nom d'une identité culturelle, à l'instar de la

[1] *Ibid.*, p. 415.

Casamance où s'opposent les armes à la main l'État sénégalais et les partisans d'une indépendance fondée sur une base ethnique.

Bibliographie

DIOUF M. (1992) ; « La crise de l'ajustement », in *Politique africaine,* 45 : 62 - 85.

DUMONT L. (1983) ; *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.

DURKHEIM E. (1994) ; *De la division du travail social*, Paris, PUF, (Première édition, 1893).

ELIAS N. (1991) ; *La Société des individus*, Paris, Fayard. (Première édition, 1939).

LATOUCHE S. (1998) ; *L'Autre Afrique : entre le don et le marché*, Paris, Albin-Michel.

LEONARD E. (1998) ; « Drogue et reproduction sociale dans le Tiers-Monde », *in Autrepart*, 8 : 5 - 18.

MARIE A. (1997) ; « Du sujet communautaire au sujet individuel », in MARIE A. (éd.) ; *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala : 53 - 110.

MAUSS M. (1950) ; *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF,

MBEMBE A. (1992) ; « Traditions de l'autoritarisme et problèmes de gouvernement en Afrique sub-saharienne », in *Africa Development*, XVII : 37 - 64.

NDIONE E.S. (1992) ; Le D*on et le recours*, Dakar, Enda.

SMELSER N.J. (1993) ; « Le lien problématique entre différenciation et intégration », in

BESNARD P., BORLANDI M., VOGT P. (éds), *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*, Paris, PUF : 259 - 278.

VUARIN R. (1997) ; « Un siècle d'individu, de communauté et d'État » MARIE (éd.) *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala : 19 - 52.

WERNER J.F. (1992) ; « La distribution des psychotropes illicites à Dakar », in *Psychotropes,* VII, 3 : 93 - 101.

WERNER J.F (1997) ; « Itinéraires individuels à la marge », in MARIE A. (éd.) *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala : 367 - 403.

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 245 - 261.

Le rôle des stratégies inter-entreprises dans l'universalisation des comportements

Bruno CLAVERIE et Sofiane TAHI

Université de Perpignan

Longtemps considérées par les entreprises comme un ultime recours, les stratégies inter-entreprises connaissent depuis une vingtaine d'années un essor sans précédent (aux États-Unis, par exemple, les accords sont passés de 5100 en 1987 à plus de 20000 en 1992).

Cette évolution n'est, toutefois, pas sans conséquences. Outre la stimulation de la mondialisation, les stratégies inter-entreprises ont eu un impact sur l'aspect comportemental des entreprises et des consommateurs. Concernant les entreprises, les coopérations inter-firmes se sont longtemps heurtées aux problèmes relevant des cultures propres aux firmes contractantes (modes de management et d'organisation différents...). Progressivement, et face aux aléas des marchés, les entreprises partenaires se sont adaptées aux changements, en uniformisant leurs comportements respectifs, apprenant ainsi à collaborer en dépit des différences culturelles. Quant aux consommateurs, leurs disparités comportementales ne cessent de s'atténuer, gagnant dans certains domaines le stade de « l'universalisation des besoins », ce phénomène étant soutenu par des facteurs tels que la circulation rapide et planétaire de l'information (Internet, les médias, les flux migratoires...). Les groupements d'entreprises ont, pour leur part, vigoureusement participé à cette quasi-homogénéisation de lademande (normalisation de l'offre, uniformisation des politiques publicitaires...).

C'est, donc, dans l'optique de cette universalisation des comportements que nous tenterons, à travers cette intervention, d'analyser les nouveaux aspects comportementaux des entreprises, en tant qu'acteurs sociaux, ainsi que ceux des consommateurs. Cette analyse nous permettra de mesurer l'étendue de l'interaction pouvant exister entre ces deux agents économiques dans le cadre d'une interdépendance liée à la mondialisation.

Émergence des stratégies inter-entreprises

Les différentes études menées sur la coopération inter-firmes convergent vers un résultat similaire : si la coopération entre les entreprises n'a rien d'original, la vague d'accords coopératifs à laquelle nous assistons depuis une quinzaine d'années est, elle, sans précédent. Cette croissance fulgurante a été soutenue, entre autres, par l'apparition, puis le développement de nouveaux secteurs industriels (OCDE, 1986). Ces secteurs reposent, par leur nature, sur la coopération entre plusieurs industries à la fois[1].

En fait, la structure d'un secteur exerce une forte influence sur la détermination des règles du jeu concurrentiel et sur les stratégies auxquelles la firme a la possibilité de recourir (PORTER, 1980). C'est ainsi que des secteurs tels que celui des services et d'ingénierie informatique (SSI) connaissent un recours croissant aux stratégies inter-entreprises. De même, un secteur comme celui des multimédias a connu, en trois ans seulement, une augmentation des rapprochements entre ces entreprises de plus de 1000% (Tableau 1).

Tableau 1. Le nombre de stratégies inter-entreprises dans le domaine du multimédia[2]

Année	Nb d'opérations
1993	23
1994	50
1995	254

Source : Mouline, 1996.

[1] Nous pouvons citer, à titre d'exemple, le secteur des multimédias qui repose sur la coopération entre les secteurs de l'imagerie, des télécommunications, de l'informatique... .

[2] Près de 80% des accords représentent des alliances conclues entre les entreprises du secteur. Seulement 20% représentent des opérations de fusions/acquisitions.

Géographiquement, depuis la fin des années quatre-vingt (Tableau 2), les stratégies inter-entreprises bénéficient d'une étendue mondiale (CONTRACTOR, LORANGE, 1988). Bien que la triade[1] reste la zone économique la plus dynamique en termes de nombre et d'importance des accords, nous assistons depuis quelques années à une prolifération massive des accords de coopération dans d'autres pays, notamment ceux en voie de développement. En effet, les différentes politiques de transition menées dans la plupart des pays d'Europe de l'Est et d'Asie (comme la Chine par exemple) ont favorisé cette prolifération.

Le nombre d'accords à court et moyen terme ne cessera de croître au niveau mondial connaissant ainsi un effet « boule-de-neige ». En fait, « la coopération ravive la coopération ». La pression de la concurrence, de plus en plus groupée, pousse les entreprises à se réorganiser et à se concentrer afin de sauvegarder leur compétitivité (VAN MIERT, 1995). Les entreprises ont compris que dans un monde aussi complexe qu'incertain, face à des partenaires regroupés et menaçants, il devient préférable de ne pas être seul (OHMAE, 1989).

Tableau 2. Répartition des accords par combinaison des zones géographiques des partenaires[2]

Zone économique	Pourcentage
Intra - CEE	30,8 %
USA - CEE	25,8 %
CEE - Japon	10,1 %
USA - Japon	8,4 %
Intra - USA	8,4 %
CEE - Reste du monde	7 %
USA - Reste du monde	4,2 %
Autres zones économiques	5,4 %

Source : Hergert, Morris, 1988.

Face à cette ampleur substantielle que prennent les stratégies inter-

[1] La triade désigne la zone économique américaine, européenne et japonaise.
[2] Étude menée sur 839 cas de coopération étudiés.

entreprises, les différentes recherches relancent constamment le débat sur la nature même de ce mode de développement. L'évolution quantitative des coopérations a engendré l'évolution de leurs formes ainsi que de leur nature. De ce fait, ce concept évolutif rend la tâche difficile lorsqu'il s'agit de déterminer et de mesurer les impacts de ces accords sur les entreprises et donc sur les différents marchés qui constituent l'environnement principal. Cette difficulté est amplifiée par l'absence d'une « théorie de la gestion » (COLASSE, PAVE, 1996).

Définition des stratégies inter-entreprises :

Nous entendons par stratégies inter-entreprises toutes les actions menées par une ou plusieurs entreprises ayant pour but de recourir à des compétences externes afin d'optimiser la conduite d'un projet donné. Ces compétences peuvent incarner des biens, des services ou encore des informations (MARITI, SMILEY, 1983). Ces recours peuvent déboucher sur une entente concernant un échange de compétences ou de savoir-faire ou bien sur une acquisition pure et simple d'une entité et, donc, de ses compétences.

Dans le premier cas, les stratégies inter-entreprises sont considérées de type coopératif. Le second cas concerne toutes les stratégies inter-firmes de « croissance externe ». Toutefois, certains auteurs (BRILMAN, 1995 ; OHMAE, 1989 ; PORTER, 1996 ; JASPERT, RIEBEL, 1998) réfutent cette distinction en confondant les alliances et les fusions/acquisitions (Tableau 3). Notre distinction repose principalement sur le degré d'implication des partenaires ainsi que sur le degré de leur dépendance.

Les stratégies inter-entreprises de type coopératif

La définition des stratégies inter-entreprises, malgré leur histoire séculaire, suscite un large débat entre les chercheurs. En effet, les études proposées pour définir ce type de stratégies sont nombreuses. Cependant, et du fait de la complexité du phénomène (BOUAYAD, 1996), les contours de ce type de relations restent aussi flous qu'équivoques. Outre cette complexité, les divergences sont dues à l'évolution rapide du concept coopératif et des nouvelles formes relationnelles coopératives... De plus, la nature de l'approche (selon qu'elle est théorique, empirique...), l'importance actuelle accordée à la coopération comme stratégie de « mode », la diversité des horizons de recherche (juridique, stratégique...) sont autant d'éléments qui s'ajoutent aux facteurs préalablement cités.

Ainsi, le terme même désignant une relation à travers laquelle deux ou plusieurs entreprises s'impliquent pour un projet donné varie selon les

auteurs, incluant un panel de relations inter-firmes tellement large que l'on se demande ce qui n'est pas coopération (JOLLY, 1996).

Tableau 3. Les différentes formes inter-organisationnelles susceptibles d'être considérées comme des alliances stratégiques[1]

Auteurs / formes	Année	1	2	3	4	5	6
Killing	1983/88	+		+		+	
Harrigan	1987/88	+		+		+	
Hamel, Doz &Prahalad	1989	+	+	+		+	
Jordee & Teece	1989	+	-	+	+	+	-
Ohmae	1989		+		+		+
Littler &Wilson	1990	+	+	+	+	+	+
Roos	1990	+	-	+	+	+	+
Bleeke & Ernst	1991	+	-	+		+	-
Lorange & Ross	1991	+		+	+	+	+
Brilman	1995	+	+	+	+	+	+
Porter	1996	+	+	+	+	+	+
Jaspert & Riebel	1998	+	+	+	+	+	+

Source : Données croisées avec celles de Hellman, Hovi et Nieminen, 1992.[2]

[1] L'expression d' «alliances stratégiques», comme nous le verrons plus loin, est reprise par les auteurs comme une expression générique désignant toutes les relations pouvant exister entre les entreprises.

[2] Légendes du tableau:
1 : Accords de distribution et de marketing
2 : Les accords de licence
3 : Accords technologiques et de R&D
4 : Consortiums
5 . Joint-venture
6 Fusions et Acquisitions.

Symboles :
"+" : Les auteurs soutiennent que la forme peut être considérée comme une alliance stratégique.
"-" : Les auteurs ne considèrent pas la forme comme une alliance stratégique.
"vide" . Les auteurs ne se prononcent pas.

Dans la littérature, la coopération, la collaboration, les alliances, les joint-ventures, les coalitions, les partenariats... constituent une multitude de termes interchangeables et génériques (LITTLER, WILSON, 1990 ; HELLMAN, HOVI ET NIEMINEN, 1992 ; LITTLER, LEVERICK, 1995), désignant les stratégies inter-firmes de type coopératif[1].

PORTER (1996) confond alliance, acquisition et coalition, considérant ces deux dernières comme des formes possibles d'alliance, alors que GARRETTE et DUSSAUGE (1991, 1995) établissent une distinction claire entre les alliances et les fusions/acquisitions. Toutefois, ces mêmes auteurs (GARRETTE, DUSSAUGE, 1995) remplacent les termes de collaboration, de partenariat, d'accords de coopération par celui d'alliances.

Pour ROOT (1988), les accords de coopération sont considérés comme *« toutes formes de coopération à long terme entre deux ou plusieurs entreprises indépendantes dans le cadre d'une activité dans le but d'un gain économique mutuel »*. Ce type d'accords est également, considéré comme étant une rencontre entre deux ou plusieurs entreprises afin de donner naissance à une idée, à un produit, à une autre entreprise ou à une recherche qui incorpore les meilleurs caractéristiques de chacun des partenaires (LORANGE, ROSS, BRONN, 1992).

Plus récemment, GARRETTE et DUSSAUGE (1995) assimilent les alliances à toutes les *« associations entre plusieurs entreprises indépendantes qui choisissent de mener à bien un projet ou une activité spécifique en coordonnant les compétences, moyens et ressources nécessaires plutôt que de mettre en œuvre ce projet ou activité de manière autonome, en supportant seules les risques, et en affrontant seules la concurrence ; ou encore de fusionner entre elles ou de procéder à des cessions ou acquisitions d'activités »*.

De manière générale, nous pouvons conclure que les stratégies inter-entreprises de type coopératif représentent toutes les *« ententes coopératives légales qui concernent deux ou plusieurs entreprises indépendantes qui mettent en commun leurs ressources et/ou leur savoir faire nécessaire afin de mener à bien, au moins, un projet commun préalablement défini »* (TAHI, 1998).

---

[1] Le terme « collaboration » étant le plus utilisé dans la littérature anglo-saxonne (Cf. NALLEAU, VASSEUR, 1998).

Les stratégies inter-entreprises de croissance externe

Contrairement au premier type, les stratégies inter-entreprises de croissance externe reposent sur l'acquisition pure et simple par une entreprise des compétences et/ou du savoir faire d'une autre entreprise concurrente ou potentiellement concurrente. Deux principaux types de relations peuvent être cités dans le cadre de ces stratégies. Il s'agit essentiellement des opérations de fusions et/ou acquisitions (voir tableaux 4 et 5) et des offres publiques[1] (voir tableau 5). Ces dernières (telles les stratégies inter-entreprises de type coopératif) ont connu une évolution sensible durant ces dernières années.

Selon l'AFNOR[2] , il s'agit de toutes *« les opérations par lesquelles deux ou plusieurs sociétés se réunissent pour n'en former qu'une seule, soit par l'absorption d'une ou plusieurs sociétés par une autre, soit par la réunion des sociétés objet de la fusion dans une société nouvelle créée à cet effet »*.

Tableau 4. Évolution du nombre d'acquisitions entre 1984 et 1989

	1984	1985	1986	1987	1988	1989
France	200	280	300	900	1000	1400
États-Unis	3000	3200	4000	5000	5500	--

Source : Ministère de l'industrie, in BARTHELEMY, METZ-LARUE, 1991.

Tableau 5. Les rapprochements des sociétés cotées[3]

Opérations	Nb d'opérations 1996	Valeurs des opérations (1996)	Nb d'opérations 1995	Valeurs des opérations (1995)	Variation en %
Offres publiques	145	46 190,33	134	25 475,64	+ 81,3 %
(O. P. A.)	60	42 069,62	52	16 198,10	+ 159,7%
Fusions	26	73 614, 22	10	33 067,00	+ 122,6 %

Source : Commission des Opérations Boursières (p. 214)

[1] Les offres publiques représentent: les Offres Publiques d'Achat (O.P.A.), les Offres Publiques d'Achat Hostile, les Offres Publiques d'Échange.

[2] AFNOR : Association Française de NORmalisation. Art. 371, alinéa 1 ; loi du 4 juillet 1996.

[3] Valeurs estimées en millions de francs.

Les conséquences des stratégies inter-firmes sur les aspects comportementaux des entreprises

L'éclosion d'une nouvelle culture d'entreprise

N'étant plus réservées à une seule catégorie d'entreprises ni à une zone géographique précise, les stratégies inter-firmes bénéficient, aujourd'hui, d'un large champ d'application. Au niveau de la taille des entreprises, la coopération regroupe, désormais, autant les grands groupes que les petites et moyennes entreprises (BROUTHERS K. D., BROUTHERS L. E., WILKINSON ; 1995). En effet, si les multinationales furent les pionnières dans le domaine de la coopération, les entreprises de taille moindre et ayant recours à la coopération ont connu depuis quelques années une explosion, et ce précisément depuis le début des années 90 (Cf. Tableau 6). La modification des marchés sous l'impulsion des diverses concentrations a largement contribué à ce nouveau phénomène. Les entreprises s'imprègnent d'une nouvelle culture d'entreprise basée sur des intentions coopératives. Outre l'implication d'entreprises de tailles similaires, les alliances entre firmes de tailles différentes ne cessent de voir le jour.

Tableau 6. L'évolution du nombre des micro-groupes en France[1]

	1983	1986	1989	1992	1995
Nombre des micro-groupes	600	900	1450	2800	6700

Source : INSEE première, 1997.

Par ailleurs, l'ouverture de certaines économies, jusque-là basées sur des entreprises nationales, repose sur la coopération entre ces dernières et des firmes privées (ROOT, 1988) dans le cadre des stratégies inter-entreprises. De tels exemples peuvent être relevés dans le cas des accords sino-étrangers.

Un autre changement dans la nature des coopérations doit être souligné : il s'agit des accords regroupant des entreprises de secteurs différents (le multimédia par exemple) sans omettre la nature internationale qui ne cesse d'impliquer des firmes de nationalités, et donc de cultures, tout à fait différentes.

[1] Les micro-groupes comptent, en moyenne, trois entreprises de taille modeste (moins de 500 salariés).

Devant ces nouvelles tendances des stratégies inter-entreprises, les firmes ne cessent de modifier leurs cultures afin de répondre aux différences pouvant découler d'un quelconque rapprochement. Cette nécessité d'adaptation culturelle est d'autant plus importante qu'une même entreprise peut, à la fois, mener plusieurs contrats de collaboration (entreprise étrangère et/ou nationale et/ou publique et/ou privée et/ou d'un même secteur et/ou d'un secteur différent).

Conscientes que les incompatibilités culturelles et organisationnelles peuvent susciter des problèmes majeurs (HLADIK, 1988 ; KILLING, 1988 ; DOZ, 1994 ; HARRIGAN, 1995), les entreprises ne cessent de revoir et d'adapter leur management, leurs connaissances culturelles, leurs processus de résolution...(HARTNELL, 1994 ; BROUTHERS K. D., BROUTHERS L. E., WILKINSON, 1995) finissant par converger vers une « quasi-universalisation » de leurs comportements.

L'imposition de produits « normalisés »

Suite à des alliances avec leurs homologues, certaines entreprises ont pu « imposer » des normes technologiques donnant naissance à des produits dits « normalisés ». Ce type de situation n'est pas rare. À ce titre, nous pouvons reprendre l'exemple du magnétoscope grand public : en 1956, le marché de l'électronique découvrit le magnétoscope. Il s'agissait initialement d'un produit « non fini technologiquement » et qui ne trouvait comme acheteur que certaines institutions telles que l'armée par exemple. La société américaine *Ampex*, première à avoir commercialisé le magnétoscope, proposait en début de vie du produit des prix relativement élevés du fait des coûts technologiques de sa fabrication. Les premières entreprises ne s'intéressèrent à la fabrication du magnétoscope grand public que dans les années soixante et soixante-dix. Il s'agissait principalement de *Matsuchita*, *JVC* et *Sony*. Après l'entrée de ces entreprises sur le marché, les standards de fabrication différaient d'une société à une autre. On distinguera le « Betamax » de *Sony*, le « V. Corded » de *Sanyo* et *Toshiba* et enfin le « VX 1000 » de *Matsuchita.*

À la fin de 1967, *JVC* lança son format « VHS ». Ce format offrait plusieurs avantages concurrentiels parmi lesquels son prix moins cher, ses améliorations technologiques, sa facilité de fabrication, sa durée de deux heures au lieu d'une heure pour les autres formats... Ces avantages ont rapidement permis au « VHS » de dépasser, en 1979, le « Betamax » de *Sony*. En 1988, *JVC* a permis à son format « VHS » de devenir le format standard pour la fabrication des magnétoscopes grand public.

Comment une entreprise, de taille aussi modeste dix ans plus tôt, avait pu s'imposer sur le marché mondial des magnétoscopes, en imposant par la même occasion, au niveau mondial, un produit unique ? La réponse nous conduit directement à la coopération et aux stratégies inter-entreprises.

En effet, *JVC* n'ignorait pas, à la fin des années soixante-dix, son principal handicap : sa taille. Pour y remédier, l'entreprise avait opté pour le partenariat avec différentes autres entreprises susceptibles de lui apporter l'atout qui lui permettrait de s'imposer sur le marché mondial.

La dynamique stratégique de *JVC* se manifesta principalement en Europe et aux États-Unis. La force de *JVC* résidait dans le domaine de la distribution, et ce à travers les nombreux accords d'approvisionnement signés avec d'autres entreprises. Parmi ces accords, nous citerons celui signé avec l'américain *RCA*, par exemple.

En Europe, les négociations en 1977 avec le britannique *Thorn Emi*, l'allemand *Telefunken* et le Français *Thomson* donnèrent naissance à *J2T*. La *J2T* est une joint-venture européenne destinée à la fabrication de magnétoscopes grand public sous licence *JVC*. Les trois usines européennes de *J2T* avaient initialement pour but d'assembler des composants venus directement du Japon. Au fur et à mesure du partenariat, l'assemblage laissa progressivement place à la fabrication intégrale des magnétoscopes (en sous-marque) pour atteindre en 1987 le chiffre de 800 000 appareils (60% des ventes de *JVC*)...

De tels exemples sont assez nombreux, notamment dans les secteurs de la haute technologie (Cf. le cas de *Microsoft Word*). De plus, l'avenir semblerait soumis à de telles pratiques. Les différentes alliances conclues entre les fabricants de téléviseurs grand public (qui se livrent à des « batailles entre blocs » d'entreprises) afin de concevoir, produire puis commercialiser les téléviseurs de demain (les écrans plats à plasma) promettent un scénario identique à celui du magnétoscope grand public. En effet, ce secteur a enregistré plusieurs rapprochements à l'image des accords conclus entre *NEC* et *Thomson*, *Canon* et *JVC*, *Sony* et *Sharp/Philips* et plus récemment, en août 1998, *Fujitsu* et *Philips* (TAHI, 1998).

La maîtrise large des marchés

Une maîtrise large des marchés suppose autant celle d'une multitude de secteurs qu'une large gamme de produits dans un même secteur. C'est dans cette optique que certaines entreprises, en se basant sur des opérations d'alliances et/ou de fusions/acquisitions ont pu prendre le contrôle de

plusieurs secteurs à la fois et, par la même occasion, de bon nombre de produits. C'est en se basant sur ce type de stratégies que *Vivendi* (ex. *Générale des Eaux*)[1] a pu asseoir son contrôle sectoriel et de produit. De ce fait, l'influence de ce type d'entreprises sur les aspects comportementaux de l'ensemble des acteurs concernés par le marché ne cesse de prendre de l'importance.

Sur le plan sectoriel, *Vivendi*, à travers ces différentes stratégies inter-entreprises, contrôle plus de dix secteurs différents : la téléphonie (à travers son acquisition de *Cegetel, SFR* et *Tam-Tam* par exemple), le télévisuel (*NC Numéricâble*), le tourisme et l'hôtellerie (*CNIT, Hôtel Libertel...*), la presse (*L'Express, L'Expansion, Delta Diffusion...*), l'affichage (*Comareg*), les multimédias (*Havas Interactive*), le traitement des eaux (*Générale des Eaux, Générale des Eaux Allemagne...*), le conseil et les stratégies (*Espace et stratégie*), l'édition (*Dalloz, France Loisirs, Dunod éditeurs...*) et le bâtiment, les travaux publics, l'ingénierie et les travaux électriques, les travaux routiers, thermiques-mécaniques (groupe *SGE*). De plus, chaque filiale de *Vivendi* repose sur des coopérations avec d'autres entreprises. Ainsi, la dernière filiale citée, *SGE*, fédère plus de 1000 entreprises présentes dans tous les secteurs de la construction. Elle représente également plus de 52 milliards de francs de chiffre d'affaires (dont 15 milliards réalisés à l'international) et plus de 73.000 salariés.

Cette étendue sectorielle (et géographique) permet à *Vivendi* d'imposer une politique de groupe particulière, propre à sa culture d'entreprise. La réalisation des ouvrages s'effectue similairement dans tous les pays où *Vivendi* est installée, la présence multi-sectorielle crée une interdépendance des actions stratégiques menées au niveau mondial, ce qui a pour conséquence une quasi-homogénéisation de l'offre. Cette homogénéisation est amplifiée du fait que des entreprises telle que *Vivendi* arrivent à influencer les consommateurs « grâce » à leur maîtrise d'une large gamme de produits, notamment ceux pouvant avoir un impact direct sur la « demande ».

En effet, sur le plan des gammes de produits, *Vivendi* dispose de véritables atouts, susceptibles d'engendrer des modifications sensibles de la « demande ». Ainsi, en absorbant *Havas* (le 14 mai 1998) *Vivendi* s'est retrouvée à la tête d'une impressionnante gamme de produits dans le domaine

[1] Par décision de l'Assemblée Générale du 15 mai 1998, la *Compagnie Générale des Eaux* s'appelle désormais *Vivendi*. En revanche, les activités "Eau" du groupe sont regroupées sous le nom de *Générale des Eaux*.

de l'édition, du multimédia et de la publicité, trois types de produits en contact direct avec les consommateurs et pouvant engendrer un « modelage » comportemental. Le poids de Havas sur ces trois marchés est considérable. Le groupe gère, à la fois, un large portefeuille d'activités et une immense gamme de produits. Dans le domaine de la presse, nous pouvons enregistrer à son actif plus de 50 titres de presse grand public ainsi que près de 30 titres édités à l'étranger. Ces éditions à l'étranger passent, elles aussi, par une série de stratégies inter-entreprises nouées entre *Vivendi* (via *Havas*) et *Agepe* l'Italien, *Cetisa Boixaren* l'Espagnole et The *Builder Group* le Britannique. Les journaux gratuits sous contrôle sont au nombre de 145, tous édités également dans le cadre d'une coopération avec le Français *Comareg* et le Belge *Vers l'Avenir.*

Côté « salons », on n'en dénombre pas moins de 60. Une cinquantaine de salons internationaux sont organisés en France dont le *SIAL* (Salon International de l'Agro-aLimentaire). La dizaine restante se déroule à l'étranger et concerne six pays culturellement différents : la Belgique, l'Espagne, l'Argentine, la Chine, le Vietnam et Singapour.

Dans le domaine de l'édition, nous pouvons relever plus de 45 marques, couvrant plusieurs domaines (*Larousse, Nathan, Bordas, Le Robert, Dalloz, Dunod, Masson, Laffont...*).

Outre les 100 CD ROM et les 16 services en ligne dans le domaine des multimédias, *Vivendi* (via *Havas*) maîtrise la gestion de plus de 100.000 panneaux d'affichage dans 8 pays européens et dans plus de 170 aéroports internationaux, ainsi que quelque 220 agences de publicité dans plus de 65 pays de par le monde.

D'autres entreprises dans d'autres domaines, à des degrés différents, ont adopté des stratégies similaires. Ainsi, l'apparition de nouvelles générations ayant *Coca-Cola* ou *Pepsi Cola* pour « liquide vital », *Mac Donald's* comme référence gastronomique, *Blue Jeans* pour habilleur, de « nouveaux CD » de chez *Virgin* pour art, des ouvrages « spécifiques » pour lecture, le *skate* pour sport... ne s'est pas faite spontanément, au contraire. Derrière, toute une stratégie de firme d'une dimension micro puis macro économique fut bâtie à cet effet.

Une politique de communication « quasi standardisée »

Que chaque entreprise tente de promouvoir ses produits, cela relève du marketing classique. Toutefois, quand un fabricant de pâtes s'allie avec un producteur de cirage et un autre d'outils de bricolage afin d'inciter à la

consommation des produits de « qualité » et quand un fabricant de boissons gazeuses s'offre une même page publicitaire dans plus de 100 pays en modifiant à peine quelques « impératifs marketing », nous pouvons parler de « révolution publicitaire ».

En effet, les entreprises adoptent depuis plusieurs années une féroce politique marketing envers les consommateurs. Les similarités des politiques de publicité sont dues à la convergence des cultures d'entreprise ainsi qu'à celle de leurs intérêts (producteurs d'amiante, industrie du tabac...). Cependant, l'émergence de cette « culture globale » fut intensifiée par une universalisation des comportements des consommateurs, générée, entre autres, par les différents points cités préalablement.

L'apparition de l'« American way of life »[1]

Suite aux différents changements dans l'environnement, direct ou indirect, des consommateurs, ces derniers ont vu leurs comportements se modifier en convergeant vers un stade qualifié d'universel, notamment dans les pays de la triade. En effet, cette universalisation comportementale de la « demande » est due à plusieurs facteurs interdépendants :

La mondialisation des entreprises

Le passage d'une stratégie d'entreprise micro à une autre, parallèle, macro-économique, fut à l'origine d'une implantation mondiale des grands groupes d'entreprises. Cette présence planétaire a « permis » aux consommateurs d'accéder à un même produit partout dans le monde, répondant à quasiment la même norme technologique/qualitative/marketing. La mondialisation des entreprises a, depuis le début du siècle (CHANDLER, 1989, 1993), été bâtie sur la coopération entre des entreprises étrangères et d'autres autochtones ou entre des firmes d'un même pays dans le cadre de la pénétration d'un marché étranger.

Dès lors, les consommateurs semblent adhérer à une formalisation similaire des besoins. Que l'on soit en Asie, en Europe ou en Afrique, on assiste à une « californisation des besoins », ce comportement ayant pour objectif de se conformer aux styles des générations californiennes, aux États-Unis. Ce conformisme culturel unilatéral incite les entreprises à « répondre » aux mêmes besoins dans toutes les parties du globe.

[1] Le terme « The american way of life » fut utilisé par Robert BOYER (1996).

L'interdépendance mondiale des économies

L'ouverture généralisée des économies, la libre circulation des capitaux, des marchandises et dans une moindre mesure celle des personnes furent la marque flagrante d'une mondialisation accrue depuis une vingtaine d'années. Le développement des technologies et des réseaux de transport ont considérablement intensifié ces ouvertures. De plus, l'apparition de nouvelles technologies de l'information ont favorisé de leur côté les échanges informationnels entre les différents peuples de la planète, conduisant à la mise en place d'intérêts, de « combat » et de besoins communs. En effet, jamais, depuis l'avènement de la télévision, les populations ne se sont autant rapprochées que depuis l'Internet, le câble...

Cette nouvelle situation révolutionnaire des consommateurs est venue renforcer les efforts, en amont, des entreprises dans le cadre d'une universalisation des comportements de l'état du monde économique actuel.

Conclusion

Nous avons pu constater, ainsi, le rôle des entreprises, à travers les différents accords de coopération, dans ce qu'on pourrait appeler : une universalisation des comportements. Toutefois, ce phénomène apparaît à des degrés très différents selon le secteur d'activité, les produits concernés ou encore la catégorie socioprofessionnelle concernée. De ce fait, l'universalisation semble relever, dans certains cas, d'une réalité virtuelle et, dans la pratique, les comportements restent, ainsi, très hétérogènes (BOYER, 1996).

Par ailleurs, outre le poids des stratégies inter-entreprises, ces nouveaux comportements sont dus à d'autres facteurs sociaux, politiques et/ou économiques (flux migratoires...). Enfin, il est nécessaire de rappeler que la participation croissante aux mêmes produits matériels et culturels ne peut, en aucun cas, constituer un correctif à la disparité sociale nationale et/ou internationale (BAUDRILLARD, 1970).

Bibliographie

BARTHELEMY B., METZ-LARUE S. (1991) ; *Les O. P. A. et après ?*, Eyrolles.

BAUDRILLARD J. (1970) ; *La Société de consommation,* Denöel.

BOUAYAD A., LEGRIS P. (avec la participation de), (1996) ; *Les Alliances stratégiques : maîtriser les facteurs clés de succès,* Dunod.

BOYER R. (1996) ; « Les mots et les réalités », *in* Boyer R. et al, *Mondialisation : au-delà des mythes,* La Découverte.

BRILMAN J. (1995) ; *L'Entreprise réinventée*, Éditions d'Organisation.

BROUTHERS K. D., BROUTHERS L. E. and WILKINSON T. J. (1995) ; « Strategic alliances: Choose your partners », *Long Range Planning,* Vol. 28, n° 3, 18 - 25, juin.

CHANDLER R. A. D. (1993) ; *Organisation et performance des entreprises, Tome 2 : La Grande-Bretagne 1880/1948*, Les Éditions d'Organisation.

CHANDLER JR. A. D. (1989) ; *Stratégies et structures de l'entreprise,* Les Éditions d'Organisation.

COMMISSION DES OPERATIONS BOURSIERES (1996) ; *Rapport annuel,* Données de la Banque de France.

COLASSE B., PAVE F. (1996) ; « Pierre Tabatoni et l'introduction de la gestion en France », *Annales des mines,* 71 - 84, juin.

CONTRACTOR F. J., LORANGE P. (1988) ; « Why should firms cooperate ? The strategy and economics basis for cooperative ventures », in CONTARCTOR F. J., P. LORANGE (dir.) ; *Cooperative strategies in international business,* 3-30, Lexington books.

DOZ Y. (1994) ; « Are alliances inhently unstable ? », *in* Stiles, J., (1994); *Strategic alliances : making them work,* Long Range Planning, Vol. 27, 4, 133 - 137, August.

GARRETTE B., QUELIN B. (1991) ; « Les stratégies d'alliance des firmes d'équipements de télécommunication », *Les Cahiers de recherche HEC,* n° CR 393/1991.

GARRETTE B., DUSSAUGE P. (1995) ; *Les Stratégies d'alliances*, Éditions d'Organisation.

HAMEL G., DOZ Y. L. and PRAHALAD C. K. (1989) ; « Collaborate with your competitors and win », *Harvard business review*, vol. 67, 133-139, janvier-février.

HARRIGAN K. R. (1995) ; « Strategic alliances and partner asymetrics », *Paper number 54, Strategy Research Center, Graduate School of Business, in* Brown, L., and H. Pattinson, (1995) ; « Information technology and telecommunications : Impacts on strategic

alliance formation and management », *Management Decision,* Vol. 27, 4, 41 - 51.

HARTNELL N. (1994) ; « Making electronics alliances work », in J. STILES (1994) ; *Strategic alliances : Making them work, Long Range Planning,* vol. 27, n° 4, 133-137, Août.

HELLMAN P., HOVI N. and NIEMINEN J. (1992) ; « Defining the concept of interfirm cooperation », *8th IMP conference Lyon,* 138 - 148.

HERGERT M, MORRIS D. (1988) ; « Trends in international collaborative agreements », *in Cooperative strategies in international business,* pp. 99 - 109, Lexington Books.

HLADIK K. (1988) ; « R&D and international joint-ventures », *in* CONTRACTOR F. J. and P. LORANGE (dir.) ; *Cooperative strategies in international business,* 187-203, Lexington books.

JASPERT T., RIEBEL D. (1998) ; « Le vade-mecum de l'après fusion », *l'Expansion Management Review,* n° 89, 95 - 103, juin.

JOLLY D. (1996) ; « Accéder à l'innovation technologique par la coopération interentreprises », *Revue Gestion 2000, Management et prospectives,* n°1, 95 - 115, janvier-février.

KILLING J. P. (1988) ; « Understanding alliances : The role of task and organizational complexity », *in* CONTRACTOR F. J. and P. LORANGE (dir.) ; *Cooperative strategies in international business,* 55 - 67, Lexington books.

KOENIG G. (1993) ; *Management stratégique : visions, manœuvres et tactiques*, Nathan.

LITTLER D. and WILSON D. (1990) ; « Strategic alliances in computerised business systems », *Proceeding of the 6th I.M.P. conference,* volume II, 701 - 726.

LITTLER D. and LEVERICK F. (1995) ; « Joint ventures for product development : Learning from experience », *Long range programme,* vol. 28, n° 3, 58 - 67, June.

LORANGE P., ROSS J. and BRONN P. S. (1992) ; « Building successful strategic alliances », *Long range programme,* vol. 25, 6, 10 - 17, December.

MARITI P. and SMILEY R. H. (1983) ; « Co-operative agreements and the organization of industry », *The journal of industrial economics,* vol. xxxi, 4, 437 - 451, June.

MOULINE A. (1996) ; *L'Industrie des services informatiques*, ECONOMICA.

NALLEAU G., VASSEUR J. (1998) ; « Deux modèles d'alliance gagnants », *l'Expansion Management Review,* n°88, 74 - 81, Mars.

OCDE (1986) ; *Direction de la science, de la technologie et de l'industrie, Accords de coopération technique inter-entreprises, Données et analyses initiales, mai.*

OHMAE K. (1989) ; « The global logic of strategic alliances », *Harvard Business Review,* 143 - 154, mars-avril.

PORTER M. E. (1980) ; *Competitive strategy,* The free Press.

PORTER M. E. (1996) ; *L'Avantage concurrentiel. Comment devancer ses concurrents et maintenir son avance*, InterÉditions, 1986, 6e tirage, mars 1996.

ROOT F. R. (1988) ; « Some taxonomies of international cooperative arrangements », *in* CONTRACTOR F. J. and P. LORANGE (dir.) ; *Cooperative strategies in international business,* 69 - 80, Lexington books.

TAHI S. (1998) ; « Les impacts des stratégies inter-entreprises sur l'organisation interne de la firme », *in* G. FASSIO, *La Logistique : maîtrise du temps et de l'espace*, Presses Universitaires de Nantes.

VAN MIERT K. (commissaire chargé de la concurrence auprès de la commission européenne), (1995) ; *in Commission Européenne, La Politique Européenne de concurrence, XXe rapport sur la politique de la concurrence*

Quatrième partie

Mondialisation et interculturalité, résistances et innovations

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 265 - 280.

Universalisme et spécificités culturelles : l'exemple des associations des droits de l'Homme au Maroc

Marguerite ROLLINDE

Institut Maghreb-Europe

Cinquante ans après la proclamation de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme au Palais de Chaillot à Paris, la conjoncture internationale inscrit clairement les droits de l'Homme dans le calendrier officiel des États, tandis que le Maroc connaît, depuis une dizaine d'années, un climat de relative ouverture. Ceci explique, en grande partie, le développement du mouvement des droits de l'Homme dans ce pays et son émergence sur la scène publique nationale et internationale. La question est alors de savoir dans quelle mesure les militants marocains des droits de l'Homme ont su se libérer des enjeux politiques et partisans, et rejoindre les préoccupations de la société, jusqu'à trouver ce qu'il y a d'humain en chacun, quel qu'il soit, et sans restriction, permettant à l'universel de rejoindre le spécifique.

Pour ces militants, la principale des contradictions vient de la rencontre avec un principe à portée universelle mais qui, en tant que concept, « *résulte d'une formulation conventionnelle d'idées philosophiques et politiques, pensées ou capitalisées, délimitées et négociées dans des conditions socio-historiques bien déterminées* »[1] : celles de la France de 1789 d'abord, puis

[1] KAREM Mohammed, *La notion des droits de l'Homme au Maghreb. Essai sur une nouvelle culture politique*, thèse pour le doctorat en science politique, Aix-Marseille, 1991.

celles des lendemains de la deuxième guerre mondiale avec la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948. Étudier l'application d'un principe universel dans un contexte particulier est une quête pleine d'embûches. Il s'agit de ne pas tomber dans le culturalisme et de se demander si les droits de l'Homme sont pensables dans le monde arabe, et plus encore dans le monde musulman. Ce serait déplacer les termes du problème en faisant porter sur les cultures le poids des responsabilités qui reviennent aux États. Et lorsque l'on parle d'atteintes aux droits de l'Homme dans un pays, on parle surtout de non-respect par le pouvoir en place des droits de toute personne humaine quelle qu'elle soit, tels qu'ils sont précisés dans les textes internationaux, le premier d'entre eux étant la Déclaration Universelle de 1948, signée par tous les pays membres des Nations Unies, suivie des différents pactes et conventions signés et ratifiés par la majorité de ces pays, et en particulier par les États arabes.

Les premiers fondateurs des organisations des droits de l'Homme au Maroc sont les héritiers d'une lutte contre le système colonial. Eux ou plus souvent leurs pères, ont dû d'abord affronter la violence de la répression d'un État étranger qu'ils ont combattu, tout en s'appropriant certaines de ses valeurs, puis celle de l'État marocain des débuts de l'indépendance qui exige l'adhésion absolue autour du roi, de la religion et du territoire. Leur engagement politique au sein des partis d'opposition issus du mouvement de libération les condamne, dans leur lutte pour l'accès au pouvoir, à un choix permanent entre contestation et adhésion au consensus national qui postule que l'islam, la langue et la culture arabes sont le lot de la société dans toutes ses composantes. Rien ne doit remettre en cause une unité artificiellement construite autour du roi, qui en est le garant en tant que chef de la communauté, Émir des croyants.

La naissance du mouvement

Les premières associations des droits de l'Homme au Maroc sont nées dans un contexte de forte répression et de bipolarisation de la scène politique. La ligue de défense des droits de l'Homme (LMDDH) a été créée en 1972 par l'Istiqlal, le parti issu du mouvement national de libération tandis que l'USFP, né de la scission de l'aile gauche de l'Istiqlal, créait en 1978 l'Association marocaine des droits de l'Homme (AMDH). Il s'agissait avant tout pour les deux partis de se doter d'un outil de défense des prisonniers politiques. En 1977, soixante-dix militants de la gauche marocaine avaient été condamnés à

des peines allant d'un an à la perpétuité. Certains, comme Abraham Serfaty ou Abdallah Harif, ne sortiront de prison qu'après plus de quinze ans de détention. Par la suite, les émeutes de 1981, 1984 ou 1990 vont provoquer des vagues d'arrestations suivies de tortures et de condamnations à des peines de prison ; les détenus vont organiser des mouvements de protestation par des communiqués et par des grèves de la faim dont certaines dureront plusieurs années. Le rôle des associations de droits de l'Homme se limitera alors à soutenir les revendications des prisonniers, à réclamer leur libération ou à aider leurs familles. Ces actions seront considérablement limitées par le pouvoir qui n'hésitera pas à procéder à des arrestations dans les rangs de l'AMDH, l'empêchant pratiquement de fonctionner entre 1981 et 1988. À cette date, une nouvelle association voit le jour, l'OMDH. Elle rassemble un certain nombre de personnes venues de partis différents ou des indépendants, et son action va provoquer le réveil des autres associations. L'action conjuguée des prisonniers politiques, de leurs familles et des organisations internationales à l'extérieur ou des exilés politiques marocains va inciter le roi à des mesures de grâce en faveur d'un grand nombre de prisonniers en 1989 puis en 1994.

Tant que les associations des droits de l'Homme ont fonctionné comme des comités de défense des prisonniers politiques, chargés avant tout de soutenir les militants de leur propre parti emprisonnés et leurs familles, elles se référaient naturellement dans leurs revendications aux articles de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme sur le droit à la vie ou sur la liberté d'expression, ainsi qu'au Pacte international relatif aux droits civils et politiques ou à la Convention contre la torture. Rien dans leur action ne les différenciait des associations de même type fonctionnant dans des pays comme le Chili ou l'Afrique du Sud à la même époque.

Un nouveau contexte national et international

Mais on peut dire que le régime marocain a toléré ces dix dernières années l'ouverture d'un certain espace d'expression, à travers les mouvements de droit, dans la mesure où ceux-ci peuvent canaliser les risques d'explosion sociale en répondant aux exclus et aux marginaux, et par là même orienter les jeunes en particulier vers des revendications autres que religieuses, voire utiliser ces mouvements contre les islamistes ; dans la mesure, aussi, où ils répondent à un besoin de légitimation vers l'extérieur, sous la pression des ONG internationales – comme cela a été le cas de la campagne contre les *Temps du Maroc*, en France, qui a précédé la sortie d'un rapport d'Amnesty

International et le livre de Gilles Perrault, *Notre ami le roi*, en 1991 – voire même sous la pression des États, à en juger par le ton du Département d'État américain dans ses rapports annuels sur ce pays, depuis 1989.

Il ne faudrait cependant pas oublier que cette apparente ouverture d'un espace, marquée en particulier, entre 1989 et 1994, par la libération d'une grande partie des prisonniers politiques, par la réapparition de centaines de « disparus » et par le droit au retour des exilés politiques[1], reste sous étroit contrôle de l'État. La répression qui a suivi les émeutes de décembre 1990 a rappelé, s'il en était besoin, que le système policier n'avait pas changé, et ceux qui ont osé remettre en cause l'autorité royale, comme Noubir Amaoui[2], l'ont appris à leurs dépens. C'est bien le roi qui donne le droit à ces mouvements d'exister et impose ses règles du jeu, par la force mais aussi par la récupération, à travers la création d'un ministère des droits de l'Homme, en novembre 1993, précédée de celle d'un Haut Conseil Consultatif des Droits de l'Homme, en mai 1990, ou par la prise en charge des revendications des femmes pour un changement de la *Moudawana* ou du mouvement amazighe en faveur de la reconnaissance de la langue berbère.

Par ailleurs, à la fin des années quatre-vingt, le mouvement marocain des droits de l'Homme a bénéficié de la large publicité faite au concept des droits de l'Homme, au niveau mondial, sous l'impulsion des États occidentaux dans leur lutte contre les dictatures des pays de l'Est, ou dans le cadre des relations Nord/Sud, comme le prouve, par exemple, la conditionnalité des prêts de la CEE à la situation des droits de l'Homme dans les pays emprunteurs[3]. Mais,

---

[1] Environ 500 prisonniers politiques ont été libérés, dont la majorité (352) en juillet 94. Ce chiffre ne tient pas compte des quelque 300 disparus sahraouis libérés en 1992, ni des survivants de Tazmamart. Concernant le droit au retour des exilés politiques, l'un des retours les plus significatifs est celui du fqih Basri rentré au Maroc en juin 1995, après 29 ans d'exil. Une exception notable, en revanche, celle d'Abraham Serfaty dont le sort n'est pas résolu à ce jour.

[2] Secrétaire général de la CDT et membre du bureau politique de l'USFP, Noubir Amaoui a été condamné en avril 1992, à deux ans de prison et à 1000 dh d'amendes pour une interview donnée au journal espagnol *El Pais*, et publiée dans son numéro du 11 mars 1992. Voir communiqués de l'OMDH du 1er et du 8 avril 1992. Ces communiqués ne font pas référence à la teneur des propos de N. Amaoui qui se prononçait en faveur d'une monarchie parlementaire dans laquelle le roi règne mais ne gouverne pas.

[3] Cet intérêt pour les droits de l'Homme a été répercuté au niveau des instances internationales, intérêt couronné par le Congrès International des droits de l'Homme à Vienne, et a favorisé le développement du mouvement des droits de l'Homme dans le monde arabe avec la création de l'Organisation Arabe des Droits de l'Homme à Chypre, en 1985, avec aussi la naissance de deux ligues algériennes en 1985 et 1987, et d'une ligue mauritanienne fondée en 1987, avec l'appui du président Mouaouya Ould Tayaâ. Par ailleurs,

dans le même temps, le contexte international et national a provoqué des remises en cause au sein du mouvement des droits de l'Homme qui a dû se positionner face à des événements comme la guerre du Golfe ou la question sahraouie.

Nationalisme et droits de l'Homme

Dans un climat de confusion entretenue entre les valeurs et le modèle de la civilisation occidentale et les valeurs des droits de l'Homme, qui concernent, elles, tous les êtres humains, dans leur diversité, la tentation est forte, face à l'agression contre l'Irak, de privilégier l'intérêt national et de se réfugier dans un repli identitaire, qu'il soit musulman, arabe, marocain ou encore tamazighe[1] ; d'autant plus forte que l'attitude de la France lors du conflit en ex-Yougoslavie ou à l'égard de l'immigration fait perdre les repères et remet en cause le pays de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen de 1789.

La guerre du Golfe

La Guerre du Golfe a, sans aucun doute, joué un rôle considérable dans le rejet de l'Occident et des USA en particulier. Le modèle de l'État occidental est plébiscité et la recherche de démocratie devient quasiment synonyme de la revendication en faveur des droits de l'Homme. Cependant les images de la France, terre des droits de l'Homme, ou des démocraties occidentales meilleurs garants de la protection de ces droits, sont de plus en plus régulièrement remises en cause.

Des affirmations du type « *Les droits de l'Homme n'ont jamais été universels avant ou après ce conflit. Ce sont des principes qui s'interprètent selon les intérêts* » font penser que ce ne sont pas tant les droits eux-mêmes

---

l'arrivée au pouvoir du président Ben Ali en Tunisie a semblé dans un premier temps conforter la Ligue Tunisienne des Droits de l'Homme créée en 1977, même si le nouveau régime n'a pas tardé à réprimer toute velléité d'expression des militants des droits de l'Homme qui tentaient de dénoncer la répression généralisée de toute forme d'opposition au président Ben Ali.

[1] La défaite de Saddam Hussein a renforcé le mouvement amazighe (berbère) au Maroc, par la défection de certains nationalistes arabes qui se sont réfugiés dans une revendication culturelle et identitaire qui se veut parfois exclusive de tout autre référence. Il ne faut cependant pas négliger une autre tendance du mouvement amazighe qui voit dans le caractère pluriel et dans la diversité des références culturelles marocaines une richesse plutôt qu'un obstacle.

qui sont remis en cause que leur interprétation ou l'application qui en est faite.

D'après les communiqués et les prises de position dans le mouvement des droits de l'Homme marocain, cette remise en cause s'appuie sur un argument juridique qui condamne l'intervention américaine comme illégale et accuse l'ONU de ne pas respecter le droit international en engageant une guerre « agressive »[1]. Les militants des droits de l'Homme ont été dans une très large mesure d'accord pour condamner les États-Unis et l'Occident sur cette base, mais les débats concernant l'attitude à avoir face à l'intervention irakienne au Koweït ont été beaucoup plus animés. Les communiqués publiés par les deux principales organisations des droits de l'Homme sont révélateurs des conflits qui ont précédé leur rédaction. L'OMDH publie une déclaration de son Bureau national le 14 janvier 1991 dans laquelle « *elle estime indispensable de prendre ses responsabilités, indépendamment de l'attitude à l'égard du conflit entre l'Irak et le Koweït, en ce sens que celui-ci ne saurait aucunement justifier le déclenchement d'une guerre dévastatrice contre le peuple irakien, de la part des armées américaines et européennes [...] parce que la légalité internationale a été foulée aux pieds par Israël depuis quatre décennies au nom de l'idée sioniste antinomique avec les droits de l'Homme, [...] les motifs véritables étant les intérêts pétroliers et stratégiques dans l'ensemble du monde arabe* ». Le 3 février, elle appelle à participer à une marche de protestation « *pour exprimer la condamnation de la guerre dévastatrice menée contre le peuple irakien* » et, quelques jours plus tard, elle condamne cette guerre qui « *vise à consolider la domination sans partage sur l'Orient arabe et ses richesses pétrolières d'une part, et à consacrer, d'autre part, la puissance et l'invincibilité du peuple sioniste* ». L'AMDH rejoint les positions de l'Organisation pour condamner la « *guerre d'agression* » contre le peuple irakien et la « *démission des organes internationaux au profit de l'hégémonie des États-Unis* ». Mais, alors que l'OMDH ne prend pas position sur l'invasion du Koweït par l'Irak, pour l'AMDH « *nul ne peut décider aux lieu et place du Koweït son union à un autre peuple* ».

---

[1] Cette notion d'illégalité s'oppose au terme de « guerre juste » employé par le camp américain et qui a été remis en cause par plusieurs intervenants au cours d'un colloque organisé par le département de philosophie de Paris VIII, à la Faculté de Saint-Denis, en mars 1991, trois mois après les premiers bombardements massifs du 18 janvier sur l'Irak. Les actes ont été publiés sous le titre : *La tentation de l'Occident. Actes du colloque autour de la guerre du Golfe*, Paris VIII-Vincennes à Saint-Denis, 14 mars 1991.

À travers ces citations, on peut voir apparaître une prise de position des mouvements de droits de l'Homme beaucoup plus politique et qui rejoint largement celle des intellectuels maghrébins dans leur ensemble[1]. La guerre du Golfe a été perçue par tous les pays du Maghreb comme une catastrophe nationale touchant l'ensemble du monde arabe, comme auparavant la défaite de l'Égypte face à Israël en 1967. Elle déclenche dans ces pays une vague d'hostilité à l'égard de l'Occident, accusé de pratiquer la politique de « deux poids deux mesures ». L'ennemi est nommé, c'est l'impérialisme et son allié, le sionisme. Le soutien inconditionnel des intellectuels maghrébins à l'Irak est révélateur de la force du nationalisme arabe dans ces pays. Il ne faut pas oublier que la génération issue des luttes coloniales est toujours présente. L'attitude de la France, en particulier, est vécue comme une véritable trahison et réveille la mémoire collective. Dans un sondage d'opinion effectué à Tunis du 8 au 12 février 1991, 73% des personnes interrogées considèrent la position française dans la guerre du Golfe identique à celle des États-Unis, 24% pensent qu'elle est plus modérée. Mais surtout 41% des personnes ne s'attendaient pas à ce que la France participe à la coalition anti-irakienne aux côtés des États-Unis et avaient une opinion plutôt favorable de la France avant la guerre. « *La France a trahi les attentes des Maghrébins. Mais pour penser à la trahison il faudrait au départ croire à l'amitié. Un ennemi ne trahit pas, il attaque avec tous ses moyens* »[2].

L'hostilité affichée envers l'Occident, accusé d'avoir deux pratiques, deux discours selon qu'il s'agit de ses alliés, et principalement d'Israël, ou de ses adversaires, c'est-à-dire les pays arabes, conduit une partie de la population, même au sein des militants des droits de l'Homme, à rejeter les valeurs portées par cet Occident et à remettre en cause l'universalité des droits de l'Homme.

Le lien entre islamité et arabité, fréquemment souligné dans les débats sur la guerre du Golfe, est dépassé par Mahdi ELMANDJRA, membre fondateur et ancien président d'honneur de l'OMDH, qui fait de ce conflit la première « guerre civilisationnelle » portée par le Nord contre le monde musulman : « *Nous sommes en face d'un grave conflit de valeurs [...]. Il y a tolérance*

---

[1] Il faut rappeler que le consensus qui apparaît, au Maroc, autour du soutien à l'Irak va à l'encontre de la position officielle prise par le roi. En effet, dès août 1990, le Maroc condamne officiellement l'Irak et envoie un bataillon marocain en Arabie Saoudite.

[2] ZGHAL Abdelkader, « La guerre du Golfe et la recherche de la bonne distance », in *La Guerre du Golfe et l'avenir des Arabes, débat et réflexions*, Cérès Productions, Tunis, 1991, p.162.

mais non acceptation sincère des valeurs du Sud, faute d'un effort sérieux pour les comprendre. C'est cela qui est au cœur de l'échec du dialogue Nord-Sud »[1]. Il y voit le début d'une longue série qui se continue dans les Balkans, en Bosnie et en Palestine et dont l'enjeu est la domination culturelle des États-Unis qui s'appuient sur une confusion entretenue entre les valeurs et le modèle de la civilisation occidentale et les valeurs des droits de l'Homme qui concernent, elles, tous les êtres humains, dans leur diversité. Loin de nier l'universalité des droits de l'Homme, il en fait « *l'un des plus importants éléments stratégiques des relations internationales* » et « *le point de départ de tout projet social et de tout modèle de développement* »[2], mais dans le respect des valeurs de l'autre et sur une base multiculturelle.

L'affaire du voile

Une autre raison de la remise en cause de l'universalité des droits de l'Homme par certains militants est liée à la politique française vis-à-vis de l'immigration, en particulier à travers la politique des visas instaurée par la France en 1986 et par l'Espagne en 1991, ou à travers l'attitude adoptée par la France face au port du voile par de jeunes collégiennes.

Malgré les références laïques des membres de l'AMDH et leur hostilité souvent affichée à l'égard des islamistes, la majorité d'entre eux ont vu dans la décision d'expulsion de ces élèves une marque d'hostilité à l'égard de l'ensemble de la communauté musulmane et une atteinte au droit d'exercer sa religion et à la liberté de choisir la façon de se vêtir. Ceci ne signifie pas nécessairement qu'ils sont favorables au port du voile, plusieurs soulignent qu'ils y sont hostiles : « *Je suis contre le voile mais je respecte le droit des autres à le porter, sauf s'il signifie l'appartenance à un groupe terroriste, mais alors il faut le prouver* », ou mettent des limites au port du voile « *dans la mesure où cela ne porte pas atteinte à la liberté des autres* »[3]. En fait, en se

---

[1] ELMANDJRA Mahdi, « L'Occident redécouvre le virus de la colonisation », in *Libération*, Casablanca, 15/01/1993, repris in *La Décolonisation culturelle, défi majeur du 21e siècle*, éditions Walili, Marrakech, Futuribles, Paris, 1996. Voir aussi *Première guerre civilisationnelle*, Toubkal, Rabat, 1991. Par ces propos, il entretient une confusion entre le Sud et le monde musulman, faisant de tous les conflits qui se déroulent actuellement une lutte des USA contre cette civilisation.

[2] ELMANDJRA M., « Pas d'unité maghrébine sans respect des droits de l'Homme », in *Réalités*, Tunis, 01/12/1989 ; repris in *Nord/Sud, Prélude à l'ère post-coloniale*, Toubkal, Casablanca, 1992, p.161.

[3] Citations tirées d'une enquête faite par l'auteur de cette communication auprès des militants des droits de l'Homme en 1996.

prononçant contre l'expulsion de leur lycée des jeunes filles qui portent le voile, ils ne se prononcent pas sur le port lui-même, mais défendent un droit, celui qu'a tout individu à vivre sa religion, à exprimer ses idées, voire même à s'habiller comme il le souhaite.

Mais à travers cette prise de position, c'est aussi, peut-être même surtout, la politique actuelle de la France vis-à-vis de la communauté immigrée qui est visée.

Les droits de l'Homme et la question sahraouie

Si la violation des droits de l'Homme par les « démocraties » occidentales a provoqué un choc dans le milieu des militants des droits de l'Homme, la situation politique intérieure suscite également des contradictions difficiles à dépasser. De même que la guerre du Golfe a renvoyé nombre d'entre eux dans le camp du nationalisme arabe, le conflit qui dure sur la question du Sahara occidental joue encore le rôle de tabou infranchissable pour les militants des droits de l'Homme, à quelques exceptions près.

Cette attitude va à l'encontre des positions des organisations internationales, et en particulier d'Amnesty International, qui dénonce les violations des droits de l'Homme dans ces territoires depuis leur annexion par le Maroc en 1975, et en particulier la pratique de la « disparition ». Aucun des rapports qu'elle a publiés sur la question n'a fait l'objet de communiqués de la part des organisations marocaines et le silence sur la question est général jusqu'en 1991. L'intérêt national prime sur le droit des individus. Cependant, la libération de nombreux « disparus » sahraouis en 1991 et leur reconnaissance par le gouvernement marocain, a quelque peu modifié la position des associations des droits de l'Homme sur la question. L'AMDH et l'OMDH sont toutes les deux intervenues pour protester contre les condamnations prononcées contre des jeunes Sahraouis qui avaient organisé une manifestation pacifique en faveur du Polisario, en juin 1995. Mais tout en dénonçant le caractère expéditif du procès, le Président de l'OMDH, Abdelaziz BENNANI, s'abstient de soulever la question des « disparus » et rappelle la position adoptée par l'OMDH depuis 1990 qui « *refuse de prendre position sur la question litigieuse des modalités d'organisation du référendum, question considérée comme essentiellement politique* »[1].

[1] BENNANI Abdelaziz, Le mouvement marocain des droits humains, pp. 24 - 25.

Quant à l'AMDH, un dossier sur les disparitions[1] cite des « civils » emprisonnés au secret à Kallat M'gouna, par opposition aux militaires de Tazmamart. L'Association ne conteste pas la réalité du dossier, se référant, au cours d'une conférence de presse, retransmise dans la revue *Attadamoun*, à Amnesty International et aux chiffres déclarés par l'organisation internationale (270 « disparus » sahraouis relâchés en 1991, plus de 400 Sahraouis disparus). Les responsables interviewés justifient l'absence de dossiers propres à leur association par la « difficulté d'avoir des informations précises ». Cependant un pas semble avoir été franchi, même s'il reste modeste, au 5e congrès de l'AMDH, du 3 au 5 avril 1998, puisque la déclaration générale du congrès appelle à « *mettre fin au conflit au Sahara et mettre enfin un terme à toutes les violations des droits de l'Homme liées à ce conflit, et cela par un référendum libre et impartial* », de même qu'il appelle à « *mettre un terme définitif à la répression politique* » ; « *que la vérité soit faite sur les disparus et qu'ils soient libérés* ».

Ce long silence sur la question des disparus sahraouis peut s'expliquer par le fait que les militants des droits de l'Homme ne veulent pas hypothéquer les autres dossiers qu'ils défendent, sachant que le pouvoir n'acceptera pas d'autre calendrier que le sien sur ce territoire dont le sort attend toujours d'être résolu par un référendum reporté d'année en année[2]. Mais il semble bien que la crainte de la répression ne soit pas la seule raison du retard mis par le mouvement à prendre en charge les atteintes aux droits de l'Homme qui en résultent. Le consensus qui règne dans tout le pays, à de très rares exceptions près, sur cette question nationale en fait l'un des tabous auxquels sont confrontés les militants des droits de l'Homme.

Droits de l'Homme et islamisme

Un autre enjeu majeur que doit affronter le mouvement des droits de l'Homme aujourd'hui est la montée d'un courant islamiste qui apparaît comme son

[1] *Attadamoun*, n°2, 1994 (sans précision sur le mois).

[2] En 1988, les Nations Unies, en collaboration avec l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) sont parvenues à un accord sur le Sahara occidental avec le royaume du Maroc et le Front populaire pour la libération de Saguia el Hamra y Rio de Oro (Polisario). Un plan d'application de cet accord a été élaboré et approuvé le 29 avril 1991 par le Conseil de sécurité des Nations Unies. Il prévoit la tenue d'un référendum sous les auspices de la Mission des Nations Unies pour l'organisation d'un référendum au Sahara occidental (MINURSO), en vue de déterminer l'avenir du Sahara occidental.

concurrent le plus direct en se plaçant sur le terrain de la demande sociale mais aussi en proposant un modèle qui correspond aux références culturelles de la société à laquelle il s'adresse. La répression de ce courant, qui oppose aux droits universels des personnes des revendications identitaires et communautaires, met les militants des droits de l'Homme devant l'obligation de défendre des gens dont ils combattent les opinions et les incite à se positionner sur des thèmes tels que la laïcité ou la place de la femme dans la société.

Confrontés à ce défi, certains intellectuels s'évertuent à chercher dans l'islam les fondements des droits de l'Homme en proposant des déclarations comme la Déclaration Islamique des Droits de l'Homme qui s'inspire des spécificités islamiques. On peut voir dans cette « *tentative pour une culture particulière de contribuer à une pensée de l'universel [...], une manière d'arraisonner le siècle et d'affronter la modernité dans ce qu'elle peut avoir d'universel* »[1]. L'ambiguïté n'en demeure pas moins, du fait que les droits énoncés dans la déclaration islamique sont fondés en dernière instance sur la loi islamique. Le lien systématique entre le droit et la Loi coranique aboutit à un système juridiquement fermé. Ainsi à la liberté de croyance répond le devoir de rester dans les limites prescrites par la Loi, qui condamne à mort l'apostasie. De même, les droits des femmes, selon le principe de l'égalité pour tous, sont conditionnés par la *chari'a* en ce qui concerne par exemple l'héritage. À partir de là, la prétention universaliste de ces déclarations est soumise à rude épreuve puisque celles-ci s'adressent en fait à l'homme musulman ou à celui qui cherche dans l'islam la condition de réalisation d'une exigence universelle mais pas à l'homme en tant qu'homme, quel qu'il soit, quelles que soient sa culture et ses références.

Face à cette approche des droits de l'Homme à travers le prisme religieux, certains persistent, en revanche, à voir dans l'islam et dans le passé la source de tous leurs maux et pensent pouvoir plaquer le système occidental sur les autres sociétés. Refusant d'analyser leur société, ils rejettent en bloc tout ce qui pour eux relève d'une tradition endogène, et appellent à la modernité sur la base d'un système politique exogène.

Jusqu'à aujourd'hui, les militants des droits de l'Homme ne parviennent pas toujours à dépasser le choix entre un pouvoir répressif qui revendique le

[1] MAÏLA Joseph, « Les droits de l'Homme sont-ils impensables dans le monde arabe ? » in *Les Nouvelles questions d'Orient*, Pluriel – Les cahiers de l'Orient, Hachette, nov. 1991, p. 189.

monopole de la violence et des islamistes qui prétendent imposer leur idéologie, au besoin par la violence, pour se situer sur le terrain du droit de la personne humaine.

Le droit des femmes

Mais c'est plus particulièrement à travers la question des droits des femmes que se joue la capacité des militants marocains des droits de l'Homme à se libérer des contraintes spécifiques de leur religion et de leurs traditions.

Les textes de l'OMDH sont particulièrement éclairants sur ce point. À chaque fois que l'Organisation exprime son attachement au droit des femmes, en parallèle avec la référence aux textes internationaux, il est mentionné que ces droits « *puisent leurs racines dans les valeurs du patrimoine islamique* », qu'il faut partir des « *principes de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme en harmonie avec les valeurs islamiques* ». Il est sans cesse fait référence à l'*Ijtihad* (effort d'interprétation des textes sacrés) pour résoudre les problèmes de discrimination entre hommes et femmes[1].

Et pourtant l'OMDH, lors de la Conférence Internationale des Droits de l'Homme à Vienne, en juin 1993, a « *combattu l'instrumentalisation par plusieurs États du sud des spécificités culturelles et religieuses afin de restreindre la jouissance normale de ces droits* »[2]. Mais si elle semble faire preuve d'un parti pris universaliste dans cette position, cela ne signifie pas qu'elle renonce à donner un rôle à la religion dans la définition des droits de la femme.

Le 3 août 1993, le bureau national de l'OMDH a fait une déclaration à l'occasion de l'anniversaire de la ratification par le Maroc, le 3 août 1979, des deux Pactes internationaux de 1966, l'un relatif aux droits civils et politiques, l'autre aux droits socio-économiques et culturels. Il se félicite de « *l'affirmation formelle dans le préambule de la nouvelle constitution de l'attachement du royaume aux droits de l'Homme tels qu'ils sont universellement reconnus* », mais regrette les « *réserves formulées sur la base d'une lecture contestable de la législation musulmane et des dispositions actuelles du statut personnel.* » (Il s'agit en l'occurrence des réserves formulées par l'État marocain sur certains articles de la Convention de

[1]Voir le texte de la plateforme constitutive de l'OMDH in *Déclarations et communiqués de l'OMDH* , tome I (mai 1988 à mars 1991), p. 7

[2] in *Déclarations et communiqués de l'OMDH*, tome III (décembre 1992 à mai 1994), Introduction p. 3 à 7.

Copenhague de 1979). Mais il ajoute aussitôt : « *Or la révision d'un grand nombre de ces dispositions est largement revendiquée par la société civile dans le sens de la mise en œuvre des principes de dignité, de justice et d'égalité consacrés par la religion musulmane.* »[1]

Ainsi, il ne s'agit plus de faire appel au seul droit international, mais aussi aux textes sacrés, pour réclamer l'égalité des droits. Face à cette attitude, qui tente de concilier l'universalité des droits de l'Homme et la spécificité de l'islam, on peut émettre l'hypothèse que les militant(e)s de l'OMDH ne veulent pas se couper de la société. Mais il est étonnant que cet argument vienne de personnes qui se considèrent, par ailleurs, comme l'expression d'une élite qui doit éduquer cette même société plutôt que la suivre. Peut-être peut-on y voir, plus qu'une tactique, une adhésion à ces valeurs qui font partie de leur vécu.

Un travail de fond a été accompli sur le code de statut personnel marocain, la *Mudawana*[2], à l'occasion de la préparation de la nouvelle constitution, en 1992. Une grande campagne de signatures réclamant le changement de la *Mudawana* est lancée dans tout le pays, sur l'initiative des associations de femmes. Elle récolte plus d'un millier de signatures montrant l'importance accordée par les femmes au changement d'un statut qui fait d'elles d'éternelles mineures.

Le 18 avril un « Comité national de coordination pour le changement de la *Mudawana* et pour la défense des droits des femmes » regroupe la plupart des organisations féminines, des sections des partis et des associations de droits de l'Homme. Il s'agit d'élaborer, d'une part, un projet alternatif à la *Mudawana*, d'autre part, une plate-forme des réformes constitutionnelles, le but étant de faire prévaloir la primauté de la Constitution sur les autres textes (et en particulier sur la *Mudawana*) et d'affirmer la prépondérance des lois internationales sur les lois internes. Les changements demandés portent notamment sur les points suivants :

---

[1] in *Déclarations et communiqués de l'OMDH*, tome III (décembre 1992 à mai 1994), p. 97 à 99.

[2] Mohamed V avait confié par *dahir*, le 19 août 1957, à Allal al Fassi, la charge d'examiner un projet de code de statut personnel. Ce code, la *Mudawana*, a été promulgué par tranches entre le 22 novembre 1957 et le 20 février 1959. Il fait de la femme une mineure, sous la tutelle permanente de son père, de son frère ou de son mari, et permet, entre autres, la polygamie et la répudiation. Différentes tentatives ont été faites en vue de réformer la *Mudawana*, mais elles ont toutes avorté.

- L'abolition de toute forme de tutelle sur la femme à sa majorité et son droit à choisir librement son mari ;
- le refus de la polygamie ;
- le refus de la répudiation et l'institution d'une procédure de divorce devant la justice pour le mari comme pour la femme ;
- le droit pour la mère d'obtenir la tutelle de ses enfants en cas de séparation.

Lors de son Conseil national de septembre 1992, l'OMDH réclame la révision du code du statut personnel « *eu égard au fait que le Code portant statut personnel institué depuis 34 ans ne protège plus la femme de l'arbitraire et de l'oppression, notamment dans les domaines de la tutelle, de la répudiation et de la polygamie.* » Elle réclame qu'un large débat sur la question associe toutes les compétences dans les domaines du droit, de l'économie et de la sociologie et pas seulement les *Oulémas*, comme le préconise le roi. Le communiqué se réfère à l'article 23 du Pacte relatif aux droits civils et politiques, qui prévoit l'égalité des époux dans les droits et les responsabilités dans le cadre du mariage, pendant celui-ci et lors de sa dissolution.

Doit-on en conclure que les associations des droits de l'Homme et leurs militants ont pleinement intégré la notion d'égalité entre hommes et femmes, et que si elles ont peu fait sur ce plan, c'est parce qu'elles étaient trop préoccupées par la question des détentions politiques mais que, dès la prise en charge de la question du droit des femmes par des organisations spécifiques, elles ont apporté un soutien clair et sans ambiguïté à cette cause ?

Les choses apparaissent beaucoup plus complexes. D'abord on peut noter que les revendications portent essentiellement sur le statut juridique des femmes. Les militant(e)s des droits de l'Homme semblent peu soucieux de remettre en cause la situation des femmes dans la société, dans leur vie quotidienne. Ensuite, on ne parle que de « révision » de la *Mudawana*. Aucune des associations n'appelle à sa suppression.

Ceci peut s'expliquer par un choix tactique : il s'agirait simplement d'affronter les islamistes sur leur propre terrain en montrant ce qui dans l'islam est compatible avec les valeurs des droits de l'Homme, et des femmes en l'occurrence. Ainsi pour plusieurs d'entre eux, il est nécessaire de voir comment la révision de la *Mudawana* peut concilier *chari'a* et modernité. L'enjeu se situe alors dans la lutte entre une vision passéiste qui se réfère à un ancien modèle de société et une vision moderniste qui, tout en étant attachée à l'acquis progressiste qui existe dans la culture islamique, veut intégrer les valeurs universelles et les normes modernes en conformité avec une autre lecture de l'islam. Dans cette vision, les pratiques sociales discriminatoires

pour les femmes n'ont rien à voir avec l'islam mais relèvent des traditions culturelles machistes de la société marocaine.

Conclusion

Lorsque les sociétés sont en état de crise, qu'elles se sentent menacées de l'extérieur, comme c'était le cas à l'époque coloniale, elles privilégient le repli sur elles-mêmes et la défense identitaire autour d'un concept unitaire, le nationalisme, qui ne laisse aucune place à l'expression du conflit politique. Aujourd'hui, l'échec, sur les plans économique et social, de la plupart des régimes issus de l'indépendance, ainsi que l'agression de l'Occident par la mondialisation économique et par une politique internationale hostile aux pays arabes, incitent ces pays à opérer, de nouveau, un repli identitaire et à rechercher dans leurs traditions et leur passé les solutions à une situation de crise. Les thèses nationalistes et identitaires l'emportent alors sur les droits universels des individus qui n'apparaissent que comme sujets d'une nation qui fonctionne sur le principe de l'appartenance à une communauté et de l'allégeance à un pouvoir, et pas sur celui de l'autonomie du citoyen dans le cadre d'une société qui repose sur des normes de droit et sur un contrat qui constitue l'assise d'un État. C'est cette rencontre entre le nationalisme et l'universalisme, tant au niveau du politique que de ses représentations dans la société, qui est l'enjeu principal de la lutte pour l'émergence d'une société à laquelle appellent toutes les Déclarations des droits de l'Homme et du citoyen.

Cette étude a tenté de montrer comment s'opère cette rencontre sur le terrain de la société marocaine à travers le travail des associations des droits de l'Homme. Nul doute que leur action a favorisé l'apparition aujourd'hui au Maroc d'un mouvement associatif qui témoigne de la volonté d'un nombre croissant d'individus de ne plus se conduire en sujets auxquels on accorde des droits mais en citoyens capables de les revendiquer[1]. Cependant, elles ne parviennent pas toujours à dépasser les réflexes identitaires qui les incitent à privilégier les droits de la communauté arabe, musulmane ou marocaine, sur les droits de la personne humaine.

[1] Ceci concerne autant les mouvements des droits de l'Homme que les associations de femmes ou le mouvement culturel berbère, ou encore ceux qui revendiquent le droit au développement ou au travail, comme l'Association des Chômeurs Diplômés.

Mais cet enjeu est celui de tous les militants des droits de l'Homme aujourd'hui, qu'ils soient nés d'un côté ou de l'autre de la Méditerranée. La montée des nationalismes en Europe, plus particulièrement dans les anciens pays du bloc communiste, mais aussi dans les pays dits démocratiques, la violence de l'islamisme quand il devient intégriste, comme en Algérie, les confrontent à leurs propres contradictions. La tentation est grande, en effet, de se référer à l'État de droit et à la démocratie, et, au nom d'un consensus universel, de dénier à ceux qui combattent ce système le droit d'être défendus contre la violence des États, au risque d'oublier que la défense des droits humains ne souffre pas d'exception.

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 281 - 293.

Liberté d'expression, démocratie et dynamique sociopolitique : aux sources de la modernité africaine

F. SERI DEDY

Université de Cocody

Depuis l'avènement du multipartisme, il ne se passe pas une année sans que, sur le continent africain, un journaliste ne soit menacé de mort voire tué, jeté en prison et, dans le meilleur cas, condamné à une peine de prison avec sursis. Par exemple, entre 1995 et 1997, la Côte d'Ivoire détenait, après le Soudan, le record africain des journalistes condamnés pour délit d'opinion : en 1995, le directeur des publications de *La Voie*[1] et deux de ses collaborateurs avaient été condamnés à deux ans de prison ferme pour avoir établi un lien de cause à effet entre la défaite d'une équipe de football et la présence dans les tribunes du chef de l'État. Un an plus tard, le même directeur des publications avait été bastonné par le ministre de la Sécurité Intérieure indiquant avoir été injurié par le quotidien en question ; il se faisait ainsi justice, arguant qu'« *en Afrique, quand votre honneur est bafoué, surtout par votre cadet, la coutume exige que vous lui infligiez une bastonnade* ».

Toujours en Côte d'Ivoire, *Le Jour*[2] vient d'être condamné à payer cent millions de francs CFA pour avoir relaté dans ses colonnes le témoignage d'un

[1] Quotidien proche du Front Populaire Ivoirien (FPI), Parti Socialiste dirigé par Laurent Gbagbo, leader actuel de l'opposition ivoirienne.

[2] Quotidien officiellement indépendant car ne se réclamant d'aucun parti politique.

adolescent sodomisé et mettant en cause un ministre. Dans bien d'autres pays africains comme le Nigeria, le Tchad, le Cameroun et le Sénégal, la violence orchestrée contre la liberté d'expression et la démocratie revêt les formes les plus variées, allant de l'asphyxie économique[1] à la destruction ou au cambriolage des sièges des organes de presse indépendants[2]. Cette recrudescence de la violence contre la pensée plurielle et critique culmine, au Burkina Faso, dans l'assassinat, le 13 décembre 1998, de Norbert Zongo, directeur des publications de *L'Indépendant* et de ses trois compagnons, littéralement « braisés comme des lapins »[3].

Ces actes, comme bien d'autres, sont la conséquence immédiate des lois liberticides sur la presse, concoctées par la plupart des régimes en place, décidés à barrer la route à la démocratie, pratique politique dont on soutient qu'elle ne sied pas à l'Afrique. Bien plus, certains universitaires poussent le « nationalisme » culturel jusqu'à accuser la « démocratie des Blancs » d'être à l'origine de la déstabilisation actuelle de l'Afrique, suggérant implicitement le retour au monisme politique des années 1960-1990.[4]

Du coup se posent le problème de la modernité politique de l'Afrique et bien d'autres questions relatives à l'universalité des idéaux de liberté et de démocratie : l'Afrique ancienne a-t-elle connu l'expérience de la liberté et de la démocratie ? Si oui, comment s'explique-t-on les pratiques anti-démocratiques et liberticides qui provoquent tant d'émotions ? Si non, comment réinvestir dans le présent les aspects les plus modernes des cultures africaines ? C'est à ces questions que répond la présente communication en essayant de décrire et de confronter l'intentionnalité ultime de quelques

---

[1] En 1995, un quotidien sénégalais a été condamné à payer 150 millions de CFA à une personnalité à titre de dommage et intérêts (pour diffamation) là où un franc symbolique aurait suffi.

[2] En 1995, les locaux de *La Voie* ont été incendiés par une grenade lancée par des inconnus ; en 1997, le même journal a été victime d'un cambriolage avec destruction du matériel informatique et vol de documents prêts à être publiés ; en octobre 1998, les journalistes du même quotidien devenu *Notre Voie* ont reçu une lettre de menace de mort de la part des policiers de la SAVAC.

[3] C'est l'expression employée par la société civile burkinabé (*Ouaga*, 17 janvier 1999).

[4] Certains universitaires ivoiriens dont NIANGORAN-BOUAH soutiennent cette thèse; avant eux, Félix Houphouët-Boigny et Jacques Chirac estimaient que l'Afrique n'était pas mûre pour la démocratie ; le 30 Mars 1999, lors d'un débat télévisé, Tiacoh CARNOT (Dépt. d'Histoire et Membre du Grand Conseil du PDCI-RDA, parti au pouvoir de 1946 jusqu'à nos jours), soulignait avec force que l'Afrique ne doit pas se presser sur le chemin de la démocratie, des pays comme la France ayant « subi pendant 800 ans (de la dynastie des Capet à la Révolution de 1789) l'obscurantisme et l'absolutisme ».

instances traditionnelles de contrepoids politique, avec les promesses de la modernité.

En nous appuyant sur le droit à l'information et de s'informer, ainsi que sur l'anthropologie de la communication sociale dans leurs rapports avec la démocratie et le développement, nous prendrons l'exemple de certains rituels consacrant la souveraineté de parole ; il s'agit de *l'abyssa* (Côte d'Ivoire, Ghana) et du *nyonyosé* (Burkina Faso).

Mais avant tout, la définition de quelques concepts clefs s'impose. Aussi notre intervention s'articule-t-elle en deux phases : la première partie se veut conceptuelle et théorique, la deuxième, qui est d'intérêt anthropologique, met en scène des instances démocratisantes appartenant au patrimoine culturel africain et susceptibles de potentialiser et de moderniser la vie politique à l'aube du XXIe siècle, pourvu que les intellectuels africains et la société civile acceptent la modernité et y croient comme faisant partie du patrimoine de l'humanité.

De l'idée de liberté d'expression à celles de démocratie et de modernité africaines hier et aujourd'hui

Les données sociolinguistiques montrent que, pour diverses raisons, la plupart des langues africaines ne comportent pas de vocables précis et univoques pour désigner des mots clés comme « liberté d'expresion », « démocratie » et « modernité ». Un tel constat de « faible codabilité » ne peut nullement être considéré comme un handicap quant à l'approche conceptuelle et théorique de la démocratie dans ses rapports avec la liberté d'expression, l'absence de mots ne signifiant pas l'absence de l'idée : « *l'absence d'un terme ne signifie pas forcément celle du phénomène auquel il correspond dans une autre langue* ». Comme le fait remarquer LE THANH KHOI, « *les concepts comme les théories sont le produit de l'histoire : ils émergent dans des conditions historiques données et c'est l'histoire qui valide ou non leur pertinence* ». Même chez les peuples à écriture, « *un concept ne s'élabore pas en un jour : par exemple, jusqu'à une époque récente, le mot philosophie (aujourd'hui traduit par* xhéxué*) n'existait pas en chinois. On parlait d'écoles (*Jia*) dans chacune desquelles le maître enseignait à ses disciples une doctrine ou voie (*dao*) de conduite* »[1]. C'est dans cette

[1] LE THANH KHOI (1991) ; *L'Éducation : cultures et sociétés*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 46.

perspective que les mythes ont servi de levier à l'élaboration conceptuelle grâce à l'écriture.

La liberté d'expression vue par la littérature écrite et la littérature orale

Le point de vue de l'Occident

La théorie de l'information, telle qu'elle se donne dans la littérature occidentale, repose sur le principe que la vérité est un ferment de progrès ; que cette vérité émerge de points de vue et d'opinions divergents. En d'autres termes, la libre controverse constitue la clef de la dynamique socio-politique : en effet « *tant que l'homme n'aura pas atteint la perfection, aucun individu ne pourra jamais avoir complètement raison sur un sujet, quel qu'il soit ; il y aura toujours le pour et le contre de chaque question. Une presse ouverte à la libre controverse, composée de nombreux journaux qui ne sont pas d'accord entre eux, nous fournit suffisamment de facettes de la vérité et de variations sur la vérité pour que nous puissions parvenir à des décisions intelligentes. Pris isolement, aucun journal ne peut répondre d'une façon satisfaisante à nos questions, mais si nous lisons tous les journaux, nous recueillons assez d'informations pour trouver nous-mêmes la réponse* » [1].

En clair, la pensée unique est stérilisante, et la diversité enrichissante. Tel est le fondement de la liberté et du droit à l'information, que garantissent toutes les constitutions occidentales et du tiers-monde.

Ainsi que le rappelle Duane BRADLEY, le premier amendement à la Constitution américaine contient les premières dispositions prises pour garantir la liberté de la presse ; cet ampendement stipile que « *le Congrès ne promulguera jamais de loi qui favorise l'établissement d'une religion ou interdise la libre pratique ou bien restreigne la liberté d'expression, la liberté de la presse ou le droit de tenir des assemblées qui ne troublent pas l'ordre public, tout comme le droit de présenter des pétitions au Gouvernement pour faire réparer les torts subis* »[2]. Y a-t-il des dispositions similaires, si embryonnaires soient-elles, dans la pensée politique africaine ?

[1] BRADLEY Duane (1966) ; *La presse*, nouveaux Horizons, p. 20.
[2] BRADLEY Duane, *op. cit.* pp. 23 - 24.

Le point de vue africain

Une telle vision des choses n'est pas absente de la conscience africaine, si l'on examine certaines mythes et autres formes de représentation relatifs à la parole. « *Dans quel village du pays profond ivoirien plus aucun autre coq ne chante lorsqu'un premier coq a chanté ?* », s'indigna une cantatrice odjoukrou stigmatisant la monopolisation des médias publics par le pouvoir en place[1]. Cela veut dire qu'à un discours doit répondre un autre discours, toute parole s'inscrivant dans un champ polémique ou dialogique. Selon un philosophe Abron de Côte d'Ivoire, c'est par et dans la prise de parole que s'actualisent la vérité et la raison. Empêcher votre adversaire/interlocuteur de prendre la parole et de se défendre, c'est non seulement le fuir (physiquement), mais aussi fuir la manifestation de la vérité :

> « *Toute parole est parole*
> *Parler est facile et difficile*
> *Qui vient parler doit parler clair, bien, vrai*
> *La vérité est parole*
> *La vérité est dans la parole*
> *La vérité est dans la parole de raison.* »[2]

Selon la tradition orale, il est déraisonnable de ne pas admettre que votre vis-à-vis s'exprime pour exposer sa vérité devant le juge suprême qu'est l'opinion publique : *glonoua* (Bété), *sran-nouan* (Baoulé), *mingbawô* (Dan), *nyan-wlu* (Wê), *blofwonouan* (Agni), *minroulré* (Gouro), tous ces termes désignent « la bouche du peuple », phénomène dont le caractère corrosif ou la dangerosité sont attestées par toutes les sociétés ethniques.

Ainsi, de la même manière que la pensée politique occidentale a mis en place un mécanisme pour garantir et promouvoir la souveraineté de la parole, de même, dans l'Afrique ancienne, la liberté d'expression était garantie par la conception qu'on se faisait de l'opinion publique. Dans un contexte comme dans l'autre, tout tendait à garantir le dialogue universellement défini, comme « *l'exercice effectif du double droit à recevoir et à émettre des messages. Il est l'axe de communication horizontale. En effet, pour établir une interaction authentiquement démocratique, il faut que chaque personne possède des chances comparables d'émettre et de recevoir des messages afin d'éviter la*

---

[1] Une cantatrice-poétesse du village d'Orbaf, près de Dabou.
[2] Texte « oral » emprunté à NIANGORAN-BOUAH.

monopolisation de l'expression sous forme de monologues »[1] ; il est perçu comme la possibilité d'interaction de la part d'un « deuxième coq lorsqu'un premier a chanté ».

Dans l'un comme l'autre contexte historique, la prise de parole se définit en termes agonistiques. La lutte politique qui remplace la violence physique n'est donc pas possible sans la parole dialogique. Parler c'est agir et inversement, agir, c'est parler. On peut donc souligner le fait que dans toutes les civilisations, la liberté d'expression garantit la démocratie.

Le mythe de Triqueult, la démocratie et la liberté d'expression

De manière classique, on définit la démocratie comme étant le pouvoir du peuple pour le peuple et par le peuple. Comme à propos de la liberté d'expression, il n'existe pas dans les langues africaines de terme univoque pouvant désigner l'équivalent sémantique du mot « démocratie » ; mais quant à l'idée même de démocratie, elle existe bel et bien dans toutes les cultures. À titre illustratif, nous voudrions exposer le mythe de Triqueult[2], un texte oral que nous a livré en juin 1980 BRULY-BOUABRE, spécialiste de la tradition Bété.

Selon ce mythe[3], au commencement régnait la démocratie qu'un certain Triqueult – le premier tyran de l'humanité – remplaça par la monocratie : il avait tellement abusé de son pouvoir qu'il finit par imposer le culte de sa personne à tous les artistes de son pays : en effet, ces derniers (chanteurs, batteurs, danseurs, etc.) étaient tenus de célébrer Triqueult et de chanter n'importe où et n'importe quand, ceci :

« Triqueult, Triqueult, Triqueult de Gnazablé
Triqueult, Triqueult, Triqueult de Gnazablé
Triqueult, Triqueult, Triqueult de Gnazablé
Triqueult, grâce à qui les Gnazabouo vivent. »

---

[1] LUIS RAMIRO BELTRAN R. (1987) ; *L'Adieu à Aristote : la communication "horizontale"*, UNESCO, p. 16.

[2] Voir notre contribution, « Des sciences sociales comme ferment de démocratie en Afrique ou la dialectique de la culture et du développement: quelles indications heuristiques ? » in Claude BEAUCHAMP (dir.) ; *Démocratie, culture et développement en Afrique noire*, Paris, 1996, L'Harmattan « Logiques sociales » pp. 329 - 352. En lieu et place d'un concept, BRULY-BOUABRE nous livra le mythe de Triqueult lorsque nous lui avons demandé l'équivalent bété du mot de « démocratie ».

[3] *Ibid.*, pp. 335 - 336.

Mais cette formule fut aussitôt ressentie par les Gnazabouo comme une litanie à la fois humiliante et stérilisante, qu'il fallait enrayer. Pour ce faire, le peuple mit au point un plan qui prévoyait l'élimination physique de Triqueult si le tyran n'acceptait pas de faire adopter, aux prochaines manifestations artistiques, une formule plus satisfaisante ou démocratique, à savoir :

> *« Triqueult, Triqueult, Triqueult de Gnazablé*
> *Triqueult, Triqueult, Triqueult de Gnazablé*
> *Triqueult, source de vie des Gnazabouo.*
> *Triqueult qui vit aussi grâce aux Gnazabouo. »*

Ayant été informé à temps de ce projet de redressement anthropologique, Triqueult couronna le vœu populaire en réorientant le contenu du message artistique et, du coup, se réconcilia avec la logique du peuple Gnazabouo. Car, en *admettant* désormais que ses compatriotes vivent ou survivent grâce à lui, et que lui-même vive et gouverne *grâce à eux*, Triqueult – symbole de pouvoir politique – établit clairement une relation de mutuelle dépendance entre lui et son peuple. Le renversement de la vision monolithique du pouvoir par l'art musical marque ici une ère nouvelle qui est celle de l'interdépendance de deux catégories que sont Triqueult (la société politique) et Gnazabouo (la société civile) : *la démocratie.*

Quelle relation y a-t-il entre la démocratie, la modernité politique et l'alternance ? La modernité politique est l'autre nom de la démocratie ; en effet, on considère comme modernes les systèmes politiques qui institutionnalisent la critique, permettant aux individus et aux groupes de choisir, de s'exprimer ou de récuser régulièrement leurs dirigeants en toute liberté politique, c'est à dire « sans craindre la police ou les politiciens ».

Or c'est cette possibilité de *récuser en permanence* les dirigeants qui constitue la base de *l'alternance politique.* Celle-ci est une caractéristique démocratique. En se fondant sur ce qui précède, on peut souligner, à titre d'hypothèse, deux choses : d'une part, la liberté d'expression et la démocratie sont deux facettes d'une même réalité ; d'autre part, la liberté d'expression ayant pour finalité ultime la manifestation de la vérité, on peut affirmer que la démocratie constitue un ferment de progrès ou de modernité politique. En effet, si l'on se réfère au mythe de Triqeult, il faut savoir qu'il a fallu la parole-vérité du peuple Gnazabouo pour qu'il y ait réconciliation, c'est-à-dire pour que Triqueult « voie » et reconnaisse dans « le miroir populaire » la laideur de sa pratique politique et y renonce, à la grande satisfaction de la société civile. Autrement dit, la démocratie est vérité-réconciliation si l'on se

réfère aux systèmes politiques lagunaires de Côte d'Ivoire. Chez les Adjoukrou comme chez les Ebrié en effet, le pouvoir politique s'exerce par des classes d'âge qui y accèdent à tour de rôle, selon une périodicité de 7 à 8 ans. De sorte que le pouvoir est loin d'être héréditaire. Mais cette vérité-réconciliation n'est pas une réalité figée ; c'est un processus dynamique dans la mesure où le *dévoilement* des méfaits et délits entraîne ou suppose le départ/limogeage des uns et l'arrivée au pouvoir des autres : *l'alternance.*

Si donc l'alternance politique a fait partie de l'expérience politique de certains peuples africains, pourquoi a-t-elle tant de mal à se réinvestir dans le présent ? Peut-on dire que l'Afrique ne soit pas mûre pour l'alternance politique ?

Aux sources de la modernité politique africaine

Fondements du retour aux vraies sources

Non seulement l'Afrique peut, mais encore elle doit œuvrer activement à la promotion et au renforcement de la démocratie et des valeurs d'égalité et de justice, pour quatre raisons : premièrement, contrairement à une opinion répandue aussi bien en Occident qu'en Afrique, l'Occident n'est pas le berceau de la démocratie ; celle-ci est une valeur commune à toutes les civilisations, même si l'Occident est le lieu où cette valeur s'est le mieux épanouie : son attrait est universel et l'idée de liberté qui est à sa base constitue le critère fondamental de toute culture (PADOVER S.K., 1970) ; deuxièmement, le modèle oligarchique et totalitaire des années 1960-1990, hérité des traditions monarchiques africaines, et surtout entretenu par les impérialistes et la « guerre froide », a longtemps constitué un obstacle au développement[1] du continent noir ; en troisième lieu, qu'on le veille ou non, l'histoire suit une direction qui est celle de l'égalité et de la solidarité entre les hommes. Un processus qui fait passer l'humanité des régimes les plus cruels (où l'humiliation de l'homme est sans limite), aux régimes les plus démocratiques. Pourquoi et au nom de quel idéal l'Afrique continuerait-elle à conserver des modèles disqualifiés par la conscience universelle ? Enfin, quatrièmement, les cultures africaines renferment des traditions politiques positives, dont le caractère moderne n'a rien à envier à l'idéal démocratique tel

[1] LE THAN KHOI définit le développement comme une totalité dialectique comportant quatre dimensions étroitement liées : économique, politique, sociale et culturelle.

qu'il se donne en cette fin de siècle et en contexte de mondialisation. Il s'agit : de *l'abyssa,* instance politique parallèle et dialogique contrôlant le pouvoir, les classes dirigeantes et les individus en pays n'zema et de la démocratie villageoise ou migonale et des traditions de communication de type *nyonyosé.*

L'*abyssa* et l'ordre monarchique n'zema

Étymologiquement, *abyssa* est la réunion de *a,* préfixe exprimant chez les N'zema l'idée de pluralité, et de *byssa,* verbe interroger ; *abyssa* veut donc dire « poser beaucoup de questions », épier, guetter ou observer quelqu'un en vue de le dénoncer ou bien, ce qui revient au même, le mettre sur la sellette, et par extension, le remettre en question. Cet observatoire de la vie socio-politique est animé par les *èzomlè,* artistes musiciens choisis suivant des critères intellectuels, moraux et de représentativité politique sévères. Ce chœur jouit de toutes les garanties de sécurité physique et spirituelle de la part de la communauté.

Commune aux N'zema de Côte d'Ivoire et du Ghana, cette institution politico-religieuse existe depuis le XVIIIe siècle[1]. Une sorte de rituel dont la célébration annuelle tourne essentiellement autour de la remise en cause du pouvoir en place et de ses animateurs, aux fins de renouveler et de revitaliser la société politique grâce à la critique de la société civile. Cette critique est acceptée de tous, y compris le souverain. Elle est fondée sur une conception rédemptrice ou thérapeutique de la liberté d'expression.

En effet, chez les N'zema, l'équilibre social total dépend d'Afoantchè, génie protecteur de la communauté tout entière. Mais Afoantchè a la particularité d'être un être mutilé. Afoantchè n'a qu'un œil, qu'une oreille, qu'un bras, qu'une jambe : une divinité difforme ou incomplète. Cette mutilation symbolise le pouvoir ; pour les N'zema en effet, le pouvoir est une réalité incomplète représentée par l'imparité (1/2). C'est pourquoi « *les gouvernants (Rois, chefs et leurs collaborateurs directs) ont leur valeur symbolique 1/2 ; parce que leur rôle politique consiste à dégager la synthèse des points de vue. Ils sont comme le génie. Ils sont "infirmes". Pour retrouver leur parité, ils doivent se considérer comme des demi-hommes et doivent avoir la valeur symbolique de paix sociale et politique : "1/2", et*

[1] D'après un témoignage de BOSMAN (1701), RATTRAY (1922) et de Denise PAULME (1957), l'*abyssa* est une institution multiséculaire.

composer avec le peuple »[1]. Quelle est la signification anthropologique du pouvoir politique ?

Comme le mythe de Triqueult, l'abyssa indique le sens de la relation entre la société politique et la société civile. Une relation unificatrice et non à sens unique, afin que le peuple ne devienne pas l'esclave du souverain. « *Cela veut dire qu'un gouvernant, quelle que soit sa compétence, son art de gouverner dans l'intérêt du peuple ne peut pas valoir le peuple. Par rapport à son peuple, le chef est un "handicapé", un demi-homme* ».

C'est par la critique que s'efface l'imparité du pouvoir ; autrement dit, la critique représente chez les N'zema un facteur de progrès politique : « *Les N'zema reconnaissent la nécessité de la critique sociale et politique. C'est à travers elle que la communauté recherche sa totalité. La communauté N'zema est infirme comme le génie. C'est par la critique et l'effort de résolution des crises et conflits qu'elle fait et refait son intégrité, sa totalité, sa plénitude* » (p. 228).

Quelles sont les implications pratiques de cette théorie ? Comment s'actualise-t-elle dans la vie quotidienne ? Dans le cadre de la célébration de l'*abyssa*, il nous a été donné de constater un déploiement effectif de la critique socio-politique, qui a souvent conduit à la destitution de rois et dignitaires de l'ordre politique traditionnel : un catéchiste convaincu d'adultère, un roi qui a commis un acte incestueux sur sa nièce qu'il a engrossée, un autre qui a eu des relations déplacées avec une prostituée.

Par quel processus cela a-t-il été révélé à l'opinion ? Par la libre expression que nous nommons ici la presse poétisée, faute d'un terme plus adéquat. La loi de l'*abyssa* exige que tout au long de l'année les *ézomlè*, représentant tous les clans et assermentés, enregistrent et mettent en musique les délits dûment constatés. Ces faits sont révélés publiquement, le jour de la fête ; et fait remarquable, tout individu mis en cause doit arborer un sourire en guise de remerciement à l'adresse des agents de dévoilement que sont les chanteurs : la société reconnaît que ces derniers constituent des « fondés de pouvoir ». C'est pourquoi aucun *ézomlè* n'est jamais inquiété pour ce qu'il a révélé. Il jouit d'une totale liberté d'expression conçue et garantie par la société elle-même dans l'intérêt supérieur de celle-ci.

[1] Voir la thèse de J. AGBROFFI DIAMOI : *L'Abyssa et l'ordre social et politique chez les N'zema*, thèse pour le doctorat de 3e cycle, Tome II, pp. 228 - 245.

La démocratie villageoise ou *migonale*[1]

Le mot « démocratie migonale » est un concept forgé par H. MEMEL-FOTE, qui s'applique aux peuples occidentaux de la Côte d'Ivoire : Wè, Gouro et Bété. Ce modèle est spécifié et symbolisé par le *migone*, personnage central dans la vie socio-politique des Gouro. Courage, générosité, sens de la justice et de l'équité, voilà les qualités du migone et du bon chef, ce qui rappelle étrangement le *bigman* trobriandais, décrit par Marshall SAHLINGS : entre le chef et le peuple, il y a une relation de dette qui impose au chef un certain devoir de générosité. Le leader, du seul fait qu'il est leader, contracte une dette envers le peuple car le prestige, le nom que confèrent le pouvoir et son exercice, le chef doit l'acquérir à la sueur de son front, « en échange de biens ».

C'est que le nom, le prestige, constitue un bien, une récompense. Il y a déséquilibre et injustice si le chef à qui le peuple accorde prestige et renom, doit s'octroyer des richesses matérielles produites par le peuple. En déniant au chef le droit de s'approprier les biens publics, la société le piège littéralement et « *s'assure contre le risque mortel de voir le pouvoir se séparer d'elle pour se retourner contre elle* ». Dans les sociétés Gouro, Bété et Wè, le *migone* est pratiquement l'esclave de son peuple, à l'inverse des sociétés centralisées (Malinké, Agni-Baoulé) où l'on naît chef et où le peuple est au service du chef.

Ce principe de la démocratie migonale, non seulement rejoint le point de vue d'IBN KHALDUN selon lequel le souverain qui fait le commerce pour son compte nuit aux intérêts de ses sujets et ruine les revenus de l'État, mais encore, il combat « la théorie des arachides ». Nous appelons « théorie des arachides » la conviction et la pratique selon lesquelles le souverain a le droit de dominer ou d'exploiter économiquement ses sujets. Métaphoriquement, on désigne ici par « arachides » les biens économiques de la collectivité nationale, que le souverain s'approprie avec sa famille ou ses alliés.

Le *nyonyosé* hier, aujourd'hui et demain

Le *nyonyosé* est une catégorie au sein de l'édifice social mossi du Burkina Faso. Il représente chez les Mossi ce qu'est le griot pour les Wolof (Sénégal), les Bambara (Mali), les Zarma et les Hausa (Niger). Les terminologies varient fort peu d'une région à l'autre : du fait que la plupart des nations ont dépendu des grands empires ouest-africains ou tout au moins se sont mues dans leur

[1] « Migonale » vient de *migone*, terme gouro qui veut dire « bigman ».

orbite[1], les structures et les hiérarchies sociales s'apparentent presque partout. Les *nyonyosé* ont pour rôle de veiller à la santé morale et physique de la société. Ils constituent la sentinelle de la communauté, exactement comme les *ézomlè* chez les N'zema.

À cause de l'importance stratégique de leur fonction, ils jouissent d'un statut particulier : ils ne sont nullement inquiétés pour ce qu'ils disent ou dévoilent car ils bénéficient d'une sorte d'immunité politique. Les Zongo font partie des *nyonyosé,* groupe qui lutte contre l'injustice et l'impunité. Voilà pourquoi Norbert Zongo, journaliste burkinabé, fut la bête noire du pouvoir burkinabé en place. D'après nos informateurs, il dénonçait les abus et toutes sortes de délits (économiques, politiques), non par bravade, mais par tradition et par conviction.

Sans entrer dans les détails de sa tragique disparition, rappelons que son corps carbonisé a été retrouvé à bord de sa voiture, dans une localité non loin de Ouagadougou, où il s'était rendu avec trois de ces collaborateurs dans le cadre d'une enquête sur une mort suspecte[2]. Pour tout dire, la mort de Norbert Zongo est la disparition d'un symbole. Or, selon l'expression du collectif des intellectuels, « on ne s'attaque pas à un symbole ». Le faire, c'est transgresser un tabou radical et tomber dans la barbarie. C'est pourquoi, le peuple burkinabé organise depuis plus de trois mois des manifestations de protestation afin que toute la lumière soit faite sur cette mort. Il s'agit aussi de mettre fin au règne de la cruauté et de l'impunité non seulement au Burkina Faso, mais aussi dans toute l'Afrique en cette fin du XXe siècle.

Conclusion

L'ambition de la présente communication était de montrer que la démocratie constitue un patrimoine commun de l'humanité ; que l'Afrique peut et doit contribuer à la promotion de cette valeur en mettant à profit les aspects les plus fécondants de ses traditions politiques, au lieu de continuer à s'attacher aux formes les plus déshumanisantes de « l'authenticité ».

Combien de chefs d'État africains se sont-ils inspirés de la sagesse de Triqueult, soit pour quitter le pouvoir sans effusion de sang, soit pour se

[1] Voir DIOP Majhemout (1995) ; *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest, T.II : Le Sénégal*, Paris, L'Harmattan « Logiques sociales », p. 13.

[2] Il enquêtait sur les circonstances de la disparition du chauffeur du frère cadet du président Blaise Compaoré.

réconcilier avec le peuple en donnant satisfaction à ses revendications ? Combien de chefs africains ont-ils renoncé à des projets de loi sous la pression ou les critiques de l'opinion nationale, admettant, comme les N'zema, qu'ils sont par nature « handicapés » ou « incomplets » ?

Rares sont les régimes réellement démocratiques en Afrique et pourtant, ce ne sont pas les ressources culturelles, susceptibles de potentialiser et de moderniser la gestion des affaires publiques, qui font défaut : mises bout à bout et présentées au peuple dans une perspective « démopédagogique », les traditions *abyssa*, *migone* et *nyonyosé* peuvent contribuer à l'essor de la démocratie en Afrique par l'instauration d'une société de controverse ou de vérité-réconciliation.

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 294 - 319.

Particularités locales dans les comportements communicatifs en milieu entrepreunarial franco-roumain : stéréotypes et slogans [1]

Michaela GULEA

Académie d'Études Économiques de Bucarest

Cadre général de la coopération économique franco-roumaine

Un bref aperçu de la période 1990-1996 fait apparaître que – bien que très diverse – la coopération franco-roumaine était largement en deçà de ce que des liens « traditionnels » et « privilégiés » pouvaient laisser espérer. Certes, la présence de plusieurs grands groupes (*Bouygues*, *Alcatel*, *GEC*, *Alsthom*), de plusieurs banques (la *Banque franco-roumaine* et la *Société Générale* – en place à Bucarest depuis les années 70) permet à la France de se placer à la fin de 1995 au quatrième rang des investisseurs étrangers après avoir tenu, deuxans durant, le deuxième rang. Mais le montant des sommes investies reste modeste (120 millions de dollars) par rapport à la taille du marché et aux

[1] Cette communication s'inscrit dans le cadre d'une recherche financée par l'Aupelf-Uref et intitulée « Rencontres culturelles en francophonie d'entreprise, le cas de la Roumanie, de la Bulgarie et de la Moldavie ».

avantages que constituent les faibles coûts de main d'œuvre et un savoir-faire reconnu. Des causes très diverses – autant d'ordre politique qu'économique font que la délocalisation des entreprises françaises ne s'est pas tout de suite orientée vers la Roumanie.[1]

Après les élections gagnées par la droite en septembre 1997, les investissements directs français se sont multipliés, si bien qu'au début de 1999 la France se situe dans les statistiques au premier rang des investisseurs étrangers. Citons dans la foulée l'arrivée du groupe *Lafarge*, l'achat par la *Société Générale* du paquet majoritaire des actions d'une importante banque roumaine (la *BRD*), les pourparlers déjà très avancés entre l'usine d'automobiles *Dacia – Pitecti* et *Renault*.

Motivation de la recherche

La forte présence entrepreuneuriale française justifie, croyons-nous, une recherche comme la nôtre, centrée sur des concepts tels que « la communication efficace » et « la communication authentique ». Car les voies de développement d'une entreprise multinationale ne sont pas toutes tracées d'avance. Les cadres sont amenés à faire des choix dans la mesure où ils se préoccupent non seulement des résultats, mais aussi d'une harmonisation des rapports humains en interculturalité. Ainsi la réussite économique se décline-t-elle au pluriel, en fonction aussi de la satisfaction des attentes et des motivations des uns et des autres.

Pendant de longues années, on a entendu les Roumains reprocher aux Français, certes sur un ton très amical, leur frilosité à l'égard de la Roumanie sur un terrain où la vitalité de la francophonie facilite leur tâche.[2] Or, il s'est avéré que cette facilité – d'ordre linguistique et « sentimental » – constitue parfois un handicap, dans la mesure où elle masque des différences culturelles

[1] En décembre 1995, E. LHOMEL qualifie les relations franco-roumaines de « privilégiées » et pourtant « insuffisantes », le marché roumain comme étant « prometteur » mais « difficile » et l'investissement français comme «une présence à consolider». (« Échanges et coopération économique entre la France et la roumanie 1990 – 1995 », in *Le Courrier des pays de l'Est* n° 405, pp. 51 – 60.

[2] Voir M. GULEA, « Le français des affaires en Roumanie », in Sélim ABOU et Katia HADDAD (dir.), *La Diversité linguistique et culturelle et les enjeux du développement. Premières journées scientifique du Réseau thématique « Cultures, langues et développement »*, Beyrouth, 1997, Aupelf-Uref/Université Saint-Joseph, Beyrouth, pp. 352 – 367.

importantes, issues pour la plupart d'un demi-siècle de dictature communiste en Roumanie. Cette dictature fut beaucoup plus dure que dans d'autres pays de l'Est, car la Roumanie était le pays où le soutien local de l'occupant soviétique était extrêmement faible (le PC roumain comptait à l'époque moins de 1000 membres).

Bref aperçu des résistances à la mondialisation

Le cas plus général des pays ex-communistes de l'Europe Orientale face à la mondialisation présente des spécificités propres, dues au passage de la dictature à la démocratie, de la planification étatique à l'économie de marché. Ce passage, appelé « période de transition », est caractérisé par des tensions politiques et sociales ainsi que par des tensions interethniques, souvent dramatiques. Dans le cadre des PECO[1], le concept de résistance à la mondialisation devrait être décodé dans un sens plutôt négatif, la question cruciale étant : « Au nom de quelles valeurs et croyances résiste-t-on à mondialisation ? »

En Roumanie, les résistances à l'import de culture – notamment d'entreprise – qualifiée d'occidentale (et ce terme inclut également les États-Unis) se fait à travers deux tendances aussi pernicieuses l'une que l'autre :

En premier lieu, s'opposer à la mondialisation se traduit par des résistances rétrogrades, redevables à l'idéologie et aux mentalités totalitaires, nourries dans l'isolement qui fut pendant de longues années (1948-1990) celui de « la dictature du prolétariat ». Or, « l'entrée en Europe » de ces pays est en ce moment la condition *sine qua non* de leur survie en démocratie et de leur développement économique, (l'une n'étant pas concevable sans l'autre). Un slogan – proféré par les tenants de cette tendance s'opposant aux anticommunistes, qui en 1990 manifestaient Place de l'Université[2] – dénonce plus que toute théorisation la volonté de retour à la rhinocérisation : « Moarte intelectualilor ! » (Mort aux intellectuels !). La politique du Parti d'extrême gauche « România Mare » (La Grande Roumanie) visant à faire revivre le national-communisme de Ceaucescu s'inscrit dans cette tendance.

En deuxième lieu, l'opposition à la mondialisation se traduit par un retour au passé historique de la Roumanie moderne d'avant la deuxième guerre

[1] Pays de l'Europe Centrale et Orientale.

[2] Manifestation marathon anticommuniste de Bucarest, qui a duré deux mois sans interruption, en avril et mai 1990.

mondiale, par la quête idéalisante de nos anciennes valeurs identitaires, incarnées par des institutions et associations consacrées au culte du paysan roumain et de la vie paysanne dans l'acception traditionnelle de ce terme, au culte militant voué à la monarchie – Slogan : «La monarchie sauve la Roumanie ! » –, de même qu'à l'église orthodoxe au détriment, bien des fois, d'autres cultes chrétiens.[1]

Ces deux catégories de « résistances » entravent le progrès du pays en faussant la dynamique d'une réalité nouvelle. Cependant, la seconde nous semble moins pernicieuse que la première, et plus légitime, dans la mesure où après un demi-siècle d'encouragement des fausses valeurs, les très jeunes se rapprochent des très âgés dans la recherche d'une identité et d'une spiritualité dont les Roumains ont été longtemps privés.[2]

N'oublions pas non plus que l'un des slogans des jeunes qui ont fait l'événement révolutionnaire de décembre 1989 fut « Noi suntem români » (Nous sommes des Roumains). Ce fut comme si le Roumain, de par son identité nationale même, s'opposait au communisme.

Pourquoi stéréotypes et slogans ?

Une étude des comportements communicatifs dans l'entreprise roumano-française devrait prendre pour point de départ le contexte plus large de l'interaction dans lequel baigne toute entreprise et qui est celui de tout un pays, la Roumanie post-communiste. De ce fait, nous avons décidé d'entreprendre une incursion dans le mental collectif des Français et des Roumains à travers les stéréotypes et les slogans qu'ils véhiculent, car ceux-ci les engagent non seulement au niveau de chaque culture, mais aussi au niveau des modes de penser, de sentir, de communiquer dans l'interaction *multiculturelle.* Car la démythification de nos savoirs faussés, de nos croyances erronées, ne peut se faire qu'à travers le repérage vigilant et la dénonciation de résistances rétrogrades que stéréotypes et slogans ont souvent le mérite de formuler avec précision.

---

[1] Ainsi peut-on assister, à la télévision notamment, à l'excès de cérémonies religieuses en plein air (« Sfestanii »), utilisées souvent dans des situations peu adéquates, etc.

[2] Nous avons été frappée par les catégories d'âge des personnes membres des chorales de la ville de Brasov. Chez les orthodoxes aussi bien que chez les catholiques, à peu près la moitié des effectifs avait dans les 20 ans, alors que l'autre moitié était formée de septuagénaires et d'octogénaires.

Les chercheurs qui se sont penchés sur l'étude du concept de *stéréotype* le définissent en fonction de leur champ de recherche. La centralité de ce concept dans de nombreux domaines de la culture contemporaine fait que ses contours et ses contenus ne sont pas clairement déterminés. Ainsi se trouve-t-il classé dans les rubriques les plus diverses : image et représentation, concept, idée, croyance, attitude, jugement. Ce flou conceptuel s'accompagne selon Ruth AMOSSY[1], d'un grand avantage : l'imprécision du concept a garanti sa flexibilité et sa capacité à se redéfinir en fonction des secteurs de la recherche – opinion publique, attitudes et comportements, préjugés, rôle social, interaction entre groupes, etc.

Dans le champ de la psychologie sociale[2], les stéréotypes renvoient aux images que les membres de différents groupes sociaux ont de leur propre groupe ou d'autres groupes ou, de manière plus générale, à « *un ensemble de croyances sur n'importe quel groupe de personnes* »[3]. Selon ALLPORT[4], dans le domaine des relations entre groupes ethniques le stéréotype est défini comme « *la dimension cognitive du préjugé* », le préjugé, quant à lui « *renvoyant à une antipathie basée sur une généralisation défectueuse et inflexible* ».

De notre point de vue, il semble important d'admettre qu'un stéréotype ne naît pas d'un fantasme. C'est bien une parcelle plus ou moins importante de la réalité – sujette, il est vrai aux interprétations – qui se trouve à la base de la formation d'un stéréotype. Ce qui rend souvent le stéréotype « mauvais », voire dangereux, c'est justement son interprétation très subjective d'une réalité, fût-elle politique, sociale ou ethnique, ainsi que sa généralisation abusive en fonction de subjectivités plus ou moins intéressées. Ce « *faux concept de classification* »[5] est donc discrédité car : 1) il est simple plutôt que complexe ou différencié ; 2) il est erroné plutôt que correct ; 3) il a été acquis de seconde main plutôt que par une expérience directe avec la réalité qu'il est censé représenter ; 4) il résiste au changement (J.HARDING)[6].

---

[1] Ruth AMOSSY (1991) ; *Les Idées reçues, sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan, pp. 21 – 48.
[2] R. GHIGLIONE, C. BONNET, J. F. RICHARD (1990) ; *Traité de psychologie cognitive*, vol. III, Paris, Dunod-Bordas, p. 21.
[3] *Idem.*, p. 11.
[4] G. W. ALLPORT (1954 - 1958) ; *The Nature of Prejudice*, New York, Anchor Books, p. 187.
[5] John HARDING (1968) ; « Stéréotypes » in *International Encyclopedia of tne Social Sciences,* vol. 15, The Free Press apud R. AMOSSY.
[6] *Idem*, p. 29.

Le choix des stéréotypes que nous aurons à « démonter » un à un est empirique. Nous n'avons sélectionné que les opinions les plus fréquentes, celles qui « courent les rues » et... les entreprises. L'espace restreint de cette communication nous a obligée à nous centrer sur deux catégories de stéréotypes seulement : les autostéréotypes des Roumains et les hétérostéréotypes décelables chez les Français expatriés concernant les Roumains[1] (voir le tableau *infra*).

À l'encontre d'un grand nombre de chercheurs – surtout en politologie – qui considèrent le stéréotype comme étant essentiellement péjoratif, nous avons pris en considération aussi des stéréotypes « flatteurs », souvent aussi pernicieux que les premiers, car il n'est pas rare que cette idéalisation temporaire tourne à la déception, voire au rejet, lors du choc culturel en pays étranger.

L'étrangeté, pour les Roumains du moins, c'est que des stéréotypes favorables et défavorables très contradictoires coexistent chez les mêmes individus ; cependant, lors de leurs interactions, Français et Roumains, bien que très autocritiques devant les étrangers, supportent mal les critiques de ces mêmes étrangers.

Plus spontané et aussi plus éphémère que le stéréotype, le *slogan* post-communiste fait remonter à la surface des aspirations depuis longtemps enfouies dans le mental des collectivités opprimées par l'idéologie totalitaire.

Quant à ce que j'appellerais « les vieux slogans de l'autodérision », auxquels il faudrait concéder un statut quasi folklorique, ils ont surgi autrefois, par opposition aux slogans élaborés par les responsables de la propagande officielle du Parti communiste. Ces vieux slogans fonctionnent encore, surtout dans les structures étatiques qui les ont vu naître.

Quelques « mécanismes » de formation des stéréotypes roumains

Avant de nous attaquer aux stéréotypes eux-mêmes, mentionnons d'abord un mécanisme propre aux systèmes totalitaires et qui explique bien des choses concernant le mental collectif des sociétés post-communistes. Ce mécanisme est celui de la persuasion par la rééducation, but fondamental du monde

[1] Des études sur les représentations des Français expatriés sur eux-mêmes ainsi que sur les Roumains travaillant dans des entreprises roumano-françaises restent à entreprendre.

totalitaire ; ce but est dénommé par SCHEIN, SCHNEIER et BARKER « la persuasion coercitive »[1]. Cette persuasion est réalisée autant par « *un contrôle complet de l'expérimentateur-bourreau sur le système de communication de sa victime, que par le mécanisme de distribution de la punition-récompense* »[2]. L'expérimentation est considérée comme réussie quand le sujet accepte la thèse de l'expérimentateur et considère sincèrement que cette acceptation n'est pas le résultat d'une contrainte, mais de son libre choix. Dans le processus de persuasion coercitive, c'est la suggestion et non la contrainte qui déclenche un mécanisme branché sur l'inconscient de l'homme.

L'idéologie totalitaire ne se propose pas seulement de conquérir les âmes, elle veut aussi les changer ; la propagande dont elle se sert est selon Hannah ARENDT, la seule qui vise une transformation réelle et profonde de la nature humaine[3]. « *Nous ne détruisons pas accidentellement nos adversaires. Nous les changeons* », affirme l'intellectuel-bourreau du roman d'ORWELL, *1984*. Dans les nombreuses prisons de la Roumanie communiste, jusque dans les années soixante, eut également lieu le processus d'adaptation inconsciente rencontré fréquemment chez les individus soumis à la persuasion coercitive. Il s'agit de ce que SECARD et BACKMAN nomment *ritualisation of believe*[4], la transformation des croyances et des convictions en rites. Ce mécanisme de défense agit « *comme une manière d'apprivoiser la réalité* » et se déclenche lorsque la personne qui contrôle le sujet lui demande d'accepter les croyances et les attitudes approuvées, afin de pouvoir survivre ou fonctionner de manière adéquate. Ainsi l'individu parvient-il à contrôler autant son expression extérieure que l'expression la plus intime de ses croyances ; en refoulant les valeurs de son propre système, qui n'est plus admis par les autorités, le sujet permet seulement aux croyances « admises » de surgir à la surface. Ce mécanisme de l'inconscient a affecté non seulement les nombreux détenus politiques mais aussi une large partie de la population isolée par la chape de plomb du totalitarisme. Beaucoup de stéréotypes de la période de transition, favorables aux Roumains, s'expliquent par l'intériorisation des croyances xénophobes de l'idéologie totalitaire. Ce n'est qu'après 1989 qu'on a pu constater les séquelles de cette « rééducation » au niveau national.

---

[1] Cf. SECORD et BACKMAN, *Social Psychology*, Mc Graw Hill, p. 221, apud A. MUNGIU, pp. 226 - 227.
[2] *Idem*, p. 222.
[3] Hannah ARENDT (1994) ; *Originile totalitarismu*, Bucuresti, Humanitas (traduction de l'allemand).
[4] SECORD et BACKMAN, *op. cit.*, p. 270.

Remarquons encore que les représentations valorisantes que les Roumains ont d'eux mêmes s'accompagnent de la tendance à se poser en victimes de l'histoire en tant que peuple. « *Pendant les 2000 dernières années, les Roumains n'ont pas eu de chance* », affirmait un professeur de langues classiques (M.C.). Regardons de plus près chacun des stéréotypes présentés dans les trois tableaux ci-dessous :

Tableau 1. Autostéréotypes roumains

Favorables	Défavorables
1. La Roumanie a une mauvaise image en Occident	
2. Pour l'Occident, nous n'existons même pas (bien que nous le méritions). 3. L'Occident nous a trahis à Yalta (et à Malta). 4. L'Occident nous évite parce que nous sommes pauvres.	2. Les Roumains sont paresseux ; c'est pour ça qu'ils sont pauvres. 3. La démocratie a détruit la moralité publique chez les Roumains. 4. La corruption fair partie de notre patrimoine depuis toujours.
Attitude : victimiser les Roumains.	*Attitude :* accuser les Roumains.

Tableau 2. Hétérostéréotypes franąais

Favorables	Défavorables
1. Bucarest, c'est le petit Paris. 2. Tout le monde parle français en Roumanie. 3. Le roumain est facile à comprendre et à apprendre.	1. Le Roumain est délinquant, voleur, menteur, etc. 2. Le Roumain est lâche (« Comment avez-vous pu vivre sous la Dictature ? »). 3. La Roumanie est un pays à hauts risques.
Attitude : idéaliser les Roumains.	*Attitude :* accuser les Roumains

Tableau 3. Hétérostéréotypes franąais d'entreprise

1. Les Roumains sont moins polis que les français. 2. Le jeune Roumain est infidèle à son entreprise.

Autostéréotypes favorables aux Roumains

« La Roumanie a une mauvaise image en Occident »

Précisons dès le début que lorsqu'un Roumain se réfère à l'Occident il faut comprendre par « Occident » en premier lieu la France et le modèle français, à très grande distance de tous les autres repères de l'Ouest européen et des États-Unis[1].

Comme « *le stéréotype se définit parfois par l'usage qu'on en fait* »[2], celui-ci peut être aussi bien favorable que défavorable pour les Roumains.

La représentation favorable recouvre un certain nombre de frustrations : « *Nous ne sommes pas tels qu'on nous décrit : les télévisions étrangères ne montrent que les enfants de la rue, handicapés ou malades du sida, alors que dans les concours internationaux (de maths, de piano, etc.) les enfants roumains remportent la plupart des prix* ». « *On nous juge mal* ».[3] Ceci est d'autant plus décevant que, tout de suite après les événements de décembre 1989, la Roumanie avait une si bonne image en Occident.

Lors d'une enquête, un chercheur roumain[4] a posé à des groupes d'ouvriers les questions suivantes : « *Comment s'explique la mauvaise image de la Roumanie à l'étranger ?* », « *Est-ce que les documentaires que les étrangers ont pu voir ces derniers temps à la télé (le déferlement des mineurs à Bucarest qui bâtonnaient sauvagement les étudiants en 1990 et 1991) ont contribué à notre mauvaise image ?* ». Ou, peut-être, « *est-ce à cause du vote massif donné aux anciens communistes ?* ». « *Eh bien, non. Pas du tout. La*

---

[1] Lucia BOIA (1985) ; « Sur la diffusion de la culture européenne en Roumanie », in *Analele Universitatii Bucuresti – Istorie*, pp. 55 - 69.

[2] Jacques BRES (1994) ; « Le jeu des etno-sociotypes », in Christian PLANTIN (éd.), *Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés*, Lyon, Éditions Kimé, chap. 15.

[3] « Il est vrai que la manière émotive [avec laquelle] l'opinion publique française a perçu les principaux événements politiques survenus après la chute du régime communiste (procès des Ceaucescu, descentes successives des mineurs sur Bucarest, répression de juin 1990), comme celle avec laquelle la presse les a relatés, n'est pas restée sans influence sur la perception des Français [...]. Bien qu'il s'agisse là d'un facteur impossible à quantifier, il est clair que l'image négative de la Roumanie, pour partie abusivement entretenue par des médias "échaudés" par le "charnier" de Timisoara, pour partie justifiée par les lenteurs de la réforme économique au moins jusqu'en 1995, n'a pas favorisé la venue rapide des entreprises françaises (qui mirent un certain temps à "faire la part des choses"). En outre, celles-ci se sont concentrées, à l'instar de leurs homologues européennes, sur les marchés moins incertains des pays de Visegrad ». (E. LHOMEL, *op.cit.*, pp. 52 - 53).

[4] Alina MUNGIU (1995) ; *Românii dupà '89. Istoria unei neîntelegeri* (Les Roumains après '89. Histoire d'une incompréhension), Bucarest, Humanitas, pp. 133 - 134.

faute est aux Roumains qui voyagent à l'étranger et qui nous dénigrent. La faute est aussi aux Tziganes qui vont voler et mendier et se font passer pour des Roumains ». (Or, en réalité ce sont bel et bien des citoyens roumains !). Questions suivante : « *Que faut-il faire pour avoir une bonne image ? Mentir ?* » La réponse est aussi irrationnelle que possible : « *Oui. On peut parler entre nous de certaines choses, mais pas ailleurs* ». « *Et les journalistes étrangers de Roumanie, alors ?* ». « *C'est leur affaire s'ils veulent nous dénigrer, mais les nôtres n'ont pas le droit de le faire* ». À la racine de cet auto-stéréotype on retrouve les séquelles du régime totalitaire : la manie du secret, la propagande patriotarde à outrance, continuée par le pouvoir post-totalitaire jusqu'en 1996. Ajoutons que la Roumanie est restée le peuple le plus rural d'Europe (à peu près 50% de la population vit encore dans les villages, tout comme il y a 150 ans en France), ce qui explique une certaine virulence du mécanisme archaïque de la méfiance envers l'étranger.

Le revers de la médaille est la représentation défavorable des Roumains, coupables cette fois-ci de la mauvaise image de leur pays : « *Nous avons l'image que nous méritons : trop de choses vont mal dans ce pays !* » « *À quoi bon se cacher ? Les étrangers sont plus informés que nous-mêmes.* » Cette attitude, plus intellectuelle, face à « l'image du pays » accable le pouvoir en place ainsi que les concitoyens. L'étrangeté de cette attitude est que jamais personne ne se remet individuellement en question et ne se sent concerné. Il n'est jamais question du « je » ou du « tu » et toujours de « ils ». La mauvaise image, c'est les autres.[1]

« Pour l'Occident nous n'existons même pas »

Ne cherchons pas une logique de l'ensemble des représentations stéréotypées d'une ethnie, car nous y perdrions notre latin : nous avons donc une image, fût-elle positive ou négative, en Occident mais, en même temps, entend-on, « *pour l'Occident nous n'existons même pas (bien que nous le méritions)* »[2]. « *Ils ne savent rien de nous ; de nous qui avons inventé la sculpture moderne*

---

[1] Cf. Charles GRIVEL (1994) ; « Les standards (le spectre dans la langue) », in *Sociocriticism*, vol. VII, 1, n°13, pp. 23 - 43.

[2] Voir M. BOTEZ (1991) ; *Românii despre ei însisi* (Les Roumans par eux-mêmes), Bucuresti, Éd. Litera ; Petre DATCULESCU (1992) ; « Social Change and Changing Public Opinion » in *Romania after Tyranny*, Éd. Daniel N. Nelson Westview Press ; Ioan MIHAÏLESCU (« Stereotipuri mentali si atitudinale în România post-totalitarà », in *Sfera politicii*, n°7, 1993 ; Stelian TANASE (1993) ; *Socurile tranzitiei* (Les chocs de la transition), Bucarest, Éd. Staff.

avec Brancusi, le théâtre absurde avec Eugène Ionesco, une nouvelle philosophie avec E. Cioran, l'aviation moderne avec Trajan Vuia, nous qui... », etc. Cette frustration va si loin qu'un étudiant roumain de France (S.L.), lors de la récente marche des mineurs vers la capitale (en janvier 1999), image médiatisée par toutes les télévisions mais loin d'être valorisante pour les Roumains, s'est exclamé : « *Enfin, on parle de la Roumanie !* » Aux tenants de ce préjugé en faveur de soi, qui engendre une vraie souffrance d'orgueil au niveau national, on pourrait rétorquer : « *Et vous, Roumains, que savez-vous des Danois (à l'exception de la Petite Sirène d'Andersen) ? Ou des Mauriciens ?* »

« L'Occident nous a trahis à Yalta (et à Malta) »

Basé sur la xénophobie, le stéréotype du *complot contre la Roumanie* a des racines profondes. Ballotté par les vagues de l'histoire, le Roumain est devenu méfiant envers le monde entier qui voudrait nous conquérir ou bien piller nos richesses: ou les deux à la fois. Ceci entre de nouveau en contradiction flagrante avec « *Pour l'Occident nous n'existons pas* », car notre pays, n'est-ce pas, suscite l'intérêt majeur de tous les autres. On parlait déjà de « complot » lors du démembrement de la Roumanie en 1940, ensuite à propos de la fin du régime Ceaucescu et surtout à propos de Yalta.[1] À ce sujet, les Roumains participent à une véritable obsession concernant la responsabilité de l'Occident qui les a abandonnés, « vendus » aux Soviétiques. En fait, comme l'a montré le professeur Ghità IONESCU[2], l'Occident n'avait aucune dette envers la Roumanie et l'Angleterre n'aurait jamais pu libérer un territoire déjà occupé par l'Armée Rouge. D'autre part, aucun Roumain n'a jamais . la mauva son peuple d'avoir fait la guerre aux Alliés. Qui plus est, le complot continue, Yalta ayant « *son équivalent antithétique et même rimé en Malta* ».[3] Car la rencontre Bush-Gorbatchov de 1989 est en même temps la fin et le recommencement d'un nouveau complot selon lequel la Roumanie serait encore une fois « sacrifiée » par les grandes puissances, étant encore une fois destinée à la sphère d'influence soviétique. L'éclatement de l'URSS et la désintégration du système communiste semblent ne plus compter face au

[1]CF. L. BOIA (1997) ; *Istorie si mit în constiinta românească* (Histoire et mythe dans la conscience roumaine), p. 209.
[2] G. IONESCU, cité par A. MUNGIU, est le directeur de l'Institut d'études politiques de Londres.
[3] L. BOIA, *op. cit.*

stéréotype coriace du complot contre la Roumanie qui fut aussi l'un des dadas de Ceaucescu, entre autres.

« L'Occident nous évite parce que nous sommes pauvres »

Pur produit de la propagande des ex-communistes – au pouvoir entre mai 1990 et septembre 1996 – qui ne pouvaient plus se permettre de condamner l'Occident d'être « capitaliste », ce stéréotype sert à accuser l'Occident de poursuivre uniquement ses vils intérêts matériels.[1] Ainsi, les capitalistes occidentaux évitent-ils d'investir en Roumanie, pays pauvre entre tous. Cette frilosité s'explique non par des causes objectives – manque de confiance dans le gouvernement au pouvoir, son instabilité, sa lourde machine bureaucratique, son vide législatif, etc. – mais par le fait que les hommes d'affaires occidentaux n'avaient pas envie d'investir dans un pays aussi pauvre que la Roumanie. La haine du capitalisme et du capitaliste, inculquée pendant ise imaun demi-siècle, est ainsi exploitée par une propagande habile, diffusée par les médias et intériorisée comme dans le passé par une « ritualisation de la croyance ». Ceci est particulièrement pernicieux, car les stéréotypes et autres lieux communs, « *surtout s'ils ne sont pas ressentis comme tels, ne cessent de travailler dans l'ombre* ».[2]

Ce stéréotype anti-occidental, assez bien ancré pendant le régime Iliescu, court cependant à sa perte, détrôné par une évidence : les investisseurs étrangers affluent en ce moment (les Français occupant, comme on l'a signalé, à partir de 1998, le premier rang parmi les investisseurs étrangers.)

Autostéréotypes et slogans défavorables aux Roumains

La Roumanie est un pays divisé de façon à peu près égale entre les nostalgiques du passé (en gros les personnes âgées, les anciens de la *nomenklatura* et leurs clans) et les catégories aspirant à un avenir démocratique (les jeunes, les intellectuels, les nouveaux entrepreneurs autochtones). Cette scission est grave, car elle entraîne de vraies tares sociales : le manque de solidarité, de cohésion, d'esprit civique de la société roumaine.

---

[1] A. MUNGIU, *op. cit.*, « Mesajul mobilizator » (Le message mobilisateur), pp. 44 - 47.
[2] Charles GRIVEL, *op. cit.*

Ainsi en 1990, Place de l'Université : « *Unité !* » scandaient les uns, « *Nous travaillons, nous ne pensons pas* » scandaient les autres. « *À bas le communisme !* » scandaient les unso « *Nous ne vendons pas notre pays !* » scandaient les autres. Ce dialogue de sourds explique en partie pourquoi les Roumains ne sont pas tendres envers eux-mêmes.

Examinons de plus près, trois des stéréotypes qui marquent en ce moment l'opinion publique roumaine.

« Le Roumain est paresseux, c'est pour ça que nous sommes pauvres »

Ce stéréotype représente une véritable séquelle de l'idéologie communiste qui expliquait les insuccès flagrants de l'économie planifiée par le fait que les gens ne travaillaient pas assez. Or, comment motiver des gens mal payés (souvent on leur retenait jusqu'à 60% de leur misérable salaire par manque de commandes) et nullement intéressés matériellement à accroître la productivité du travail qui, de toute façon, n'avait aucun rapport avec leur rétribution. En outre, la centralisation excessive du plan et de l'acte décisionnel – souvent engagé dans une direction aberrante par la politique du Parti unique – empêchait toute initiative personnelle. Dans ce cadre, les slogans d'entreprises, porteurs des représentations du travail dans le système étatique de production, sont formulés en vers à travers lesquels pointe, malgré la dérision[i], la soumission à l'idéologie dominante.

Dans nos conversations informelles avec des employés roumains d'entreprises roumano-françaises, les vieux slogans de l'époque totalitaire sont remontés à la surface. Ces slogans, selon eux, fonctionnent encore dans les entreprises d'État et dans l'Administration. Citons les plus connus :

« On fait semblant de travailler,
Ils font semblant de nous payer » ;

« Les pauses longues, peu espacées
Sont la clé des grands succès » ;

[i] Dans les situations les plus dramatiques le Roumain ne se départit pas de son sens de l'humour. Plusieurs exemples illustrent ce trait national : un concept, « rasu'-plansu' », (le rire-pleurer), une sorte de sourire moqueur à travers les larmes. Ce concept paraît dans les écrits du poète Nichita Stànescu ; un artefact, « Le cimetière gai » de Sàpanta, au nord du pays où les épitaphes en vers sur les croix tombales, décorées de couleurs vives brossent avec humour le portrait du décédé avec ses petites manies et ses travers qui le rendent bien vivant aux yeux du passant ; un slogan actuel, « Cataclope, cataclope/ Nous marchons vers l'Europe. »

« Le temps passe, on est payé...
C'est si bon de travailler ! »

« D'erreur en erreur,
Vers "la victoire finale" ! »[1]

À l'époque où ces slogans d'entreprise circulaient sous cape, les messages mobilisateurs que personne ne lisait étaient légion sur les murs ainsi que dans les meetings « commandés » par le parti unique. Selon A. MUNGIU, « *Le travail fut recommandé par le régime communiste ainsi que par le régime post-communiste pour les mêmes avantages qu'offre au malade psychique l'ergothérapie : le malade est occupé par son travail, ensuite il dort bien, car il a fourni un effort et donc il a moins de temps pour réfléchir et ruminer ses problèmes.* »[2] En réalité, la valeur productive du travail diminuait tous les jours et dans certains secteurs – comme les mines – elle était devenue nulle. Il fallait donc entretenir ce « culte du travail » et expliquer tous les échecs par « la paresse des gens ».

En fait, le Roumain n'est pas plus paresseux que l'Allemand de l'Est, par exemple, qui choquait ses concitoyens de l'Ouest après la réunification de l'Allemagne par son « style de travail ». La responsabilité de cette relative paresse n'incombe donc pas à la nationalité, mais au camp socialiste dans son ensemble qui, jusqu'à sa faillite économique totale, faisait vivoter tout le monde grâce à un minimum de protection sociale. D'ailleurs, engagé dans le secteur privé et correctement rémunéré, le Roumain travaille comme tout un chacun, et d'abord pour ne pas perdre son emploi par ces temps de chômage.

« La démocratie a détruit la moralité publique chez les Roumains »

Selon les enquêtes et analyses sociologiques, la perception de la période de transition en Roumanie est essentiellement négative car sujette au « désordre ». Les masses paysannes, habituées au régime totalitaire où tout était prévu d'avance et où le mal était en quelque sorte programmé, ont vécu dans l'angoisse la relative liberté[3] qui a succédé à 1990, les changements assez rapides, les tensions sociales ; ce sentiment est partagé par les gens d'un certain âge qui constituent, comme on l'a mentionné, plus de la moitié de la

[1] « La victoire finale » faisait partie de la langue de bois utilisée par la propagande du P.C.Roumain
[2] A. MUNGIU, *op. cit.*, p. 45.
[3] Slogan des étudiants en 1989 : « À Noël, nous avons pris notre ration de liberté ».

population roumaine. Lors d'enquêtes[1], les sujets ont parlé de « *dévergondage* », de « *magouilles* », « *d'un monde sens dessus dessous* », « *d'anarchie* », de « *comportements sans vergogne* » ; en même temps, selon les enquêtés, « *les enfants n'obéissent plus à leurs parents* », « *tout le monde fait ce qu'il veut* », « *il n'y a plus d'ordre, plus de légalité* ». En contrepartie, on n'a que « *la liberté de la parole vaine* ».

Ce sentiment de confusion et d'insécurité sociale est le produit indirect de la liberté de la presse. Il n'y avait pas moins de crimes et de désordre du temps de la Dictature. Seulement, comme la télévision était vouée aux « grands succès » et que les journaux ne publiaient jamais de faits divers, ceux-ci restaient masqués par la propagande. Preuve en est : un Roumain qui, du temps de la Dictature, avait reçu par un ami une liasse de journaux français et s'était mis à les parcourir s'écria horrifié : « *Mais c'est un peuple d'assassins que ces gens-là !* »

« La corruption fait partie de notre patrimoine depuis toujours »

Si l'on considère l'histoire des pays de la Péninsule Balkanique, notamment de la Roumanie, rares sont les époques où la corruption n'a pas sévi[2]. Car un stéréotype peut rarement fonctionner s'il ne renvoie pas « *à du vraisemblable, à du plus ou moins communément partagé* ».[3]

Il est incontestable qu'après 1989 la corruption s'est montrée au grand jour et qu'on a pu assister en outre à l'enrichissement spectaculaire des anciens « corrompus » de l'époque communiste, provenant de la *nomenklatura* et de la *Securitate*. Leur pactole s'est trouvé décuplé du fait de leurs relations clientélistes avec des personnages politiques haut placés, ainsi qu'avec les directeurs des banques d'État. Exposées au grand jour, surtout après les élections de 1997, les affaires louches, qui avaient gravement compromis les finances du pays, ont révolté, indigné et surtout effrayé l'opinion publique. Un vieux slogan lénifiant et passéiste fut alors appelé à la rescousse : « *Rien à faire, c'est une fatalité : la corruption c'est notre lot en Roumanie* ». Pourtant il aurait suffi d'élargir son horizon, ne serait-ce que vers les pays de l'Est pour constater que la corruption a proliféré pour les

[1] Des sondages d'opinion ont été réalisés par A. MUNGIU en 1992 et 1994. Voir in *op. cit.*, pp. 122 - 123.

[2] Le règne de Vlad Tepec (Vlad l'Empaleur, [1456-1462]), ainsi que la période où le Général Antonescu eut la qualité de Conducàtor (1941-1944), sont les exemples couramment cités.

[3] Georges VIGNAUX (1994) ; « Lieux communs, exemples et petites fables », in Christian PLANTIN, *op. cit.*, p. 444.

mêmes causes que chez nous en raison – entre autres – du vide législatif, héritage du système communiste dont d'aucuns ont si bien su profiter.

Ce stéréotype pousse donc les gens à se croiser les bras ou à porter leur croix. Une attitude plus militante les déterminerait par exemple à faire pression sur leurs élus afin que de nouvelles lois soient plus rapidement votées au Parlement. En réalité, il s'avère difficile d'opposer la raison analytique et démonstrative aux « vérités » quotidiennes qui moulent notre raisonnement ordinaire. Difficile aussi de s'opposer à notre terrible tendance à fausser la réalité à partir de la réalité.

Les hétérostéréotypes français favorables aux Roumains

« Bucarest, c'est le petit Paris »

Le Français expatrié qui arrive en Roumanie pour travailler dans une entreprise conjointe est toujours « un cadre » de son entreprise délocalisée. Il arrive en Roumanie avec un mince bagage de connaissances sur les Roumains et leur culture, fait de stéréotypes plus ou moins dépassés présents dans sa culture, d'informations livresques ou bien d'expériences touristiques en Roumanie. La confusion Bucarest-Budapest que font les Français a une triste réputation chez les Roumains. Cette confusion une fois élucidée, le Français se rappelle que « *Bucarest est le petit Paris* » et, éventuellement, que la Roumanie est « *la Belgique de l'Orient* »[1]. Ces vieux stéréotypes pouvaient encore avoir leur part de réalité avant la deuxième guerre mondiale bien que, même à l'époque, l'illusion et l'exagération eussent déjà cours. Ainsi, des bâtiments de style parisien des dernières décennies du XIXe siècle font que certains coins du paysage de Bucarest évoquent réellement des rues de Paris. Qui plus est, quelque chose de l'atmosphère de la vie parisienne se retrouverait à Bucarest, à la condition de fréquenter les élites[2] et leurs lieux de rencontre. Le demi-siècle de communisme aidant, le Français expatrié à Bucarest trouve une ville où de vieux quartiers et de vieilles églises ont été détruits par la « systématisation » de Ceaucescu qui les a remplacés par des

[1] L. BOIA, in *op. cit.*, pp. 220 - 222.

[2] Pour avoir un aperçu du Bucarest de l'entre-deux guerres, voir Paul MORAND, *Bucarest*, Plon, (1935) ; Sachevertell SITWELL, *Romanian Journey*, (1938) ; Olivia MANNING, *The Spoilt City, Volume Two of Balkan Trilogy*, ainsi que la thèse de doctorat de Vesna GOLDSWORTHY (1998), *Inventing Ruritania*, Yale University Press (à la page 188, on peut lire : « Before the Second World War, Bucharest was one of the most sophisticated cities in Balkan »).

immeubles rappelant l'architecture nord-coréenne et d'affreuses bâtisses, dont la mégalomane « Maison du Peuple ». Faute de temps, Ceaucescu n'a pas pu tout détruire. Il y a encore de beaux quartiers debout. Mais la saleté de la ville, les détritus jetés en pleine rue, les meutes de chiens errants font que même les Bucarestois de souche ne se reconnaissent plus dans leur ville. Celui qui s'attendait à se retrouver en pays de connaissance dans une ville européenne est victime d'un véritable choc culturel.

« Le roumain est une langue facile à comprendre (et à apprendre) »

« *Le roumain est une langue latine, donc proche de la nôtre* ». Généralisation abusive, car toutes les langues latines ne sont pas aussi proches du français qu'il y paraît.

Le roumain, « fleur de latinité » selon une chanson populaire de Bessarabie, est une langue romane passée par un filtre slave. Le phénomène de l'immersion d'une langue romane dans un environnement linguistique non-latin, slave et balkanique, est un exemple unique dans la famille des langues latines, selon Al. NICULESCU. Il est vrai que grâce à « sa capacité d'assimilation»[1], le roumain moderne a connu une évolution importante et rapide marquée par « la deuxième latinisation » de la langue ou « l'occidentalisation romane » du roumain[2] (à la fin du XVIIIe et au XIXe siècles). En effet, l'absorption massive de néologismes, surtout d'origine française, a éliminé ou marginalisé une bonne partie du fonds slave et oriental de la langue roumaine. On peut donc avancer que de nos jours, dans le langage courant, un mot sur cinq est d'origine française. Pourtant, même si l'on ajoute à cela le fonds lexical principal d'origine latine, la relative prépondérance du lexique d'origine slave et oriental fait que le Français ne comprend pas facilement le vocabulaire roumain et l'apprend encore plus difficilement. En outre, le roumain se caractérise par une morphologie riche – déclinaison synthétique avec de nombreux changements de désinences dans beaucoup de catégories grammaticales, système verbal où les alternances sont nombreuses – et par une syntaxe bien moins rigoureuse que la syntaxe française, la topique roumaine étant extrêmement flexible. Cependant, le nombre d'expatriés français engagés dans les entreprises ou la diplomatie qui parlent

[1] Alexandru NICULESCU (1996) ; « Romanitate-Românitate », in Iordan CHIMET (éd.) ; *Momentul adevàrului* (Le Moment de vérité), Bucarest, Éd. Dacia, pp. 216 - 222.

[2] Florica DIMITRESCU (1996) ; « Observatii asupra pozitiei României printre limbile romanice » (Observations sur la position du roumain parmi les langues romanes), in *id.*, pp. 223 - 226.

et même lisent le roumain est impressionnant et tout à leur honneur. Le cas de son Excellence B. Boyer, Ambassadeur de France en Roumanie qui récitait les poètes roumains en roumain est significatif à cet égard.

Dans ce cas précis, le stéréotype a peut-être du bon : sans la conviction que le Roumain est une langue latine, donc facile à apprendre, peut-être que moins d'hommes d'affaires français se seraient mis à la tâche.

« Tout le monde parle français en Roumanie »

Ce stéréotype prend sa source à la télévision, grande dispensatrice de stéréotypes, au moment où les Français voient dans les rues de Bucarest les protagonistes du renversement de Ceaucescu parler couramment leur langue et se dire nourris de leur culture.[1] Encore faut-il se rendre compte qu'on est dans la capitale et que les personnes interrogées étaient pour la plupart des jeunes et surtout des moins jeunes intellectuels. Il est vrai qu'à ce moment-là, en raison de l'isolement économique du pays, l'anglophilie avait moins d'emprise sur la population scolaire. En même temps, du fait aussi de la résistance culturelle opposée à la « russification » (certaines générations ont appris le russe à l'école pendant 10 ans, sans grands résultats, d'ailleurs) et plus tard à « l'albanisation », un Roumain sur quatre parlait encore français grâce à la tradition et aux riches bibliothèques privées constituées surtout dans l'entre-deux-guerres. En fait, les liaisons culturelles roumano-françaises, très espacées pendant un long moment, ne se sont pratiquement jamais tout à fait interrompues.[2]

Paradoxalement, c'est après 1990, lorsque les liaisons avec la France se sont notablement multipliées, que le français perdit petit à petit du terrain, en raison de l'ouverture au monde des PECO. La prépondérance de l'anglais dans le monde des affaires et de la diplomatie s'installe insidieusement.[3]

---

[1] Georges AYACHE et Pascal LORIOT (1990) ; *La Conquête de l'Est*, Calmann-Lévy.

[2] Un nous semble significatif : un professeur de Suceava, petite ville du Nord de la Moldavie – et cela n'est pas un cas isolé – avait reçu pendant de longues années des revues et des journaux d'un ami français. Après 1990 cet ami fit un voyage en Roumanie à l'invitation du professeur roumain. Quelle ne fut sa surprise d'être accueilli sur le quai de la gare de Suceava par une foule de gens qui étaient venus témoigner leur reconnaissance, car les journaux avaient circulé pour assouvir la grande soif d'information des gens du pays.

[3] Ainsi l'Attaché Militaire près l'Ambassade de France eut-il la mauvaise surprise de recevoir un bristol de ses homologues roumains, où l'invitation était rédigée en langue anglaise. Comme il prenait lui-même des leçons de roumain, son énervement nous sembla tout à fait légitime.

Heureusement, la francophonie d'entreprise vient à la rescousse de la survivance du français. À la *Société Générale*, à la *Banque Franco-Roumaine*, à *Alcatel* et j'en passe, les jeunes Roumains se sont remis au français et notamment au français des affaires. Une bonne politique linguistique aidant, le stéréotype « *tout le monde parle français en Roumanie* » a des chances de se muer en réalité, même si, pour être réaliste, il faudrait le modifier un peu : « Tout le monde en Roumanie parle anglais et français ».

« Le Roumain est hospitalier »

Cet hétérostéréotype qu'on retrouve par exemple chez Jules Michelet, grand ami des Roumains, est également un autostéréotype, car selon la mythologie nationale, le Roumain est de par sa nature hospitalier et tolérant. En fait, ce n'est pas le Roumain qui est particulièrement hospitalier mais le paysan roumain et, en fin de compte, tout paysan vivant encore dans un environnement traditionnel. Car dans toute communauté traditionnelle l'étranger est perçu avec un maximum d'intensité. L. BOIA[1] remarque qu'un comportement *spécial* envers l'étranger, fût-il très accueillant ou très hostile, se remarque justement par son caractère spécial. Car plus une société est ouverte et urbanisée, donc cosmopolite, plus l'étranger perd son intérêt et cesse d'être « un cas ».

À la différence du Français qui semble moins hospitalier au Roumain que lui-même, le Roumain traite l'Étranger en étranger, alors que chez le Français la notion d'Étranger est depuis longtemps dédramatisée. [2]

C'est encore L. BOIA qui remarque que la grande hospitalité des Roumains ne s'est guère manifestée après les événements de décembre '89 envers les Roumains exilés du temps de Ceaucescu et rentrés au pays. On accusait ceux-ci de ne pas avoir « mangé du salami au soja », idée reçue terriblement injuste, car une bonne partie des émigrés avaient tâté des prisons communistes où le salami au soja aurait fait figure de friandise exquise.

Heureusement, au cours des dernières années les Roumains n'ayant pas « mangé du salami au soja » commencèrent à être réhabilités, en raison de leur

---

[1] L. BOIA, *op. cit.*, p. 178.

[2] Le Français qui a fait du tourisme en Roumanie et s'est retrouvé dans un de nos nombreux villages en dehors des grands circuits touristiques n'oubliera jamais la façon dont il r ex été accueilli et fera éventuellement des comparaisons désobligeantes entre le paysan roumain et le paysan normand, par exemple, du fait que ce dernier « n'offre rien gratuitement »e Mais la même personne sera déçue en revenant en Roumanie, dans une grande ville et à la tête d'une entreprise conjointe. Elle fera peut-être des réflexions sur les dangers de la généralisation.

relative richesse et de leur rôle souvent important à la tête des entreprises conjointes. « *Petit à petit les Roumains s'européanisent. Ils seront moins hospitaliers mais, en même temps moins anxieux face à l'Étranger* »[1].

Les hétérostréréotypes français défavorables aux Roumains

« Le Roumain est délinquant »

Commençons par ceux véhiculés en France. On peut par exemple très couramment entendre dire en France : « *Le Roumain est délinquant, menteur, voleur* ». Ce stéréotype s'explique par le déferlement après 1989 des Tziganes vers la France, qui tous se disaient « Roumains, persécutés politiques du régime Ceaucescu » et même du régime actuel. L'impact de ces émigrés clandestins sur les esprits français s'est manifesté surtout dans les petites et moyennes villes, car à Paris on avait vu pire. D'où la haine des Roumains envers ces démolisseurs de « l'image de la Roumanie à l'étranger ». L'idée de la responsabilité de l'État Roumain envers ces citoyens roumains – socialement et culturellement défavorisés – ne préoccupe qu'une petite partie de la société civile.

« Le Roumain est lâche »

Un deuxième exemple d'hétérostéreotype français concerne « la lâcheté » du Roumain. La question qu'on posait couramment après 1989 était : « *Comment avez-vous pu vivre sous la dictature, supporter le tyran ?* » (Cette question était d'ailleurs posée aux Roumains dans tous les pays de l'Occident et même en Grèce ou la « dictature des colonels » n'était pas tellement éloignée dans le temps). « *C'est ça, répond un Roumain : les Allemands sont des lâches, car ils ont supporté Hitler, les Russes, Staline, les Espagnols, Franco, etc.* ». « *En tout cas, réplique dignement le Français, en France les choses ne se seraient pas passées comme ça* ».

Il ne sont pas rares les Français, et même les exilés roumains, qui débarquèrent dans la capitale de la Roumanie en 1990, 1991 et même plus tard avec la conviction de courir de grands dangers. « *La Roumanie est un pays à hauts risques (variante : un pays de sauvages)* » disait-on à l'époque, à la stupéfaction des Roumains. Plusieurs causes sont à l'origine de ce

[1] L. BOIA, *op. cit.*, p. 180.

stéréotype formé à l'aide des images diffusées par la télévision ainsi que par les articles de nombreux journalistes qui, eux, avaient réellement couru des risques pendant et après les événements de décembre 1989. Ces causes sont les suivantes : (a) La triste réputation de la « Securitate », police politique de Ceaucescu (mais elle avait été démantelée) ; (b) L'image du « charnier de Timisoara » (dont on a prouvé qu'il n'en était pas un) ; (c) Les images des mineurs déchaînés dans les rues de Bucarest en 1990 et 1991 ; (d) Les images des enfants de la rue (handicapés ou pas) ; (e) les images d'un monde slave et oriental pauvre et primitif ; (f) une certaine rudesse dans les mœurs, résultat d'un emi-siècle d'« égalitarisme » érigé en doctrine du Parti.

Pourquoi parler alors de stéréotype et non de réalité ? Pour la raison que l'anxiété qui est à sa racine ne se justifie guère. L'étranger, Français en l'occurrence, qui arrivait d'une ville européenne risquait d'innombrables agressions dans son propre pays, agressions dont la plupart n'existaient pas encore à l'Est : problèmes de drogue, nombreux accidents de la route, violences à l'école et dans les banlieues, blocages des routes par les grévistes, etc.

Les dangers – imaginaires ou réels – qu'on pouvait courir en Roumanie étaient cependant différents, mais par beaucoup d'aspects moins graves que ceux rencontrés dans le monde civilisé. Aussi la peur de périls non encore expérimentés avait-elle agi en fabriquant le stéréotype du pays à « haut risques ».

Paradoxalement, personne n'a plus peur maintenant de venir en Roumanie alors que nous « bénéficions » déjà, en plus des nôtres, de tous les dangers importés de l'Occident avec la démocratie. C'est que, en ce moment, l'Occidental arrive chez nous en pays de connaissance.

Hétérostérétypes français d'entreprise

« Les Roumains sont moins polis que les Français »

Il est vrai que la politesse exquise de la société roumaine d'avant la guerre, aussi bien celle de l'élite, férue de culture française, que celle du monde patriarcal des campagnes (Alexandru PALEOLOGU observe dans un de ses livres que la communauté roumaine rurale avait pour modèle la cour princière) n'a pas résisté au choc de la lutte des classes (« *Ne m'appelez pas "Monsieur", appelez-moi "camarade" : les "Messieurs" sont en prison* », entendait-on dire dans les années '50), de l'urbanisation forcée des masses rurales qui ont perdu leurs traditions, du nivellement par le bas. La *nomenklatura* étant à ses débuts formée d'individus dont « l'origine saine »

devait absolument aller de pair avec l'allégeance à l'occupant russe, on conçoit que cette classe dirigeante s'embarrassait peu de la politesse bourgeoise. Ceci a laissé des traces dans le comportement des Roumains, qui n'ont plus tellement l'habitude de contenir et de maîtriser leurs émotions, leur agressivité surtout – caractéristique psychosociale majeure de l'époque de transition où le stress des changements presque quotidiens fait des ravages. À cela s'ajoute le fait que pendant plusieurs générations les mères de familles ont dû travailler sans discontinuer, laissant leurs enfants à la crèche, à la maternelle et ensuite à l'école le matin et dans la rue, la clé du logis perdue à leur cou, pendant l'après-midi. Épuisées par leur emploi et les interminables files d'attentes du ravitaillement quotidien, elles ne songeaient plus à inculquer à leurs enfants les règles de la bienséance, mais plutôt celles de la survie matérielle. Quant à l'éducation scolaire, elle était imprégnée surtout par ce qu'on appelait « l'éducation politique » : l'amour du Parti pesait plus dans la balance que le respect de son prochain. Certes, il est difficile de faire comprendre à un Français l'étendue du désastre légué par le communisme à la société civile.

À cela s'ajoute ce que GOFFMAN appelle les « *rites d'interaction* »[1], différents dans les deux langues, sources de nombreux mauvais décodages des Roumains par les Français. Car les communautés discursives en présence, dans l'entreprise conjointe comme ailleurs, possèdent en commun une compétence linguistique en français, mais le locuteur autochtone ne possède qu'en partie la compétence communicative où « *les savoirs linguistiques et socioculturels se trouvent inextricablement mêlés.* »[2]

« L'infidélité à l'entreprise du jeune Roumain ou de la jeune Roumaine »

« *Le jeune employé roumain n'est pas loyal envers son entreprise, car il la quitte dès qu'il trouve un autre emploi tant soi peu mieux rémunéré* » entend-on dire aux employés français qui savent de quoi ils parlent. Est-ce que le Roumain manque de loyauté par nature ? Examinons d'abord les faits.

La politique de cadres des entreprises conjointes de Roumanie est centrée sur l'embauche des jeunes, frais émoulus des Grandes Écoles d'Études Économiques. Les avantages de cette politique aux yeux des cadres français consistent à former dès le début de leur parcours professionnel des individus

[1] Erving GOFFMAN (1974) ; *Les Rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit (traduit de l'anglais).
[2] Catherine KERBRAT-ORRECHIONI (1950) ; *Les Interactions verbales*, Paris, Armand Colin.

n'ayant subi aucune autre expérience « déformante » afin de les former dans une culture d'entreprise française.

Cette politique a certes ses avantages, mais il faut en même temps envisager les risques d'engager uniquement des tout jeunes.[1] Car si le passage de l'École à la vie active n'est jamais, psychologiquement, chose aisée, ce passage est encore plus difficile pour le jeune Roumain et ceci pour plusieurs raisons : (a) l'orientation désespérément théorique de l'enseignement supérieur économique de Roumanie dispensé – avec toutefois des exceptions notables –, par des professeurs de la vieille école ; (b) sa méconnaissance totale de la culture organisationnelle française et de ses exigences spécifiques ; (c) ce qu'il faut bien nommer « l'exploitation des jeunes ».

Nous nous arrêterons sur ce dernier point qui, selon Pierre BOURDIEU,[2] caractérise le contexte économique mondial : « *Le fondement ultime de tout cet ordre économique placé sous le signe de la liberté est en effet la violence structurale du chômage, de la précarité et de la menace de licenciement qu'elle implique ; la condition du fonctionnement "harmonieux" du modèle micro-économique individualiste est un phénomène de masse, l'existence de l'armée de réserve des chômeurs* ». Ceci vaut d'autant plus dans les Pays de l'Est, notamment en Roumanie, où les emplois bien rémunérés – ceux offerts par les sociétés à capital mixte – sont peu nombreux, alors que les diplômés des Écoles d'Économie, parlant pour la plupart couramment l'anglais et le français, sont légion. L'employeur peut donc tout se permettre : exiger des heures supplémentaires, des déplacements en province au pied levé, des horaires impossibles, le travail en week-end, etc. Il n'y a aucun syndicat pour protéger les jeunes de ce qu'on est bien obligé de nommer « l'exploitation patronale ». « *Nous travaillons comme des nègres sur les plantations* » m'a dit un jeune Roumain employé dans une banque.

Il est vrai que dans la plupart des cas les jeunes bénéficient d'une formation sur le tas, de cours payés par l'entreprise dans le cadre de celle-ci et, exceptionnellement, à l'étranger. Pourtant, les jeunes se sentent plus « exploités » que « valorisés ». Et ceci d'autant plus que dans leurs anciennes Écoles ils étaient hautement valorisés autant par leurs professeurs que par leurs parents.

---

[1] D'ailleurs, en ce moment, la tendance est au changement. Dans les petites annonces on peut lire que les entreprises conjointes recrutent plutôt des personnes ayant « au moins deux années d'expérience ».

[2] Pierre BOURDIEU, article paru dans *Le Monde diplomatique*.

« *S'adaptent le mieux, selon un cadre français, ceux qui savent en même temps "obéir" et "prendre des initiatives"* ». Cela implique pas mal de flexibilité relationnelle, qui n'est pas toujours le fait des chefs de promotion, orgueilleux de par leur parcours scolaire exemplaire et programmés plutôt à accumuler qu'à réfléchir. Ce fut le cas de la jeune L.A., qui fut sur le point de quitter une prospère firme roumano-française, frustrée par le fait qu'un jeune homme plutôt cancre à l'école et arrivé après elle dans l'entreprise eût été tout de suite mieux rémunéré et mieux considéré. Son argument : « *Si de toute façon je me tue au travail, au moins que je sois très bien payée.* » Commentaire de l'employeur français : « *Bon débarras ! Elle ne prend jamais d'initiatives* ». Ceci montre bien les difficultés à décoder les messages des uns et des autres, à élucider les malentendus interculturels. Car, du côté français, on ne soupçonne même pas la terrible coupure qu'a représenté pour la société roumaine la longue période d'économie exclusivement étatique, lorsque les structures fondamentales de l'économie de marché avaient été détruites. À défaut de tradition en culture organisationnelle, le Roumain n'est préoccupé que par la « rétribution du travail » et la « valorisation de la personne ». Le plan-carrière ne le préoccupe guère à une époque où l'on vit au jour le jour.

Or, il est normal que les Français, dont le comportement est caractérisé par ce que Ph. D'IRRIBARNE nomme une « logique de l'honneur »[1] et par un haut degré de loyauté envers leur compagnie, où la plupart travaillent toute leur vie,[2] soient choqués par l'attitude apparemment « mercantile » des jeunes Roumains. D'ailleurs, si l'on compare les échelles numériques de G.HOFSTEDE[3] – pour ses célèbres indices – et de F.TROMPENAARS[4] – pour ce qu'on pourrait nommer ses « attitudes culturelles d'entreprise » –, on serait étonné de constater combien les écarts entre la France et les Pays de l'Est sont importants (à l'exception, pour la Roumanie, de « l'indice de la distance par rapport au pouvoir » assez proche de celui de la France).

Pour conclure, dans l'entreprise, le Roumain ne fonctionne pas comme le Français selon une logique (individualiste) de l'honneur, mais selon des critères matériels et la valorisation dont il bénéficie de la part de son supérieur

---

[1] Philippe D'IRRIBARNE (1989) ; *La Logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales*, Paris, Seuil, pp. 21 - 22.

[2] John MOLE (1992) ; *Business guide européen. L'attitude adéquate avec votre partenaire en Europe*, Paris, Maxima.

[3] Geert HOFSTEDE (1996) ; *Ma,agementul structurilor multiculturale*, Bucuresti, Éd. Economica (traduit de l'anglais).

[4] Fons TROMPENAARS (1993) ; *L'Entreprise multiculturelle*, Paris, Maxima.

hiérarchique. Si cette dernière atteint un certain niveau, la fidélité du jeune envers son entreprise sera assurée.

Conclusions

Plusieurs conclusions se dégagent au sujet des stéréotypes analysés :

- Les autostéréotypes et hétérostéréotypes autant positifs que négatifs, ainsi que les clichés et les slogans analysés par nous, sont pour la plupart des sources de résistances rétrogrades face aux nouvelles réalités. Ils traduisent plusieurs attitudes caractéristiques chez les Français ainsi que chez les Roumains ; accuser, victimiser, idéaliser les Roumains.
- Comme les Roumains sont divisés en deux groupes à peu près égaux – nostalgiques du totalitarisme et champions de la démocratie –, on assiste au fonctionnement de deux séries de stéréotypes et de deux séries de slogans, le plus souvent antithétiques. La somme des auto et hétérostéréotypes que véhiculent ces groupes se constitue dans une image plus générale ayant un degré plus ou moins marqué en contenus négatifs.
- Certains stéréotypes ont des racines historiques particulièrement coriaces et très proches des croyances. Leur démythification constituerait un long et pénible travail de ce qu'on pourrait nommer « dé-fossilisation ». Ce travail est à tenter avec les jeunes. D'autres, repérés et dénoncés par des leaders d'opinion, peuvent conduire à l'affaiblissement de certains schèmes collectifs figés.
- Même si les images logées dans notre tête dès notre enfance par notre éducation, nos lectures, certaines de nos expériences, ou par l'intoxication de la propagande, se muent en stéréotypes, notre vécu ultérieur les confirme rarement. Dans l'entreprise, ces barrières cognitives ne sont donc pas impossibles à surmonter. Car, la réalité tue le stéréotype. Les « eux » se raréfient et deviennent des personnes très diverses, tout comme les « nous ».
- L'information par ouï dire sur un pays est insuffisante. Une véritable éducation en communication interculturelle est déterminante, pour les Roumains aussi bien que pour les Français œuvrant ensemble dans l'entreprise. De ce fait, des outils pédagogiques appropriés devraient être mis en place.

- Dans notre cas, les différences culturelles commencent de plus en plus à s'affirmer « dans le système », dans la culture d'entreprise et beaucoup moins au niveau des identités nationales en interaction.

Car, comme le dit si bien Sélim ABOU, « *[...] l'identité culturelle ne se réfère pas à un dépôt culturel, mais à une culture vivante, non au résultat passé de la culture, mais à l'activité qui l'a produit et qui l'assume en le dépassant. À la limite, elle se confond avec cette capacité d'intégration des différences qui fait la richesse et la grandeur de l'homme* ».

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 320 - 338.

À propos de la *world music* : logiques de production et de réception

Jean-Luc BONNIOL

Université d'Aix-Marseille III

Qu'il me soit permis de commencer par quelques notations tirées de mes expériences personnelles... Sur la plage de Fortaleza, dans les années 80, je revois encore ces immenses baffles, qui déversaient, à grands renforts de décibels, de la musique pop anglo-saxonne, avec toutes les « scies » de cette année-là, sur les promeneurs : il y avait là la violence d'une imposition sonore, mais aussi un oubli de la musique brésilienne... À la télévision thaïlandaise, quelques années plus tard, je profitais d'une longue après-midi d'attente dans une chambre d'hôtel pour regarder des *clips* où étaient mises en image des chansons populaires en langue thaï : ces petits films étaient construits exactement selon la stylistique des clips occidentaux, pour une musique très fortement occidentalisée. C'était là un des visages de la mondialisation, celui de la banalisation : le voyageur parcourt des milliers de kilomètres, et retrouve au bout de son errance les mêmes sons, les mêmes formes... Mais la mondialisation peut avoir un autre visage : remontent aussi les souvenirs de ma jeunesse à Dakar, au tout début des années 60, lorsque j'entendais à Radio-Sénégal les airs afro-cubains qui arrivaient alors en Afrique. Et je ne pouvais alors que penser à ce mouvement forcé d'hommes qui avait permis aux rythmes et aux musiques africaines d'aborder les rivages américains, permettant, grâce à leur confrontation avec d'autres musiques, essentiellement d'origine européenne, l'éclosion de nouvelles formes

musicales dans toute l'aire afro-américaine. L'île de Cuba s'était révélée un creuset particulièrement fécond, et ses musiques traversaient une nouvelle fois l'Atlantique, mais en sens inverse, contribuant à la genèse de nouvellesmusiques populaires africaines, dont le Congo de l'époque s'était fait une spécialité. C'était là de la mondialisation avant la lettre : une fécondation croisée, à des milliers de kilomètres de distance, et l'apparition de sons nouveaux, fondamentalement hybrides.

On a beaucoup glosé, de manière générale, sur les flux globaux qui caractérisent la mondialisation, sur la « post-modernité », caractérisée par la juxtaposition en un même lieu de formes culturelles de différentes origines. Mais on manque peut-être d'exemples concrets de ces situations... Comment mener une ethnographie de la globalisation ? À la place du terrain traditionnel, il faut peut-être trouver de nouveaux moyens pour accéder à notre monde contemporain. Or rien n'illustre plus ce nouveau monde globalisé que la musique qui, par sa malléabilité, rend possibles toutes les appropriations et les altérations locales, largement facilitées par une atténuation certaine de la barrière linguistique. Les possibilités techniques d'enregistrement ont permis d'autre part, de manière précoce, une réception des formes en des lieux très éloignés de leur zone de production, sans qu'il y ait forcément mise en mouvement des hommes.

Il se trouve qu'est apparu, depuis un peu plus d'une décennie, une catégorie musicale nouvelle, qu'on dénomme justement *world music*. Nous réfléchirons plus précisément sur cette labellisation, et cette terminologie anglo-saxonne : affirmons simplement à ce stade que cette référence explicite au « monde » pose cette catégorie nouvelle en paradigme des flux mondiaux.

Quelques préalables à une histoire de la scène mondiale

Il faut, pour comprendre les enjeux qui traversent la *world music*, très certainement illustratifs du mouvement général de la mondialisation, opérer un bref retour en arrière et nous livrer à quelques réflexions préalables, d'ordre historique et théorique.

Mondialisation et rencontre des cultures

La mondialisation n'est certainement pas un phénomène nouveau. Nous pouvons ici faire référence à l'œuvre pionnière d'I. WALLERSTEIN qui, dans les années 70, a dessiné les contours du système-monde mis en place à

l'époque moderne à partir des Grandes Découvertes, avec son centre et ses périphéries, système caractérisé essentiellement par une circulation généralisée des hommes et des marchandises, et la constitution d'une conjoncture économique désormais globalisée[1]. C'est dire que ce qu'on appelle aujourd'hui « mondialisation » fait essentiellement référence à la poursuite de ces flux matériels, auxquels se joignent désormais des flux immatériels : la circulation des produits se fait en effet en phase avec une mutation technologique majeure, caractérisée par la diffusion de l'information en temps réel sur un réseau planétaire, et par un surcroît de moyens pour communiquer (comme le montre le boom actuel du téléphone mobile ou celui d'Internet). Cette nouvelle donne permet une mise en concurrence mondiale de la main d'œuvre qui peut déboucher sur des délocalisations d'activités, alors même que, contrairement à la période antérieure d'immigration massive de la périphérie vers le centre, la circulation des hommes est de plus en plus soumise à restriction, du moins celle des pays du « Sud » vers les pays du « Nord ».

Les économistes et les politologues ont dessiné les contours de ces phénomènes de globalisation : il y a là un défi pour l'anthropologie, qui se donne traditionnellement le local comme échelle d'observation, mais avec le global comme horizon de pensée. La nature de ces phénomènes, leurs caractéristiques temporelles (accélération) et spatiales (déterritorialisation) appellent certainement de nouveaux instruments d'analyse (en particulier le recours à des sources nouvelles, au statut incertain) et suscitent de nouvelles questions : on peut ainsi se demander quelles peuvent être les répercussions culturelles de tels phénomènes. Ont-ils des chances d'aboutir à une universalisation des modèles culturels, qui pourrait prendre le visage d'une banalisation pure et simple, ou bien assiste-t-on à un renouvellement de la diversité à partir de matériaux nouveaux ? D'un côté, les USA restent la référence majeure en matière de culture de masse, qu'il s'agisse de sport, de musique populaire, de séries télévisées ou de parcs de loisirs, manifestant ce qu'on peut appeler un impérialisme culturel relayé par les marchands de la mondialisation. De l'autre, ce processus général d'homogénéisation doit être relativisé d'un double point de vue : du fait de la cristallisation des identités d'une part et, d'autre part, du fait des infinies variations liées aux modes locaux d'invention culturelle.

---

[1] Immanuel WALLERSTEIN (1974, 1980, 1988) ; *The Modern World-System*, New York, Academic Press.

La communication esthétique entre les cultures

Si le système-monde n'est pas une nouveauté, la mise en mouvement des musiques au niveau mondial n'est pas non plus chose nouvelle... Depuis au moins un siècle, la musique populaire en Occident s'est nourrie, au travers de modes successives ou simultanées, de musiques nées dans ses marges, qu'il s'agisse de musiques apparues en Amérique latine, avec le cortège du tango (Argentine), de la rumba, puis du mambo (Cuba), de la samba (Brésil), de la biguine (Antilles françaises), ou de la musique « noire » américaine (blues, gospel, jazz...). Ces mouvements se sont accélérés depuis la dernière guerre, avec l'arrivée de nouvelles formes musicales en provenance de Cuba, comme le cha-cha-cha, du Brésil, avec la bossa-nova, des Antilles anglaises, avec le calypso, et surtout des États-Unis, avec le rock, qui a connu un engouement planétaire qui n'est pas encore retombé. Se pose là un problème général qui tient à la communication entre les cultures : comment recevoir ce qui a été produit dans une autre culture ? Comment accéder à son registre esthétique ? La jouissance de formes musicales *autres* n'est certainement pas spontanée, comme l'illustrent les premiers témoignages de chroniqueurs ou de voyageurs dans lesquels s'exprime une aversion pour des musiques considérées comme barbares... C'est dire le chemin parcouru, et l'éducation de l'oreille inscrite dans l'évolution des sensibilités musicales à l'intérieur de la culture occidentale. Mais un fait doit être relevé, qu'il faut chercher dans les caractéristiques mêmes des musiques exotiques qui ont alimenté à tour de rôle les modes musicales occidentales : il s'agit de musiques nées dans les marges de l'Occident – le mot de « marges » n'a donc pas été lancé par hasard – et qui ont été forgées à partir de matériaux divers, au sein desquels la composante européenne n'était pas négligeable. Nous sommes donc en présence de formes musicales que nous pouvons qualifier de métissées, par rapport auxquelles la distance esthétique n'est pas telle qu'elle ne puisse un jour être surmontée. Il nous faut donc faire maintenant référence à la genèse, plus ancienne, de ces musiques.

Fusion musicale dans les Nouveaux Mondes

C'est la caractéristique des Nouveaux Mondes que d'avoir mis sur pied des constructions culturelles fondamentalement nouvelles à partir de la confrontation de plusieurs traditions culturelles. Nous n'entrerons pas dans les problèmes théoriques que posent ces innovations : qu'il suffise de dire ici qu'elles sont liées, dans le contexte des migrations de main d'œuvre et de la

circulation des hommes de continent à continent, aux faits sociaux de domination et de résistance, qui expliquent les phénomènes d'imposition culturelle de la part des cultures dominantes (ce que l'on a généralement décrit à partir du concept d'*acculturation*...), de survie d'éléments relevant des cultures dominées, et d'apparition de formes mixtes, construites à partir d'éléments de différentes origines, quand ce ne sont pas des innovations pures et simples.

Le cas des Antilles de colonisation française apparaît en la matière assez exemplaire :

- imposition de formes nettement d'origine européenne, comme le *quadrille* guadeloupéen, ou la *haute-taille* martiniquaise, formes caractérisées par l'importance de la ligne mélodique et, au niveau chorégraphique, par les prescriptions d'un « commandeur » qui prescrit aux danseurs des figures imposées, sur le modèle de certaines anciennes danses de cour ;
- survie de styles musicaux et chorégraphiques d'origine nettement africaine, comme le *gros-ka* de la Guadeloupe, ou le *bel-air* martiniquais : il s'agit là de formes caractérisées par l'importance du rythme, soutenu par des instruments de percussion très inspirés par l'Afrique ;
- apparition de styles mixtes, essentiellement dans les contextes urbains. L'une des figures les plus célèbres en est la *biguine*, qui allie la présence d'instruments européens et l'accent mis sur la ligne mélodique, avec une base rythmique extrêmement affirmée…

Le concept de *créolisation* est aujourd'hui le plus englobant pour rendre compte d'une telle dynamique culturelle, marquée à la fois par le mélange, la nouveauté mais aussi éventuellement par la « perte », en réponse aux contraintes d'un milieu et de forces économiques particulièrement impérieuses : pluralité des origines, tant en ce qui concerne les populations que les cultures, s'articulant à une inégalité première, redoublée par le préjugé de couleur mais dépassée dans le même temps par l'entrecroisement des traditions culturelles ; création locale, grâce à la mise en place de processus d'adaptation et d'innovation permettant le développement d'une entité culturelle autochtone ; enfin, concernant la manière dont les sujets vivent leur culture, multiplicité d'un répertoire de références pour les individus qui ont accès, en fonction des contextes, aux ensembles culturels de divers types qui coexistent dans leur société.

Sur ce modèle ont pu apparaître, en d'autres lieux, d'autres formes mixtes, comme le *sega* et le *maloya* dans les îles de l'Océan Indien, les musiques dites « afro-cubaines » dans toutes les îles antillaises de

colonisation hispanique, les musiques du littoral brésilien, ou les musiques dites « noires » du Sud des États-Unis. Ces styles ont ensuite pu évoluer, parallèlement à l'histoire sociale des populations concernées, en particulier avec la migration vers les grandes métropoles : c'est ainsi que la musique populaire noire américaine s'est révélée particulièrement riche en possibilités de transformations, donnant naissance à de nouveaux styles comme le *rythm'n'blues*, qui lui-même a débouché, suite à une appropriation de cette musique des marges par des musiciens blancs, sur le *rock'n'roll*...

Singularité et propriétés des formes musicales contemporaines : production/réception

Si le rock a pu accéder au succès planétaire qu'on lui connaît, c'est qu'il a pu exprimer, à leur plus haut point, certaines propriétés des formes musicales du monde contemporain, nées des conséquences de quelques innovations technologiques majeures. Dans la production même de ces nouvelles formes, l'électrification des instruments a joué un rôle majeur dans les possibilités d'amplification des sons, contribuant à l'émergence d'une nouvelle texture sonore et permettant à des instruments, jusque-là essentiellement confinés dans des fonctions d'accompagnement, de jouer désormais en solo : c'est le cas de la guitare électrique, déjà utilisée dans le blues urbain, et qui va devenir l'emblème même du rock. Mais c'est au niveau de la réception de ces formes que les progrès paraissent les plus porteurs d'innovation, rendant possible à des auditeurs lointains l'accès à des sons neufs, contribuant par là à des changements profonds dans les registres de leur esthétique musicale.

Ce phénomène a en particulier affecté les pays en voie de développement, soumis à une diffusion à grande échelle des modèles occidentaux de consommation culturelle par les nouveaux médias de communication. La radio a ainsi atteint ces pays dans les années 50, introduisant les habitants de contrées comme l'Afrique de l'Ouest à d'autres musiques... Mais elle était encore dépendante de réseaux de distribution d'électricité : le transistor portable, dans les années 60, a permis de toucher de beaucoup plus larges masses... Dans les années 70, c'est l'invention puis la prolifération de la cassette audio qui ont pris le relais : pour la première fois, les gens ont partout pu acheter de la musique, et écouter à leur guise les nouveaux sons relayés par les autres médias[1]... Ce qui a certainement permis

[1] Tom SCHNABEL & Brian ENO (1998) ; *Rythm planet. The Great World Music Makers*, New York, Universe Publishing.

l'éclosion de nouveaux talents de musiciens qui trouvaient là des sources d'inspiration renouvelées...

À la recherche de la *world music*

Le terme de *world music* est apparu dans les années 80, mais on date généralement son apparition officielle de l'année 1987, lorsque des producteurs indépendants de labels spécialisés dans ce qu'on appelait alors les musiques du monde, réunis à Londres afin de chercher un terme générique pour que leurs productions soient identifiées dans les bacs des disquaires, fixèrent leur dévolu, sans grande conviction, sur le terme « world music ». Ce terme devait permettre de classer ensemble des artistes très différents ainsi que des musiques issues de différentes zones géographiques et relevant de différents styles, avec la volonté cependant d'exclure les musiques folkloriques considérées comme mortes car sans évolution possible[1]... Il ne s'agit donc pas au départ, on le voit, d'un mouvement musical, mais d'un « concept marketing », destiné à mieux vendre[2]...

Analyse d'une labellisation

Si l'on s'intéresse à l'histoire de cette labellisation, on se rend compte que, avant cette acception populaire, l'expression a d'abord eu un sens savant, manié par les ethnomusicologistes, concurremment à d'autres expressions, comme « musiques du monde », au pluriel. En France, le *Chant du Monde* est le titre d'une des collections les plus prestigieuses d'ethnomusicologie, liée aux travaux de collecte du Musée de l'Homme. Le singulier signale, dans ce cas précis, l'unité d'une démarche plutôt qu'une unité d'objet. L'adoption, sur la scène internationale, d'une expression anglaise, au singulier, est évidemment signifiante, marquant la globalisation et la mondialisation d'un marché, du producteur au récepteur, même si ce marché recouvre une grande diversité de formes. La catégorie apparaît de fait comme très englobante,

[1] Propos de Philippe KRUMM, directeur du label *Silex*, cités sur le site web Mondomix, dédié à la *World Music*....

[2] Opinion de Philippe CONSTANTIN, directeur du label *Mango*, de Philippe CONRATH, directeur de Cobalt (cités par D. LABORDE). Cette position a été également affirmée par J.P WEILER et B. LION, au cours des premières rencontres de la *World Culture* organisées par l'UNESCO en 1991 (rapporté par D. LABORDE, « Les sirènes de la World Music », note 4, *Les Cahiers de médiologie*, n° 3, *Anciennes nations, nouveaux réseaux*, 1997).

« attrape-tout », puisqu'elle peut aller de certains enregistrements ethnomusicologiques jusqu'aux nouveautés pop-rock émanant des pays non occidentaux. Il n'y a pas de référence à un espace particulier ; l'expression peut être sujette à des applications subjectives et capricieuses (il n'y a pas ainsi de consensus selon les pays, avec des différences notables entre les USA et la France), mais elle est facilement compréhensible : aucune meilleure expression de remplacement n'a été depuis proposée.

En quelques mois, l'expression part de l'Angleterre à la conquête du monde, en particulier de la France, où elle rivalise avec le terme « Sono mondiale », lancé trois ans plus tôt par le magazine *Actuel* et sa filiale *Radio Nova*, qu'elle finit par supplanter. Paris apparaît en effet, dans les années 80, comme le centre essentiel où s'opère la genèse de la scène *world*. Alors que Londres a toujours attiré une immigration à majorité indienne et *west indian*, la capitale française est le creuset d'une immigration très diversifiée, et se révèle comme la plaque tournante des nouvelles musiques exotiques, en particulier africaines : c'est à Paris que la nouvelle scène africaine trouve son premier écho international, avec des festivals comme Africa Fête, et le succès public de chanteurs comme Mory Kanté, Salif Keita, ou de groupes comme Touré Kunda. La *world music* serait donc une manière française de contester une suprématie anglophone et serait devenue, paradoxalement, un aspect de la francophonie, dans le sens que donnent au mot les institutions internationales[1].

Mais le mouvement concerne aussi les États-Unis, où le magazine spécialisé *Billboard* se dote d'une charte spécifique (1990) ; en 1991 est mise en place une nouvelle catégorie « World music » dans les *Grammy Awards*, de la *National Academy of Recording Arts and Sciences*[2]. Cet engouement est relayé par des artistes de la scène rock[3]. À partir du début des années 90, les professionnels constituent des réseaux pour faciliter la circulation des artistes

---

[1] Denis LABORDE, citant l'analyse de Jean-Jacques DUFAYET, producteur à Radio-France...

[2] Timothy D. TAYLOR (1997) ; *Global Pop. World Music, World Markets*, New York, Routledge.

[3] Ainsi Paul Simon qui, en 1986, dans un album emblématique, avait célébré les noces de la musique populaire américaine et de la musique sud-africaine, ou le très médiatique Peter Gabriel, qui a assumé, dans sa compagnie de disques intitulée pour l'occasion *Real World*, le rôle de découvreur et de diffuseur de nouveaux talents, comme le chanteur sénégalais Youssou n'Dour ou le chanteur de *qawwali* pakistanais Nusrat Fateh Ali Khan... Quelques musiciens d'exception s'essaient à l'exploitation d'une nouvelle matière sonore, comme Brian Eno, David Byrne ou Don Cherry...

et des productions, favorisant ainsi la carrière de certains artistes[1]. Prolongement de ces réseaux, le Womex (Midem de la *world music*) est lancé en 1994 à Berlin. Lors de sa troisième édition, qui s'est tenue à Marseille en octobre 1997, il a attiré plus d'un millier de professionnels.

Aujourd'hui la *world music* représente dans un pays comme la France 7% du marché du disque. Mais à quoi correspond, sur le fond, la labellisation « world music » et la référence au monde qu'elle exprime ? Les styles musicaux qu'elle désigne apparaissent en fait très divers, souvent sans contact entre eux ; si globalisation mondiale il y a, elle semble avant tout concerner une communication généralisée à l'échelle planétaire entre une production localement identifiée et des consommateurs désormais aptes à recevoir celle-ci, ce que l'appellation « sono mondiale » exprimait particulièrement bien. Mais il est quand même possible de reconnaître, au niveau même de la production des nouvelles formes, un certain nombre de similitudes. La *world music* se présente la plupart du temps comme un mélange nouveau et puissant de musiques traditionnelles, d'influences nord-américaines et (souvent, mais pas nécessairement) de technologie d'après-guerre, manifestant le degré avec lequel les cultures populaires, non-occidentales mais aussi occidentales, ont été capables d'assimiler de nouvelles influences tout en conservant leur singularité (le musicien malien qui joue de la guitare électrique conserve ses bases rythmiques et sa personnalité distinctive...) ; elle manifeste ainsi une tendance originale à la fusion, grâce au mélange d'éléments stylistiques, à l'emprunt d'instruments musicaux étrangers et à la création d'un stock commun de rythmes et d'effets spéciaux[2]. Remarquons cependant que certains « tubes », par leur succès même, sont classés dans les variétés internationales[3].

Essai d'exploration de la diversité des formes de la *world music*

Nous pouvons maintenant nous essayer, empiriquement, à reconnaître et peut-être à typifier ce qui est ainsi labellisé, markétisé et vendu... Nous pouvons repérer une première figure de la *world music* en observant dans l'aire musicale anciennement métissée des Nouveaux Mondes la poursuite des mélanges musicaux à l'intérieur de nouveaux contextes sociaux (souvent liés à des mouvements de population et à l'urbanisation) et leur consécutive

[1] Comme la chanteuse cap-verdienne Cesaria Evora.
[2] T. SCHNABEL & B. ENO, *op. cit.*
[3] Comme la *Lambada* de Kaoma, à la fin des années 80...

mondialisation. Attardons nous un instant sur le cas, assez exemplaire, du succès international de la musique des Antilles françaises. Celle-ci, à partir de la tradition mixte de la *biguine*, a connu de nouveaux changements dans la décennie 1970, cette fois sur une base régionale et non plus strictement insulaire[1]. Martiniquais et Guadeloupéens se sont alors littéralement entichés d'un style apparu en Haïti, la *kadans*, l'engouement pour les orchestres haïtiens allant de pair avec l'arrivée dans ces départements français d'Outre-Mer de nombreux Haïtiens, réfugiés politiques ou économiques. Les musiciens locaux s'emparent alors du style, et se professionnalisent du même coup, alors que la nouvelle musique s'articule à une affirmation identitaire « créole », commune à l'ensemble de l'espace caribéen créolophone, comme l'atteste, à côté de la vogue des orchestres haïtiens, le succès de groupes originaires de la Dominique.

C'est dans ce paysage sonore qu'on assiste à l'avènement, au milieu des années 80, du style « zouk », qui va devenir bien vite un phénomène mondial. Au plan de la forme, il dérive des plus pures traditions musicales des Antilles françaises, récupérant en particulier l'ambiance des musiques carnavalesques de *vidé*, mais se façonne dans le même temps à partir de styles externes, en adoptant les syncopes du *calypso* trinidadien, le soubassement de basse du *reggae* jamaïcain, empruntant au son zaïrois pour l'agencement des rythmes et à la musique nord-américaine en général dans le traitement des masses sonores[2]. Le succès d'un groupe emblématique comme Kassav s'explique certainement par sa capacité à intégrer ces différents éléments musicaux, tout en développant une dimension visuelle de la performance, qui devient un véritable spectacle, musical et chorégraphique. Ainsi est produite une forme musicale à la fois locale et régionale, expression d'une identité caribéenne, mais qui, en même temps, se diffuse au niveau international, tant le succès est important en Amérique du Nord, en Europe et en Afrique, où elle récupère une dimension identitaire élargie à l'ensemble de la diaspora noire...

Ce retour des sons de la Caraïbe vers l'Afrique n'est pas, nous l'avons vu, chose nouvelle, ce qui nous offre une autre illustration de l'accueil mondial

---

[1] Le développement qui suit est, au-delà d'une expérience personnelle d'auditeur, largement fondé sur les travaux de M. DESROCHES (1996) ; « Musical Traditions in Martinique : Between the Local and the Global », *Garland Encyclopedia of World Music*. Voir également Jocelyne GUILBAULT (1993) ; *Zouk : World Music in the West Indies*, Chicago Studies in Ethnomusicology, Chicago University Press.

[2] On pourrait retrouver une telle volonté de « remixer » des sons déjà métissés originaires de différentes parties du monde, dans le *seggae* mauricien, contraction de *sega* et de *reggae*...

fait aux musiques métisses. Déjà, au début des années 60, un cycle d'innovation musicale s'y était achevé, avec l'émergence de nouvelles musiques nées au contact des sons rapatriés de la diaspora africaine. Un nouveau cycle a commencé alors, dans les années 70, qui a porté les musiciens africains vers une renommée internationale[1]. Dans cette entreprise de promotion des musiques métisses, rien ne doit finalement être laissé en friche : on peut citer ici le cas étonnant de la musique du Cap-Vert qui était restée, jusqu'à la dernière décennie, relativement inexploitée, contrairement à sa consœur luso-africaine du Brésil, et qui connaît depuis un succès mondial qui ne s'est pas encore démenti[2].

Une autre figure de la *world music* correspond à la modernisation (que l'on peut ici définir comme l'adjonction de nouveaux instruments et l'adoption de nouvelles technologies) de musiques traditionnelles, et à leur réception par des publics beaucoup plus vastes. Un bon exemple est constitué par le *raï* oranais, apparu dans les années 60 grâce au mélange des instruments occidentaux aux paroles, instruments et rythmes traditionnels locaux. Il s'agit là d'une musique qui est née dans une région d'Algérie, puis qui a diffusé à l'ensemble de ce pays, rencontrant une forte adhésion, surtout chez la jeune génération ; elle s'est ensuite développée dans la migration algérienne en France et, au-delà, dans l'ensemble de la migration maghrébine, notamment chez les « Beurs », influençant fortement l'ensemble des musiques maghrébines modernes, notamment dans l'utilisation d'instruments électrifiés (synthétiseur, guitare électrique, boîte à rythmes). Bénéficiant du développement des radios « libres » ethniquement connotées, elle apparaît au premier chef comme une musique communautaire, puis intercommunautaire, s'inscrivant dans un réseau social et culturel d'animations publiques et privées. Mais sa réception, en France et ailleurs, au-delà de la communauté nord-africaine, est tout à fait frappante : certains chanteurs, comme Cheb

[1] Citons, pêle-mêle, Manu Dibango, du Cameroun, inventeur du *soukouss* ; le charismatique Fela et King Sunny Adé, promoteurs de la musique *juju* du Nigéria ; le joueur de kora Mory Kanté qui accède à un triomphe international avec sa chanson *Yeke yeke*, ou le chanteur albinos Salif Keita, du Mali : au Sénégal le groupe Touré Kunda, qui opère avec goût le mélange des sons africains et européens, et Youssou n'Dour, devenu désormais star internationale (c'est à lui qu'est revenu l'honneur d'interpréter l'hymne officiel du dernier Mondial de football) ; en Côte d'Ivoire, Alpha Blondy, qui acclimate le reggae à l'Afrique ; au Bénin, Angélique Kidjo. Notons également l'accueil mondial fait à la musique de l'Afrique du Sud, au travers par exemple du groupe multiracial du chanteur blanc Johnny Clegg...

[2] Sa diffusion a été depuis très rapide, à travers le triomphe remarquable de la chanteuse Cesaria Evora, qui a fait découvrir au monde le charme languide de la *morna* cap-verdienne.

Khaled, ont été internationalement starisés[1]. De la même manière, l'émotion ethnomusicologique devant les musiciens indiens, qui ne concernait que quelques *happy few*, a été relayée par un engouement très fort du public occidental pour certains interprètes du sous-continent, comme le chanteur pakistanais Nusrat Fateh Ali Khan, maître de la musique soufie dite *qawwali*, récemment disparu.

Mais cette vogue modernisante concerne aussi les musiques traditionnelles européennes, notamment en France, qui bénéficient de la force d'entraînement de la *world music*, « *récupération de tous les ici et de tous les ailleurs* »[2], et en acquièrent par là une nouvelle légitimité. L'impulsion décisive est venue de certains musiciens français qui, au début des années 70, se sont réapproprié les folklores régionaux[3] et qui, tout en s'appuyant sur des bases rythmiques empruntées à la *pop music*, ont permis la redécouverte d'instruments anciens, comme la vielle, la cornemuse ou la harpe celtique. On a depuis assisté au grand retour des musiques bretonnes, englobées désormais dans le genre « celtique », qui connaît un extraordinaire succès international, à partir d'une inspiration essentiellement irlandaise[4], ainsi qu'à l'étonnant succès commercial des musiques corses[5]...

Il nous faut maintenant aborder une troisième figure de la *world music*, qui relève des expériences particulières de *fusion* élaborées par des musiciens – souvent occidentaux et non-occidentaux mêlés – qui, volontairement, procèdent à la confrontation de plusieurs influences musicales, au rassemblement d'instruments d'origines différentes[6]. Lorsque les Beatles, à la fin des années 60, convoquèrent le sitariste Ravi Shankar pour le faire figurer dans un de leurs morceaux, nul ne se doutait qu'ils ouvraient là une ère de

---

[1] Le succès d'un spectacle comme celui qui, à Bercy, a récemment réuni Khaled, Rachid Taha et Faudel (avec un large relais médiatique : télévision, cassette vidéo du spectacle...) et qui s'est déroulé devant un public mixte, Français de souche ou originaires d'Afrique du Nord, témoigne d'un mouvement certain de la société française, et d'une nette évolution des sensibilités, tout au moins musicales.

[2] Propos rapporté par D. LABORDE., *art. cit.*, note 9.

[3] Comme le Breton Alan Stivell, ou certains groupes languedociens ou provençaux.

[4] En France la dernière illustration en est donnée par le groupe Manau, inventeur d'un « rap celtique ».

[5] Essentiellement les polyphonies traditionnelles, comme celles du répertoire d'*I Muvrini*.

[6] Mentionnons au passage ces nouveaux groupes « pop », comme les Négresses vertes, la Mano Negra en France, Asian Dub Foundation en Angleterre (qui a collaboré avec le groupe occitan de Toulouse les Fabulous Troubadours), qui se situent à la fois dans la volonté de *revival* d'anciennes traditions populaires (ainsi le style *musette* pour les Négresses Vertes) et de récupération de musiques métissées.

collaboration musicale planétaire. La dernière décennie a été riche de telles rencontres organisées, dont l'une des illustrations les plus intéressantes est celle qui préside au mélange du flamenco espagnol, plus exactement andalou, et de la musique orientale dite « arabo-andalouse ». Ces dernières entreprises ne font la plupart du temps pas mystère de leurs engagements identitaires : il s'agit en effet de remonter à une origine commune, *al Andalous*, et de célébrer par là une appartenance méditerranéenne commune[1].

Une autre illustration de ces mélanges savants doit être recherchée sur la scène *techno*, à savoir la nouvelle musique née de l'utilisation des récentes techniques électroniques, souvent caractérisée par un rythme imposant et inlassable, injouable par un être humain et pour cela essentiellement destinée aux pistes de danse ou aux rassemblements dénommés *rave parties*. Parmi ces nouvelles techniques figure celle de l'échantillonnage (*sampling*), permettant d'introduire, dans le flux sonore, des échantillons de musiques « autres », selon une technique qui relève d'une esthétique du « patchwork » ou du « couper-coller ». Ces procédés de récupération concernent souvent des chœurs, que l'on peut qualifier d'ethniques (Pygmées, Tibétains, Amérindiens...) ou d'antiques (en provenance en particulier de la musique sacrée médiévale)[2].

L'examen d'une carte des espaces concernés par la *world music* ne laisse pas cependant de surprendre : absence de la musique andine (pourtant à la mode dans les années 60), absence de la musique javanaise et balinaise (dont la complexité a pourtant inspiré la musique savante contemporaine...). Quant à la musique populaire chinoise ou japonaise, elle demeure parfaitement inconnue.

La globalisation à l'épreuve

Comment interpréter maintenant le phénomène musical de la *world music* dans le mouvement général de la globalisation ? Est-ce une simple mise en

[1] Citons la tentative du chanteur syrien Abed Azrié, dont les mélopées en langue arabe se mêlent au chant espagnol de Pedro Aledo, sur un fond d'instruments arabes et de guitares espagnoles ; celle du chanteur flamenco El Lebrijano, associé à l'Orchestre National de Tanger, ou celle du groupe Radio Tarifa... Autres exemples : la musique « celto-berbère », ilustrée par le trio breton d'Erik Marchand avec le tablaïste Hamid Khan et le joueur de oud Thierry Robin... Ou le cocktail de Gnawa diffusion...

[2] Mais il est des tentatives plus ambitieuses, comme celle de l'Indo-Britannique Talvin Singh, créateur d'une synthèse entre inspiration indienne et musique électronique.

exploitation, de la part de l'Occident, de gisements musicaux exotiques ? N'y a-t-il pas aussi, du côté d'un public occidental saturé par les produits standardisés, une quête d'authenticité – dont il s'agirait alors d'apprécier les fondements – dans l'attention même portée à la différence ? N'y a-t-il pas enfin, du côté des artistes et des publics originaires, une recherche d'identité qui s'effectue dans l'affirmation même de l'origine hybride des créations ?

Un colonialisme culturel ?

Il est d'abord possible de profiler un discours critique qui se situe dans la continuité des théories de l'impérialisme culturel et met l'accent sur la continuité d'une hégémonie nord-américaine en la matière. Selon ce discours, les formes locales seraient remplacées par des formes produites en masse sur des patrons occidentaux : au plan musical, elles seraient diluées dans une imitation à bon marché du pop-rock occidental. De fait, on peut observer, du côté de la réception de ces formes, une certaine persistance des vieilles attitudes hégémoniques occidentales, même chez ceux qui, *a priori*, ne veulent pas s'y laisser enfermer. Ainsi, dans les chartes américaines, ce sont les musiciens occidentaux qui continuent à figurer au premier rang, ainsi que les grandes compagnies internationales. Souvent d'ailleurs un intermédiaire est requis, à savoir un interprète occidental, qui a le droit de mettre en avant son nom, alors que généralement les musiciens locaux qui jouent avec lui restent dans l'anonymat. L'ancienne partition entre l'Ouest et le reste du monde semble en fait persister, ce que l'on remarque bien à l'intérieur des bacs des disquaires qui, pour ceux qui sont réservés à la *world music,* sont classés par « régions », et non par noms de musiciens, tous les styles étant en fait mélangés pour chaque région, nouvel exemple de la manière dont le capitalisme construit les centres et indifférencie les marges[1].

De là les appréciations négatives qui peuvent entourer la *world music*, accusée de colonialisme, de « piratage », de capture de la musique des autres... Certains voient du mépris dans cette condescendance omniprésente, conduisant le fabricant à prendre des musiques inconnues, peu accessibles et à les rendre consommables, donc vendables, en les faisant passer à travers un filtre technologique et rythmique[2].

---

[1] T. D. TAYLOR, *op. cit.*

[2] Opinion exprimée par Alain SWIETLIK, dans la revue *Modal*, cité par D. LABORDE, qui rapporte également les propos de Philippe VANDEL, qui parle de « processus de FMisation » : « C'est une question de son : pour bien passer à la radio, il faut en effet

Constructions occidentales de l'authenticité

Mais le succès de la *world music* ne peut pas simplement s'expliquer par cette adaptation d'une matière première exotique ou traditionnelle au goût occidental. Il faut aussi rendre compte du fait que c'est cette matière première là qui est choisie, de manière privilégiée. La poursuite de notre réflexion passe par la référence aux phénomènes de masse dans lesquels se situe la *world music*, comme avant elle le rock, en particulier ceux qui touchent aux rapports entre création artistique et production industrielle, ainsi qu'à la reproduction des produits culturels dans une économie de marché internationale. Les produits de l'industrie culturelle semblent en effet fatalement frappés d'inauthenticité. Le *critère d'authenticité* apparaît donc essentiel dans la culture de masse : l'authentique minoritaire s'y oppose au populaire majoritaire, comme dans l'histoire du rock, où les « fans » passionnés se sont insurgés de manière récurrente contre la masse et ses goûts orientés, façonnés, manipulés... Des goûts pour lesquels on peut aussi affirmer, de manière plus neutre, qu'ils sont de plus en plus individualisés, phénomène désormais bien connu des spécialistes du paysage audiovisuel, confrontés à une segmentation croissante des publics. La réponse, du côté de la production, est la même : il s'agit de donner au consommateur l'illusion de résister à l'uniformisation grandissante, de lui permettre d'accéder à des produits différents, des produits qui n'apparaissent pas galvaudés par une consommation de masse, des produits qui soient en particulier nimbés de l'aura de la nouveauté ou de la différence ; dans un monde standardisé, les publicitaires sont là pour rappeler constamment que « l'authentique » est à la portée de qui veut bien le chercher.

La notion d'*authenticité* est en tout cas couramment utilisée comme argument discursif par beaucoup de musiciens et d'auditeurs, qui, non

---

comprimer les fréquences, l'accord porteur doit toujours être joué dans les basses, et pour cela la boîte à rythme avec basse et batterie est indispensable ». C'est également de cette manière que s'explique le succès considérable d'un musicien comme Mory Kanté : il a accepté « de ne jouer que sur l'octave médium de la kora, sinon le son était trop sale, trop chargé d'harmonie ». D. LABORDE fait également allusion au succès actuel auprès du public occidental d'un chanteur de raï comme Khaled, qui a du apprendre à éviter « certains voisinages sonores qui rendaient trop explicite une référence délibérée aux musiques orientales ». Il poursuite en ces termes : « les réalisations musicales qui pouvaient être polyrythmiques, riches de décalage et de syncope, doivent pour entrer dans le nouvel éden musical se plier à l'installation d'une pulsation binaire en continu. Aussi Youssou n'Dour en arrive-t-il à produire deux types de réalisations musicales, selon qu'il vise le public occidental ou le public sénégalais » ; D. LABORDE, *art. cit.*

conscients de ses ambiguïtés, en ont une idée très ferme et très précise. Et un certain nombre de nouveaux labels spécialisés se sont dotés de noms qui signalent cette quête : *Realworld, Roots*.[1] Cette authenticité peut d'abord être définie comme la fidélité à un objet originel, dans le cadre d'une précision historique ou ethnographique. Mais l'attribution de tels « certificats d'origine » peut déboucher sur la racialisation ou aboutir à l'ethnicisation de l'artiste, assigné à un style musical conçu comme devant être « prémoderne » et donc intangible. J'ai en tête le souvenir personnel d'un concert de blues à la fin des années soixante où les joueurs de blues urbain, aux instruments électrifiés, étaient systématiquement sifflés par le public qui acclamait les « papys » joueurs de guitare acoustique, censés être l'expression d'un *Deep South* profond et véritable... Dans la *world music*, si des musiciens natifs semblent trahir leurs « origines », ils risquent d'être taxés de « vendus » ou de « pervertis par le système ». On remarque d'ailleurs que ce sont la plupart du temps les natifs qui sont déclarés « métis » dans leur production musicale, à partir d'une métaphore qui s'ancre dans une vision naturaliste du mélange culturel, comme s'ils retenaient en eux l'héritage d'une substance originelle... Alors même que ce sont les musiciens natifs qui refusent à l'occasion les contraintes de cette assignation occidentale (Youssou n'Dour, Angélique Kidjo...), revendiquant le privilège d'une autre authenticité, celle de la recherche d'une voie personnelle, à l'instar des artistes occidentaux[2].

Dans cette ligne du « bon sauvage », l'authenticité apparaît souvent vécue comme primordialité, connectée à l'intemporel, au primal, au chtonien, s'opposant par là à l'éphémère, à l'artificiel et au corrompu, caractéristiques de la civilisation occidentale[3]. Grâce à la participation du public à la performance (comme dans le rock), la *world music* semble impliquer la mobilisation de ressources perçues comme naturelles, la transgression des censures imposées par la « civilisation des mœurs ». Une large place est accordée à l'idée d'une perception brute, dans le registre de l'affectif et de l'émotif. Ainsi est privilégiée la notion de « feeling » (en provenance du jazz), dont sont volontiers crédités les musiciens « natifs », perçus comme proches d'une nature intemporelle. Ce désir de sensations primaires permet de rendre compte du primat souvent donné au rythme, à la fois primitif et mystérieux dans ses complexités et ses subtiles variations. Le rythme est censé être ce

[1] *Idem.*
[2] T.D. TAYLOR, *op. cit.*
[3] *Idem.*

qui relie la musique au corps, ce qui peut régler la cadence d'une tâche manuelle, galvaniser des danseurs ; il semble avoir une action directe sur notre nature organique.

Mais le rythme est aussi supposé entretenir des liens avec le sacré, avec les divinités et les pouvoirs surnaturels. Il peut convoquer les divinités dans les religions africaines ou afro-américaines, il est la promesse d'une union mystique dans le *qawwali*... Rien d'étonnant donc à ce que le registre de l'authentique puisse être également atteint à travers la figure de la spiritualité ; des qualités « énigmatiques » sont interprétées comme relevant de cette sphère. Cette authenticité est à l'occasion juxtaposée avec un traitement « new age », comme l'attestent certains titres d'album (*Voices of the Spirit, Pulse of Life, Dancing with the Gods*...)[1].

Identité et ouverture au monde

Laissons là, pour un instant, les consommateurs et portons-nous du côté des créateurs, et des publics originaires. Ce qui frappe est que les nouveaux styles musicaux (qui poursuivent ensuite leur carrière, au niveau international, labellisés *world music*), malgré leurs origines hybrides fortement empreintes d'influences occidentales, n'en revêtent pas moins une forte valeur identitaire, particulièrement opératoire dans les diasporas[2]. Les fermetures (voire parfois les réactions hostiles à l'égard de l'Occident) sont toujours possibles. Mais l'hybridation est le plus souvent assumée et il peut y avoir, en particulier chez les créateurs de ce que nous avons appelé les *fusions*, la proclamation d'une absence de sectarisme musical, avec l'affichage explicite d'une idéologie du métissage, qui peut aller jusqu'à un antiracisme clairement affirmé. Ainsi, dans le cas du mouvement de fusion arabo-andalou, est-il clairement affirmé une ancestralité arabe, avec parfois une référence explicite à l'Islam. Et même dans le cadre de la reviviscence des musiques traditionnelles, cette reconnaissance du métissage peut être au rendez-vous, des chanteurs polyphoniques corses reconnaissant par exemple l'origine certainement plurielle des polyphonies méditerranéennes auxquelles ils se rattachent[3]...

---

[1] *Idem.*

[2] Ne peut-on pas penser que la vogue de la musique « celtique » correspond à la volonté de récupérer une dimension « ethnique » chez ceux qui en sont normalement dépourvus, grâce à la récupération de la substance d'un temps primordial, où régnaient encore les tribus... Ce qu'illustre en particulier le titre d'un « rap celtique » : *la tribu de Dana.*

[3] I Muvrini tiennent ainsi ces propos : « nous n'avons pas inventé le métissage, il est de tous les siècles, comme la polyphonie... Nous ne sommes pas des sentinelles, encore moins des douaniers de la musique corse... ».

En revenant du côté des consommateurs occidentaux, cette musique est volontiers conçue comme une façon de mieux connaître l'autre, de dépasser les préjugés ; elle est ce qui unit, par opposition aux langues qui séparent. C'est une invitation permanente au voyage, une ouverture au monde dans laquelle peut être promue la richesse des cultures particulières. Et à ceux qui taxent la *world music* de tendance au colonialisme, il est répondu que si respect il y a, rien n'interdit d'utiliser la musique des autres, avec le sentiment d'une humanité partagée. Un argument qui peut rejoindre celui de l'universalité, avec l'idée que la musique est un objet individuel, et qu'elle est disponible pour quiconque veut y accéder. Et, par cette écoute des autres, par cette adhésion à leur expérience sensorielle intime, comme par exemple l'expérience des pulsations rythmiques pouvant conduire jusqu'à la transe, chacun peut accéder à des parts inconnues de lui-même, élargissant le nombre des mondes possibles qui peuvent coexister dans son esprit. La musique apparaît ainsi comme le domaine par excellence dans lequel peut se déployer une éducation efficace dans un monde de plus en plus pluriel et s'acquérir une nouvelle sensibilité multiculturelle.

Le propre de la *world music* est certainement de se situer à la fois du côté de l'affirmation identitaire et de l'ouverture à l'Autre. Nous avons pu, à propos de la musique *zouk*, produit de mélanges renouvelés, apprécier le fait qu'elle peut être à la fois l'expression d'une identité locale pour le public originaire et de l'accueil à une musique exotique pour le public international. Juxtaposition des publics : là réside l'une des propriétés fortes des musiques populaires d'aujourd'hui, que l'on peut illustrer en analysant la double fonction possible du rythme : il fédère les communautés, il permet d'identifier la musique à tel pays d'origine ; aux auditoires les plus éclectiques et déracinés, il procure des racines, ou du moins le souvenir de ces racines. Mais, d'autres publics, désormais ouverts à des expériences sensorielles inédites, peuvent accéder à ces rythmes ; de plus, combiner les rythmes dans un nouveau style permet de combiner les publics : un rythme aussi dépouillé que le *reggae*, pourtant emblématique de l'identité jamaïcaine, a réussi à infiltrer les musiques du monde entier, car il se marie à peu près avec tout.

Ne peut-on pas penser que les styles musicaux hybrides sont dotés d'une force subtile capable de saper l'hégémonie culturelle occidentale et de contribuer à la construction d'identités d'un nouveau type ? Notre réflexion sur le rythme nous a donné une preuve que la culture européenne a perdu de son influence dans le grand mixage mondial, et que, d'une certaine manière, l'Afrique a pris sa revanche... Tout comme la musique noire américaine, alors

même qu'elle continue à être un réceptacle de la mémoire de l'esclavage, a accédé à une notoriété mondiale, illustrant la lutte victorieuse des marges pour accéder à la représentation,[1] les nouvelles musiques mixtes qui émanent de peuples se situant encore dans les périphéries du monde, loin de ses cœurs culturels, peuvent connaître le même destin. D'autant que, parallèlement, émerge, dans un monde « postmoderne », un changement profond des attitudes face à un monde pluriel. Peut-on encore raisonner en termes de cultures globales ? Ne peut-on pas dire, en actualisant le concept de créolisation, que nous sommes en présence, de plus en plus, d'une « offre » mondiale diversifiée et croisée, par rapport à laquelle chaque individu construit son répertoire personnel, en matière musicale comme en matière de cuisine, de médecine ou de philosophie ? En faisant du sujet l'instance suprême du discernement, nous pourrions alors nous laisser guider par notre désir, en sachant apprécier « dans cette grande célébration plurielle, ce qui, à notre goût, mérite d'être chanté »[2].

[1] T. D. TAYLOR, *op. cit.*
[2] Selon la formule de l'ethno-musicologue suisse L. AUBERT, cité note 6 par D. LABORDE, *art. cit.*

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 339 - 350.

Pratiques identitaires à l'encontre de la mondialisation

André DUGAS

Université du Québec à Montréal

La mondialisation des échanges commerciaux a permis aux firmes d'investir davantage et avec plus de facilité où bon leur semble. Les entreprises culturelles de la francophonie, de leur côté, tentent actuellement de démontrer qu'elles ne sont pas à l'abri d'une réduction injuste de leurs activités ou même de leur anéantissement par la faute d'une concurrence indue, principalement quand les États-Unis sont l'un des partenaires.

L'expression « exception culturelle », inventée par Jack Lang alors Ministre français de la culture et déjà utilisée au début des années quatre-vingt, est de nouveau invoquée pour l'inclusion de la protection de ces entreprises dans les traités ou les accords d'échanges internationaux. Il est utile de rappeler ici que, durant le Sommet francophone de l'Île Maurice en 1993, les chefs d'État et de gouvernement adoptaient à l'unanimité une résolution sur l'exception culturelle.

Dans une première partie de notre exposé, il sera question de la naissance des mouvements de coopération commerciale et de la mise en commun des ressources et des marchés à l'échelle mondiale. Nous ferons, dans la deuxième partie, un bref exposé de la situation de secteurs clés en relation avec des vecteurs culturels, et des enjeux que représente leur degré de vigueur pour la francophonie. Il sera davantage question, dans la troisième

partie, de traités d'échanges comme l'Accord Multilatéral sur l'Investissement (AMI) en soulignant le concert de protestations qu'ont soulevé les discussions préparatoires de ce traité en France, au Québec et au Canada.

Historique de la coopération commerciale

Initialement, il s'agit de répartir les ressources de façon qu'elles soient mieux distribuées à l'échelle mondiale. Cette façon de voir fait définir la mondialisation comme un simple ajustement aux lois du marché et aux normes de compétitivité internationale. De façon optimiste, on peut donc considérer que la mondialisation vise à une meilleure redistribution des produits, favorisant ainsi une nouvelle dynamique de la croissance économique. La clé du succès, assure-t-on, est identifiée à la libéralisation des échanges commerciaux et à l'abolition des barrières douanières, au recours à la main d'œuvre disponible où qu'elle soit, à des mesures légales favorisant enfin des accords internationaux réglementant ces échanges et garantissant la libre circulation des produits.

Il y a lieu de faire un petit tour d'horizon dans l'histoire des échanges commerciaux à grande échelle. La globalisation de ces échanges n'est pas une idée nouvelle. Elle est une réaction aux mesures de repli du genre de celles qui ont motivé les gouvernements à se servir le plus naturellement du monde des frontières politiques comme instrument de régulation des courants commerciaux affectant leur territoire chaque fois que l'économie allait mal. Ce fut le cas notamment des gouvernements américain et canadien qui imposèrent à partir des années trente des barrières tarifaires pour des secteurs de production comme celui du bois d'œuvre.

Les pays de l'Europe de l'Ouest, après la deuxième guerre mondiale, ont agi de même alors que leurs économies étaient moribondes. Dans ce cas précis, l'aide financière proposée par le biais du plan Marschall – américain – pour le redressement économique de ces pays allait changer quelque chose. Les crédits ne seraient disponibles qu'à la condition que tous aient droit aux mêmes crédits. Les Américains y mirent des conditions, comme l'adoucissement des règlements touchant l'exportation de leurs produits ; c'est ainsi qu'au cours des discussions avec James Byrnes, Secrétaire d'État américain, Léon Blum, pour le gouvernement français, se montrait déjà réticent à l'importation libre de films américains et de Coca-Cola… (*Le Nouvel Observateur*, 26 février - 4 mars 1998).

Le GATT (General Agreement on Tariffs and Trade) – en français, Accord général sur les tarifs douaniers et le commerce – sera ratifié par la suite. Des membres de cette organisation pouvaient signer des accords bilatéraux en s'engageant toutefois à conclure des négociations aussi avantageuses à l'endroit des autres membres. C'est ce qui est encore désigné par la clause de la nation la plus favorisée. Il est en outre convenu qu'aucun des membres n'est libre d'augmenter ensuite ses tarifs de façon isolée, sous peine de perdre ce qui lui a été concédé par tous. (Cf. PARIZEAU, pp. 14 - 16).

Dans une sorte d'accélération du mouvement, on a vu naître le Marché commun européen (absence de droits de douane entre les membres qui décrètent un tarif commun à l'égard des importations venant de tiers) et la zone européenne de libre-échange (absence de droits de douane entre les membres qui sont libres d'imposer des droits différents aux tiers). La libre circulation des capitaux, des services et des personnes se confirmait peu à peu, encore davantage avec la transformation du Marché commun en l'Union Européenne.

L'Europe a servi de modèle à cet égard. On assiste de nos jours à la création de zones de libre-échange de plus en plus nombreuses et à la naissance de « marchés communs » hors Europe, dont l'ALENA (Accord de Libre-Échange Nord-Américain), regroupant le Canada, les États-Unis et le Mexique, et le MERCOSUR (Mercado Comun del Sur) – pour l'Argentine, le Brésil, l'Uruguay et le Paraguay, et bientôt peut-être, un accord pour la région panaméricaine.

Le GATT est devenu l'Organisation mondiale du commerce (OMC). L'objectif visé est toujours d'obtenir l'abolition des barrières commerciales, la réduction puis l'extinction des droits de douane, l'élimination des quotas, ou alors l'établissement de règles pour le contrôle des subventions commerciales ou autres. En suivant le raisonnement de J. Parizeau, ex-Premier Ministre du Québec, économiste de formation (cf. la bibliographie), on constate un renversement complet de la situation : autant les États trouvaient autrefois un certain intérêt à ériger des barrières pour protéger leurs entreprises, autant les mêmes cherchent maintenant à abolir tous les obstacles pour pouvoir profiter des avantages de la nation la plus favorisée. Agir autrement les conduirait à l'isolement dans leurs relations commerciales et dans l'échange de leurs services. Il y a cependant un revers à cette façon de procéder, et les conflits commerciaux sont toujours à craindre comme l'illustre ce qui suit.

On observe que les États-Unis mènent actuellement une offensive – la guerre de la banane – les mettant aux prises avec l'Union Européenne. Les

deux camps défendent leurs positions devant l'OMC. Les producteurs de banane d'Afrique, des Caraïbes et du Pacifique accèdent au marché européen d'une façon privilégiée par rapport aux multinationales américaines productrices de ce fruit comme *Chiquita* et *Dole* qui exploitent des plantations latino-américaines. Les Américains s'estiment lésés, même s'ils contrôlent déjà plus de 70% du marché de la banane. Cette guerre dure depuis cinq ans. Comme le prévoit le schéma, les Américains veulent exercer des représailles en surtaxant quelque soixante-dix produits européens allant du fromage de chèvre aux machines à coudre. Cette affaire est actuellement en arbitrage. Si un jugement devait donner raison aux Américains, ils contrôleraient ainsi l'ensemble du marché, provoquant de graves difficultés économiques dans des pays comme la Côte d'Ivoire et Sainte-Lucie, dont la banane demeure l'un des principaux produits d'exportation.

Les denrées alimentaires se distinguent cependant d'autres produits parfois appelés de façon malheureuse « produits culturels », ce dont nous allons traiter maintenant.

Les enjeux de l'exception culturelle pour la francophonie

C'est en 1993, au cours des négociations du dernier cycle du GATT – devenu l'OMC – que les enjeux de l'exception culturelle sont mis en relief face à la pression étasunienne. Cette réunion se conclura par l'assujettissement du secteur culture à la déréglementation ratifiée dans les accords internationaux, puisque la Communauté européenne ne se reconnaît pas d'engagements envers les États-Unis. En vertu de ce principe, les États peuvent accorder deux formes de privilèges à leurs institutions ou entreprises. Il peut s'agir, par exemple, de subventions octroyées au petit théâtre expérimental ou pour la création d'écoles visant la formation des artistes ou des techniciens de la scène, du financement de tournées à l'étranger, d'octroi de crédits d'impôt pour la production cinématographique ou pour la construction de salles de spectacle, pour la préparation d'expositions (PARIZEAU, pp. 40 - 41). Ces pratiques ne suscitent guère de réactions chez les Américains parce qu'elles concernent des domaines où ils ne se sentent pas en concurrence.

La deuxième forme de l'exception culturelle se concrétise par des quotas correspondant à l'imposition de pourcentages favorisant la « visibilité » de produits intérieurs par rapport à ceux de l'importation. Dans ce qui suit, on trouve une exposition des principaux secteurs culturels qui sont soumis à de

tels quotas ou qui pourraient l'être. Les exemples appuyant la démonstration sont tirés presque exclusivement des situations française et québécoise.

La télévision

La télévision est l'un des vecteurs dominants de l'espace culturel. Comme elle est également l'élément principal des marchés culturels, elle est soumise à la pression d'achat/vente des productions étrangères. Il n'est donc pas étonnant que la France ait établi des quotas de télédiffusion qui s'élèvent à 60% d'œuvres européennes et à 40% d'œuvres d'expression originale française (pour plus de détails, voir GRIN et HENNIS-PIERRE, pp. 268 - 269). Un autre exemple : le Canada anglais, dont les émissions de télévision les plus populaires sont produites aux États-Unis, est aux prises avec la difficulté de distinguer des éléments culturels qui lui soient propres dans le magma culturel américain. Il a donc fixé des quotas de contenus canadiens émanant de son Conseil de la radiodiffusion et de la télédiffusion (CRTC).

Ces mesures protectionnistes semblent cependant bien dérisoires, du moins quand on les envisage pour l'avenir immédiat. Les innovations technologiques récentes dont bénéficie la télédiffusion ont complètement bouleversé les mesures de contrôle par l'État dans la majorité des pays. C'est ainsi que la réception par satellite échappe à tous les surveillants du monde, fussent-ils des ayatollahs.

La radio

La radio des pays ayant le français en partage, qu'elle soit publique ou privée, reste un médium important de diffusion en français. La radiodiffusion internationale place cependant *Radio France* et *Radio France Internationale* en 3^{e} position derrière la *BBC* (*British Broadcasting Corporation*) et *Voice of America*, qui regroupent 30 millions d'auditeurs réguliers et 700 radios partenaires.

Face à la pénétration sans mesure de la musique populaire américaine dans le monde, des actions ont été parfois entreprises pour rétablir un certain équilibre. Qu'il suffise de retenir quelques exemples. Le Québec impose 30% de musiques canadiennes et 65% de musique en français aux diffuseurs des radios francophones. En France, depuis le 1er janvier 1996, des mesures protectionnistes semblables ont été adoptées : toutes les radios nationales doivent diffuser au minimum 40% de chansons en français.

Pour ajouter à l'inquiétude croissante des communautés soucieuses de protéger un minimum de culture musicale propre, il faut signaler qu'en dehors

de toute contrainte protectionniste, selon le site-répertoire français Com-FM, il y a environ 2 000 stations de radio du monde entier qui diffusent en direct sur Internet.

Le cinéma

Les statistiques sont là pour le prouver : le cinéma est l'une des formes privilégiées de loisirs des Français. « *Ils continuent à fréquenter les salles de cinéma autant qu'au début des années soixante. [Cependant] le nombre de films diffusés à la télévision et la location ou la vente de vidéocassettes a progressé de manière spectaculaire [...]. Les Français voient désormais dix fois plus de films sur petit écran que sur grand écran [...]. La majorité des films qu'ils regardent aujourd'hui, aussi bien en salle que chez eux, sont américains [...]. La multiplication des téléfilms et des séries américaines à la télévision nous permet de parler d'une certaine américanisation des loisirs au cours de la dernière décennie.* » L'industrie française du cinéma attire toujours de 30 à 40% du public national, le reste des spectateurs visionne surtout des films américains, cette donnée étant constante depuis 1990 (il faut comparer *L'État de la France*, 1998, pp.187 - 188, et GRIN et HENNIS-PIERRE, p. 267 puis 276). Ailleurs, les spectateurs manifestent leur mécontentement ; par exemple, les Coréens du Sud se plaignent du trop grand nombre de films américains présentés sur leurs écrans, et qui représentent 80% des entrées pour ces films. Pour son malheur – crise oblige – la Corée du Sud devait au contraire réduire davantage les quotas écran réservés aux films coréens – de 146 jours en 1998 à 106 jours en 1999 – contre des investissements américains. (*Libération*, 14 décembre 1998)

La production cinématographique en français avoisine les 180 longs métrages par année, dont 125 productions et coproductions en France. (De ces films, les spectateurs québécois n'ont pu visionner qu'une vingtaine.) Quelle est l'importance du film français à l'étranger ? Il n'accapare que 2% des parts du marché en Grande-Bretagne, moins encore aux États-Unis et au Japon. Les trois grandes entreprises cinématographiques françaises, *Gaumont*, *Pathé* et *UGC*, paraissent de bien petite taille par rapport à la moins importante des *Majors* américaines…

L'information

Un autre domaine qui fait l'objet d'inquiétudes croissantes est celui de la maîtrise de l'information. Le président de la Fédération française des agences de presse déclarait récemment que « *depuis la guerre du Golfe, la maîtrise de*

l'information est réellement devenue anglo-saxonne ». Là aussi, *l'Agence France-Presse* (*AFP*) pèse bien peu face aux poids lourds anglais ou américains que sont *Reuters*, *Associated Press* et *Bloomberg*. Le tableau ci-dessous résume les positions de l'une et des autres (*Le Monde*, 29 janvier 1999).

AFP	*Associated Press*	*Bloomberg*	*Reuters*
française	américaine	américaine	britannique
depuis 1944	depuis 1848	depuis 1989	depuis 1850
191 millions d'euros	427 millions d'euros	198 millions d'euros	4 milliards d'euros
(en 1997)	(en 1998)	(en 1997)	(en 1997)
2 000 salariés	3 500 journalistes	4 500 salariés	16 700 salariés
présence : 165 pays	17000 clients/monde	110 000 terminaux	457 000 utilisateurs
6 langues	dont 7 000 aux É.-U.	10 langues	25 langues
	propriété de 7 700 médias américains		

L'information est très largement dominée par les Américains dont un des modèles est Ted Turner, le fondateur de *CNN*, chaîne d'information omniprésente dans le monde, tout comme Bill Gates l'est pour le marché informatique qu'il contrôle, un autre monde de demain.

Les Américains montrent la voie dans ce domaine. Au début de 1999, 58% des journaux et magazines possédaient un site *web* éditorial. Et pour 31% d'entre eux, au moins la moitié des articles publiés en ligne sont des textes originaux, qui ne paraissent pas dans l'édition papier. Des journaux (18%) diffusent régulièrement sur le web des informations exclusives avant leur parution dans l'édition papier (*Le Monde*, 5 mars 1999). Le monde francophone est loin derrière tout ça…

Le réseau Internet

La France créait, il y a une vingtaine d'années, un réseau télématique grand public, le Minitel. Ce n'est que dans ce pays qu'on peut consulter l'annuaire de téléphone sur l'un des six millions de terminaux encore en usage. Il est cependant malheureux de constater aujourd'hui qu'elle est, d'une façon

paradoxale, le dernier pays en Europe à adopter Internet – elle est au 12e rang sur 14. Sur les 27% de Français qui ont acquis un micro-ordinateur pour leur usage propre, seuls 5% possèdent un accès à la Toile. Moins de la moitié des entreprises de 100 employés et près de 22% des PME de moins de vingt salariés sont reliées au réseau. La forme agaçante que revêt l'exception culturelle française dans ce cas est la facturation des appels locaux, et dessert ce marché de l'avenir. Quand on songe également aux nombreux produits dérivés de l'utilisation du *Net*, on se rend compte que la francophonie prend dans ce domaine un retard considérable…

L'Accord Multilatéral sur l'Investissement et l'échec de sa ratification

La négociation sur l'Accord Multilatéral sur l'Investissement (AMI) – que d'aucuns ont parodié en Amicale des Multinationales Incontrôlées – a débuté en avril 1995 au sein de l'Organisation de Coopération et de Développement Économique (OCDE). Rappelons que l'OCDE groupe les 29 pays les plus riches du monde et que 90% des multinationales y ont leur siège. Les discussions s'inspirent largement du chapitre 11 de l'Accord de Libre Échange Nord-Américain, en vigueur depuis 1994, et d'un ensemble de traités existants. Cet accord, à son adoption, devrait compléter les règlements de l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC) concernant le commerce des biens et des services.

Ces négociations commerciales se sont déroulées à huis-clos jusqu'au début de 1998, quand des Organisations Non Gouvernementales (ONG) et des gens des milieux artistiques, sociaux et écologistes, des Québécois, des Français, et même des Américains progressistes (ils soulignent amèrement que Hollywood et des entreprises comme Disney ont pris le contrôle de leur culture !), ainsi que d'autres groupes de pression d'un peu partout dans le monde, y compris des ressortissants de pays non-membres de l'OCDE, ont alerté les parlementaires de leurs pays respectifs qui ont alors pris conscience de l'importance de négociations entraînant des décisions passant outre aux Assemblées représentatives des États membres. On se rend compte en effet que des clauses stipulent que les pays membres seraient empêchés de légiférer pour améliorer par exemple les normes sociales ou environnementales parce que cela pourrait occasionner une perte de profits pour les investisseurs intérieurs ou étrangers ; en ne respectant pas ces clauses, ils s'exposeraient à des demandes de compensation.

Qu'il suffise d'illustrer ce phénomène par deux événements aux conséquences graves qui touchent l'un la vie culturelle, l'autre la protection de l'environnement ; ils se sont produits en application stricte de clauses paraphées de l'ALENA. Le premier incident concerne les revues canadiennes. Le Canada a réussi à préserver l'exception culturelle pour ce sous-domaine de publication dans les résolutions adoptées à la signature de ce traité. L'une des clauses, estimaient de nombreux propriétaires de revues, leur faisait du tort, et ils se sont donc adressés directement à l'OMC pour porter plainte. Les Américains ont eu gain de cause et le filet de protection pour les revues canadiennes a été déclaré inapplicable. Pour eux, il est naturel de considérer que le Canada est partie intégrante du marché nord-américain.

L'autre incident souligne aussi la grande prudence qu'il faut exercer avant d'approuver ces ententes. En mai 1995, le ministère canadien de l'environnement dépose un projet de loi pour interdire l'importation et le transport sur son territoire d'un produit qu'on ajoute au carburant pour augmenter l'indice d'octane : ce produit, le MNT (tricarbonyl de manganèse méthylcyclopentadiényle), est hautement toxique et, de plus, endommage les voitures. En septembre 96, une usine américaine sise au Canada, *Ethyl*, la seule à fabriquer ce produit chimique en Amérique du Nord, réclame 201 millions de dollars de compensation, puisque ce projet de loi viole la disposition du traité de libre-échange qui interdit l'expropriation d'un investisseur étranger. Puis la loi est votée. Cette fois, *Ethyl* engage une poursuite formelle en février 97. C'est alors que le gouvernement canadien abroge sa loi en juillet 98 et annule l'interdiction d'importer ou de fabriquer du MNT. Et les propriétaires de l'usine reçoivent plus de 20 millions de dollars en guise de compensation des pertes et des dépenses encourues en 1997. En marge de cette affaire, le journal *Libération* (livraison du 21 octobre 98) soulignait avec malice que si un semblable accord existait entre l'Europe et le Canada ou le Québec, ces derniers pourraient poursuivre la France qui s'entête à bannir des produits canadiens/québécois comme l'amiante.

Voyant que l'exception culturelle pouvait être remise en cause, que des mesures pourraient contraindre un État à abaisser ses normes sociales et de protection de l'environnement, que des lois à portée extraterritoriale pourraient être entérinées sans le consentement des représentants d'un pays, la France s'est retirée de la négociation au sujet de la ratification de l'AMI le 10 octobre 98. Curieusement, et d'une façon détournée, même les États-Unis n'ont pas soutenu les défenseurs de ce projet de traité. L'application de cet accord aurait eu des conséquences désastreuses pour les Américains eux-mêmes et aurait pu provoquer de profonds bouleversements dans la société,

comme le démantèlement d'accords antérieurs interétatiques, la révision à la baisse des normes sociales ou environnementales, etc. L'AMI n'a donc pas pu imposer sa liste de priorités. Ce projet a été officiellement mis sur les tablettes et classé sans suite le 20 octobre.

Conclusion

Deux secteurs importants sont encore protégés par l'Union européenne, l'agriculture et l'audiovisuel, le second cas parce que le traité européen met en avant le respect de la diversité des cultures ; c'est l'une des principales raisons qui bloquent les négociations devant aboutir à l'adoption du projet NTM (New Transatlantic Market, en français le projet transatlantique), dont le but serait de favoriser les échanges entre les deux principales régions commerciales du monde.

La récente rencontre de Davos, qui a débuté le 28 janvier 1998, a permis de mettre en relief les problèmes qu'engendrent une mondialisation et une globalisation qui se sont développées sans régulation. La nécessité de créer une organisation internationale des échanges pour rétablir un équilibre entre les unions douanières régionales selon des niveaux de productivité comparables est plus que jamais invoquée. On souhaite donc une réorganisation hiérarchisée des marchés sous l'œil vigilant de l'OMC et non plus de l'OCDE. Par exemple, on ne peut mettre sur le même pied les 80 % d'agriculteurs d'Afrique, les 40 à 60% de ceux d'Amérique latine et d'Asie, soit quelque deux milliards de paysans qui utilisent encore les seuls outils manuels traditionnels pour pratiquer une agriculture peu productive, avec ceux d'Amérique du Nord ou de l'Europe de l'Ouest qui profitent d'une machinerie agricole sophistiquée et des nouvelles technologies appliquées à l'agriculture (Cf. MAZOYER et ROUDART).

L'activité culturelle proprement dite est devenue un secteur économique des plus dynamiques. Cela s'explique par le fait que les développements associés aux nouvelles technologies de l'information et de la communication (NITC), en particulier l'autoroute de l'information, touchent de près à cette activité économique de base dont on sait les implications avec l'autonomie culturelle. Il suffit de se rendre compte qu'il y a une demande extraordinaire de nouveaux produits ; on constate qu'elle est malheureusement satisfaite en grande partie par les Américains qui demeurent les maîtres du jeu, ce qui favorise encore leur économie et la diffusion de leur propre culture. On a calculé que près de 40% de tous les emplois créés depuis le début de

leur expansion économique, il y bientôt 10 ans, l'ont été dans les domaines de l'informatique, de la conception de logiciels ou de la fabrication d'ordinateurs, y compris les domaines connexes.

Les Américains ne pourront jamais tolérer l'exception culturelle. L'AMI est mort à l'OCDE mais il pourrait ressusciter en 1999 ou en 2000. Cela peut être immédiatement vérifié : on vient de lancer en mai 98 l'idée d'un nouveau projet, un Partenariat économique transatlantique, autre version d'un Nouveau marché transatlantique (NTM) qui a échoué. Ce projet serait construit sur le modèle de l'AMI. Il faudra encore lutter pour faire triompher les principes de la diversité culturelle.

Il y a des modèles de résistance ou d'inconscience... Le Québec et ses Québécois francophones sont une exception culturelle. Ils se sont donné des lois pour protéger la langue et leurs institutions culturelles et pour empêcher que le rouleau compresseur canado-américain ne les réduise davantage à un élément historique de folklore, ce à quoi s'emploient tous les représentants politiques du gouvernement canadien depuis la Conquête. Les Canadiens anglais ne pourront jamais tolérer l'exception culturelle. Le Québec et l'Acadie (ce qu'il en reste) sont des gros villages habités de résistants à l'invasion de ces Romains nouveau genre, avec pour seule arme, non pas la potion magique, mais une farouche détermination à conserver et développer le patrimoine culturel à l'exemple de leurs héroïques ancêtres, les Gaulois.

Bibliographie

ABOU Sélim et HADDAD Katia, (dir., 1997) ; *La Diversité linguistique et culturelle et les enjeux du développement, Actes du Colloque 21-23 mars. Premières Journées scientifiques,* Beyrouth, AUPELF-UREF/Université Saint-Joseph, 413 pages.

ABOU Sélim et HADDAD Katia (dir., 1994) ; *Une Francophonie différentielle,* Paris, L'Harmattan.

ARNAUD André-Jean (1998) ; *Entre modernité et mondialisation*, LGDJ, Montchrestien, 188 p.

BÉLANGER Michel (1997) ; *Institutions économiques internationales*, Paris, Economica, collection « Droit international », 6e éd. Refondue, 218 p.

BHALLA A. S. (dir., 1998) ; *Mondialisation, croissance et marginalisation*, Ottawa et Toronto, CRDI/Macmillan, 280 p.

COLLECTIF (1998) ; *L'État de la France 98-99*, Paris, La Découverte, 641 p.

COLLECTIF (1997) ; *Entre mondialisation et nations, quelle Europe ?* Paris, Bayard Éditions/Centurion, Semaines sociales de France, 220 p.

COLLECTIF (1997) ; *Mondialisation au-delà des mythes*, Paris, La Découverte, coll. « Les dossiers de l'État du monde », 174 p.

COLLECTIF (1995) ; *Langue nationale et mondialisation : enjeux et défis pour le français*, Actes du Séminaire du Conseil de la langue française. Les publications du Gouvernement du Québec.

FOUQUET Annie et LEMAÎTRE Frédéric (1997) ; *Démystifier la mondialisation de l'économie*, Paris, Les Éditions d'organisation, 192 p.

GRIN François et HENNIS-PIERRE Catherine (1997) ; « La diversité linguistique et culturelle face aux règles du commerce international : le cas du film et des émissions de télévision » *in* Sélim ABOU et Katia HADDAD (dir., 1997), *La Diversité linguistique et culturelle et les enjeux du développement, 21-23 mars. Premières Journées scientifiques*, Beyrouth, AUPELF-UREF/Université Saint-Joseph, pp. 265 - 287.

LABARDE Philippe et MARIS Bernard (1998) ; *Ah Dieu ! que la guerre économique est jolie !* Paris, Albin Michel, 224 p.

MAZOYER Marcel et ROUDART Laurence (1998) ; *Histoire des agricultures du monde : du néolithique à la crise contemporaine*, Paris, Seuil, 533 p.

PARIZEAU Jacques (1998) ; *Le Québec et la mondialisation – Une bouteille à la mer ?* Montréal, VLB ÉDITEUR, 46 p.

ROY Jean-Louis (1995) ; *Mondialisation, développement et culture : la médiation francophone*, Montréal, Hurtubise.

SACHWALD Frédérique (1997) ; *L'Europe et la mondialisation*, Paris, Flammarion, coll « Dominos », 127 p.

TLILI Ridha (1996) ; « L'exception culturelle – utopie, stratégie politique ou nouvelle forme de conservatisme », *in* Sélim ABOU et Katia HADDAD (dir., 1997), *La Diversité linguistique et culturelle et les enjeux du développement, 21-23 mars. Premières Journées scientifiques*, Beyrouth, AUPELF-UREF/Université Saint-Joseph.

Universalisation et différenciation des modèles culturels, Éd. Agence universitaire de la Francophonie, Université Saint-Joseph, Beyrouth, ©1999, pp. 351 - 364.

Entre modèle dominant et modèles spécifiques, résistances et innovations linguistiques et culturelles au Liban

Katia HADDAD

Université Saint-Joseph, Beyrouth

La mondialisation, très souvent considérée comme synonyme de globalisation, suscite aujourd'hui des terreurs issues de l'inconscient collectif : peur de l'uniformisation humaine, crainte de la perte de souveraineté, angoisse face à la perspective d'une dilution de l'identité et des identités, sur lesquelles viennent se greffer d'énormes enjeux politiques. Mais peut-être n'est-il pas inutile de rappeler que cette situation ne constitue pas vraiment une exception dans l'histoire de l'humanité : l'imposition de la *Pax Romana* dans tout l'empire romain ne devait pas être si différente de ce que nous vivons aujourd'hui, ni la conquête arabe dans le bassin méditerranéen. Si les moyens et l'ampleur de cette nouvelle conquête sont sans commune mesure avec celles d'autrefois, il n'en demeure pas moins qu'elle n'est pas unique en son genre dans l'histoire humaine.

Deux types de réactions à la perspective de la mondialisation sont aujourd'hui observables : la première est caractérisée par l'enthousiasme, la seconde consiste en une auto-défense à la rescousse de laquelle on appelle tout un arsenal de lois, quitte à transformer ce qu'on veut protéger en

équivalent de ces réserves indiennes que les ethnologues coupent du monde afin de mieux les observer.

Bien évidemment, ce sont les nations qui jouissent d'un passé glorieux qui se sentent éminemment menacées par l'ogre du nouvel ordre mondial, parce qu'elles se trouvent confrontées à la possibilité de perdre leur influence culturelle, politique et économique de naguère au profit des États-Unis.

Ce sont donc essentiellement elles qui se trouvent sur la défensive, mais aussi des nations qui aspirent à un leadership régional fondé sur la langue, l'économie, l'ethnie ou la religion : la perspective de la mondialisation sonne le glas de leurs espérances. La première attitude, celle du suivisme béat, caractérise plutôt de petites nations, classées jusqu'à présent parmi les pays sous-développés ou émergents, qui voient dans la mondialisation l'occasion de bénéficier du développement économique attendu de la globalisation et de trouver enfin leur place sur le marché économique mondial. Pour ces pays, la modernité se réduit souvent à l'utilisation des nouvelles techniques, sans que cela ne modifie en profondeur leurs modes de pensée et d'action, et l'on peut d'ores et déjà prévoir que, passée la première euphorie, ils auront du mal à suivre le mouvement.

Cependant, sans doute existe-t-il une troisième voie. De petites nations, qui ont dû tout au long de leur histoire apprendre à négocier avec les influences extérieures, pourraient s'avérer aujourd'hui mieux armées que d'autres pour tirer le meilleur profit de la mondialisation, c'est-à-dire pour s'y inscrire sans perdre l'essentiel de leurs particularités, ce qui fonde leur personnalité et leur identité.

Si les processus d'interculturation reposent sur l'action réciproque de deux individus ou de deux groupes d'individus se référant à des cultures différentes, ils semblent par conséquent pour l'instant non opératoires dans une perspective de mondialisation, parce que le rapport de forces entre les entités interagissant est déséquilibré. En revanche, les modalités de l'acculturation peuvent constituer des moyens de survie efficaces. C'est donc à elles que nous nous référerons en prenant comme champ de réflexion le Liban contemporain et en le considérant à la fois comme la résultante d'une histoire et comme la mise en place d'un projet partiellement encore informulé.

L'expérience libanaise en effet, sur le plan interne comme sur le plan des relations avec le monde extérieur et sur celui de la langue peut sembler intéressante à cet égard.

Sur le plan interne

La convivialité, parfois dramatique, de dix-sept communautés religieuses, s'est bâtie sur des craintes, frisant la terreur, et des *modus vivendi*, dont certains ont été élaborés officiellement, c'est-à-dire au niveau de l'État, dont d'autres ont été « bricolés » par la population, le tout s'étant accompli tantôt dans l'urgence de la négociation, tantôt dans la lenteur de la gestation.

Les communautés religieuses qui coexistent dans ce petit pays de 10452 km^2 sont réparties en gros en deux groupes, les communautés chrétiennes et mahométanes, auxquelles il faut ajouter ce qui reste d'une communauté juive naguère relativement importante numériquement. Par ailleurs, au moment du génocide perpétré par les Ottomans contre eux, beaucoup d'Arméniens vinrent se réfugier au Liban ; ils y ont gardé leur langue, leurs coutumes, malgré de très nombreux mariages mixtes ; leurs deux grandes communautés religieuses font partie intégrante du paysage communautaire libanais, ils sont représentés par des députés à l'Assemblée nationale et constituent un moteur important de la vie économique libanaise.

À l'intérieur de chaque groupe communautaire, l'histoire des alliances et des inimitiés a mis en place un paysage kaléidoscopique ; ainsi, par exemple, au sein du groupe de communautés chrétiennes, les Grecs-Orthodoxes ont été historiquement opposés aux Grecs-Catholiques ou Melkites, qui sont des Orthodoxes convertis au catholicisme mais ayant conservé une liturgie orthodoxe ; en revanche, l'occupation d'un même espace géographique, l'espace urbain, a tissé tout au long de l'histoire du pays une alliance entre ces mêmes Grecs-Orthodoxes et les Musulmans sunnites, c'est-à-dire ceux parmi les Musulmans dont le statut personnel est régi par la *sunna*, loi écrite qui date des débuts de l'Islam.

Cette mosaïque constitue une population d'un peu moins de quatre millions d'habitants qui n'ont pas toujours harmonieusement cohabité, tant s'en faut, mais leur cohabitation perdure, malgré les quinze années de guerre (1975 - 1990) qui ont semblé un moment la remettre en cause.

La première des craintes qui oblitèrent la vie en commun au Liban est une crainte numérique : si, pour l'instant, les principales communautés sont dans un rapport numérique plus ou moins équilibré, il n'en a pas toujours été ainsi et il est probable qu'il cessera d'en être ainsi à l'avenir. L'exemple de la communauté druze est éloquent : cette communauté religieuse qui s'affirme musulmane, même si cette qualité lui est parfois déniée par l'islam, à la doctrine ésotérique et initiatique, est à l'origine du Liban moderne, avec la

communauté maronite, constituée de catholiques orientaux et appelée ainsi par référence à saint Maron, son fondateur. Or les aléas de la démographie font qu'aujourd'hui cette communauté est l'une des plus faibles numériquement. Les Druzes se verraient donc victimes d'une injustice si, en ne tenant compte que du poids démographique des différentes communautés, l'on en venait à leur dénier leur rôle historique en les reléguant parmi les constituants sans poids politique de la nation libanaise.

Les craintes de la communauté druze sont aussi celles d'au moins quatre des autres constituants communautaires du Liban. Aussi a-t-on vu se mettre en place un premier type de convivialité communautaire qui prend la forme d'une co-existence ou d'une juxtaposition, c'est-à-dire une manière de vivre côte à côte en préservant les particularités et les zones d'influence de chaque communauté, mode de vie consacré par les accords de Taëf qui ont institutionnalisé par exemple la répartition confessionnelle des trois grandes fonctions de l'état, présidence de la République pour les chrétiens maronites, présidence du Conseil pour les musulmans sunnites, présidence de la Chambre des députés pour les musulmans chi'ites. Il fut même question, au moment où ces accords ont été négociés, de créer un Sénat dont la présidence serait revenue à la communauté druze. Tel est le premier mode officiel de convivialité, que d'aucuns appellent non sans dédain l'idéologie de la convivialité, adopté au niveau des hautes instances de l'État libanais.

Mais certains, ceux-là même d'ailleurs qui considèrent avec mépris l'idéologie de la convivialité, défendent une autre idéologie, celle de la déconfessionnalisation, prenant officiellement modèle sur la France et, de manière inavouée, sur la Syrie voisine. Dans leur perspective, substituer au sentiment d'appartenance communautaire celui de l'appartenance idéologique, remplacer les communautés par les partis politiques, curieusement au moment même où les idéologies traditionnelles battent de l'aile partout dans le monde, constituerait un moyen de fondre tous les Libanais dans un même moule, pari qui a toujours échoué par le passé au Liban. Certes, les partis ne sont pas absents de la vie politique libanaise, mais sous leurs dénominations se sont toujours cachées des structures communautaires. En fait, cette approche est conforme à l'idéologie régionale, fondée sur l'unité linguistique, ethnique et religieuse de la nation arabe. D'une certaine façon, l'unité de Dieu est une métaphore de ce modèle politique et culturel régional, par opposition à la Trinité chrétienne et à la double nature du Christ. Ce modèle suppose que l'identité soit monolithique et donnée une fois pour toutes à la naissance : être arabe, c'est être musulman et arabophone, cette définition n'admettant aucune variante. Le système du parti unique, la notion de « raïs », c'est-à-dire de

chef, en sont une émanation directe, de même que l'aspiration de tel ou tel homme politique arabe à être le seul leader régional ou l'utilisation qu'on a faite et que l'on continue de faire de la cause palestinienne, puisqu'on l'a investie de la fonction de faire l'unité du monde arabe autour d'elle.

Ainsi, l'on voit apparaître deux mouvements contradictoires au niveau étatique : celui d'une fragmentation de la vie politique par communautés religieuses, et celui d'une uniformisation par les partis, c'est-à-dire par l'introduction de modèles importés sur la scène libanaise.

Une autre difficulté provient de la complexité de la nature humaine et de celle des rapports interculturels dans lesquels des terreurs inconscientes et collectives brouillent les cartes. Il n'est pas dit en effet que l'interculturation soit du goût de tout le monde, ni que le « métissage culturel » soit perçu par tous comme un avantage. Les raisons sont dues à deux difficultés majeures : celle de la nature même des religions monothéistes, et celle de l'irréductible opposition du pur et de l'impur, ces deux difficultés entretenant une relation thématique évidente.

Les religions monothéistes qui sont les nôtres affirment chacune détenir le monopole de la vérité absolue ; certaines même utilisent l'argument chronologique pour l'affirmer, la dernière apparue étant dans cette perspective la plus « vraie ». La situation est simple dans les nations monoconfessionnelles, ou une telle affirmation ne court jamais le risque de se voir confrontée à une affirmation contraire, mais elle ne l'est pas au Liban. Aussi les différentes communautés ont-elles toujours été réticentes à l'introduction, dans les programmes scolaires, d'une matière qui aurait pour but de faire connaître la religion des uns et des autres à tous, car cela les exposerait à être envisagées rationnellement et, peut-être critiquées par des non croyants, engendrant la crainte d'une très rapide contagion des croyants par les non croyants. L'éventualité inverse, celle de la conversion de non croyants, ne semble pas suffire à contrebalancer un tel danger. Ces réactions défensives, attisées par le souvenir, dans la mémoire collective, de conversions forcées et par des déclarations intempestives de certains hommes politiques ignorants de la réalité libanaise ont présidé à des déplacements massifs de populations pendant la guerre dans des régions où cohabitaient des communautés différentes.

Car l'idée de mélange est connotée d'impureté, l'« autre » étant nécessairement impur puisqu'il ne se conforme pas aux préceptes religieux incarnés dans les us et coutumes et régissant le quotidien. Cette idée d'impureté s'accompagne de la crainte de la dilution. La préservation de la

pureté apparaît donc à beaucoup comme une condition de pérennité et comme une manifestation de la foi.

Cette séparation des différentes religions est entérinée par l'État, puisque l'état civil des citoyens est régi par les lois de la communauté religieuse à laquelle ils appartiennent : les déclarations de naissance et de décès se font auprès des instances religieuses, et cela seul permet de les valider. Les mariages mixtes islamo-chrétiens demeurent très difficiles à contracter, et le mariage civil n'existe pas ; mais les jeunes couples désireux de contracter un tel mariage sans que l'un d'entre eux ne se convertisse à la religion de l'autre se rendent à Chypre et font enregistrer ensuite leur mariage par l'état civil libanais. La proposition faite par le précédent président de la République, Élias Hraoui, d'offrir aux jeunes couples le choix entre le mariage civil, le mariage religieux, ou les deux, a suscité une formidable levée de boucliers qui a fait passer le projet à la trappe, mais elle a eu l'immense mérite de révéler que le véritable conflit est entre les religieux d'un côté et les laïques de l'autre, et non entre les chrétiens et les musulmans.

Cependant, au-delà des accidents de la coexistence, de véritables phénomènes d'interculturation se sont mis en place : ainsi par exemple, beaucoup de petits garçons libanais chrétiens sont circoncis, le plus souvent par un circonciseur musulman, la fête de Noël est célébrée dans beaucoup de foyers musulmans et, lors de la fête de l'Adha musulmane, qui commémore le sacrifice d'Abraham, les pâtissiers préparent désormais une pâtisserie, le *maamoul*, dont l'origine est chrétienne, puisqu'elle est préparée habituellement par eux pour la fête de Pâques, et que sa forme symbolique, en œuf évidé et fourré de pistaches ou de noix, est éloquente.

De la même façon, il me semble que le Liban est le seul pays au monde où le meilleur spécialiste des icônes melkites est un musulman, pas du tout converti au christianisme, et qui peint de surcroît lui-même des icônes d'une grande spiritualité. L'une des particularités de ces icônes, mise en évidence par Mahmoud Zibawi, puisqu'il s'appelle ainsi, est que les représentations de l'Éden dans celles peintes dans la région, s'apparentent plus à la *Janna* décrite dans le Coran qu'aux représentations qu'en fait traditionnellement le christianisme. De la même façon, alors qu'en islam les représentations figuratives d'un visage humain sont interdites, le chi'isme libanais a produit tout une iconographie représentant ses héros et martyrs.

En somme, il existe deux types d'attitudes officielles : d'une part, un discours et une batterie d'articles constitutionnels et de lois qui tentent de réguler les rapports des différentes communautés constitutives du Liban en

enfermant les citoyens dans leur communauté religieuse, en faisant de celle-ci le premier critère de la définition identitaire, et d'autre part une attitude uniformisante qui tente d'ôter aux citoyens cet élément de la définition identitaire qu'est l'appartenance communautaire. La première est accompagnée de son cortège de quotas dans la fonction publique, facteur de médiocrisation de celle-ci et d'un autre genre de conflits, internes à chaque communauté celui-ci, pour le leadership communautaire. La seconde suscite de violentes réactions, exacerbe le sentiment d'appartenance communautaire et substitue, paradoxalement, l'allégeance communautaire à l'allégeance nationale. La troisième attitude, la plus spontanée, la moins planifiée, émane directement de la population et permet l'interculturation de ses différentes composantes sans les fondre ni, surtout, les uniformiser.

Dans sa relation avec le monde extérieur

Une nation qui comporte 4 millions de Libanais sur le sol national et 8 millions disséminés aux quatre coins du monde (cette proportion étant sans doute restée en gros la même au fil des ans) ne peut que négocier des modalités particulières d'acculturation qui constituent le tissu même de son histoire. En outre, le territoire libanais a depuis la plus haute Antiquité connu, sous une forme ou sous une autre, des influences étrangères dont le dialecte libanais a conservé les traces linguistiques.

La langue officielle du Liban est l'arabe, dans sa forme classique. C'est vrai de tous les pays de la région, pour les raisons que nous avons évoquées plus haut, de même qu'il est vrai pour tous les pays de la région que la population d'aucun d'entre eux n'utilise l'arabe classique pour la communication orale, sauf dans des situations particulières telles que le journal télévisé ou le discours politique, qui sont des situations artificielles de communication, puisque celle-ci y est univoque, le locuteur n'y attendant pas de réponse de ceux, nébuleux, à qui il s'adresse. En revanche pour la communication orale bi ou multilatérale, les Libanais utilisent un dialecte de l'arabe, le dialecte libanais, assez proche des autres dialectes du Machrek, puisqu'il permet l'intercompréhension entre un Libanais et un Jordanien par exemple. Ce dialecte, comme tous les dialectes, n'est pour l'instant ni codifié ni instrumentalisé. Il bénéficie donc d'une relative liberté, surtout par comparaison avec l'arabe littéraire qui est, lui, extrêmement codifié et normatif et, ce qui est curieux, c'est que dans ce si petit pays, il subit des

variations phonétiques et lexicales d'une région à l'autre, ces variations affectant beaucoup moins la syntaxe.

Cette liberté dont jouit le dialectal libanais lui permet d'accueillir des mots empruntés à d'autres langues, surtout ceux que les besoins et les transformations de la vie quotidienne imposent : télévision, hangar, pot d'échappement, point-mort, vidéo, « computer » deviennent sans difficulté des mots libanais, introduisant du même coup dans le dialecte des phonèmes qui n'y existaient pas, se mettant au pluriel selon les règles du pluriel du dialecte libanais, au moment où les terminologues en sont encore à se demander quel mot arabe il faut inventer, ou ressusciter, ou construire, pour désigner un central téléphonique qui, comme vous le savez, est complètement dépassé par la technologie et les transmissions par satellite.

On peut donc craindre, si cette situation perdure, que les défenseurs de l'arabe classique en soient les fossoyeurs : rigidifié au point de n'admettre que très difficilement les mots nouveaux, il risque de ne plus pouvoir exprimer la réalité de ses locuteurs et de subir le même sort que le latin en devenant une langue morte et en cédant la place à des dialectes qui vont aller en se différenciant de plus en plus et en se constituant en véritables langues. En effet, si ces dialectes, et plus particulièrement le dialecte libanais, étaient jusqu'à présent cantonnés à la communication quotidienne et orale, plusieurs tentatives d'écriture littéraire, et singulièrement poétique, ont été effectuées ces derniers temps. Le mouvement est le même dans les pays du Maghreb : il nous a été donné de voir à deux reprises à Beyrouth des pièces de théâtre tunisiennes écrites en dialecte tunisien, ce qui a permis au public libanais de prendre conscience, entre autres, de l'écart entre les deux dialectes, mais aussi du fait que, au-delà de la langue qu'il utilise, le théâtre est vraiment un langage universel.

Cette même souplesse du dialecte lui permet d'être d'une grande inventivité, en particulier à travers l'argot estudiantin qui, comme dans tous les pays du monde, génère une formidable dynamique linguistique loin des Académies et des académiciens, des réglementations et des convenances : ainsi le mot « gigolo » est devenu, dans ce langage des jeunes, un [jagal] avec un sens différent de celui qu'il a en français : ce n'est plus le jeune homme qui monnaye ses avantages physiques auprès des dames d'un certain âge, mais un jeune homme qui a tout dans les muscles, rien dans la tête.

Mais les Libanais ont aussi su, loin des idéologies, pratiquer des adaptations linguistiques qui se manifestent aujourd'hui par leur rapide acheminement vers un trilinguisme arabe/français/anglais, dans l'ordre, au moment où la très grande majorité des pays avancés se demandent comment

introduire le bilinguisme dans leurs sociétés. Il se trouve que la liberté d'enseignement est inscrite dans la première Constitution libanaise, celle de 1943, date de l'indépendance, et dont beaucoup d'articles reprennent la Constitution mise en place en 1926 après la proclamation de l'État du Grand Liban sous le Mandat français. Rappelons que le Mandat français a débuté en 1920, après le démembrement du « vieil homme malade », c'est-à-dire l'empire ottoman, à la fin de la première guerre mondiale, et s'est achevé en 1943.

Qu'entend donc la Constitution par « liberté d'enseignement »? Voici ce qu'en dit l'article 10 : « *L'enseignement est libre tant qu'il ne trouble pas l'ordre public, n'enfreint pas la morale et ne lèse pas la dignité des religions et des sectes. Il ne sera porté aucune atteinte au droit des communautés*[1] *d'avoir leurs écoles, sous réserve des prescriptions générales sur l'instruction publique édictées par l'État.* » Il est intéressant de noter que l'article 11, qui succède donc directement à celui-ci dans un rapport logique implicite, dispose que « *L'arabe est la langue nationale officielle du Liban. Une loi spéciale déterminera les cas où il sera fait usage de la langue française* ».

Ces deux articles constituent une des chances historiques du Liban : le premier annonce clairement que la liberté de l'enseignement est une conséquence du multiconfessionnalisme au Liban, et le second, qui évoque le cas de la langue française, nous semble rétrospectivement d'une grande sagesse dans son refus de légiférer sous le coup des émotions et sous la pression des idéologies.

La Constitution de 1943 lie implicitement, comme nous l'avons vu, le plurilinguisme à la liberté de l'enseignement communautaire privé. Il y a à cela des raisons historiques qu'il n'est pas inutile de rappeler : à deux reprises, au XIXe siècle, des guerres confessionnelles, attisées par les Ottomans qui avaient trouvé là un moyen d'appliquer l'adage « diviser pour régner », opposèrent les habitants de la Montagne, Druzes et Maronites. La conséquence en fut l'intervention des grandes puissances d'alors, la France plaçant les Maronites sous sa protection, la Grande-Bretagne mettant les Druzes sous la sienne. Dans la foulée, la Russie se proclama protectrice des Grecs-Orthodoxes.

Il en a résulté un double bilinguisme, fréquent et arabe/français pour les uns, beaucoup moins systématique et arabe/anglais pour les autres. Le

[1] Sous-entendu les communautés religieuses.

bilinguisme ni le trilinguisme ne sont des situations exceptionnelles historiquement au Liban : il fut un temps où les habitants y parlaient trois langues, l'araméen comme langue maternelle, le grec comme langue de culture et le latin, langue de l'occupant, comme langue fonctionnelle.

Le Mandat a institutionnalisé cette situation en imposant l'apprentissage scolaire du français à côté de l'arabe. Depuis, et jusqu'en 1995, la situation est restée volontairement floue : aucune disposition de loi n'est venue réglementer l'enseignement des langues, de crainte de braquer telle ou telle communauté religieuse. Mais, dans les faits, les écoles publiques comme les écoles privées continuaient à enseigner une autre langue que l'arabe dès la première scolarisation et tout au long du cursus scolaire : dans 80% des cas cette langue était le français, et dans 20% l'anglais. De plus, toutes les autres matières, hormis l'arabe, l'histoire et la géographie dans certaines classes, l'instruction civique (quand elle était enseignée) et une partie de la philosophie, étaient enseignées dans cette même langue dans beaucoup de collèges et lycées. Par ailleurs, et à cause de la guerre, la grande majorité des écoles privées francophones préparaient leurs élèves au baccalauréat français afin que ceux-ci eussent un diplôme de fin de scolarité entre les mains.

L'on voit ainsi où réside la complexité de la situation libanaise : d'une part, une juxtaposition de communautés religieuses, censées être étanches les unes par rapport aux autres, mais dont l'assemblage et l'interaction constituent ce qu'on pourrait appeler la personnalité libanaise, et, d'autre part un bilinguisme effectif, même s'il reste très souvent purement scolaire[1], avec les variantes culturelles qu'il apporte à l'identité culturelle des Libanais.

Comment définir l'identité culturelle? Dans un ouvrage qui a fait date, l'anthropologue et philosophe libanais Sélim ABOU définit celle-ci comme « *une constellation de plusieurs identifications particulières à autant d'instances culturelles différentes* », et dont l'ensemble constitue l'« *identité*

[1] Une enquête statistique, la première du genre, effectuée entre 1993 et 1995, sur un échantillon équivalant à 1/40 de la population libanaise, montre que 19,2% des Libanais ont une bonne connaissance de français écrit et parlé, 19,4% en ont une connaissance moyenne, 13,6% une connaissance élémentaire, et 47,2% ne le connaissent pas du tout. Quant à l'anglais, 13,4% en ont une bonne connaissance écrite et parlée, 12,8% une connaissance moyenne, 8,7% une connaissance élémentaire, et 65,1% ne le connaissent pas du tout. Il est à noter que parmi les bons francophones, 78% sont aussi anglophones. (Voir ABOU, KASPARIAN et HADDAD, *Anatomie de la francophonie libanaise*, Aupelf-Uref/FMA, Beyrouth, 1996).

globale »[1] . Au plan national, cette identité culturelle admet donc des variantes : ainsi, pour reprendre un exemple qu'ABOU donne souvent, je peux être un Européen français ou un Européen allemand, chacune des identités secondaires (Français ou Allemand) apportant une variante à l'identité commune qui est l'identité européenne. Abordant l'exemple du Liban, Abou ajoute : « *De manière générale, tout citoyen de ce pays se perçoit et est perçu comme Libanais. Mais de nombreuses occasions l'obligent à se considérer et à se présenter comme chrétien ou musulman, qu'il soit croyant ou non. [...] Le musulman, en raison d'une part de sa religion et de la vision du monde qu'elle implique et, d'autre part, du prestige quasi sacré que revêt pour lui la langue arabe, y manifeste une allégeance de type ethnique au monde arabo-musulman ambiant, qui rend suspecte, aux yeux du chrétien, son identité nationale libanaise. En contrepartie, le chrétien, conscient de n'avoir jusqu'ici conservé son identité ethnique que grâce à ses liens séculaires et multiformes avec l'Occident, manifeste un attachement indéfectible à la civilisation occidentale, en particulier à la langue et à la culture françaises, qui irrite le musulman parce qu'il croit y détecter un certain mépris pour la langue et la culture arabes* »[2]. On peut évidemment apporter aujourd'hui, à l'issue de la guerre, quelques nuances à l'attitude décrite par ABOU, mais l'essentiel demeure que l'identité culturelle au Liban se trouve modulée par l'appartenance à telle ou telle communauté religieuse, mais aussi par le sexe ou par l'âge – on n'est pas Libanais tout à fait de la même façon quand on est né pendant la guerre ou vingt ans avant le début de celle-ci, au moins parce que dans le second cas, on reste nostalgique du Liban d'avant la guerre – ainsi que par le mono ou le bilinguisme.

Cette définition de l'identité culturelle a soulevé une polémique souvent hargneuse, et continue de le faire jusqu'à aujourd'hui. Car on craint les variantes culturelles sous prétexte qu'elles mettent en danger l'identité nationale. Il est en effet difficile, dans une région qui n'a guère connu dans son histoire récente des formes de démocratie, où les prétendues élections sont gagnées généralement à 99,9% des voix des électeurs, et où règne le principe du parti unique, d'admettre que la pluralité ne fait pas encourir à la nation le danger de l'effritement.

---

[1] ABOU Sélim (1994 - 1981) ; *L'Identité culturelle*, Paris, (Éditions Anthropos), Hachette Pluriel, p. 40.
[2] *Id.*, pp. 41 - 42.

Les grandes lignes du nouveau programme scolaire sont éloquentes à cet égard : dans la « dimension culturelle » des fondements du plan de restructuration, l'article d affirme que « *grâce à sa vieille culture libanaise arabe, le Liban est par excellence le pays d'ouverture à toutes les cultures du monde. Attiré par la modernité, il y puise tout ce qui s'harmonise avec son patrimoine national, ses mœurs et ses valeurs* » (p. 11). Plus loin, le texte affirme que l'objectif des nouveaux programmes est de former un citoyen « *attaché à l'arabe, sa langue maternelle, et sachant s'en servir correctement et efficacement, et connaissant parfaitement une langue étrangère au moins, ce qui doit lui permettre de s'ouvrir à toutes les cultures du monde, s'enrichissant ainsi à leur contact et les enrichissant à son tour* » (p. 13). Plus loin encore, il est question « *d'édifier une société libanaise unifiée et homogène* », de « *soigner l'enseignement de l'arabe, notre langue maternelle et outil de communication historique, social, culturel et scientifique* », et d'accorder « *beaucoup de soin aux langues étrangères, moyen privilégié d'accès aux cultures et aux civilisations du monde et à de solides relations économiques* » (p. 15). Comme on peut le voir, ce texte a l'immense mérite d'entériner enfin officiellement une situation de fait, celle du bilinguisme, puisque les données fournies par l'*Anatomie de la francophonie libanaise* confirment l'existence de celui-ci, et qu'il n'est l'apanage ni d'une classe sociale, ni d'une communauté religieuse déterminée. Mais ses auteurs se trouvent dans l'obligation d'affirmer d'abord l'identité arabe du Liban et la primauté de la langue arabe chaque fois qu'ils doivent évoquer l'apprentissage d'une autre langue (désignée par l'adjectif prétendument neutre d'« étrangère ») et l'appropriation d'une culture autre, de même qu'ils se trouvent dans l'obligation de donner des gages de leur fidélité à la « *société libanaise unifiée et homogène* » quand ce qu'ils prônent pourrait ressembler, même de très loin, à une société pluriculturelle.

Les principes fondant l'accès à des cultures autres sont suivis dans le détail des programmes d'instructions concernant l'apprentissage de la « langue étrangère », selon la terminologie officielle. Voici les thèmes proposés pour les textes travaillés dans le cycle primaire : « *La spécificité et la richesse [du patrimone de l'élève] : patrimoine géographique (la terre et le paysage), patrimoine génétique (portrait physique du Libanais), patrimoine socioculturel (habitudes de la maison libanaise, habitudes des villes et des villages) ; les problèmes de son pays et du monde (les problèmes d'environnement)* » ; l'un des objectifs de l'enseignement du français dans le cycle moyen est de « *sensibiliser l'apprenant au voyage et à la découverte d'autres civilisations, de [l'amener à] accepter les modes de vie différents* ».

Le thème du voyage est repris, sous des formes différentes, dans tous les cycles de l'apprentissage : il est tantôt placé sous le titre de *la découverte du monde,* tantôt sous celui de *dépaysement et ouverture.*

Le parti pris adopté dans ces consignes est celui de considérer la culture « native » et celle « étrangère » comme étant fondamentalement différentes, ce qui implique que l'on observe cette dernière comme un entomologiste observe des insectes : de loin, et sans envisager un seul instant qu'il puisse subir l'influence des mœurs qu'il observe. De sorte que le français y apparaît comme une langue à contenu culturel (c'est ainsi que les Français vivent, telles sont les caractéristiques du romantisme français), et non comme une langue de culture au sens anthropologique du terme.

Cependant, ces directives ne sont absolument contraignantes que pour l'enseignement public, qui ne regroupait en 1993-1994 que 30,6% de l'ensemble des effectifs scolaires, selon les données fournies par l'Administration centrale de la statistique

Dans les écoles privées francophones, ainsi que nous l'avons signalé plus haut, il ne s'agit pas seulement de l'enseignement *du* français, mais aussi de l'enseignement *en* français, ce qui évidemment favorise une véritable acculturation, c'est-à-dire un métissage des deux cultures (au sens anthropologique du terme s'entend), puisque les activités en français débordent largement le cadre de l'apprentissage linguistique pour toucher toutes les activités scolaires : réflexion mathématique, scientifique et philosophique. De plus, il n'y est qu'accessoirement question de « culture française », l'accent étant mis sur la langue française non comme langue étrangère, mais comme langue seconde, faisant partie intégrante de l'identité libanaise. C'est la raison pour laquelle, et contrairement à ce qui se passe lors de l'apprentissage d'une langue étrangère, les activités grammaticales, qui permettent une réflexion sur la langue, et qui ont le mérite de permettre relativement tôt la manipulation de concepts abstraits, occuppent une place importante dans l'apprentissage de la langue (à raison d'une à deux périodes hebdomadaires).

Ainsi qu'on peut le constater, il y a, au plan de la relation communautaire comme au niveau de la langue, d'une part le parti pris officiel muni d'une batterie de lois censées préserver une situation, défendre une identité ou un choix idéologique, et il y a d'autre part les comportements des gens, manifestant leurs désirs profonds et bien plus efficaces que tout l'arsenal du législateur. Peut-être faut-il admettre que, sauf cas exceptionnels, il y eu en a quelques-uns dans l'histoire de l'humanité, un législateur n'est pas

nécessairement un visionnaire, et qu'il vaut mieux, bien souvent faire des lois qui accompagnent ou suivent des modifications de mentalités et de comportements, plutôt que de tenter d'anticiper ces changements, car il risque de se voir infliger un démenti par la réalité de l'évolution sociale.

Il ressort aussi de ce que j'ai tenté d'évoquer que ce n'est pas en ligotant les populations par des lois qui se transforment bien souvent en un frein aux mutations, mais en leur laissant un espace de liberté qu'on a des chances de les voir inventer leurs espaces identitaires.

La mondialisation, comme toutes les tentatives d'hégémonie qui ont jalonné l'histoire de l'humanité, pourrait générer elle-même ses antidotes sous certaines conditions. C'est pourquoi il nous apparaît que le véritable danger de la mondialisation n'est ni l'uniformisation économique, ni la diffusion mondiale de l'information, mais l'arasement culturel qui rendrait impossible, ou très difficile, l'émergence de comportements différenciés qui ne verseraient pas dans l'extrémisme, mais seraient les fruits d'une véritable acculturation.

La collection **Universités francophones** créée en 1988 à l'initiative de l'UREF, propose des ouvrages de référence, des manuels spécialisés et des actes de colloques scientifiques aux étudiants des 2e et 3e cycles universitaires ainsi qu'aux chercheurs francophones et se compose de titres originaux paraissant régulièrement.

Les auteurs appartiennent conjointemement aux pays du Sud et du Nord et rendent compte des résultats des recherches et des études récentes entreprises en français à travers le monde. Ils permettent à cette collection pluridisciplinaire de couvrir progressivement l'ensemble des enseignements universitaires en français.

Enfin, la vente des ouvrages à un prix préférentiel destinés aux pays du Sud tient compte des exigences économiques nationales et assure une diffusion adaptée aux pays francophones.

Ainsi la collection **Universités francophones** constitue une bibliothèque de référence comprenant des ouvrages universitaires répondant aux besoins des étudiants de langue française.

Prix : 140 FF. Prix préférentiel UREF (Afrique, Asie, Amérique du Sud, Moyen-Orient) : 60 FF.

ISSN 0993-3948 ISBN 2-920021-89-3