# 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 sociohistoriques bien déterminées »¹: celles de la France de 1789 d'abord, puis

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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 politiques¹, 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 Amaoui², 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<sup>3</sup>. Mais,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> 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<sup>1</sup>; 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.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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 »<sup>1</sup>. 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 ».

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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<sup>1</sup>. 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 »<sup>2</sup>.

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

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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 »<sup>3</sup>. En fait, en se

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> 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 1'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 »<sup>1</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> BENNANI Abdelaziz, Le mouvement marocain des droits humains, pp. 24 - 25.

Quant à l'AMDH, un dossier sur les disparitions¹ 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<sup>2</sup>. 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Attadamoun, n°2, 1994 (sans précision sur le mois).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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 »<sup>1</sup>. 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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 .

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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>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

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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. »<sup>1</sup>

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*<sup>2</sup>, 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 :

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> in Déclarations et communiqués de l'OMDH, tome III (décembre 1992 à mai 1994), p. 97 à 99.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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. 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.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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.

#### Marguerite Rollinde

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* 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*<sup>2</sup> vient d'être condamné à payer cent millions de francs CFA pour avoir relaté dans ses colonnes le témoignage d'un

<sup>2</sup> Quotidien officiellement indépendant car ne se réclamant d'aucun parti politique.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Quotidien proche du Front Populaire Ivoirien (FPI), Parti Socialiste dirigé par Laurent Gbagbo, leader actuel de l'opposition ivoirienne.

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<sup>1</sup> à la destruction ou au cambriolage des sièges des organes de presse indépendants<sup>2</sup>. 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 »<sup>3</sup>.

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.<sup>4</sup>

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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> C'est l'expression employée par la société civile burkinabé (*Ouaga*, 17 janvier 1999).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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 »<sup>2</sup>. Y a-t-il des dispositions similaires, si embryonnaires soient-elles, dans la pensée politique africaine?

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> BRADLEY Duane (1966); *La presse*, nouveaux Horizons, p. 20. <sup>2</sup> 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 place¹. 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. »<sup>2</sup>

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

Une cantatrice-poétesse du village d'Orbaf, près de Dabou.

monopolisation de l'expression sous forme de monologues »<sup>1</sup>; 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 Triqueult², un texte oral que nous a livré en juin 1980 BRULY-BOUABRE, spécialiste de la tradition Bété.

Selon ce mythe<sup>3</sup>, 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. »

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 335 - 336.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> LUIS RAMIRO BELTRAN R. (1987); L'Adieu à Aristote: la communication "horizontale", UNESCO, p. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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 ».

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 Triquelt, 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 véritéréconciliation 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 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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 sociopolitique 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 siècle¹. 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Voir la thèse de J. AGBROFFI DIAMOI: L'Abyssa et l'ordre social et politique chez les N'zema, thèse pour le doctorat de 3<sup>c</sup> cycle, Tome II, pp. 228 - 245.

## La démocratie villageoise ou migonale<sup>1</sup>

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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> « Migonale » vient de *migone*, terme gouro qui veut dire « bigman ».

orbite<sup>1</sup>, 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<sup>2</sup>. 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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

Michaela GULEA

Académie d'Études Économiques de Bucarest

## Cadre général de la coopération économique francoroumaine

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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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.

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 déclinet-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.<sup>2</sup> 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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.

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 PECO¹, 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<sup>2</sup> — 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Pays de l'Europe Centrale et Orientale.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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 roumanofrançaise 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.

<sup>1</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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.

#### Michaela Gulea

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 trouvet-il classé dans les rubriques les plus diverses : image et représentation, concept, idée, croyance, attitude, jugement. Ce flou conceptuel s'accompagne selon Ruth AMOSSY¹, 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<sup>2</sup>, 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 »<sup>3</sup>. Selon ALLPORT<sup>4</sup>, 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.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ruth AMOSSY (1991); Les Idées reçues, sémiologie du stéréotype, Paris, Nathan, pp. 21 – 48.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> R. GHIGLIONE, C. BONNET, J. F. RICHARD (1990); *Traité de psychologie cognitive*, vol. III, Paris, Dunod-Bordas, p. 21. 
<sup>3</sup> *Idem.*, p. 11.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> G. W. ALLPORT (1954 - 1958); *The Nature of Prejudice*, New York, Anchor Books, p. 187.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> John HARDING (1968); « Stéréotypes » in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 15, The Free Press apud R. AMOSSY.

<sup>6</sup> *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 Roumains¹ (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* postcommuniste 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

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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<sup>3</sup>. « 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<sup>4</sup>, 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.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cf. SECORD et BACKMAN, *Social Psychology*, Mc Graw Hill, p. 221, apud A. MUNGIU, pp. 226 - 227.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> *Idem*, p. 222.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Hannah ARENDT (1994); *Originile totalitarismu*, Bucuresti, Humanitas (traduction de l'allemand).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> 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
La Roumanie a une mauvaise image en Occident	
2. Pour l'Occident, nous n'existons même pas (bien que nous le méritions).	2. Les Roumains sont paresseux ; c'est pour ça qu'ils sont pauvres.
3. L'Occident nous a trahis à Yalta (et à Malta).	3. La démocratie a détruit la moralité publique chez les Roumains.
4. L'Occident nous évite parce que nous sommes pauvres.	4. La corruption fair partie de notre patrimoine depuis toujours.
Attitude : victimiser les Roumains.	Attitude: accuser les Roumains.

Tableau 2. Hétérostéréotypes français

Favorables	Défavorables
1. Bucarest, c'est le petit Paris.	1. Le Roumain est délinquant, voleur, menteur, etc.
2. Tout le monde parle français en Roumanie.	2. Le Roumain est lâche (« Comment avez-vous pu vivre sous la Dictature ? »).
3. Le roumain est facile à comprendre et à apprendre.	3. La Roumanie est un pays à hauts risques.
Attitude : idéaliser les Roumains.	Attitude: accuser les Roumains

Tableau 3. Hétérostéréotypes français 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<sup>1</sup>.

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 ». 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 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

<sup>2</sup> Jacques BRES (1994); « Le jeu des etno-sociotypes », in Christian PLANTIN (éd.), *Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés*, Lyon, Éditions Kimé, chap. 15.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Lucia BOIA (1985); « Sur la diffusion de la culture européenne en Roumanie », in *Analele Universitatii Bucuresti – Istorie*, pp. 55 - 69.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> « 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).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cf. Charles GRIVEL (1994); «Les standards (le spectre dans la langue)», in *Sociocriticism*, vol. VII, 1, n°13, pp. 23 - 43.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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.

#### Michaela Gulea

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'estce 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. 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<sup>2</sup>, 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>CF. L. BOIA (1997); *Istorie si mit în constiinta româneascà* (Histoire et mythe dans la conscience roumaine), p. 209.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> G. IONESCU, cité par A. MUNGIU, est le directeur de l'Institut d'études politiques de Londres.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> 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.

<sup>2</sup> Charles GRIVEL, op. cit.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>A. MUNGIU, op. cit., « Mesajul mobilizator » (Le message mobilisateur), pp. 44 - 47.

#### Michaela Gulea

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<sup>1</sup>, 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 » ;

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"! »
```

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. » 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<sup>3</sup> 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> « La victoire finale » faisait partie de la langue de bois utilisée par la propagande du P.C.Roumain

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> A. MUNGIU, *op. cit.*, p. 45.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Slogan des étudiants en 1989 : « À Noël, nous avons pris notre ration de liberté ».

population roumaine. Lors d'enquêtes<sup>1</sup>, 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<sup>2</sup>. Car un stéréotype peut rarement fonctionner s'il ne renvoie pas « à du vraisemblable, à du plus ou moins communément partagé ».<sup>3</sup>

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

PLANTIN, op. cit., p. 444.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Des sondages d'opinion ont été réalisés par A. MUNGIU en 1992 et 1994. Voir in op. cit., pp. 122 - 123.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> Georges VIGNAUX (1994); « Lieux communs, exemples et petites fables », in Christian

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 »<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup> 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> L. BOIA, in op. cit., pp. 220 - 222.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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 nonlatin, 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»<sup>1</sup>, le roumain moderne a connu une évolution importante et rapide marquée par « la deuxième latinisation » de la langue ou « l'occidentalisation romane » du roumain² (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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Alexandru NICULESCU (1996); « Romanitate-Românitate », in Iordan CHIMET (éd.); *Momentul adevàrului* (Le Moment de vérité), Bucarest, Éd. Dacia, pp. 216 - 222.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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. 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.<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup>

Georges AYACHE et Pascal LORIOT (1990) ; La Conquête de l'Est, Calmann-Lévy.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> 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.

#### Michaela Gulea

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. BOIA¹ 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. <sup>2</sup>

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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> L. BOIA, op. cit., p. 178.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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 » , 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 » entendon 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Erving GOFFMAN (1974); Les Rites d'interaction, Paris, Éditions de Minuit (traduit de l'anglais).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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,<sup>2</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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 ».

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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.HOFSTEDE³ — pour ses célèbres indices — et de F.TROMPENAARS⁴ — 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

<sup>2</sup> John MOLE (1992); Business guide européen. L'attitude adéquate avec votre partenaire en Europe, Paris, Maxima.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Philippe D'IRRIBARNE (1989); La Logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales, Paris, Seuil, pp. 21 - 22.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Geert HOFSTEDE (1996); *Ma,agementul structurilor multiculturale*, Bucuresti, Éd. Economica (traduit de l'anglais).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> 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

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<sup>1</sup>. 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.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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 calvpso, 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 ... Ce qui a certainement permis

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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 apparèt 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 ... Il ne s'agit donc pas au départ, on le voit, d'un mouvement musical, mais d'un « concept marketing », destiné à mieux vendre²...

# 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,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Propos de Philippe KRUMM, directeur du label *Silex*, cités sur le site web Mondomix, dédié à la *World Music*....

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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<sup>1</sup>.

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*<sup>2</sup>. Cet engouement est relayé par des artistes de la scène rock<sup>3</sup>. À partir du début des années 90, les professionnels constituent des réseaux pour faciliter la circulation des artistes

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Denis LABORDE, citant l'analyse de Jean-Jacques DUFAYET, producteur à Radio-France... <sup>2</sup> Timothy D. TAYLOR (1997); *Global Pop. World Music, World Markets*, New York, Routledge.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> 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<sup>1</sup>. 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 celleci, 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 nécessairement) de technologie mais pas 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<sup>2</sup>. Remarquons cependant que certains « tubes », par leur succès même, sont classés dans les variétés internationales<sup>3</sup>.

# 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

<sup>2</sup> T. SCHNABEL & B. ENO, op. cit.

Comme la chanteuse cap-verdienne Cesaria Evora.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> 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<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>. 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

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.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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 *reggue*...

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<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>.

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 rai 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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 demier 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...

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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<sup>1</sup>. 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 *gawwali*, 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 »<sup>2</sup>, 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<sup>3</sup> 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<sup>4</sup>, ainsi qu'à l'étonnant succès commercial des musiques corses<sup>5</sup>...

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, rassemblement d'instruments d'origines différentes<sup>6</sup>. 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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.

Propos rapporté par D. LABORDE., art. cit., note 9.

Comme le Breton Alan Stivell, ou certains groupes languedociens ou provençaux.

En France la dernière illustration en est donnée par le groupe Manau, inventeur d'un « rap

Essentiellement les polyphonies traditionnelles, comme celles du répertoire d'I Muvrini.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> 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<sup>1</sup>.

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)<sup>2</sup>.

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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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...

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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<sup>1</sup>.

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<sup>2</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> T. D. TAYLOR, op. cit.

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. 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<sup>2</sup>.

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 occidentale³. 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.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> T.D. TAYLOR, op. cit.

² 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<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup>...

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Idem.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> 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

#### Jean-Luc Bonniol

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.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> T. D. TAYLOR, op. cit.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 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 quatrevingt, 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<sup>e</sup> 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 1<sup>er</sup> 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 cidessous résume les positions de l'une et des autres (Le Monde, 29 janvier 1999).

AFP	Associated Press	Bloomberg	Reuters
française	américaine	amér <u>icain</u> e	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 ÉU.	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 12<sup>e</sup> 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, Ethvl, 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 euxmêmes 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 », 6<sup>e</sup> 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.

#### André Dugas

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 km² 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 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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.

a institutionnalisé Mandat cette situation 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<sup>1</sup>, 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

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 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, v manifeste une allégeance de type ethnique au monde arabomusulman ambiant, qui rend suspecte, aux veux 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 »<sup>2</sup>. 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 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.

<sup>2</sup>*Id.*, pp. 41 - 42.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> ABOU Sélim (1994 - 1981) ; L'Identité culturelle, Paris, (Éditions Anthropos), Hachette Pluriel, p. 40.

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 (désignée par l'adjectif prétendument d'une autre langue 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

#### Katia Haddad

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 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> 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.