Première Partie

Pluralisme socio-culturel et processus d'intégration

Diversité linguistique et culturelle et enjeux du développement, Éd. AUPELF-UREF, Université Saint-Joseph, Beyrouth, © 1997, pp. 13-28.

Pluralisme, intégration et citoyenneté, enjeux sociaux et politiques à propos du Québec

Micheline LABELLE

Université du Québec à Montréal

Dans les démocraties libérales, l'État est confronté aux questions suivantes: l'étendue de la diversité permise, comment accommoder les différences sans porter atteinte à la cohésion sociale, comment réconcilier les demandes apparemment contradictoires d'égalité de traitement et de reconnaissance des différences culturelles, comment créer un esprit de citoyenneté commune parmi les membres de diverses origines (PAREKH, 1966:9). Au cours des années quatre-vingt-dix, ces questions ont suscité de nouvelles dynamiques entre les groupes de pression à caractère ethnique et/ou racisé d'une part et les États canadien et québécois d'autre part qui ont élaboré des politiques publiques de multiculturalisme dans un cas, d'intégration et d'interculturalisme dans l'autre, et ont imposé une culture des droits de la personne, de lutte contre la discrimination systémique et de promotion du pluralisme.

La première partie de ce texte trace quelques considérations générales sur le rôle de l'État et du mouvement associatif face à la diversité ethnoculturelle. Nous présentons ensuite la politique québécoise d'intégration. Dans une dernière section, nous traitons des contradictions dans le discours normatif de l'État canadien et celui de l'État québécois et analysons certains de leurs effets sur les représentations de la communauté politique nationale et de la citoyenneté.

L'État et le mouvement associatif face à la diversité ethnoculturelle

Comment expliquer la normativité du discours sur la «gestion étatique de la diversité ethnoculturelle» et sur la citoyenneté dans le contexte actuel? Les théories de la mobilisation ethnique et anti-raciste face à l'État-providence et de l'offre étatique face à la discrimination systémique permettent d'appréhender le phénomène.

Alors que l'unité nationale a longtemps été considérée comme un attribut indispensable de la modernité et que l'intégration nationale a constitué le cadre de valeur dominant pour faire face au défi de la diversité ethnoculturelle (YOUNG, 1992:2), on reconnaît aujourd'hui que cette diversité est un trait qui perdure dans les sociétés politiques contemporaines: «Social change tends to produce stronger communal identities and are usually multiple and layered; sub-national affective ties are not necessarily in conflict with the state-defined nation» (*idem*:2).

Le mouvement associatif est central dans la construction de la mobilisation à identité ethnique et/ou raciale face à l'État. Les associations volontaires sont des lieux privilégiés de production de l'ethnicité et des processus de racisation, des lieux de promotion et de défense des droits et des intérêts des groupes minoritaires; elles jouent un rôle crucial dans l'adaptation immédiate des migrants et des réfugiés (BRETON, 1991) et se constituent parfois en groupes de pression (LABELLE, LÉVY, 1991). Des logiques diverses d'intégration animent leur action revendicatrice quant à l'accès à l'égalité en emploi, aux services sociaux et de santé, à l'éducation, etc. Ces logiques sont par ailleurs polarisées entre le «modèle républicain français» et le «modèle anglo-saxon» d'intégration communautaire (SCHNAPPER, 1991; LAPEYRONNIE, 1993).

En réponse à la demande sociale, et en interrelation dynamique avec elle, l'État participe à l'aménagement de la diversité ethnoculturelle par ses formes structurelles, ses alliances stratégiques et ses politiques spécifiques (BRASS, 1991). Ses sphères d'intervention touchent les formules constitutionnelles (alternatives fédérales ou décentralisées aux alternatives centralisées), les politiques culturelles (éducation, langue, etc.), les mesures spéciales pour les catégories marginalisées (autochtones, minorités périphériques, immigrants), et les enjeux liés à la distribution des ressources (incluant les programmes d'égalité en emploi) (YOUNG, 1994:7; SOLOMOS, 1989; JENKINS, SOLOMOS, 1989; OMI, WINANT, 1987; ANTHIAS, YUVAL-DAVIS, 1994; UNGERLEIDER, 1992). Le multiculturalisme corporatif ou le multiculturalisme de gestion est devenu un instrument administratif (dans les universités, les institutions publiques ou les grandes entreprises privées) dont l'objet est de fournir aux administrateurs et aux intervenants des habiletés locales et internationales

susceptibles de les protéger contre les plaintes relatives à la discrimination (GOLDBERG, 1994).

La légitimité de l'aménagement étatique de la diversité ethnoculturelle renvoie aussi au paradoxe du succès des démocraties libérales, à l'élargissement des droits et à l'expression du sujet de plus en plus encouragé à s'exprimer sur la place publique. On assiste donc à une remise en question de la citoyenneté. Certains groupes subalternes ou discriminés veulent être inclus selon leurs propres termes. Philosophes libéraux et communautariens s'affrontent sur les droits collectifs, la notion de citoyenneté différenciée, la culture publique commune et la politique de reconnaissance (HEISLER, 1992; KYMLICKA, 1992 et 1995; GIROUX et MCLAREN, 1993; TAYLOR, 1992; KYMLICKA et NORMAN, 1994; MOUFFE, 1994). En ce sens, Kymlicka distingue trois types de droits collectifs qui ont des répercussions différentes sur la citoyenneté: les droits de représentation spéciale (pour les groupes désavantagés), les droits multiculturels (pour les groupes ethniques immigrants) et les droits à l'autonomie gouvernementale (pour les minorités nationales) (1992:34).

La position normative québécoise

Le virage à la citoyenneté, loin d'être nouveau dans l'histoire du Québec, remonte, quant à son rôle actif dans l'organisation sociale, à la Révolution tranquille, dans les années soixante, «à partir du développement de l'État québécois (...) moment où on abandonne peu à peu l'identité ethnoconfessionnelle et on devient "québécois", laissant ouvert le champ de la référence ethnique ou religieuse». On passe à une identité de citoyen (LUSSIER, 1995).

Le texte gouvernemental que je viens de citer précise les grands éléments de la construction de cette nouvelle conscience collective qui se déploie de concert avec la construction de l'État:

– la sécularisation des institutions (santé, éducation, bienfaisance) et des associations de la vie civile, à l'exception relative de l'école. On se heurte ici au «verrouillage constitutionnel de l'article 93 qui protège la biconfessionnalité scolaire, bloque toute restructuration du réseau» (1995:6);

– la francisation de l'espace public: la *Charte de la langue française* (Loi 101) détache la langue, devenue langue de l'État et langue commune des citoyens, de son ancrage ethnique;

– l'implication du Québec dans la sélection et l'intégration des immigrants et des réfugiés sur une base universaliste suite à la levée, en 1965, des mesures racistes que contenait la politique fédérale d'immigration;

– la mise en place d'un nouveau cadre juridique pour contrer la discrimination, promouvoir l'égalité et garantir le droit des personnes au maintien de leurs particularismes: adhésion aux *Conventions et Pactes internationaux sur les droits de la personne*; *Charte des Droits et Libertés de la personne* en 1975, qui a servi d'exemple ailleurs au Canada[1]; *Charte de la langue française* qui affirme le respect des institutions de la communauté québécoise d'expression anglaise, le droit des minorités ethniques, des Amérindiens et des Inuit au maintien et au développement de leur langue d'origine; *Déclaration sur les relations interethniques et interraciales* du gouvernement du Québec en 1985;

– la création de programmes d'accès à l'égalité en emploi en faveur de groupes défavorisés[2];

– des politiques qui ont cherché à prendre en main le domaine de l'immigration pour faire de la société québécoise une société d'accueil et d'intégration, assurer le poids démographique et politique du Québec au sein de l'ensemble canadien, lutter contre l'assimilation linguistique des immigrants à la communauté anglophone du Québec et préciser la place des particularismes ethniques ou religieux dans l'entité politique québécoise.

Ainsi, en 1981, dans *Autant de façons d'être québécois. Plan d'action à l'intention des communautés culturelles*, le gouvernement du Québec définit une politique de convergence culturelle qui se démarque de la politique fédérale du multiculturalisme. Il affirme que le peuple québécois constitue une nation et défend la primauté de son caractère français. Il définit la culture française comme un foyer de convergence des autres cultures que, par ailleurs, il entend maintenir originales et vivantes partout où elles s'expriment: «Pour s'entendre au sein d'une nation et pour que cette nation s'exprime avec cohérence, il faut une langue commune comme lieu des échanges et instrument de cohésion. Il n'est pas de nation sans minorités linguistiques et il est légitime que ces minorités puissent s'exprimer librement (...) Langue et

[1] L'article 10 de la Charte garantit la reconnaissance et l'exercice des droits et libertés indépendamment, entre autres, de la race, de la couleur, de la religion et de l'origine ethnique ou nationale. L'article 43 assure le droit des personnes appartenant à des minorités ethniques de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle.

[2] En 1982, l'adoption de la Loi 86 permettait au gouvernement d'amender *la Charte des Droits et Libertés de la personne* pour permettre la création de programmes d'accès à l'égalité en emploi en faveur de groupes défavorisés. Une modification apportée à la Charte québécoise des droits et libertés en 1985 a permis la légalisation et l'entrée en vigueur en 1986 de son article 86.1 qui traite spécifiquement de la discrimination en emploi, dans les services de la santé, les services sociaux et de l'éducation dont sont victimes certaines catégories de la population. Dans ce même esprit, le gouvernement a mis en œuvre en 1988 l'obligation contractuelle pour les entreprises à but lucratif de 100 employés d'avoir un programme d'accès à l'égalité en emploi. En 1990, le *Programme d'accès à l'égalité pour les membres des communautés culturelles dans la Fonction publique* réserve 12% de l'embauche pour atteindre l'objectif de 9% de l'ensemble des employés de l'État, objectif qui est loin d'être atteint d'ailleurs.

culture sont intimement liées. De telle sorte qu'en reconnaissant que la langue commune du Québec doit être le français, il faut accepter la suite logique. Non pas en affirmant que la culture d'expression française doive être la seule légitime au Québec, mais en acceptant qu'elle soit le moteur principal de la culture québécoise» (Gouvernement du Québec, 1978).

L'Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration de 1990 souligne que «l'affirmation sans ambiguïté de la collectivité francophone et de ses institutions comme pôle d'intégration des nouveaux arrivants représente une nécessité incontournable pour assurer la pérennité du fait français au Québec» (1990:16). Comme on le constate, la perspective est précise: «celle d'assurer le développement d'une société qui définit son caractère distinct (ou national) d'abord à partir de la langue d'usage de la majorité de sa population, soit le français» (LEYDET, 1995:7).

L'État propose un projet d'intégration des immigrants et des «communautés culturelles»[1] axé sur l'idée de contrat moral, comme garant d'une intégration réussie «devant permettre aux Québécois de toutes origines de bâtir ensemble le Québec de demain». Le contrat moral suppose que la société d'accueil exprime ses attentes et assume ses obligations face aux immigrants; il suppose aussi que, en retour des droits qu'ils obtiennent, les immigrants assument leur part de responsabilité dans le développement de la société d'accueil. Le contrat moral s'appuie sur la notion de «culture publique commune»: cette notion fait référence à des pratiques, des droits et des valeurs partagés (mode pacifique de règlement des conflits, garantie des droits et libertés des individus et des groupes par des lois et une Charte des droits, égalité entre les personnes – y compris entre les femmes et les hommes –,

[1] Les membres des communautés culturelles se reconnaissent par l'un ou l'autre des critères suivants: «1) lieu de naissance à l'extérieur du Canada, ou lieu de naissance de l'un de ses parents à l'extérieur du Canada et connaissance de la langue de la communauté d'origine ou connaissance de la langue (autre que le français) de la communauté d'origine; 2) langue maternelle autre que le français; 3) appartenance à une communauté visible; 4) appartenance à un groupe ethnique ou culturel, le groupe étant défini comme un ensemble caractérisé par des traits ethniques ou culturels communs» (Comité d'implantation du Plan à l'intention des communautés culturelles, CIPAC, *Rapport annuel 1981-1982*). On lit dans l'Énoncé de politique de 1990: «L'expression "Québécois des communautés culturelles" pour désigner les Québécois d'origine autre que française, britannique ou autochtone, maintenant d'usage largement répandu au Québec, suscite parfois des questionnements parce qu'on y voit une mise en relief des différences ou une tentative de marginalisation. Il importe donc de rappeler ici que, dans une société démocratique, le choix de s'identifier ou non à son groupe d'origine appartient à chaque individu, et, qu'anthropologiquement parlant, toutes les communautés du Québec pourraient être qualifiées de "culturelles". Cependant, à défaut d'une autre qui soit plus satisfaisante, l'expression "Québécois des communautés culturelles" continuera d'être utilisée dans le présent Énoncé. Cette notion permet de cerner deux réalités importantes: d'une part, le maintien chez beaucoup d'individus d'un sentiment d'attachement à leur culture d'origine et de participation dans la vie de leur communauté particulière; d'autre part, la persistance de problèmes spécifiques de pleine participation à notre société liés, en tout ou en partie, à l'origine ethnique» (*Au Québec pour bâtir ensemble*, 1990:4).

laïcité de l'État, égalité et universalité dans l'accès aux soins de santé et aux services sociaux, etc.) (Gouvernement du Québec, 1993:13).

Trois principes composent les fondements de la culture publique commune et constituent un véritable pacte de citoyenneté, lequel concerne l'ensemble des membres de la société québécoise (LEYDET, *idem*:8). Ces trois principes sont les suivants: 1) une société «dont le français est la langue commune de la vie publique; 2) une société démocratique où la participation et la contribution de tous sont attendues et favorisées; 3) une société pluraliste ouverte aux multiples apports dans les limites qu'imposent le respect des valeurs démocratiques fondamentales et la nécessité de l'échange intercommunautaire» (Gouvernement du Québec, *ibid*:15).

L'adaptation des institutions et les accommodements raisonnables font aussi partie intégrante des pratiques de l'État du Québec. L'adaptation institutionnelle est une stratégie de mise en place de conditions internes, fonctionnelles et favorables au processus du changement organisationnel en vue d'harmoniser les institutions avec leur environnement social. Deux niveaux d'adaptation sont distingués et correspondent chacun à deux phases distinctes: un niveau interne qui consiste en la mise en œuvre de mesures devant assurer la représentativité du personnel par le biais des PAEE (Programmes d'Accès à l'Égalité en matière d'Emploi) et la formation interculturelle des intervenants (volet des ressources humaines); un niveau externe qui concerne l'équité dans la prestation des services (volet des services à la clientèle) (CÔTÉ, 1992).

Le processus d'adaptation institutionnelle que décrit l'Énoncé gouvernemental concerne surtout la composition ethnoculturelle du personnel de l'État et la formation interculturelle des intervenants[1] (notamment par le biais des clauses contenues dans les Programmes d'accès à l'égalité en matière d'emploi), ainsi que l'adaptation des services aux besoins de la clientèle issue des communautés culturelles. Dans la perspective de ces lignes directrices gouvernementales, l'adaptation des institutions québécoises est perçue comme «un facteur essentiel de la participation des Québécois de toutes origines à la vie collective» (Gouvernement du Québec, *ibid*:70).

Quant aux accommodements raisonnables, il s'agit d'une mesure juridique d'exception rendue obligatoire lorsque des pratiques ou des règles de fonctionnement d'une entreprise privée ou d'une institution publique ont des effets discriminatoires indirects qui remettent en question les droits à l'égalité garantis par les législations et chartes canadiennes et/ou québécoises

[1] Ce point a déjà été formalisé par le premier Énoncé du gouvernement du Québec dans Gouvernement du Québec (1981), *Autant de façons d'être québécois. Plan d'action du Gouvernement du Québec à l'intention des communautés culturelles*. Ministère des communications, Direction générale des publications gouvernementales.

(Gouvernement du Québec, 1993). Cette mesure vise à la conciliation des préoccupations religieuses de la clientèle des services publics.

Finalement, la politique d'intégration suivie depuis 1990 accorde une place significative au développement du partenariat avec les organismes communautaires et à la représentation des Québécois,es des communautés culturelles aux instances décisionnelles et consultatives (Gouvernement du Québec, 1990:70-74).

Obstacles et effets pervers sur les représentations de la communauté politique nationale et sur la citoyenneté[1]

L'ambiguïté référentielle des politiques fédérale et québécoise

L'intervention de l'État fédéral par le biais des politiques de bilinguisme (1969) et de multiculturalisme (1971) renforce la constitution de deux blocs sociaux et régionaux antagonistes, l'un canadien, l'autre québécois (avec la Loi 101 et les interventions spécifiques du Québec). En 1988, fut adoptée la *Loi sur le multiculturalisme*. Cette politique «se caractérise par la reconnaissance explicite de la diversité ethnoculturelle comme caractéristique fondamentale et irréversible de la société canadienne, par la reconnaissance des dimensions économiques et politiques ainsi que sociales et culturelles du multiculturalisme et par un nouvel accent sur l'égalité et la participation» (Gouvernement du Canada, 1992: p. 7).

La perspective qui sous-tend la politique canadienne veut qu'en assurant aux groupes ethnoculturels une plus grande sécurité, ceux-ci seront mieux disposés à s'identifier d'abord et avant tout au Canada. La Loi sur le multiculturalisme «témoigne de la valeur de cette diversité et reconnaît l'importance de chacun et chacune d'entre nous dans le façonnement de l'identité canadienne» (Gouvernement du Canada, 1990).

Des critiques de diverses tendances ont fait valoir que la politique fédérale du multiculturalisme n'a pas arrêté le racisme, n'a pas encouragé les groupes ethniques à s'intégrer et constitue une impasse politique (BISSOONDATH, 1994; STASIULIS, 1991). Certains avancent l'idée qu'elle a eu un effet impérialiste sur le Québec car elle s'est voulue un contre-poids au mouvement souverainiste. Associée à une politique de bilinguisme officiel, elle prône l'égalité des cultures sur le plan politique et ne reconnaît pas le caractère distinct ou national du Québec: «La situation québécoise actuelle est propre à

[1] La section qui suit s'inspire largement de l'article de LABELLE, ROCHER et ROCHER «Pluriethnicité, citoyenneté et intégration: de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 25, 1995.

engendrer la confusion parmi les immigrants: le Québec se présente comme un État de langue française dans un pays qui s'affirme bilingue et qui dit valoriser ce bilinguisme; il se réclame d'une politique d'accueil et d'intégration des immigrants dans un État francophone, en constante contestation de la définition d'un Canada qui se dit et s'affiche bilingue et multiculturel» (LABELLE, ROCHER et ROCHER, 1995:234). L'enquête que nous avons menée en 1990 auprès de leaders ou dirigeants d'associations à caractère ethnique et racisé (d'origine haïtienne, italienne, juive et libanaise), témoigne du fait que les contradictions entre les politiques d'immigration et d'intégration des deux paliers de gouvernement sont sources de confusion dans la saisie, par les groupes ethnoculturels, de la question nationale québécoise et entraînent une forte ambivalence en ce qui concerne leur identification à la culture et à la société québécoises. Elles influent de ce fait sur leur intégration sociale et politique dans les institutions publiques (voir LABELLE et LÉVY, 1995).

La politique fédérale du multiculturalisme est souvent interprétée comme la seule politique apte à garantir les valeurs de tolérance, de compréhension et de respect des droits de la personne. Pour plusieurs leaders, elle est associée au droit de conserver la culture et la langue d'origine et elle permet une intégration en douceur, contrairement aux politiques québécoises perçues comme étant plus rigides. La notion de *melting-pot* ne paraît pas appropriée dans le contexte canadien où chaque groupe ethnique a le droit de préserver son identité et ses propres valeurs. Le maintien des différences est sain puisqu'elles permettent une contribution diversifiée à la société globale, la rétention de l'identité, de la tradition et de l'héritage culturel ne s'opposant pas à la participation à «la société au niveau économique, politique ou religieux». La notion de contrat moral et de culture publique commune suscite des doutes quant à la volonté d'assimilation cachée qui hanterait la majorité francophone du Québec.

Pour d'autres leaders au contraire, cette politique présente de nombreux inconvénients. Elle n'encourage pas la pleine participation et l'intégration à la société québécoise, elle entretient la différence et la rappelle constamment, en maintenant «certains mythes de nos origines» et en «nous stéréotypant». Elle affaiblit l'unité et l'identité canadiennes et/ou québécoises. Ces leaders optent donc pour une politique d'intégration et d'interculturalisme, plus féconde en matière de capacité de «vivre ensemble dans une certaine union», de «communication», de «compréhension», de «tolérance» et de mode d'échange qui permet la création d'une «culture nationale composée d'un ensemble de cultures».

Le statut régional et non national de la langue française

Le statut de la langue française et le caractère distinct du Québec continuent à soulever des débats dans la sphère publique et dans celle de la philosophie politique. Ainsi, LEYDET (1995) reproche au gouvernement du Québec de faire du français «non seulement l'instrument essentiel qui permet la participation, la communication et l'interaction avec les autres Québécois» mais également «un symbole d'identification». Si le principe du français langue commune de la vie publique paraît légitime pour la «vitalité d'une démocratie délibérative», il ne le paraît pas quand il est érigé en symbole d'identification à une majorité particulière (LEYDET, 1992:12-13), car il «dépasse les limites du discours propre à la culture publique commune en tant qu'elle stipule les conditions d'entrée de tout citoyen au sein d'une société démocratique particulière» (*idem*).

Pour les leaders interviewés, le français n'apparaît pas comme la langue nationale du Québec. Il est tout au plus la langue de la majorité qu'on peut respecter certes ou celle d'une société distincte, mais non une langue favorisant l'intégration de citoyens de toutes origines.

Les leaders témoignent du fait que la Loi 101 (Charte de la langue française, 1977)[1] a pourtant introduit de nouveaux rapports de force de nature politique et a fait en sorte que le français gagne du terrain sur le plan des pratiques et sur le plan statutaire. Mais son acceptation ne représente souvent qu'une sorte de compromis social qui garantit la paix linguistique.

Comme le soulignent LABELLE, ROCHER et ROCHER: «La dualité linguistique inscrite dans la structure du marché du travail, les intérêts économiques, la faible attraction qu'exerce le Québec sur les mouvements migratoires, la primauté du référent canadien et la prééminence de l'anglais à l'échelle internationale expliquent le statut local et régional du français, les difficultés d'intégration linguistique – et même la résistance au français – et le fait que l'anglais demeure une langue d'avancement économique et d'ouverture sur le monde. Par ailleurs, les membres des groupes ethnoculturels construisent leur identité selon cet axe linguistique conflictuel. Ainsi, la polarisation linguistique existe au sein d'un même groupe ethnique (juif, haïtien, libanais, italien), et des segments de population (les jeunes, par exemple) adoptent l'anglais comme langue d'usage au sein même de populations francophones immigrées. Par ailleurs, les lignes de clivages

[1] La Charte de la langue française déclare le français seule langue officielle du Québec, garantit les droits linguistiques fondamentaux des Québécois dans les domaines de la législation et de la justice, de l'administration, des organismes publics, du travail, du commerce, des affaires et de l'enseignement et réglemente l'accès à l'école anglaise pour contrecarrer la tendance des immigrants à s'inscrire aux écoles anglaises (PLOURDE, 1988).

linguistiques à l'intérieur des groupes ethniques influent largement sur les positions quant à la question nationale» (1995:230).

L'attribution catégorielle

L'un des effets pervers des politiques publiques fédérale et québécoise concerne la catégorisation étatique et administrative des groupes. La catégorisation érige en système les définitions exogènes et endogènes et trahit ainsi les frontières symboliques construites, socialement et politiquement, entre les groupes (POUTIGNAT et STREIFF, 1995).

La notion de communautés culturelles a été institutionnalisée avec la création de l'ancien ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles du Québec. Créée dans l'intention de reconnaître la diversité ethnoculturelle, de contrer la discrimination et de promouvoir les spécificités culturelles, cette catégorie a un effet d'exclusion. Elle érige une frontière légale et politique entre deux catégories de citoyens, propageant «une idéologie différencialiste qui accompagne la fabrication étatique des communautés culturelles» (FONTAINE, SHIOSE, 1992:42). La dualité entre Québécois (associés aux ex-Canadiens français) et communautés culturelles (associées aux groupes minoritaires) constitue un frein à la pleine citoyenneté québécoise au sens large du terme.

Plusieurs leaders interviewés contestent l'utilisation des catégories telles que: groupe ethnique, ethnie, communauté culturelle, communauté ethnique, race, groupe racial, Néo-Québécois. L'hypocrisie qui entoure l'utilisation des références ethniques est aussi relevée et des leaders vont jusqu'à souhaiter l'élimination de toute la terminologie qui contribue au maintien d'«espaces sociaux clos» et de distinctions désuètes, affectant particulièrement l'identité de leurs enfants nés au Québec.

Les leaders s'attaquent aussi au terme «minorités visibles»[1], utilisé dans le discours fédéral, notion qui racise les personnes et les groupes. Le lexique utilisé dans la sphère publique met donc en évidence les contradictions entre l'égalité de droit et un certain différencialisme: «Je vous avoue franchement que toutes les appellations, ethnique, multiculturalisme, convergence culturelle,

[1]Les minorités dites visibles sont officiellement définies comme étant des «personnes autres que les autochtones qui ne sont pas de race blanche ou qui n'ont pas la peau blanche et qui se reconnaissent comme telles auprès de leur employeur» (Emploi et Immigration Canada). Par ailleurs, il est déclaré que «les groupes définis comme minorités visibles par la loi sont les Noirs et/ou les Antillais, les Chinois, les Sud-Asiatiques, les Arabes et les Ouest-Asiatiques, les Asiatiques du Sud-Est, les Latino-Américains et les individus originaires des îles du Pacifique». Notons qu'en 1992, les Libanais ont été ajoutés à cet ensemble. Multiculturalisme et Citoyenneté Canada, *Les minorités visibles au Canada en 1986. Présentation graphique*, mars 1989.

etc., me dérangent. Le fait de ghettoïser les gens par des dénominations et des déterminations très précises ne favorise pas l'engagement dans l'ensemble de la société»; «Beaucoup parmi les Libanais refusent qu'on dise: les immigrants. Ils sont Québécois... Je ne peux pas supporter qu'on dise ni Néo-Québécois, ni minorités culturelles, ni les ethnies; j'ai toujours l'impression que ça fait partie d'un zoo» (voir in LABELLE, LÉVY, 1995).

Pour d'autres au contraire, la manipulation de ces termes peut obéir à une stratégie de revendications personnelles ou collectives pertinentes.

La gestion gouvernementale contribue, à travers la catégorisation des groupes ethnoculturels, à «ethniciser» les rapports sociaux au sein de la société canadienne et québécoise, affectant la dynamique de l'intégration. Ces formes de sollicitude étatique – qu'elles soient fédérales ou provinciales – peuvent apparaître comme des stratégies valables (par exemple, maintien du patrimoine ou promotion de certaines minorités – dites visibles – désavantagées au plan socioculturel), mais elles favorisent aussi la multiplication des appareils bureaucratiques de gestion de la diversité ethnoculturelle (comités consultatifs, tables de concertation, formation d'experts et d'intervenants) qui, par le biais de solutions administratives, tendent à créer, à maintenir et à reproduire les problèmes. A cet égard, ces stratégies pourraient être considérées comme un moyen de marginalisation, «d'immigrisation» (voir MARTINIELLO 1992, pour la Belgique) ou même de vassalisation des groupes ethniques. Elle a pour effet, par contre, de les exclure des sphères du pouvoir politique réel. Dans ce contexte, l'ethnicisation sert à maintenir le champ politique global fermé au profit des jeux politiques internes aux groupes ethniques – le plus souvent sur une base sexiste et non démocratique –, ce qui écarte des acteurs sociaux importants des centres de décision politiques nationaux, tout en empêchant l'établissement de stratégies communes transethniques, tant les agendas sont hétérogènes (LABELLE, LÉVY, 1995:339).

La citoyenneté et l'identité nationale

La constitution canadienne définit l'immigration comme un domaine de compétence partagée entre le gouvernement fédéral et celui des provinces. Mais la juridiction de l'État fédéral est nettement prépondérante: il lui incombe essentiellement d'admettre un immigrant ou un réfugié ou de l'exclure, et de lui accorder ou de lui refuser la citoyenneté. La *Loi sur la citoyenneté* confirme que les citoyens, de naissance ou par choix, ont les mêmes droits et les mêmes responsabilités; la citoyenneté est accordée à toutes les personnes qui naissent sur le territoire, indépendamment de la citoyenneté des parents. Elle n'exige aucune acculturation particulière.

Devant les attaques des opposants à la politique du multiculturalisme qui ont eu lieu plus particulièrement au cours des années quatre-vingts, et devant la montée du mouvement souverainiste québécois, le gouvernement fédéral mène une offensive majeure pour promouvoir la citoyenneté canadienne (avant et depuis le référendum d'octobre 1995 sur la souveraineté du Québec) et pour l'articuler avec le multiculturalisme. Des comités parlementaires et sénatoriaux ont été mis sur pied sur la question de l'unité canadienne et le renouvellement de la Constitution.

Les philosophies politiques se demandent si «la citoyenneté différenciée permet de remplir une des fonctions primordiales de la citoyenneté: inspirer aux citoyens le sentiment d'être unis par une communauté d'identité et d'aspirations» (KYMLICKA, 1992:40). Les valeurs, comme source d'unité, sont scrutées, énumérées et comparées avec celles d'autres démocraties libérales. Certains concluent que les valeurs communes n'ont qu'une incidence relativement mineure sur le sentiment de l'unité nationale. L'ingrédient manquant au Canada serait l'idée d'une identité commune (in KYMLICKA, 1992:42).

Pourtant le discours officiel évoque «une citoyenneté dans une société multiculturelle» en s'appuyant sur les sondages sur la dualité de l'identité des Québécois. Une enquête réalisée en juillet 1992 montrait qu'un peu plus de la moitié des Québécois se considéraient comme des citoyens québécois, un peu moins de 30% comme des citoyens canadiens, et 20% se disaient citoyens du Canada et du Québec (in KYMLICKA, 1992:46y).

Les interprétations de ces données divergent. Certains concluent que ces résultats sont compatibles avec les résultats d'une enquête nationale à l'égard du multiculturalisme et de la citoyenneté effectuée en 1991 selon laquelle: «95% croient qu'il est possible d'être à la fois fier d'être Canadien et fier de ses origines; 76% croient que le multiculturalisme s'applique à tous les Canadiens, peu importe leur origine et 73% ont des amis qui proviennent de milieux culturels différents». 91% croient que des valeurs sont essentielles à l'unité nationale et 89% estiment qu'il faudrait faire plus pour souligner les valeurs communes (Gouvernement du Canada, 1992:10-11).

Au Québec, on a observé en effet une dissociation des référents «Canada» et «Québec» par les élites politiques, une polysémie des référents accompagnant la communauté politique et l'extension progressive d'une souveraineté produisant une quasi-citoyenneté québécoise qui recoupe une citoyenneté canadienne formelle (CRÊTE, ZYLBERBERG, 1991).

Selon Kymlicka, les travaux récents sur la citoyenneté au Québec illustrent les contradictions entre le sentiment de double appartenance et l'unité nationale: «La notion d'une citoyenneté distinctement québécoise a connu une progression spectaculaire. En l'espace d'une vie, l'identification dominante des Québécois s'est profondément transformée. De Canadiens, ils

sont devenus des Canadiens français, puis des Franco-Québécois et finalement des Québécois... Ces transformations ne peuvent s'interpréter comme la simple évolution d'une sorte de sentiment d'appartenance à la tribu. Elles représentent plutôt une progression continue de l'identité québécoise, dont le fondement est passé de la non-citoyenneté à la citoyenneté» (KYMLICKA, 1992:45).

Pour l'auteur: «le glissement d'une identité ethnique ou religieuse vers une plus grande conscience civique, fondée sur la citoyenneté, a entraîné à son tour une conception davantage pluraliste de l'identité québécoise, qui fait une plus grande place aux immigrants, et qui attache moins d'importance aux origines, même si cette évolution est incomplète» (*idem*).

Pourtant, dans le cadre des travaux de la Commission Bélanger-Campeau (1990), la Commission d'étude sur les affaires afférentes à l'accession du Québec à la souveraineté a constaté que si le visage du Québec actuel est de plus en plus pluriethnique, le «pourcentage d'anglophones et d'allophones se disant "Québécois" stagnait à un niveau très bas: 9% dans le premier cas et 5% dans le second; près de 60% des membres des deux groupes se sentaient surtout "Canadiens"» (1990:9).

Les leaders interviewés lors de l'enquête précédemment citée expliquent la faible identification à la société québécoise par les arguments suivants: on émigre au Canada; le Canada accorde la citoyenneté; le Canada est une terre de refuge et d'accueil; le Canada est hégémonique dans sa politique d'immigration; les Québécois d'origine canadienne-française eux-mêmes souffrent d'ambivalence et partagent une double référence: ils se définissent tour à tour ou tout à la fois comme minorité nationale, comme groupe ethnique ou comme majorité québécoise et ils pratiquent eux-mêmes l'exclusion identitaire, se réservant la québécitude.

Ce constat est à mettre en relation avec l'alignement très majoritaire des leaders et des groupes ethnoculturels sur des positions fédéralistes (jusqu'à plus de 95% du vote dans certains groupes). Ceci indique, de l'avis de plusieurs, une forme de confinement politique, bien que légitime, confirmé par la sous-représentation des élus issus de ces populations aux diverses instances politiques (voir LABELLE, LÉVY, 1995). Le rejet du projet souverainiste est lié à plusieurs éléments: intérêts économiques, peur des répercussions socio-économiques, peur d'un accroissement de la discrimination, excès du nationalisme dans les pays d'origine, avantages du nationalisme canadien peu contraignant, peur de l'État du Québec vu comme tentaculaire et intrusif (loi 101, etc.), manque d'ouverture des milieux politiques souverainistes (recrutement, représentation, nominations), ambiguïtés et contradictions du projet souverainiste, peur des mouvements xénophobes et de l'extrême-droite organisée, etc.

Enfin, si des orientations idéologiques favorables à la souveraineté existent par comparaison avec les luttes de libération nationale ayant eu cours dans certains pays d'origine, d'autres associent encore le nationalisme québécois, quelles qu'en soient les variantes, à un nationalisme purement ethnique, sinon au fanatisme.

Conclusion

La construction de la citoyenneté québécoise participe d'un contexte sociétal particulier, où les représentations de la communauté et de la nation font problème et où les alignements politiques et idéologiques s'articulent autour de forces sociales hégémoniques défendant le maintien du fédéralisme ou admettant tout au plus son renouvellement.

La réévaluation des politiques liées à la question de la diversité culturelle pourrait aider à abattre les frontières symboliques qui continuent de définir des catégories aujourd'hui obsolètes. En ce sens, la reconnaissance de la diversité du peuple québécois, du mélange des horizons culturels, doit accompagner l'élaboration d'un projet inclusif, axé sur les relations entre citoyens. Cette tendance marque l'évolution actuelle de la politique québécoise (désignation par décret d'un ministre délégué aux Relations avec les citoyens le 29 janvier 1996 qui tient compte des demandes sociales pour la modification du ministère actuel des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles).

Par ailleurs, la reconnaissance de la citoyenneté transnationale, c'est-à-dire des liens de solidarité qu'entretiennent les diasporas avec leur pays d'origine, et la conscience politique à entretenir face à cette solidarité internationale, devraient continuer à prendre appui sur la longue tradition démocratique dont témoignent l'histoire du Québec et ses pratiques actives dans ce domaine. Cette ouverture sur la mondialisation devrait faire partie d'une éducation civique qui contribue à faire prendre conscience de la construction inégalitaire des peuples et des groupes ethniques dans la perspective du système-monde.

Bibliographie

ABOU, S.: *Cultures et droits de l'homme*, Paris, Hachette, 1992.

ANTHIAS F., YUVAL-DAVIS N.: *Racialized Boundaries*, London and New York, Routledge, 1993.

BISSOONDATH, N.: *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism*, Toronto, Penguin Books, 1994.

BRASS, P.R.: *Ethnicity and Nationalism*, London, Sage Publications, 1991.

BRETON, R.: *The Governance of Ethnic Communities*, New York, Greenwood Press, 1991.

CRÊTE, J., ZYLBERBERG J.: «Une problématique floue: l'autoreprésentation du citoyen au Québec», in COLAS D., EMERI C., ZYLBERGERG J. (éds), *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

DE RUDDER V.: «Quelques problèmes épistémologiques liés aux définitions des populations immigrantes et de leur descendance», Paris, Unité de recherches migrations et sociétés, texte ronéotypé, mars 1996.

FONTAINE, L., SHIOSE Y.: «Ni Citoyens, ni Autres: la catégorie politique "Communautés culturelles"», in COLAS D., EMERI, C., ZYLBERBERG J., *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

GODIN, G.: *Notes pour l'allocution de monsieur Gérald Godin, ministre des Communautés culturelles et de l'Immigration*, Winnipeg, Conférence fédérale-provinciale sur le multiculturalisme, 1985.

GOLDBERG, D.T.: *Multiculturalism. A Critical Reader*, Cambridge, Blakwell, 1994.

GOUVERNEMENT DU CANADA, *L'autonomie culturelle dans la constitution et dans la pratique: le modèle canadien*, Politiques ministérielles et Recherche, Multiculturalisme et citoyenneté, Canada, 1992.

GOUVERNEMENT DU CANADA, *La loi sur le multiculturalisme. Guide à l'intention des Canadiens*, Ottawa, Service des approvisionnements, 1990.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, *Autant de façons d'être québécois. Plan d'action à l'intention des communautés culturelles*, Québec, 1981.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, Commission d'étude des questions afférentes à l'accession du Québec à la souveraineté, *L'avenir politique et constitutionnel du Québec*, Assemblée nationale, 1990.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, *Au Québec pour bâtir ensemble. Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec, 1990.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, *La gestion des conflits de normes par les organisations dans le contexte pluraliste de la société québécoise*. Avis à la ministre. Conseil des communautés culturelles et de l'immigration du Québec, Juillet 1993.

HEISLER, M.: «Migration, International Relations and the New Europe: Theorietical Perspectives from Institutional Political Sociology», *International Migration Review*, vol. 26, n° 2, 1992.

GIROUX H., McLAREN P.: *Between Borders. Pedagogy and the Politics of Cultural Studies*, New York, Routledge, 1993.

JENKINS, R., SOLOMOS, J. (eds): *Racism and Equal Opportunity Policies in the 1980s*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

KYMLICKA, W.: *Théories récentes sur la citoyenneté*. Rapport présenté pour Politiques ministérielles et recherche, Multiculturalisme et Citoyenneté, Canada, Ottawa, 1992.

KYMLICKA, W., NORMAN, W.: «Return of Citizen: a Survey of Recent Works on Citizenship theory», *Ethics*, vol. 104, n° 2, 1994, pp. 352-381.

KYMLICKA, W.: *Multicultural Citizenship*, Londres, Oxford, 1995.

LABELLE, M., LEVY, J., *Ethnicité et enjeux sociaux. Le Québec vu par les leaders de groupes ethnoculturels*, Montréal, Liber, 1995.

LABELLE, M., ROCHER, F., ROCHER, G.: «Pluriethnicité, immigration et citoyenneté: de la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés», *Cahiers de recherche sociologique*, 1995, n° 25.

LABELLE, M., THERRIEN, M., LEVY, J.: «Le discours des leaders d'associations ethniques de la région de Montréal», *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 10, n° 2, 1994, pp. 119-147.

LABELLE, M.: «Nation et ethnicité. Perspectives théoriques à propos du Québec», in Actes du Colloque de l'ACSALF, *Entre tradition et universalisme*, Montréal, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994.

LAPEYRONNIE, D.: *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*, Paris, PUF, 1993.

LEYDET, D.: «Intégration et pluralisme. Le concept de culture politique», *Cahiers de la Chaire Concordia-UQAM en études ethniques*, mars 1995, n° 7.

LUSSIER, M.: *Les convergences culturelles. Le rôle de l'État dans l'aménagement public de la diversité*, Ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, Direction des politiques et programmes, 15 mai 1995.

MARTINIELLO, M.: *Leadership et pouvoir dans les communautés d'origine immigrée*, Paris, CIEMI, L'Harmattan, 1993.

MOUFFE, C.: *Le politique et ses enjeux: pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte, 1994.

OMI, N., WINANT, H.: «Racial Theory in the Post-War United States: A Review and Critique», *Sage Relations Abstracts*, vol. 12, n° 2, 1987.

PLOURDE, M.: *La politique linguistique au Québec: 1977-1987*, Montréal, Institut québécois de recherche sur la culture, 1988.

PAREKH, B.: «Cultural Diversity and Liberal Democracy», in BEETHAM, D.: *Defining and Measuring Democracy*, London, Sage Publications, 1996.

POUTIGNAT, P., STREIFF, J.: *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995.

SCHNAPPER, D.: *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991.

STASIULIS, D.: «Symbolic Representation and the Number Games: Tory Policies on "Race" and "Visible Minorities"», in ABELE, F. (ed.): *The Politics of Fragmentation: How Ottawa Spends 1991-1992*, Ottawa, Carleton University Press, 1991.

TAYLOR, C.: *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, 1992.

UNGERLEIDER, C.S.: «Immigration, Multiculturalism and Citizenship: The Development of the Canadian Social Justice Infrastructure», *Canadian Ethnic Studies*, vol. 24, n° 3, 1992.

YOUNG, C.: *Ethnic Diversity and Public Policy: an Overview*, United Nations Research Institute for Social Development, 1994.

Diversité linguistique et culturelle et enjeux du développement, Éd. AUPELF-UREF, Université Saint-Joseph, Beyrouth, © 1997, pp. 29-44.

Immigration et diversité linguistique : expérience québécoise et perceptions

André DUGAS

Université du Québec à Montréal

L'étude que nous présentons ici fait partie d'une recherche plus vaste sur le phénomène de l'analphabétisme grandissant dans les pays industrialisés. Elle réfère davantage au contexte nord-américain, plus précisément au Canada et au Québec, mais ses conclusions s'appliquent dans une large mesure à l'ensemble de ces pays.

L'économie canadienne a considérablement évolué depuis une quinzaine d'années. La dette extérieure, qui a constamment augmenté pour atteindre aujourd'hui des sommets vertigineux, et la récession des années 90 ont permis une prise de conscience plus aiguë des facteurs défavorables que ces conditions entraînent non seulement du point de vue économique mais également du point de vue social. Le Québec connaît à lui seul des taux inégalés de chômeurs et d'assistés sociaux: un million et demi de Québécois, sur sept millions, dépendent de l'assurance-chômage et de l'aide sociale, ce qui représente des coûts importants. Ses citoyens, en dépit de ce sombre tableau, exercent des pressions et souhaitent majoritairement que les politiques sociales des gouvernements canadien – de qui relève l'assurance-chômage – et québécois – pour l'assistance sociale – favorisent le plein emploi et le maintien pour tous des services publics de santé, d'éducation et de sécurité sociale, mais à un coût moindre.

Les études pour expliquer le ralentissement de l'économie canadienne ne manquent pas. Les économistes disent que la hausse du dollar américain

entraîne automatiquement le chômage ou que la fluctuation des taux d'intérêt à la hausse refrène la consommation, provoquant la récession des entreprises. Les socio-économistes insistent de leur côté sur le fait que la rigidité des mécanismes de régulation et de protection de l'emploi et celle des modes de production constituent des entraves à l'extension de l'emploi de même que la généralisation des nouvelles technologies faisant appel à l'informatique. Les politiciens promettent d'une façon fallacieuse de l'emploi pour tous sans tenir compte du fait qu'un fort pourcentage de leurs commettants sont handicapés à vie au point de vue de leur formation technique et professionnelle. Peu d'études font cependant cas du fait que l'accroissement du nombre des exclus du marché du travail est en relation étroite avec un nombre de plus en plus élevé de solliciteurs d'emploi ou d'adultes aptes au travail dont la formation scolaire est si faible qu'un grand nombre d'entre eux se retrouve au niveau d'analphabètes tout à fait incapables de participer au processus économique. Le récent rapport de l'OCDE (1995) est l'une de ces dernières études:

> «Ces dernières années, tous en sont venus à considérer la littératie des adultes comme un élément essentiel du rendement économique des pays industrialisés. La littératie ne se définit plus uniquement en fonction d'un seuil établi à l'égard de la capacité à lire que possèdent presque toutes les personnes qui ont grandi dans les pays développés. Elle est plutôt perçue maintenant comme la façon dont les adultes utilisent l'information écrite pour fonctioner dans la société. Les adultes ont besoin aujourd'hui d'un niveau de capacités plus élevé pour bien fonctionner: la société est devenue plus complexe et les emplois peu spécialisés sont en voie de disparition. De ce fait, les niveaux de capacités inadéquats dans un vaste segment de la population pourraient menacer la solidité de l'économie et la cohésion sociale au sein des pays.» (p. 15)

Des analyses étendues de l'analphabétisme au Canada et dans des domaines aussi diversifiés que la mesure de l'analphabétisme, les besoins et les attentes en formation, les stratégies d'alphabétisation[1] existent, mais nous ne retenons dans cet exposé que le volet alphabétisation en relation avec l'emploi. Nous verrons plus loin si l'immigration influe sur cette relation[2].

Quand on examine l'emploi par rapport à la scolarisation, certaines des données sont stupéfiantes. Malgré la situation chancelante de l'économie canadienne que nous venons d'évoquer, il s'est créé entre 1990 et 1994 quelque 957 000 emplois réservés aux seuls détenteurs d'un diplôme post-secondaire, dont 391 000 entre décembre 1993 et janvier 1994, un moment fort de la reprise économique; durant la même période, quelque 830 000 emplois exigeant une formation moindre disparaissaient[3]. Les calculs font voir

---

[1] Cf. A. DUGAS, 1992. *Stratégies d'alphabétisation du Québec et d'ailleurs.*

[2] Je remercie mon assistante de recherche, Mariza Martineau, pour son aide dans la recherche et le dépouillement de la documentation.

[3] Sauf indications contraires, toutes nos statistiques sont tirées des travaux de *Statistique Canada*, division de la démographie, du Bureau de la statistique du Québec, direction des statistiques socio-démographiques, du Ministère des Communautés culturelles et de l'immigration.

en corollaire que le pourcentage des emplois que peuvent occuper les personnes qui n'ont pas terminé leur secondaire, est passé en une période de temps très courte, de 27% à 21%. Les diplômés du secondaire et de niveaux supérieurs, et eux seuls, ont donc accès à 80% du marché de l'emploi. La population canadienne au travail cumulait alors quelque 13,3 millions de personnes. En 1994, les emplois qu'occupaient les personnes qui détenaient au moins un diplôme du secondaire s'élevaient à 48% alors qu'ils ne représentaient que 41% en 1990.

Analphabétisme au Canada

De récentes évaluations de l'analphabétisme au Canada ont entraîné la révision des seuils de l'analphabétisme fonctionnel.

Une importante enquête était conduite en 1987 par un groupe de chercheurs[1]. Une enquête de ce genre n'est pas une première puisque STATISTIQUE CANADA tire des données issues du recensement décennal – devenu quinquennal – une certaine mesure du taux de l'analphabétisme au Canada. Si STATISTIQUE CANADA vise la totalité de la population et non un échantillon, ses statistiques reposent d'une part sur le seul décompte de ceux qui ont complété une 9e année de scolarité et fait appel d'autre part à l'intégrité des répondants dont les déclarations ne sont pas vérifiées. Cette enquête indépendante devait notamment servir à corroborer ou infirmer les analyses de STATISTIQUE CANADA. C'est ainsi que l'étude privée révèle parfois des écarts importants; le taux de personnes faussement classées comme instruites s'élève à 13% et celui des personnes faussement classées comme illettrées à 9%.

Le GROUPE INNOVA (1987) établit une distinction entre les analphabètes de base, des adultes pouvant à peine lire et écrire dans l'une des deux langues officielles, français ou anglais, et les analphabètes fonctionnels, ceux dont les aptitudes pour lire, écrire et compter ne leur permettent pas de se tirer d'affaire dans la vie courante. Cette dernière définition rejoint en partie celle que propose l'UNESCO[2]. Les tests permettent encore de distinguer les personnes légèrement instruites de celles qui le sont davantage. Les conclusions de cette étude sont dramatiques. L'échantillon de 2400 adultes de plus de 16 ans a permis de déterminer que «environ 4 502 000 Canadiens [sur un peu moins de 19 millions] sont si désemparés devant l'information écrite et imprimée

---

[1] La recherche et l'exécution de l'enquête a été confiée au GROUPE INNOVA (1987).

[2] En 1978, l'UNESCO définit un analphabète de la façon suivante: «Est fonctionnellement analphabète une personne incapable d'exercer toutes les activités pour lesquelles l'alphabétisation est nécessaire dans l'intérêt du bon fonctionnement de son groupe et de sa communauté et aussi pour lui permettre de continuer à lire, écrire et calculer en vue de son propre développement et de celui de la communauté.» (HAUTECŒUR et DUGAS, réd., 1987, p. 8.).

qu'il leur est difficile de se tirer d'affaire normalement. Même en se montrant indulgents, les chercheurs ont trouvé que 8% d'entre eux sont des analphabètes de base et 16% des analphabètes fonctionnels – pour un total de 24% d'analphabètes. Une proportion supplémentaire de 9% est constituée de personnes qui ne sont que moyennement alphabétisées.» (GROUPE INNOVA, 1987, texte de présentation). Plus du trois quarts des analphabètes n'ont pas fait d'études secondaires; cette mesure, équivalant à onze années de scolarisation, remet en question le seuil minimal d'une neuvième année scolaire établi par STATISTIQUE CANADA.

Une enquête semblable a été conduite aux États-Unis en 1993 (KIRSCH et al.). Les capacités relatives à la lecture, à l'écriture et au calcul de 13.600 individus âgés de 16 ans et plus ont été testées à cinq niveaux. «Voici quelques-uns des résultats majeurs: environ 20% ont fait preuve de compétences au niveau le plus faible (niveau 1) ou plus bas encore, avec une performance très variable; à peine plus de 25% ont répondu aux exigences du niveau 2, tout en présentant encore des difficultés au niveau supérieur de la lecture et de la solution de problèmes faisant appel à l'intégration et à la synthèse d'informations; près d'un tiers ont atteint le niveau 3, sachant intégrer des informations puisées dans des documents longs et denses; environ 20% ont atteint les deux niveaux les plus élevés, répondant à des documents longs et complexes.» (UNESCO, 1994: 8)

Dans les deux études, on a tenu compte de la présence des immigrants. Au Canada, seuls 15% des participants étaient nés à l'étranger. On constate cependant que dans les deux langues officielles[1], la probabilité d'analphabétisme est plus importante, à 33%, chez les immigrés que chez les Canadiens de naissance, chez qui elle n'est que de 22%. Un peu moins du tiers (31%) des analphabètes du Québec sont des immigrants ou leurs descendants nés au Canada (GROUPE INNOVA, p. 94). Par rapport à la situation canadienne, on signale que le quart des Américains du niveau de performance le plus bas étaient des immigrants qui venaient juste de commencer à apprendre à parler l'anglais. (UNESCO, 1994: 8)[2]

---

[1] «Dans l'ensemble, la capacité des francophones a été évaluée à 88% de celle des anglophones...; cependant, les jeunes francophones ont un degré d'instruction qui frôle celui des anglophones.» (GROUPE INNOVA, pp. 28-29).

[2] La relation entre l'analphabétisme et l'incapacité de parler la langue officielle du pays d'immigration peut porter à faux. Il s'agit plutôt d'une contrainte qui fait assimiler la situation des locuteurs d'autres langues à celle des analphabètes. «Dans la majorité des cas [d'immigration italienne], il s'agit d'immigrants parrainés. Il faut ici dire que la majorité de l'immigration en provenance des pays méditerranéens s'est faite au cours des vingt dernières années par le biais du programme canadien de parrainage, où une personne installée au Canada se porte garante, preuve à l'appui, des moyens de subsistance de celles qu'elle prend en charge. Les immigrants ainsi parrainés sont exemptés du test de compétence linguistique dans l'une ou l'autre des langues officielles du pays; ils prennent alors place dans un réseau qui ne les met en contact qu'avec des

La population du Québec susceptible d'être encore au travail et comptant des analphabètes complets ou fonctionnels, selon les mesures dont on vient de parler, est révélée dans le tableau n° 1[1].

Tableau n° 1

Proportion (en %) de la population de 15 ans et plus sans diplôme du secondaire de quelques communautés culturelles et des communautés d'accueil, selon la scolarité atteinte. Québec, 1986.

Communauté	8 ans ou moins de scolarité	9 à 13 ans, sans diplôme	Total
Française	24,2	19,8	44,0
Anglaise	14,1	22,8	36,9
Italienne	47,4	11,8	59,2
Juive	15,2	18,6	33,8
Grecque	43,5	16,8	60,3
Haïtienne	22,8	19,8	42,6
Espagnole	18,5	18,0	36,5
Portugaise	52,1	16,0	68,1
Allemande	12,4	13,5	25,9
Chinoise	30,9	20,0	50,9
Polonaise	27,2	12,5	39,7
Arabe	15,0	11,2	26,2
Ensemble du Québec	23,9	19,8	43,7

Source: Recensement du Canada, 1986.

En 1986, on trouve 43,7% d'analphabètes si l'on entend par là tous ceux qui sont âgés d'au moins 15 ans et qui n'ont pas terminé d'études secondaires. Ce tableau tient compte des Québécois francophones ou anglophones puis des principales communautés identifiées comme telles. Au sommet de la pyramide, parmi les plus scolarisés, se trouvent les populations d'origine allemande ou de pays arabes. Les groupes comptant entre 30 et 40%

compatriotes par le biais d'entreprises créées par des Italiens. C'est ce qu'on appelle l'immigration dépendante.» (McNicoll 1993, p. 232-233) Cette mesure vaut également pour tout individu qui se prévaut du droit de réunification de famille ou qui revendique et obtient le statut de réfugié.

[1] Cf. MEQ 1986.

d'analphabètes sont de langue anglaise, d'origine juive, espagnole ou polonaise. Les groupes se situant entre 40 et 50% sont des Québécois de langue française et des Haïtiens. Trois groupes comptent dans leur communauté respective plus de 50% d'analphabètes; ils sont d'origine italienne, grecque, chinoise et portugaise.

Les raisons profondes de l'analphabétisme des populations migrantes sont variées mais sont la plupart du temps liées à la condition de paysannerie. Ce fut le cas des Italiens, le groupe d'immigrants encore de loin le plus important au Québec. C'est ce que souligne Nicole MALPAS, en reprenant l'évaluation faite par SERENI (1947: 359): «... la véritable force motrice de l'émigration prend sa source dans les formes particulières que prend le développement capitaliste dans l'agriculture et dans l'économie italienne en général... Seuls ces conditions et ces rapports peuvent expliquer le processus de formation de la surpopulation artificielle dans l'agriculture qui trouve son expression et sa solution dans l'émigration. Seuls ces conditions et ces rapports peuvent expliquer le fait que des régions entières comme la Basilicata – qui en d'autres temps pouvait subvenir aux besoins de sa population – ne parviennent plus à nourrir une population qui a nettement diminué.»[1]

Au Canada, le facteur de l'âge est déterminant dans l'examen du taux d'analphabétisme. C'est ainsi que 45% des personnes âgées d'au moins 65 ans sont analphabètes, dont 53% chez les hommes et 39% chez les femmes (GROUPE INNOVA, p. 74). Ce sont ces personnes qui sont davantage sujettes au chômage permanent, sans grand espoir de réinsertion dans le marché du travail.

Immigration et scolarisation

Qu'en est-il de l'évolution de la scolarisation? La dernière étude disponible en relation avec les effets de la scolarisation obligatoire au Québec depuis 1960 nous fournit des données pour 1986, selon des groupes d'âge à la fois des communautés d'accueil – française et anglaise – et des communautés culturelles les plus populeuses.

Pour le groupe d'âge 15-24 ans, ceux qui ont complété une 9e année d'études forment un peu moins de 100% de la population totale, exception faite des communautés haïtienne et espagnole qui sont sous la barre des 90%. Pour le groupe d'âge 25-34 ans, les données ne diffèrent guère, les jeunes gens d'origine grecque de ce groupe étant anormalement moins scolarisés. Des

[1] Les trois quarts des immigrés italiens établis au Québec viennent du Mezzogiorno, c'est-à-dire les régions du sud de l'Italie (le Molise, la Campanie, la Sicile, la Calabre, les Pouilles, les Abruzzes), le cinquième du centre du pays, et une faible minorité des régions septentrionales, et principalement du Frioul.

différences significatives apparaissent au sein du groupe d'âge des 35 ans et plus, les communautés les plus scolarisées, juive et anglaise, frôlant les 80%. Les communautés espagnole et haïtienne, dont bon nombre de ce groupe d'âge sont des réfugiés hautement scolarisés, dépassent les 70%. La communauté d'accueil francophone montre déjà les signes d'abandon scolaire prématuré pour n'atteindre que les 60%. Les communautés grecque et italienne, constituées d'émigrés non réfugiés, demeurent loin derrière la population de ce groupe.

Tableau n° 2

Proportion (en %) de la population de 15 ans et plus de quelques communautés culturelles et des communautés d'accueil ayant atteint certaines étapes du cheminement scolaire selon l'âge, Québec, 1986.

Communauté	Age	9e année	Diplôme du secondaire	Université
Française	15-24 ans	94,2	62,6	11,1
	25-34 ans	94,0	71,3	19,2
	35 ans et plus	60,9	46,7	13,0
Anglaise	15-24 ans	95,7	64,7	20,8
	25-34 ans	96,2	79,1	38,6
	35 ans et plus	78,5	56,8	26,4
Italienne	15-24 ans	97,2	72,0	19,0
	25-34 ans	90,2	78,4	31,8
	35 ans et plus	29,5	21,6	5,8
Juive	15-24 ans	97,9	72,9	36,9
	25-34 ans	98,0	90,0	67,8
	35 ans et plus	79,0	59,5	33,8
Grecque	15-24 ans	95,1	65,7	17,9
	25-34 ans	74,7	56,5	28,4
	35 ans et plus	37,3	25,7	8,1
Haïtienne	15-24 ans	87,3	51,8	11,6
	25-34 ans	84,5	64,0	20,6
	35 ans et plus	70,1	56,1	24,4
Espagnole	15-24 ans	89,9	60,3	15,5
	25- 34 ans	88,1	72,9	34,6
	35 ans et plus	74,9	60,3	29,5

Source: Recensement 1986, compilation spéciale, MCCI

Les statistiques concernant les détenteurs d'un diplôme secondaire présentent un contraste frappant. Pour le groupe d'âge des 15-24 ans, les communautés juive et italienne sont en tête, à plus de 70%, tandis que les communautés grecque, anglaise, française et espagnole se situent entre 60 et 65%, la communauté haïtienne n'atteignant que 51%. Pour le groupe d'âge des

25-34 ans, la communauté juive domine avec 90% de diplômés et les communautés anglaise, italienne, espagnole et française se situent entre 70 et 80%. Les communautés haïtienne et grecque totalisent respectivement 64 et 56% de diplômés parmi leurs membres. C'est chez les 35 ans et plus qu'on constate le décalage le plus important par rapport notamment au facteur de la scolarisation obligatoire qui ne pouvait s'appliquer à eux. Pour toutes les communautés confondues, on constate qu'un individu sur deux détient un diplôme du secondaire, ce rapport n'étant que de 1 sur 4 chez les Grecs et les Italiens. La population non diplômée est la plus susceptible d'être comptée parmi les analphabètes et, par conséquent, d'être la moins adaptée au marché de l'emploi actuel.

Au niveau universitaire, il faut entendre par là tous ceux qui se sont inscrits dans un programme sans avoir nécessairement complété leurs études ou après n'avoir terminé qu'un certificat d'une durée d'un an, la scolarisation de tous les groupes a augmenté de façon significative, le rapport entre le groupe des 15-24 ans et celui des 25-34 ans allant du simple au double. Mis à part la communauté juive qui présente le plus grand nombre d'inscrits universitaires dans les trois groupes d'âge, les communautés espagnole, anglaise, haïtienne présentent des données variant de 20 à 30%, celles de la communauté d'accueil francophone n'étant que 13%. Pour le groupe d'âge 35 ans et plus, les populations d'immigration moins récente, grecque et italienne, comptent moins d'un individu sur cent ayant déjà fréquenté l'université.

Dans le tableau n° 3, les données nous fournissent un portrait d'ensemble des trois groupes d'âge et une comparaison entre 1981 et 1986 qui révèle une constante amélioration de la scolarisation des principales communautés, d'accueil ou immigrées.

Malgré l'optimisme que permettent ces données, l'équation actuelle entre l'emploi et la scolarisation, ce dont il a été question au début de cet exposé, refrène l'élan. En 1986, le nombre d'individus âgés de 15 ans et plus des trois communautés les plus nombreuses équivalait à ce qui suit:

française	4 125 745
anglaise	463 585
italienne	107 860[1]

[1] En se reportant aux statistiques de 1986, ceux qui ont déclaré être nés en Italie étaient 84 300. En 1991, ceux qui déclarent être nés en Italie sont 78 690, soit 22,4% des immigrants italiens au Canada. Entre 1986 et 1991, il n'y a eu que 895 Italiens qui ont émigré au Québec. (Cf. MAICC 1993 et STATISTIQUE CANADA 1986). La différence est imputable au nombre de décédés et d'émigrants.

Tableau n° 3

Proportion (en %) de la population de 15 ans et plus de quelques communautés culturelles et des communautés d'accueil ayant atteint certaines étapes du cheminement scolaire. Québec, 1981 à 1986.

Communauté	9ème année		Diplôme du secondaire		Université	
	1981	1986	1981	1986	1981	1986
Française	73,2	75,8	53,5	56,0	11,6	14,2
Anglaise	83,4	85,9	60,3	63,1	24,4	27,7
Italienne	49,4	52,6	36,5	40,8	9,7	12,7
Juive	82,8	84,8	63,8	66,2	36,4	39,4
Grecque	51,7	56,5	34,3	39,7	10,8	13,4
Haïtienne	nd	77,2	nd	57,4	nd	20,9
Espagnole	80,5	81,5	61,9	63,5	25,7	27,8
Portugaise	44,8	47,9	28,8	31,9	6,0	7,0
Allemande	85,3	87,6	71,2	74,1	23,1	27,4
Chinoise	68,7	69,1	48,1	49,1	23,1	23,2
Polonaise	67,7	72,8	54,9	60,3	26,7	30,6
Arabe	83,0	85,0	70,5	73,8	39,2	43,3
Ensemble du Québec	73,5	76,1	53,8	56,3	13,5	15,9

Source: Recensement du Canada, 1981 et 1986.
nd: données non disponibles

On constate que 50% des francophones, 40% des anglophones et 60% des individus d'origine italienne ne détiennent pas de diplôme du secondaire. La faible scolarisation des membres des communautés d'accueil est certes remarquable par son ampleur et par le nombre d'individus qu'elle touche, mais «l'analphabétisme des immigrants n'est pas marginal, surtout il n'est pas normal et il faut le comprendre dans la logique des rapports de classes au Québec. Les immigrants qui n'auraient pas en arrivant un héritage cultivé et un statut de professionnel ou l'équivalent, vont grossir les rangs des sous-prolétaires analphabètes...» (LABELLE & al., p. 8).

La situation au début de la présente décennie était la suivante:

> «Lors du recensement de 1991, la population immigrée se chiffrait à 520 535 personnes dans la région métropolitaine de recensement de Montréal, soit 16,8% de la population totale. Cette part a progressé d'un point par rapport au recensement de 1986 alors qu'elle se situait à 15,9%. Parmi l'ensemble de la population immigrée du Québec, 88% réside dans la région métropolitaine de Montréal. Cette concentration s'accentue à chaque recensement depuis 1961.» (MAICC, 1994, statistiques et indicateurs n° 6)

La durée d'établissement au Québec varie considérablement selon le pays de provenance. Les données du tableau n° 4 sont révélatrices à cet égard.

Tableau n° 4

Population immigrée selon les 15 principaux pays de naissance, par période d'immigration, et partage entre le Québec et le Canada, 1991.

Rang	Pays	Avant 1971		1971-75		1976-80		1981-85		1986-91		Total	Canada	% au Québec
		Nombre	%	Nombre	%	Nombre	%	Nombre	%	Nombre	%	(100 %)	Nombre	
1	Italie	69 135	87,9	4 770	6,1	2 715	3,5	1 180	1,5	895	1,1	78 695	351 620	22,4
2	France	20 325	53,1	4 765	11,5	4 415	11,5	3 200	8,4	5 555	14,5	38 260	55 165	69,4
3	Haïti	2 550	6,9	8 770	23,6	9 140	24,6	8 085	21,7	8 675	23,3	37 220	39 880	93,3
4	États-Unis	12 815	46,1	4 770	17,2	3 760	13,5	2 625	9,5	3 800	13,7	27 770	249 080	11,1
5	Liban	1 790	6,9	1 570	6,1	3 825	14,7	2 380	9,2	16 370	63,1	25 935	54 600	47,5
6	Grèce	18 305	71,2	3 765	14,6	1 700	6,6	915	3,6	1 005	3,9	25 690	83 675	30,7
7	Royaume-Uni	18 870	73,7	2 425	9,5	1 700	6,6	1 370	5,4	1 245	4,9	25 610	717 745	3,6
8	Portugal	9 730	40,3	6 320	26,2	2 965	12,3	1 715	7,1	3 435	14,2	24 165	161 180	15,0
9	Vietnam	460	2,2	2 825	13,6	5 895	28,5	7 240	34,9	4 300	20,8	20 720	113 600	18,2
10	Pologne	895	4,7	870	4,6	4 665	24,5	4 070	21,4	8 510	44,8	19 010	184 695	10,3
11	Égypte	8 430	53,7	1 970	12,6	1 635	10,4	1 060	6,8	2 595	16,5	15 690	28 015	56,0
12	Maroc	4 150	30,8	2 435	18,1	1 590	11,8	1 730	12,8	3 565	26,5	13 470	16 790	80,2
13	Allemagne	9 750	76,7	865	6,8	610	4,8	715	5,6	770	6,1	12 710	180 525	7,0
14	Chine	2 820	27,3	950	9,2	1 255	12,1	1 730	16,7	3 575	34,6	10 330	157 410	6,6
15	Inde	2 035	21,0	2 280	23,5	1 775	18,3	1 060	10,9	2 545	26,2	9 695	173 675	5,6

Source: Recensement 1991, compilation spéciale, MCCI.

Se sont établis au Québec avant 1971 plus de 50% des immigrants nés en Italie (87,9%), en Allemagne (76,7%), au Royaume-Uni (73,7%), en Grèce (71,2%), en Égypte (53,7%), en France (53,1%). Si l'on excepte l'Égypte, tous ces pays sont situés en Europe occidentale ou méridionale. La période de 1981 à 1991 présente des données tout à fait différentes: depuis 1971, le pourcentage des immigrants nés en Haïti s'élève à 93,2%, ceux qui sont nés en Chine à 73,7%, et ceux qui sont nés en Inde à 79%. Depuis 1976, le pourcentage des immigrants nés en Pologne s'élève à 90,7%, ceux qui sont nés au Liban à 87%, et ceux qui sont nés au Vietnam à 84,2%. Les ressortissants de tous ces pays ont connu des régimes politiques retors et ont souffert de la guerre; pour ces raisons, plusieurs d'entre eux se sont présentés en revendiquant le statut de réfugié politique.

> «La loi concernant l'immigration au Canada et la réglementation québécoise distinguent trois catégories d'immigrants: la catégorie des immigrants indépendants qui comprend les gens d'affaires (entrepreneurs, travailleurs autonomes et investisseurs), les retraités, les autres indépendants et les parents aidés; la catégorie de la famille et la catégorie des ressortissants étrangers en situation de détresse.» (MAICC 1994a)

En 1991 et 1992, la catégorie des indépendants a compté pour 45% et 51% des immigrants au Québec. La proportion de réfugiés dans le mouvement d'immigration durant cette période a totalisé 30% et 23% pour ces deux années. Les immigrants acceptés en vertu du rassemblement familial ont représenté le quart du mouvement d'immigration de ces deux années. Nous avons établi une répartition des immigrants admis au Québec en 1991 et en 1992 selon la catégorie d'immigrant, en ne retenant, à partir du tableau précédent, que ceux qui pouvaient se prévaloir du statut de réfugié.

Tableau n° 5

Répartition des immigrants admis au Québec en 1991 et 1992 selon la catégorie d'immigrant, par pays de naissance.

Pays de naissance	Indépendants		Parents aidés		Famille		Réfugiés		Total
	N	%	N	%	N	%	N	%	(100%)
Haïti	458	9,8	118	2,5	3716	79,2	399	8,5	4691
Liban	5158	46,7	1204	10,9	1851	16,4	2839	25,7	11 052
Vietnam	120	4,7	748	29,9	1090	42,7	592	23,2	2550
Pologne	235	13,7	90	5,3	697	40,7	690	40,3	1712
Maroc	1236	53,4	27	1,2	1013	43,8	37	1,2	2313
Chine	3438	63,7	97	1,8	1494	27,7	311	5,8	5340
Inde	615	28,1	117	5,3	1077	49,2	379	17,3	2188

Source: L'immigration au Québec. Bulletin statistique annuel, vol. 16, 1991 et 1992, collection «Statistiques et indicateurs», n° 8.

En 1991, les pays qui ont procuré le plus de réfugiés sont le Liban, le Vietnam, et, non mentionnés dans le tableau, le Salvador, le Sri Lanka, l'Iran et le Guatemala; en 1992, en plus du Liban, il y a eu le Sri Lanka, le Salvador, l'Iran et la Somalie. Les programmes de régularisation concernant ceux qui revendiquent le statut de réfugié ont connu un développement spectaculaire durant ces deux années: c'est ainsi que quelque 20 000 résidents québécois se sont vu accorder le statut de réfugié qu'ils avaient revendiqué entre 1986 et 1988. Enfin, durant ces deux années, le Québec a accepté des réfugiés au sens de la Convention de Genève, des Européens de l'Est, des Indochinois et des Libanais.

Des jugements très sévères ont été portés sur les politiques d'immigration canadienne et québécoise et sur leur administration concernant le statut de réfugié. «Le taux canadien d'acceptation des demandes d'obtention du statut de réfugié, qui atteint 80 pour cent dans certains bureaux de la Commission de l'immigration, n'a aucune mesure avec ce qui se passe dans d'autres pays industrialisés. Dans ces pays, ce taux se situe à environ 14 pour cent.» Ces propos sont imputés à M. Gordon KING, un ancien membre de la Commission de l'immigration et du statut de réfugié (*La Presse* du 26 avril 1995). De son côté, Jacques HENRIPIN, un démographe québécois, observait récemment ce qui suit: «Ainsi les vagues récentes d'immigrants peu formés en provenance du Tiers-Monde ne constituent pas, *a priori*, un plus pour la société québécoise. On oublie que la moitié des immigrants quitteront éventuellement le Québec. Ce sont souvent les plus mal-pris qui restent. (...) Lorsque dans une communauté culturelle, on observe 50% de chômage, nous devons parler d'un échec.» (*Le Devoir* du 20 février 1995).

Le critère de la réunification de famille a compté pour beaucoup dans le cas des ressortissants haïtiens, vietnamiens, marocains et indiens. La sélection des candidats se contente de vérifier les dossiers présentés. C'est ainsi que les femmes, qui constituent presque la moitié des immigrants – 46% en 1991 et 48% en 1992 – échappent à la sélection dite des immigrants sélectionnés. Dans le cas des immigrants indépendants, c'est généralement un homme qui fait l'objet de la sélection, les femmes émigrant à titre de conjointe.

Les immigrants indépendants représentent plus de la moitié de leur cohorte dans le cas de la Chine et du Maroc, et presque la moitié dans celui du Liban. Les immigrants de cette catégorie font l'objet d'une sélection sévère quant à leur autosuffisance économique. Leur groupe n'intéresse donc pas cette étude.

Un autre facteur intervient dans la relation immigration-emploi. Il s'agit du degré de scolarisation des candidats à l'immigration.

Tableau n° 6

Répartition des travailleurs immigrants admis au Québec en 1991 et 1992 selon leur pays de naissance et le groupe d'années de scolarité.

Pays de naissance	0-6		7-13		14-16		17 +		Total
	N	%	N	%	N	%	N	%	(100%)
Haïti	534	21,7	1437	58,5	347	14,1	138	5,6	2456
Liban	465	7,2	2560	39,8	1818	28,3	1588	24,7	6431
Vietnam	198	14,5	926	67,7	169	12,4	74	5,4	1367
Pologne	5	0,4	664	57,5	265	23,0	220	19,1	1154
Maroc	87	6,7	684	52,5	302	23,2	231	17,7	1304
Chine	203	6,0	1584	47,2	833	24,8	733	21,9	3353
Inde	73	6,5	551	48,8	302	26,7	203	18,0	1129

Source: L'immigration au Québec. Bulletin statistique annuel, vol. 16, 1991 et 1992, collection «Statistiques et indicateurs», n° 8.

Dans ce tableau, pour les mêmes populations que celles du tableau précédent, on observe qu'un nombre important de travailleurs n'ont pas terminé d'études primaires, exception faite des Polonais, dont plus de 20% des Haïtiens et 14% des Vietnamiens. La moitié, ou presque, de tous les immigrants de ce tableau, exception faite des Libanais, ont moins de 13 ans de scolarité. Par rapport aux critères retenus en littératie que nous avons examinés, ces résidents québécois sont ou seront tôt ou tard des candidats au non-emploi, à l'assurance-chômage ou à l'assistance sociale institutionnelle, leur nombre s'ajoutant aux personnes qui n'ont pas accédé aux études secondaires.

Dans le tableau suivant (Tableau n° 7), pour les mêmes populations étudiées, nous observons deux données. Peu de ressortissants de ces sept pays déclarent avoir le français ou l'anglais comme langue maternelle, comme on s'y attend; la langue maternelle est le créole, l'arabe, le vietnamien, le polonais, le chinois ou l'indo-iranien. Beaucoup d'entre ces ressortissants connaissent le français ou l'anglais, comme les Libanais ou les Marocains, ce que ne démontre pas explicitement ce tableau. En revanche, nous constatons qu'une majorité de résidents québécois ne connaissent ni le français, ni l'anglais, ce qui est le cas des Vietnamiens, des Polonais et des Chinois; presque la moitié des Indiens et des Haïtiens sont dans ce cas et seulement le quart des Libanais et des Marocains.

Tableau n° 7

Répartition des immigrants admis au Québec en 1991 et 1992 selon leur pays de naissance, par langue maternelle et langue seconde (français et anglais).

Pays de naissance	1991	1992	Total	Français	Anglais		Autres	ni f., ni a.*	% de ni f., ni a.
Haïti	2526	2165	4691	150	3	*créole* 4529	9	2045	43,6
Liban	7341	3711	11052	106	25	*arabe* 10231	690	2932	26,5
Vietnam	1626	924	2550	19	-	*vietnam.* 2287	244	2060	80,8
Pologne	1014	734	1748	1	3	*polonais* 1719	33	1101	63,0
Maroc	1363	950	2313	257	5	*arabe* 1996	55	514	22,2
Chine	2744	2652	5396	276	34	*chinois*** 4872	214	2933	54,3
Inde	1076	1112	2188	5	122	*indo-iranien* 1368	693	975	44,6

*** Ni français, ni anglais**
**** Désigne l'une des langues chinoises**

Source: L'immigration au Québec. Bulletin statistique annuel, vol. 16, 1991 et 1992, collection «Statistiques et indicateurs», n° 8.

La connaissance de l'une des langues parlées au Québec et une scolarisation suffisante sont des facteurs qui garantissent une rapide insertion dans la société. L'analphabète fonctionnel qui ne connaît pas l'anglais, ni surtout le français, est dans une situation précaire. Son statut devient encore plus misérable s'il ne possédait pas d'économies avant de venir au Québec ou ne peut compter sur des ressources sur place, ce qui est le cas de bon nombre de réfugiés. Pour toutes ces personnes, il faut déployer beaucoup d'énergie et appliquer des séries de mesures pour rattraper la formation scolaire, l'apprentissage du français – les Centres d'orientation et de formation des immigrants s'y emploient mais ne suffisent pas à la tâche – et l'initiation à la société dans ses composantes diverses. La situation de ces nouveaux immigrants n'est pas comparable à celle de ceux qui sont arrivés avant la révolution industrielle et technologique qui prévaut maintenant. Les «vieux» immigrants ont pu s'intégrer dans l'économie québécoise parce que les conditions le permettaient, ce qui n'est plus le cas.

Conclusion

Nous venons d'examiner des données sur l'emploi, la scolarisation et l'immigration. D'un bout de la lorgnette, le tableau est très sombre quand on considère la faible scolarisation des populations vieillissantes, de souche ou immigrées. Les changements technologiques surviennent avant même que leur condition de travailleur actif soit révolue. On devient cependant optimiste quand on constate que chez les jeunes Québécois de tous horizons, notre population cible de référence, la scolarisation a fait des bonds spectaculaires pour les placer au-delà des seuils d'analphabétisme. Néanmoins, le taux actuel d'analphabétisme pour le Québec seulement s'élève à 35%, ce qui équivaut à un travailleur analphabète sur trois. Malheureusement, ce pourcentage va s'accroissant à cause notamment du décrochage scolaire qui est le fait des élèves du secondaire qui abandonnent leurs études avant de les avoir terminées et dont le taux, pour la seule région de Montréal, tourne autour de 40%. Quand on sait que les services d'éducation permanente, ceux des institutions comme ceux des organisations non gouvernementales, ne satisfont qu'à 1% des besoins en alphabétisation, on peut s'inquiéter. Des mesures doivent donc être reprises pour contrer cette tendance à la hausse de l'analphabétisme. C'est ainsi qu'il faut comprendre la révision en cours, au Québec, des politiques intérieures du système d'éducation et de celles qui visent à resserrer les critères d'admission à l'immigration, faute de quoi le nombre d'immigrants difficiles à intégrer augmenterait d'une façon implacable et s'ajouterait à celui de ceux qui sont déjà exclus de la société.

Bibliographie

CORBO, Claude, 1992: *Mon appartenance – Essai sur la condition québécoise*. Montréal, VLB.

DUGAS, André, 1994: «Les immigrants établis à Montréal depuis 1990: évolution de leurs perceptions» dans les Atti del 9° Convegno Internazionale di Studi Canadesi, Milano 22-25 aprile 1992, pp. 79-102.

DUGAS, André, réd.,1992: *Stratégies d'alphabétisation du Québec et d'ailleurs*. Montréal, Intelscript.

DUGAS, André, 1992: «Immigration et nationalisme québécois» dans les Actes du Colloque international de Séoul, oct. 1992. *Une autre Amérique francophone*. Centre de recherches sur la francophonie, Université nationale de Séoul, pp. 15-41.

DUGAS, André et HAUTECŒUR, Jean-Paul, 1987: *Introduction aux pratiques et politiques en alphabétisation*. Département de linguistique, Université du Québec à Montréal.

Groupe Innova, 1987: *Literacy in Canada: a research report* (préparé pour Southam News, Ottawa). Toronto.

KIRSCH; IRWIN, S.; JENKINS, Lynn; JUNGEBLUT, Ann et KOLSTAD, Andrew, 1993: *Adult Literacy in America: A First Look at the Results of the National Adult Literacy Survey*. Washington, D.C., National Center for Education Statistics.

KIRSCH; IRWIN, S., JUNGEBLUT, Ann et CAMPBELL, Anne, 1992: *Beyond the School Doors: The Literacy Needs of Job Seekers served by the U.S.* Department of Labor. Wahington, D.C., Department of Labor.

LABELLE, Micheline; LEMAY, Danielle et PAINCHAUD, Claude, 1994: «Notes sur l'histoire et les conditions de vie des travailleurs immigrés au Québec.» UQAM, Département de sociologie.

MALPAS, Nicole, 1993: «Casacalenda-Montréal; une nouvelle approche méthodologique pour l'étude d'un réseau migratoire», dans D. D. CORDELL & allii, dir., *Population, reproduction, sociétés – perspectives et enjeux de démographie sociale*. Presses de l'Université de Montréal, pp. 371-394.

MCNICOLL, Claire, 1993: *Montréal, une société multiculturelle*. Paris, Belin.

MAICC, 1995: *Profil des communautés culturelles du Québec*, Publications du Québec, Ministère des Affaires internationales, de l'immigration et des Communautés culturelles et Ville de Montréal.

MAICC, 1994a: *L'immigration au Québec – Bulletin statistique annuel*, vol. 16, 1991 et 1992. Collection «Statistiques et indicateurs» n° 8. Publications du Québec, Ministère des Affaires internationales, de l'immigration et des Communautés culturelles.

MAICC, 1994b: *Population immigrée dans la région métropolitaine de recensement de Montréal, 1991*. Collection «Statistiques et indicateurs» n° 6. Publications du Québec, Ministère des Affaires internationales, de l'immigration et des Communautés culturelles.

MAICC, 1993: *Population immigrée recensée au Québec en 1991: caractéristiques générales*. Collection «Statistiques et indicateurs» n° 3. Publications du Québec, Ministère des Affaires internationales, de l'immigration et des Communautés culturelles.

MCCI, 1991: *Profil des communautés culturelles du Québec*, tome 1. Publications du Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, pp. 1-12.

MCCI, 1990: *Le mouvement d'immigration d'hier à aujourd'hui*. Publications du Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration.

MCCI, 1984: *Les Italiens au Québec*, Série Portrait. Publications du Québec, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration.

MEQ, 1986: *La scolarisation de la population adulte de quelques communautés culturelles du Québec en 1986*. Recherche et développement, études et analyses. Publications du Québec, Ministère de l'éducation, pp. 6-27.

MONTIGNY, Gilles; KELLY, Karen et JONES, Stan, 1991: *L'alphabétisation des adultes au Canada: résultats d'une étude nationale*. Ottawa, Statistique Canada.

OCDE, 1995: *Littératie, économie et société*. Paris, OCDE et Ottawa, Ministère de l'Industrie.

OCDE, 1992: *L'illettrisme des adultes et les résultats économiques*. Paris, OCDE.

RAMIREZ, Bruno, 1984: *Les premiers Italiens de Montréal: l'origine de la petite Italie du Québec*. Montréal, Boréal Express.

SERENI, 1947: *Il capitalismo nelle campagne, 1860-1900*. Torino, Giulio Einaudi editore.

Statistiques Canada, 1986: *Recensement du Canada*, compilation spéciale du MCCI (Québec).

UNESCO, 1994: *Éducation des adultes – notes d'information*, n° 3-4. Hambourg, Institut de l'UNESCO pour l'éducation.

Diversité linguistique et culturelle et enjeux du développement, Éd. AUPELF-UREF, Université Saint-Joseph, Beyrouth, © 1997, pp. 45-59.

Identité nationale et pluralisme culturel dans la littérature québécoise

Yannick RESCH

Institut d'Études Politiques, Aix-en-Provence

La littérature du Québec offre un laboratoire d'analyse particulièrement riche pour qui veut suivre l'évolution de la langue française au Canada et son aménagement comme expression d'une culture plurielle. Elle témoigne, en effet, par ses liens étroits avec la société, d'une extrême sensibilité à la question identitaire et à la question de la langue. Ces questions, qui traversent le pays depuis plus de deux siècles, se posent aujourd'hui différemment car les enjeux d'existence pour la société québécoise ont changé. Les années soixante, années de la Révolution tranquille, et les conséquences qui en ont résulté (déclin démographique, montée de l'immigration) ont contribué à montrer l'urgence de penser autrement la problématique identitaire.

Cette «société distincte» qui s'est longtemps appuyée sur une conception purement ethnique de la nation, celle du Québécois «pure laine», doit aujourd'hui, en raison de l'intensification et de la diversification du phénomène migratoire[1], faire face à un nouveau défi: celui d'intégrer à une culture de langue française la diversité ethnique de sa population. Cette intégration, qui se veut une troisième voie entre le modèle américain de

[1] En 1956, plus de 90% des immigrants étaient d'origine européenne, en 1985, la moitié venait d'Asie. Cette progression des immigrants d'origine asiatique se poursuit: en 1990, 54% des immigrants admis au Québec déclarent un pays d'Asie comme dernière résidence alors qu'ils ne sont que 18% à venir d'Amérique, 17% originaires d'Europe et 11% en provenance d'Afrique. Cette diversification des origines a modifié la répartition de la population du Québec en réduisant proportionnellement la part des Britanniques au profit des allogènes.

l'assimilation et le multiculturalisme canadien visant à une juxtaposition égalitaire des cultures, n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes. Le 30 octobre 1995, pour la seconde fois en quinze ans, les Québécois se sont prononcés, lors d'un référendum, contre l'accession de leur province au rang d'un État souverain en Amérique du Nord. Mais la marge étroite des résultats, une courte victoire du non (50,6% des suffrages), montre que rien n'est réglé et souligne la difficulté de donner un cadre juridique à la dimension spécifique de la société québécoise.

Ces données permettent de comprendre à quel point la question identitaire et celle de la langue sont liées. La problématique qui en résulte a profondément marqué le discours littéraire québécois[1] qui, après avoir questionné la spécificité d'une langue québécoise et littéraire, se trouve aujourd'hui traversé par des écritures plurielles, celles d'écrivains venus d'ailleurs qui ont choisi le français comme langue d'écriture.

Mon propos sera donc de dégager les directions où la littérature traduit le passage d'un nationalisme québécois assez défensif à une nouvelle formulation identitaire et de voir comment cette poétique de l'identité travaille la langue française.

Je prendrai comme point de départ le discours littéraire au moment de la Révolution tranquille, moment où il entretient un rapport étroit avec la question nationale. Une «québécité» cherche à s'y affirmer qui évoluera progressivement dans le rapport à l'étranger.

Dans un deuxième temps je prendrai quelques exemples parmi les œuvres d'écrivains dont le français n'est pas la langue originelle et qui contribuent aujourd'hui à enrichir cette langue au sein de la littérature québécoise.

Discours littéraire et discours national

L'arrivée du gouvernement libéral de Jean Lesage, en 1960, entraîne une série de mutations pour la province qui se réconcilie avec un développement économique et social redouté dans le passé et qui transforme en profondeur la société canadienne française.

Avant la révolution tranquille, l'image que la plupart des nationalistes canadiens français se faisaient de leur société dominée par l'autorité religieuse était celle d'une société essentiellement rurale, catholique, française. La vocation agricole subordonnée à la religion atteindra son développement maximal dans la deuxième moitié du XIXe siècle. La littérature naissante

[1] Voir Yannick GASQUY-RESCH, *Littérature du Québec*, coll. «Histoire littéraire de la francophonie», Universités francophones, EDICEF-AUPELF, 1994.

(la première œuvre de fiction paraît en 1837) soutient l'idéologie agriculturiste et doit répondre aux vœux de l'abbé Henri-Raymond CASGRAIN, grand animateur des lettres et fondateur de revues telles que *Les Soirées canadiennes* et *le Foyer canadien*. Elle sera «essentiellement croyante et religieuse». Dans ce contexte se développe une réflexion sur la spécificité de la littérature qui passe par le choix de la langue d'écriture. Le poète Octave CRÉMAZIE, écrivant à l'abbé Casgrain, le 29 janvier 1867, se fait l'écho des querelles qui opposent ceux qui veulent écrire dans le français de France à ceux qui proclament la nécessité d'un usage littéraire de la langue parlée au Canada français:

> «Ce qui manque au Québec, c'est d'avoir une langue à lui. Si nous parlions iroquois ou huron, notre littérature vivrait. Malheureusement nous parlons et écrivons d'une assez piteuse façon, il est vrai, la langue de Bossuet et de Racine. Nous avons beau dire et beau faire, nous ne serons toujours au point de vue littéraire qu'une simple colonie, et quand bien même le Canada deviendrait un pays indépendant et ferait briller son drapeau au soleil des nations, nous n'en demeurerions pas moins de simples colons littéraires.»[1]

Une des premières manifestations du changement idéologique des années soixante fut d'identifier une **québécité** comprise comme l'ensemble des caractéristiques identifiant la société québécoise à son seul territoire. Le terme de Canadien français tomba en désuétude et fut remplacé par celui de Québécois. Il n'apparaissait plus possible de confondre l'identité des Francophones du Québec avec celle du Canada dans son ensemble. «Maîtres chez nous», «Un Québec fort» furent les slogans des libéraux qui préconisaient un statut particulier pour le Québec et une plus grande visibilité de la province sur le plan international.

Le discours littéraire se fait l'écho de cet état d'esprit à travers une «prise de la parole», tour à tour lyrique et offensive, et une réflexion sur le statut de la langue française qui, de gardienne de la foi catholique, devient une valeur en soi.

Alors que le discours nationaliste traditionnel vouait la littérature à faire l'apologie du terroir et à valoriser l'ethnicité canadienne française, les années soixante changent radicalement cette fonction de la littérature. Portés par la Révolution tranquille, les écrivains veulent participer au projet national, créer un mythe collectif, «le pays». La poésie sera le genre par excellence où s'exprime cette thématique. Les titres des recueils l'indiquent clairement: *Recours au pays* (1961) de Jean-Guy PILON, *Le Pays* (1963), *Terre Québec* (1964) de CHAMBERLAND, *L'Age de la parole* (1965) de Roland GIGUÈRE, *Pays sans parole* (1967) d'Yves PRÉFONTAINE. La voix du poète se veut parole collective. Comme l'écrit le critique Gilles MARCOTTE:

---

[1] O. CRÉMAZIE, *Œuvres, prose*, texte établi, annoté et présenté par Odette Condemine, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976, p. 91.

> «La littérature fait le pays et le pays fait la littérature: la réciprocité est parfaite et il n'est guère d'écrivain (ou de lecteur), à cette époque, qui ne soit convaincu de la concordance entre le projet littéraire, le projet social et le projet national.»[1]

En même temps que se libère une parole pleine de rêves et de désir d'un pays à bâtir, la question de la langue d'écriture, qui n'a jamais cessé de se poser comme caractéristique essentielle de l'autonomie de cette littérature, prend une nouvelle dimension.

A la fin des années 1950, un grand poète, Gaston MIRON, exprime la tragique situation de l'écrivain québécois qui ne veut pas tomber dans un parler régionaliste, cherche un parler national qui ne soit pas la copie de la langue de France et découvre que, s'il veut se rapprocher de ses compatriotes, il aura à sa disposition une langue qui est dans un état de perversion sémantique profonde. En se tenant

> «à égale distance du régionalisme et de l'universalisme abstrait, deux pôles de désincarnation, deux malédictions qui ont pesé constamment sur (la littérature)»[2],

le poète n'a d'autre choix que celui d'une langue malade, symbole d'une dépossession d'existence. Miron, qui fait alterner l'engagement poétique et l'engagement politique, se l'approprie et la retourne en affirmation d'existence:

> «Moi je gis, muré dans la boîte crânienne
> dépoétisé dans ma langue et mon appartenance
> déphasé et décentré dans ma coïncidence
> ravageur je fouille ma mémoire et mes chairs
> jusqu'en les maladies de la tourbe et de l'être
> pour trouver la trace de mes signes arrachés emportés
> pour reconnaître mon cri dans l'opacité du réel»[3]

La prise de conscience de l'aliénation linguistique se développe chez les intellectuels qui remettent en cause la fonction esthétique de la littérature. A travers la revue *Parti Pris* (1962-1968), ils jugent la langue d'écriture incapable d'atteindre le lecteur. Trop savante, trop liée à la langue française de France, elle est impuissante à rendre compte du vécu du peuple. Leur pensée s'articule autour de la pensée marxiste, des théoriciens de la décolonisation (FANON, BERQUE, MEMMI), de l'existentialisme sartrien; il s'agit de faire de la littérature une *praxis* et de l'écrivain «une conscience regardante». Pour bâtir le Québec et tendre à en faire un État indépendant, il faut commencer par dénoncer la situation d'aliénation (mot qui, à l'époque, fait fortune) sociale, économique et linguistique de la société. Le roman va s'y employer et utiliser cette langue humiliée que parlent les classes les plus défavorisées de

---

[1] In *Liberté*, n° 111, mai-juin 1977, p. 82.

[2] «Un long chemin», *L'Homme rapaillé*, les Presses de l'Université de Montréal, 1970, p. 117.

[3] «Monologues de l'aliénation délirante», *L'Homme rapaillé*, op. cit., pp. 58-59.

la population montréalaise[1]. Un écrivain et membre de la rédaction de la revue conçoit le recours au joual

> «dans un but essentiellement critique, dans le but de dévoiler un état de désintégration de la langue, analogue à celui de la société.»[2]

Situation d'exorcisme qui ne peut que s'inscrire dans une période historique, le choix du patois montréalais, aussi provocateur soit-il, trahit un malaise, un sentiment de non coïncidence de l'individu avec lui-même, de la langue avec elle-même. Pratique volontairement provocatrice, l'utilisation du joual dans les romans partipristes[3] des années soixante correspond chez les écrivains à la volonté de s'identifier à la collectivité.

Le parti pris du joual[4] n'en constitue pas moins un enjeu paradoxal: en effet si le joual démontre la situation d'aliénation linguistique des Montréalais francophones en actualisant la confrontation linguistique avec l'autre, en montrant la présence aliénante de l'anglais, il contribue par ailleurs, aux yeux de l'écrivain, à se démarquer de la France. Il permet la réappropriation **au négatif** d'une spécificité.

> «Nous refusons de devenir de beaux eunuques protégés de la peste: les derniers Français d'une "province of Québec" composée d'une part de Canadiens anglais et d'autre d'ex-Canadiens français anglicisés. Nous refusons d'être les Français de service; une couronne française sur une tête jouale. Nous refusons de servir à maquiller par notre beau langage le langage pourri de notre peuple.»[5]

En choisissant de donner la parole aux opprimés, l'écrivain désacralise la langue savante et crée une ouverture libératrice vers la langue populaire qui va remettre en cause les schémas traditionnels de perception de la culture.

Aux romans partipristes succède une littérature qui affiche un caractère hybride en faisant alterner, souvent dans un même énoncé, les voix de plusieurs univers culturels hétérogènes. Par ce processus de plurilinguisme, de polyphonie, le roman réinterprète les rapports sociaux et l'histoire.

L'œuvre du dramaturge et romancier Michel TREMBLAY est particulièrement représentative de cette évolution dans la place qu'y occupe le joual, légitimé et progressivement normalisé. En 1968, avec sa pièce de théâtre

---

[1] Le terme de *joual*, expression déformée du mot cheval, va connaître une large diffusion à partir du livre pamphlet d'un frère des Écoles chrétiennes, Jean-Paul DESBIENS, *Les insolences du frère Untel*, (Éditions de l'Homme, Montréal, 1960), qui connut un immense succès.

[2] «D'un faux dilemme», in *Parti Pris*, vol. II, n° 8, avril 1965, p. 58.

[3] Publiés aux éditions Parti-Pris, ces romans évoquent dans un climat misérabiliste et une langue désossée la difficulté de vivre à Montréal; le héros en est souvent un jeune chômeur, orphelin ou bâtard, sans attaches familiales ni affectives, en proie à la violence urbaine et qui vit en paria ou en étranger dans son propre environnement. Cf. *Le Cassé* (1964) de Jacques Renaud, *Le Cabochon* (1964), *La Chair de poule* (1965) d'André Major, *La Ville inhumaine* (1964) de Laurent Girouard.

[4] Lise GAUVIN, «L'écrivain et la langue» in *Littérature du Québec* (dir. Yannick Gasquy-Resch), EDICEF, 1994, pp. 167-176.

[5] Gérald GODIN, «Le joual politique», *Parti Pris*, vol. 22, n° 7, mars 1965, p. 57.

Les Belles sœurs, le dramaturge cherche à provoquer une prise de conscience chez le spectateur par l'utilisation systématique de la langue populaire. Les personnages des femmes «pognées» par leur «maudite vie platte», monologuent sur scène et disent leur désespoir dans la langue parlée de la vie quotidienne.

Ultérieurement, l'œuvre romanesque atténue les contrastes et place le joual dans une dimension littéraire. Les niveaux de langue sont présentés dans une juxtaposition dynamique. Des voix se mêlent, jouant sur les accents, les emprunts. Et le même personnage peut passer d'un registre à un autre suivant le public auquel il s'adresse[1]. On retrouve chez le romancier et essayiste Jacques GODBOUT le même souhait d'échapper à l'idéologie jouale tout en reconnaissant que les écrivains au Québec ont besoin de s'élever contre la langue française littéraire jugée

> «trop polie, trop cultivée, trop usée, trop étiolée, trop instruite, trop codifiée, trop propriété privée, trop correcte pour l'usage que nous voulons en faire. Nous avons besoin pour entrer dans l'histoire et violer l'espace/temps américain, d'un français plus souple et plus fou et plus utile que le leur, nous avons besoin d'un français sauvage, le Québécois pour nous civiliser.»[2]

Comme Michel Tremblay, Jacques Godbout joue avec la langue française en déplaçant les enjeux. Son roman, *D'Amour P.Q.*, illustre à travers le rapport dialogique d'un écrivain et d'une secrétaire l'inscription du carnavalesque dans le roman québécois. Procédé qui valorise la culture populaire au détriment de la culture savante. Chargée de taper le manuscrit d'un auteur qu'elle trouve trop pompeux, la secrétaire critique et transforme progressivement le texte au gré de ses réflexions.

L'exemple donné par Jean-Cléo GODIN[3] de la pièce de théâtre de Réjean DUCHARME, *Le Cid Maghané* (1968), permettra d'illustrer ces propos et de montrer comment l'écart culturel (français québécois/français de France) peut élargir l'écart linguistique (langue savante/langue populaire). L'extrait qui suit reprend la grande tirade de Rodrigue sur le dilemme de l'honneur et de l'amour. Voici ce qu'elle devient chez Ducharme:

> «Si je tue le père de ma blonde, je perds ma blonde. C'est immanquable. Il y a pas une fille au monde qui est *willing* de sortir avec le gars qui a tué son père. Mais si je le tue pas le père de ma blonde, je passe pour un maudit sans cœur. (...) Je perds ma blonde *anyway*, que je tue le père de ma blonde ou que je le tue pas.»

La transcription du texte de Corneille est, comme il le dit, une véritable adaptation ou, reprenant le néologisme d'un autre auteur québécois, une

---

[1] Voir par exemple comment le narrateur, auteur de son journal de voyage dans *Des nouvelles d'Edouard* joue avec le français parlé par la bourgeoise d'Outremont, et celui qu'il utilise lui-même.

[2] *Liberté*, mai 1974, p. 33.

[3] «Mal écrire ou parler beau, transcription de la langue parlée», in *Oralité et littérature: France-Québec I*, Sherbrooke, *Présence francophone*, n° 31, 1987, pp. 113-120.

«tradaptation» qui permet à l'écrivain d'affirmer sa différence par rapport au référent culturel français, car en effet «à part deux termes empruntés à l'anglais, tout est ici lisible et à peu près conforme à la norme du français écrit, et pourtant la charge parodique de cette "tradaptation" est telle que le familier de Corneille est totalement dépaysé.»

Le travail ludique opéré par Réjean Ducharme sur la langue est significatif des frontières que franchit le discours littéraire contemporain du Québec. En se démarquant de la question nationale, dont la réponse ne cesse d'être repoussée, la littérature retrouve son véritable territoire, celui infini des mots. Les personnages de Ducharme sont pour la plupart, comme ceux de son roman *L'Hiver de force*, de «petits calembourgeois» qui se permettent toutes les audaces, toutes les ruptures.

Comment expliquer ce changement dans le discours littéraire?

La décennie qui suit la révolution tranquille est marquée par la volonté d'assurer au Québec une visibilité de société majoritairement francophone. Une série de lois va fortifier le statut du français. J'en rappelle les étapes:

En 1965, Pierre Laporte, ministre provincial des Affaires culturelles, recommandait que le gouvernement accordât au français le statut de «langue prioritaire»; ce statut, accordé par le biais du bill 63 (1969), fut insuffisant pour convaincre les immigrés de l'adopter. Une crise scolaire, la crise de Saint-Léonard[1], une banlieue de Montréal à fort pourcentage d'immigrés italiens, actualise le débat dès 1967. Le statut de la langue sera changé avec la loi 22, votée en 1974, par laquelle la langue française devient langue officielle. Mais c'est surtout avec la loi 101, ou Charte de la langue française, votée en 1977 par le Parti québécois au pouvoir depuis 1976 que le français obtient le statut exclusif de langue officielle au Québec.

Cependant, comme il est dit dans le préambule de la Charte:

> «Langue distinctive d'un peuple majoritairement francophone, la langue française permet au peuple québécois d'exprimer son identité.»

Mais cet objectif, le gouvernement veut le poursuivre dans un «climat de justice et d'ouverture à l'égard des minorités ethniques, dont il reconnaît l'apport précieux au développement du Québec» (Loi 101,1). La transformation du ministère de l'Immigration en 1981 en ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration témoigne de la sensibilisation du gouvernement à l'égard de ceux qui n'appartiennent pas à la majorité francophone.

---

[1] En 1967, les commissaires d'école décident que les classes bilingues seront remplacées par des classes unilingues francophones. La minorité d'origine italienne de Saint-Léonard, qui envoie ses enfants dans ces classes, refuse cette mesure et crée la Saint-Léonard English Catholic Association of Parents. Les francophones créent à leur tour le Mouvement pour l'intégration scolaire. Une manifestation organisée par le MIS en 1969 tourne à l'émeute.

Les répercussions de l'immigration et de ses problèmes, l'échec du référendum sur le projet Souveraineté-Association de René Lévesque en 1980, ont entraîné le doute chez les intellectuels sur cette québécité réclamée et revendiquée, et plus particulièrement sur l'homogénéité de l'identité et de la culture québécoises, ce que souligne dans un essai consacré au résultat du référendum le critique André BELLEAU[1]:

> «Je ne sais pas ce que je suis. Un Juif qui n'aurait pas réussi à devenir israélien serait demeuré Juif. J'étais "X" qui n'a pas réussi à devenir Québécois». Mais par ailleurs, le "non-identifiable" semble subversif dans le monde actuel. Je me fais demander par des Français dans un restaurant de Rome: "Vous êtes Belge?" Je réponds: "Non, et vous?" Étonnement. Malaise. Il faut être quelque chose. Or, je suis une sorte d'apatride.»

De cette perte des certitudes identitaires, la littérature rend compte à travers plusieurs thèmes, ceux-là mêmes qui avaient contribué à lui donner sa légitimité.

La langue

Nous avons déjà souligné l'importance de la question de la langue dans l'émergence d'une littérature québécoise autonome. Si cette question, telle qu'elle s'est posée jusque dans les années soixante, est aujourd'hui dépassée, le «sentiment de la langue» (Lise GAUVIN), lui, reste très présent. Le contact avec les autres langues a développé chez le Québécois francophone et plus particulièrement l'écrivain une «surconscience linguistique» «qu'il partage jusqu'à un certain point avec d'autres minoritaires, (et qui) l'installe d'emblée dans l'univers du relatif, de l'a-normatif»[2].

La place occupée par les écritures de femmes en est un exemple significatif. Les recherches accomplies dans le domaine de la théorie de la langue par Nicole BROSSARD[3], Madeleine GAGNON[4], France THÉORET[5] montrent les traces d'une féminité dans la textualité; une écriture au féminin s'exprime qui dit la «mixité», soit par l'alternance des écrits théoriques et des fictions, soit par le mélange du discours savant et du discours subjectif.

Le pays

On constate dans la fiction des deux dernières décennies que le texte littéraire ne s'inscrit plus uniquement dans le cadre du territoire québécois. Il déborde

---

[1] André BELLEAU, *Surprendre les voix*, Montréal, Boréal, 1986.

[2] Lise GAUVIN, «Poétiques de la langue et stratégies textuelles» in *La recherche littéraire, objets et méthodes*, Montréal, XYZ éditeurs 1993, note 18, p. 341.

[3] *L'Amer ou le chapitre effrité*, Quinze, Montréal, 1977; *French Kiss, étreinte/exploration*, Quinze, Montréal, 1980.

[4] *Lueur, roman archéologique*, VLB, Montréal, 1979; *Toute écriture est amour*, VLB, Montréal, 1989.

[5] *Nous parlerons comme on écrit*, Les Herbes Rouges, Montréal, 1982.

largement les frontières du Canada. Les États-Unis vont être traversés, pratiqués de l'intérieur, du nord au sud, de l'est à l'ouest, mais aussi il vont être désacralisés, démythifiés. Les romans racontent des voyages qui sont des explorations géographiques, historiques ou culturelles, mais aussi des quêtes personnelles où la connaissance de soi passe par l'écoute d'autrui, par la figure de l'autre, l'étranger ou l'étrangère. Celui-ci n'est plus identifié à une figure négative, dominatrice ou destructrice, mais permet au contraire de penser l'identité ou l'appartenance à un territoire, autrement[1]. Il écarte tout repli narcissique et invite au nomadisme.

Un exemple, entre autres, est fourni par le dialogue qu'entretiennent le narrateur et sa compagne indienne métisse dans le roman *Volskwagen Blues* de Jacques POULIN:

> «Elle recommença à dire qu'elle n'était ni une Indienne ni une Blanche, qu'elle était quelque chose entre les deux et que, finalement elle n'était rien du tout. (...)
> - Vous dites que vous êtes "quelque chose entre les deux"... Eh bien, je ne suis pas du tout de votre avis. Je trouve que vous êtes quelque chose de neuf, quelque chose qui commence. Vous êtes quelque chose qui ne s'est encore jamais vu. Voilà, c'est tout (p. 224).
> ...
> - De toute façon vous n'êtes pas née dans une maison mobile ou quelque chose comme ça? demanda Jack.
> - Une roulotte, dit-elle.» (p. 288).

Les personnages s'approprient une américanité qu'ils découvrent au-delà de l'américanisation refoulée de leur quotidien. Voyageuse, cette littérature dit le désir de se réapproprier les grands espaces, un peu à la façon des coureurs de bois du XVIIe siècle. Elle arpente l'Amérique réelle et imaginaire, l'étasunienne mais aussi l'indienne et la sud-américaine. Elle joue avec les référents culturels étrangers, mêle les discours et les langues.

Montréal

Autre grand thème lié au questionnement identitaire, Montréal. La ville a été longtemps «interdite» dans la conscience collective québécoise[2] et dans l'imaginaire littéraire[3] parce qu'elle était perçue comme la ville de l'autre, de l'Anglais. C'est ce que montre l'un des premiers grands romans consacrés à la ville, *Bonheur d'occasion* (1945) de Gabrielle ROY. Texte fondateur qui fixe la première forme de l'imaginaire urbain, celle de «l'arrivée en ville». Il

---

[1] Voir par exemple Jacques POULIN, *Volskwagen Blues*, Montréal, Québec/Amérique, 1984, Jacques GODBOUT, *Une histoire américaine*, Seuil, 1986, ainsi que l'essai de Simon HAREL, *Le voleur de parcours. Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine*, collection «L'Univers du discours», Le Préambule, 1989.

[2] Alain MÉDAM, *Montréal interdite*, Paris, PUF, 1978.

[3] Yannick RESCH, *L'imaginaire de la ville: Montréal dans la fiction québécoise de 1940 à 1980*, 2 vol., Université de Provence, 1985.

s'agit d'un imaginaire douloureux qui fait du Montréalais francophone un exilé de l'intérieur qui ne peut s'approprier la ville. Jusque dans les années quatre-vingts, les romans offrent des situations de malaise, d'étrangeté, qui n'interdisent pas le recours à la violence[1]. Possédée à travers des quartiers, des ghettos, Montréal offrait l'image d'une ville divisée en «deux solitudes». Une artère, le boulevard Saint-Laurent, familièrement appelé la «Main», qui coupait la ville en deux: l'est francophone et l'ouest anglophone ouvraient sur une troisième solitude, celle des immigrés. Ceux-ci se sont progressivement étendus dans la ville et ont contribué à en modifier la perception, à en brouiller l'approche, à la rendre plus hétérogène. Mais à la recréation (impossible) d'un passé s'est substitué un accord possible au présent où l'imagination trouve à s'alimenter. Ville puzzle qui mêle les multiples discours de l'urbanité et de la modernité, elle est, particulièrement dans la poésie, la représentation d'un espace pluriel, mobile, où l'étranger, ou ce qui le signifie, sont devenus un élément essentiel qui travaille le discours poétique.

> «Montréal chinoise irlandaise nelliganienne
> Tes langues se retournent sept fois dans l'air du temps
> Montréal française Montréal d'illusion de réel et de défi»[2]

Montréal symbolise la moitié du Québec en raison du poids de sa population et de celui de ses immigrés. Elle traduit donc dans le discours littéraire l'évolution de la réflexion identitaire et révèle un discours qui, après avoir tenté de trouver une forme d'ancrage, découvre que la ville est le signe d'une déterritorialisation. Multiple, elle convoque à tous les dépaysements, à toutes les intégrations: «Ô Montréal mon Amérique familière» écrit le poète Lucien FRANCŒUR.

La littérature immigrée

Que peut apporter à la littérature québécoise, et par là même à l'enrichissement de la langue et de la culture québécoises, la littérature immigrée? Question complexe quand se trouvent réunis sous le nom d'écrivains immigrés, des écrivains qui ont des rapports très variés avec le pays d'origine; certains, pour y avoir passé une partie de leur vie, gardent dans leur mémoire une relation très forte avec le lieu d'où ils viennent, d'autres n'ont qu'un souvenir diffus pour avoir quitté leur patrie dès l'enfance, et d'autres enfin, qui sont nés au Québec et ont été éduqués en anglais avant de poursuivre des études en français, peuvent dire comme Antonio D'ALFONSO:

---

[1] Cf. les romans de *Parti Pris* déjà cités ou ceux de Victor-Lévy BEAULIEU, de *Race du monde* (1968) à *Un rêve québécois* (1972).

[2] Claude BEAUSOLEIL, «Sans fin Montréal», *Une certaine fin de siècle*, Montréal, Éditions du Noroît/Castor Astral, 1991.

> «Ta langue maternelle t'est aussi étrangère que n'importe quelle langue que tu ne connais pas.»[1]

La question se pose cependant car il y a un phénomène nouveau qui apparaît à partir des années quatre-vingts dans la littérature québécoise d'immigration. Jusque-là en effet, celle-ci, principalement juive, s'écrivait plutôt en anglais. La décennie quatre-vingts voit un certain nombre de publications d'auteurs immigrés, en français. Sherry SIMON[2] donne même une date précise où s'impose la pluralité culturelle: 1983, et en dégage les traits les plus significatifs: publication du roman *La Québécoite* de Régine ROBIN, de *Quêtes*, textes d'auteurs Italo-québécois, création d'une revue trilingue *Vice Versa*, début d'une réflexion critique sur l'écriture de la diversité culturelle dans la revue *Spirale*, fondation d'un laboratoire de recherche en études ethnoculturelles à l'Institut Québécois de Recherche sur la Culture à l'Université Laval.

Ces publications ne sont pas les premières. Ce qui est nouveau, c'est la généralisation du questionnement auquel donne lieu le changement dans la perception que majorité et minorités ont d'elles-mêmes et des autres. Au moment où les Francophones remettent en question le discours nationaliste, théologique, monolithique, qui était fondé sur des rapports d'exclusion, de rejet de la différence, où des écrivains comme Jacques Poulin, Nicole Brossard, Réjean Ducharme, intègrent dans leurs textes le refus d'un fondement identitaire national, géographique ou linguistique qui serait unique et absolu, les minorités ethniques prennent la parole pour s'interroger sur leur différence dans l'ensemble québécois.

> «A l'heure où les nationalismes changent, il est naturel que ceux qui n'ont encore jamais exercé la parole, la prennent.»[3]

Ce questionnement apparaît non seulement dans de nombreux textes littéraires, il est présent dans la critique littéraire. Celle-ci commence à prendre la mesure du caractère pluriel de la littérature québécoise. Elle s'interroge sur la nécessité d'une lecture «post nationale» des textes francophones. Elle identifie une nouvelle problématique où se généralisent de nouveaux concepts, cosmopolitisme, écriture migrante, du hors-lieu, pluriethnicité, transculture, métissage, etc.[4]

---

[1] Antonio D'ALFONSO, *L'Autre Rivage*, Montréal, VLB, 1987, p. 78.

[2] «"L'autre" littérature nationale», in *Développement et rayonnement de la littérature québécoise, un défi pour l'an 2000*, Québec, Nuit blanche éditeur, 1994, pp. 91-95.

[3] Fulvio CACCIA (en collaboration), *Quêtes; textes d'auteurs Italo-québécois*, Montréal, Guernica, 1984, p. 9.

[4] Pierre NEPVEU, *L'écologie du réel. Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*, Montréal, Boréal, 1988; Simon HAREL, *Le voleur de parcours. Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine*, Le Préambule 1989; Régine ROBIN, *Le roman mémoriel, de l'histoire à l'écriture du hors-lieu*, Montréal, Le Préambule, 1990.

> «Chez Aquin, Godbout, Ducharme, Basile pour ne citer que les plus importants, l'espace québécois se découvre à la fois comme excentré et excentrique, mais aussi comme implosif et explosif.»[1]

A la non-identité qui caractérise un certain nombre de textes québécois des années quatre-vingts répond la recherche identitaire des écritures immigrées.

Il semble bien en effet que dans ces nouvelles façons de poser la question les écrivains immigrés apportent un regard autre sur l'altérité qui conjugue dans leur écriture, d'une part, leur rapport à la communauté d'où ils viennent et à celle qui les accueille et, d'autre part, leur rapport aux langues, la langue d'origine, la langue française et la langue anglaise.

Ces textes soulèvent un certain nombre de problèmes quant à leur intégration dans le corpus d'une littérature dite d'immigration. Et d'abord cette littérature existe-t-elle ou n'est-elle qu'un passage obligé vers la littérature nationale? Cette question, l'écrivain Italo-québécois, Fulvio CACCIA, la pose en considérant les différences qui existent entre les immigrés éduqués en anglais pour qui «écrire en français devient un manifeste politique»[2] et les romanciers de l'exil récent qui posent autrement le problème en confrontant la mémoire récente de leurs origines et leur intégration dans la société d'accueil. Quelques exemples permettent d'identifier ces tentatives de travailler au développement d'une société pluriculturelle.

Une première réflexion s'est développée à travers le magazine *Vice Versa* qui présente quelques caractéristiques originales:

1) Créé en 1983 par une équipe d'intellectuels italiens de la deuxième génération, ce magazine publie dans trois langues: le français, l'anglais et l'italien. Ces trois langues sont utilisées côte à côte et plongent le lecteur dans une culture plurielle. Aucune des langues ne se veut dominatrice ou assimilatrice.

2) *Vice Versa* est un magazine «transculturel». Le terme est lié à l'idée de mouvement, de passage, de traversée des frontières, il n'a rien à voir avec le multiculturel qui circonscrit dans un espace donné, qui ferait référence au multiculturalisme canadien. Point de rencontre de plusieurs univers culturels, il se veut «le lieu d'intersection d'une critique, d'une conscience interculturelle. Il veut recueillir des voix provenant d'autres pays, de contextes différents.»[3] Ce qui ressort de la réflexion des auteurs, c'est que l'expérience de l'immigré est un processus dynamique, une «métamorphose» pour reprendre le titre d'un poème de Fulvio Caccia, un incessant devenir:

---

[1] P. NEPVEU, *op. cit.*, p. 200.

[2] «Le roman francophone de l'immigration en Amérique du nord et en Europe: une perspective transculturelle» in *Métamorphose d'une utopie*, Presses de la Sorbonne Nouvelle/Éditions Triptique, 1992, p. 91.

[3] Éditorial *Vice Versa*, vol. 1, n° 3, décembre 1983/janvier 1984, p. 28.

> «L'autre Italie, c'est aussi *Vice Versa*, un embryon de communauté, un rassemblement, un mouvement, un passage, où ce qui importe n'est pas un autre "être" mais un devenir. C'est ce que le terme de "transculturel" exprime très bien: non pas une identité, un point fixe, mais un devenir, une ligne, un parcours, un voyage, une migration qui continue encore.»[1]

Un autre exemple est celui d'Antonio d'Alfonso, poète et éditeur qui a fondé une maison d'édition, Guernica. Écrivant alternativement en français et en anglais mais aussi en italien, il incarne les ambivalences linguistiques des écrivains Italo-québécois qui ont été éduqués en anglais et ont achevé leur formation universitaire en français, qui marquent un attachement au dialecte maternel et rejettent la langue de Dante. Face à l'évidence d'une langue symbole d'une culture fondatrice, le questionnement de ces écrivains fait surgir une thématique où s'inscrit la confrontation des langues et des cultures.

Au même titre que le thème du voyage, de l'éclatement des frontières que l'on voit apparaître dans les romans québécois depuis les années quatre-vingts, le thème de la «traduction» ou plus particulièrement de «la traduction inachevée» est identifié par la critique québécoise[2] comme un élément important à l'œuvre dans la littérature immigrée. Selon Sherry Simon, la traduction est un passage jamais achevé d'une langue à une autre. L'écrivain de langue maternelle allophone qui a choisi le français comme langue d'écriture reste porteur d'une culture mixte et d'une expérience spécifique qui transparaît dans ses textes. Sa langue témoigne, du fait d'un travail de traduction des réalités culturelles, d'une coexistence des deux pôles que constituent les modes de pensée du pays d'origine et du pays d'accueil.

Des écrivains tels que Ying CHEN, exilée politique d'origine chinoise, et Mona Latif GHATTAS, née au Caire de langue maternelle arabe, illustrent ces propos. Elles ont toutes deux choisi d'écrire en français. Le choix du français est le signe d'une intégration identitaire au pays d'accueil plutôt qu'au pays d'origine mais cela ne résout pas pour autant leur dualité culturelle. Dans *Les lettres chinoises*, Ying Chen est amenée à critiquer son pays d'origine. En s'appropriant la langue française ces écrivains la modifient non seulement en y intégrant des références culturelles autres mais en désintégrant le texte, en élargissant l'écriture par l'emploi d'un lexique qui fait des emprunts aux langues maternelles.

Dans son dernier roman, *Le double conte de l'exil*[3], Mona Latif Ghattas met en scène deux personnages déracinés, Madeleine, une amérindienne née au Québec, et Fève, un sans-papiers, immigrant clandestin réfugié à Montréal, dont le lecteur apprendra qu'il vient du Yémen. Le texte fait alterner le conte

---

[1] Pierre BERTRAND, «Transmigrations», *Vice Versa*, n° 16, octobre/novembre 1986, p. 28.
[2] Pierre NEPVEU, *L'Écologie du réel*, Montréal, Boréal, 1988 et Sherry SIMON, *Fictions de l'identitaire au Québec*, Montréal, XYZ, 1991.
[3] Boréal, Montréal, 1990.

de Fève qui décrit dans une prose poétique les paysages du désert et le récit narratif de Madeleine qui situe au présent leur rencontre à Montréal; l'alternance dialogique de ces deux écritures met en récit la problématique de la mémoire et permet de faire resurgir le passé enfoui chez chacun d'entre eux et de s'en libérer. Plus qu'un simple texte sur la migration, ce roman met en scène les voix migrantes.

Un travail critique accompagne un certain nombre de ces écrivains qui cherchent à dégager comment l'expérience de l'exil, loin d'entraîner un discours nostalgique et passéiste, peut enrichir leur création et participer à l'élaboration d'une culture québécoise adaptée à la réalité pluriethnique de la société. La réflexion porte sur la création d'une écriture nomade, métissée, qui dit la double appartenance, la pluralité, l'hétérogénéité. C'est la démarche de Régine Robin, d'origine juive polonaise, élevée en France où elle a fait toutes ses études, qui tente de penser la société dans une problématique de la non-coïncidence et dans une écriture migrante qui baliserait un territoire du hors-lieu[1]. Dans son premier roman, *La Québécoite*, Régine Robin tente de rendre compte de la pluralité culturelle et linguistique à travers l'imaginaire de la ville et des marches de sa narratrice où s'enchevêtrent les lieux et les époques; l'écrivain montre l'impossibilité de fixer l'être comme le discours.

> «La parole immigrante dérange. Elle déplace, transforme, travaille, le tissu même de cette ville éclatée. Elle n'a pas de lieu. Elle ne peut que désigner l'exil, l'ailleurs, le dehors. Elle n'a pas de dedans (...) Parole sans territoire et sans attache, elle a perdu ses couleurs et ses tonalités. On ne peut pas l'accrocher. Parole fêta, parole bagel, parole pistache, parole poivron, parole cannelle, elle a perdu son nom, sa langue et ses odeurs.»[2]

Pour l'écrivain émigré, l'ici montréalais est le lieu des possibles, sans que s'y attache un enracinement unique; la ville lui renvoie l'image d'une identité poreuse, plurielle où se frottent les cultures et s'expriment les différences.

Conclusion

De ce qui précède, peut-on déduire que le discours littéraire au Québec propose une ouverture sur une autre façon de concevoir l'identité?

Il semble, à quelques exceptions près, que du côté de la littérature québécoise francophone, le texte national a perdu son aspect défensif; la question identitaire continue de se poser dans les marges, en passant par la déterritorialisation du sujet, de la langue. L'identité y apparaît comme un concept dynamique, impossible à fixer et la langue ne se joue plus contre

[1] «Sortir de l'ethnicité», in *Métamorphose d'une utopie*, op. cit., p. 25.
[2] Régine ROBIN, *La Québécoite*, Montréal, Éditions Québec/Amérique, 1983, p. 198.

l'anglais ou pas seulement contre l'anglais mais contre toutes les langues qu'ont apportées avec eux les allophones. Et ce jeu peut être aussi perçu non pas contre mais «avec».

Du côté de la littérature immigrée, le choix du français comme langue d'écriture permet aux écrivains conscients d'appartenir à plusieurs cultures de faire de la langue un lieu de tension et de création, où s'inscrit le doute, l'altérité dépaysante, mais aussi la volonté de trouver dans la langue un espace habitable.

L'enjeu existe au sein de ces écritures de travailler la langue et de l'enrichir de l'ensemble des différences. Il s'agit moins de définir une «société distincte» que de développer une réflexion sur l'écriture où s'écrit le déplacement, la circulation des idées. Une réflexion s'organise qui met fin à une vision figée, linéaire, de l'identité.

Diversité linguistique et culturelle et enjeux du développement, Éd. AUPELF-UREF, Université Saint-Joseph, Beyrouth, © 1997, pp. 61-69.

La diversité ethnique et culturelle et la construction nationale : le cas du Liban

Mounir CHAMOUN

Université Saint-Joseph, Beyrouth

La diversité ethnique et culturelle constitue-t-elle un obstacle majeur à la construction nationale? Cette question est d'une actualité brûlante pour notre pays à la suite des conclusions du Synode pour le Liban qui s'est tenu à Rome à la fin de l'année 1995 et dont les termes ont apparemment heurté certains leaders de la population libanaise, en l'occurrence ceux des communautés musulmanes. Il est vrai que la société libanaise est complexe, contrastée, qu'elle émerge actuellement d'une fracture nationale douloureuse et durable qui a opposé, pour des raisons politiques diverses, chrétiens et musulmans dans des conflits sanglants. Mais en réalité, à regarder les choses de plus près, dans une perspective de discours objectif et non normatif ou idéalisant, la solution serait simple si l'on voulait tirer les conclusions qui s'imposent après les seize ans d'une guerre très pertinemment appelée «incivile».[1] Cette guerre fratricide a révélé les racines profondes d'un désaccord latent, ancien, qu'une vision syncrétique et concordiste de la classe politique libanaise avait occulté, au fil des ans, en le maquillant en un consensus national aussi faux que précaire. Notre propos est de montrer où se situent les points de désaccord touchant précisément les références ethniques, culturelles et religieuses et de dégager les lignes d'une conduite de reconnaissance mutuelle susceptible d'engendrer, non seulement une paix civile durable, mais aussi une convivialité authentique fondée sur le respect des différences.

[1] «Toutes les guerres sont civiles, écrivait FÉNELON, car c'est toujours l'homme contre l'homme...»

Ethnicité et identité

La diversité ethno-culturelle est un fait mondial patent et tous les États de la planète, à de très rares exceptions, sont constitués de juxtapositions de populations appartenant à des ethnies et à des cultures différentes et cela en dépit de l'immense mouvement d'échanges culturels et informationnels, caractéristique de ce siècle qui s'achève. Si la diversité reconnue peut idéalement être considérée comme un facteur d'enrichissement mutuel, il n'en est pas moins vrai qu'elle peut faire surgir ou maintenir des conflictualités multiples. D'ailleurs, la violence ethnocidaire qui se manifeste dans plusieurs régions de la terre, avec son cortège de massacres à des fins d'épuration ethnique ou d'exodes forcés de populations en vue d'une homogénéisation des occupants d'un pays géographique, constitue la preuve que ces diversités sont un obstacle évident à la construction nationale. Notre pays, le Liban, n'échappe pas à cette règle, le peuple libanais ayant été depuis des siècles un ensemble humain hétérogène, multilingue et pluriculturel. Aujourd'hui, après la fracture qui a tant duré, le problème de la construction ou de la reconstruction nationale se pose en terme d'entente, surtout politique, et c'est bien pour cette raison que réapparaissent les difficultés relatives aux spécificités culturelles des composantes de la nation. Car si nous appartenons à la même race et si nous parlons la même langue, pour constituer une nation véritable, il nous manquerait certes pour le moment une volonté de vie commune sans allégeance extérieure. Cette dernière n'est pas suffisamment puissante pour nous permettre de passer outre les différences religieuses, l'absence d'histoire commune reconnue et acceptée par tous et plus encore les différences culturelles.

Au départ de notre réflexion quelques précisions sémantiques s'imposent tant les concepts utilisés dans de telles circonstances pourraient prêter, volontairement ou involontairement, à confusion ou à équivoque.

A en croire Paul MERCIER, l'ethnie est un «groupe fermé descendant d'un ancêtre commun ou plus généralement ayant une même origine, possédant une culture homogène et parlant une langue commune; c'est également une unité d'ordre politique». Si l'ancêtre commun ou l'origine commune fondent le sentiment d'appartenance, il est certain que le peuple libanais, ou plus exactement les populations vivant ensemble sur le sol libanais, ne peuvent prétendre jouir d'une cohésion sociale appuyée sur ce sentiment. Sans doute la langue est commune; mais les cultures arabophones qui l'utilisent sont différentes et, à certains égards, divergentes, comme il sera montré plus loin. Il est difficile de faire admettre un tel point de vue à tous ceux qui voient dans ces constatations élémentaires la justification d'un certain racisme, d'une conduite de mépris ou même l'idée politique qui a germé dans certains cerveaux, de partitionnisme ou d'isolationnisme. Le fait est que le Liban est constitué de populations à références ethniques diverses et force est de constater l'absence d'un sentiment

d'appartenance commune susceptible de souder les différents protagonistes. Ce qui nous manque essentiellement c'est, à l'intérieur du territoire géographique qui est le nôtre, une fusion dans l'ordre symbolique de la religion ou une mosaïque de lignages et un vocabulaire familial nominal communs, un mythe originaire héroïque identificateur, le partage des valeurs culturelles fondamentales et un champ de communication et d'interaction proche ou semblable. En inventoriant ces différences nous constatons du même coup l'ampleur de la tâche à entreprendre pour la construction nationale.

Certains anthropologues ont mis l'accent, il y a fort longtemps, sur l'ethnocentrisme d'un groupe ethnique dominant quand il s'agit pour lui de fonder un État-nation. Dès qu'il a le pouvoir, il est grisé par une sorte de tentation ethnocidaire, celle qui consiste non à supprimer physiquement les groupes hétérogènes – ce qui constituerait un génocide – mais à faire disparaître progressivement leur culture. C'est le catégoriel différentiel qui n'est plus admis. En France, à une époque funeste relativement proche, on a interdit aux enfants de Bretagne de parler breton dans la cour des écoles. Du reste, si ce différentiel se maintient avec autant de puissance c'est qu'il a une fonction identitaire essentielle et tout pouvoir politique qui l'ignorerait commettrait une erreur grave. Certes ces différences ethniques ne sont pas toujours mises en avant. Mais qu'un conflit social ou politique surgisse et il est aussitôt alimenté ou amplifié par les déterminants ethniques, comme dans une sorte de retour du refoulé massif dont nous sommes aujourd'hui témoins dans plus de quatre-vingts points chauds de la planète où des populations qui naguère cohabitaient plus ou moins paisiblement se lancent dans des guerres d'épuration ou de «nettoyage» ethnique. Tout ethnocentrisme se nourrit de différences comme en témoignent les diverses formes d'auto-nomination des peuples qui confortent leur existence par opposition aux autres, une sorte de «Nous et les autres», pour reprendre le titre de TODOROV. Ainsi les Guarani sont des Ava = les hommes, les Guayaki, des Aché = les personnes, les Waika, des Yanomami = les gens, les Esquimaux, des Innuit = les hommes et tous opposés aux autres, les voisins affublés de noms péjoratifs, méprisants ou injurieux comme «polaco pata sucia», pour désigner le polonais aux mains sales en Argentine, ou «Turco de mierda» pour désigner les ressortissants des pays du Proche-Orient ayant été sous domination ottomane. D'autres exemples locaux pourraient être cités, relatifs à la manière différentielle dont chrétiens et musulmans se désignaient mutuellement sous l'occupation ottomane ou encore, de nos jours, tout ce qui est véhiculé par les galéjades et les mots d'esprit signant les différences.

Au Liban la religion occupe, plus que tout, une place prépondérante dans la détermination de l'ethnique comme du culturel. L'appartenance religieuse, voire confessionnelle ou communautaire, constitue le marqueur premier de l'appartenance ethnique. A preuve les massacres qui ont eu lieu entre les communautés confessionnelles sur la seule base de l'appartenance religieuse

considérée comme différence essentielle légitimant le conflit. Avec la montée de la haine meurtrière tout devenait bon pour justifier le massacre ou le crime avec, comme intention secrète, la suppression éventuelle de l'autre ou son départ, son éviction du territoire.

Diversité culturelle et ancrage historique

Ce qui est dit de la diversité ethnique peut être tenu pour vrai quand il s'agit de la culture dont nous retiendrons deux types de définition: une définition restreinte et une définition large. Une définition restreinte, restrictive même, utilise le terme de culture pour la description de l'organisation symbolique d'un groupe, de la transmission de cette organisation et de l'ensemble des valeurs étayant la représentation que le groupe se fait de lui-même, de ses rapports avec les autres groupes et de ses rapports avec l'univers naturel. Une définition plus large – mais qui ne contredit pas nécessairement la première – utilise le terme de culture aussi bien pour décrire les coutumes, les croyances, la langue, les idées, les goûts esthétiques et la connaissance technique, que l'organisation de l'environnement total de l'Homme, c'est-à-dire la culture matérielle, les outils, l'habitat et plus généralement l'ensemble technologique transmissible régulant les rapports et les comportements d'un groupe social avec l'environnement.

Au premier type de définition correspond celle de Sélim ABOU qui, dans sa forme condensée nous paraît encore plus globale et davantage intériorisante: «Concrètement, écrit-il, la culture n'existe que particularisée en fonction de la diversité des sociétés humaines; comme telle, elle peut être définie comme l'ensemble des manières de penser, d'agir et de sentir d'une communauté, dans son triple rapport à la nature, à l'homme, à l'absolu»[1]. L'auteur parle de communauté et non plus de groupe pour souligner la nature même de la solidarité qui fonde l'homogénéité d'un ensemble social de même qu'il met en évidence la place du rapport à l'absolu comme fondement incontournable de l'organisation symbolique. Plus descriptive la définition d'Edgar MORIN énumère les constituants de la culture et la relie à sa fonction de maintien de la société humaine par la transmission de l'appris. Il écrit: «La culture est un ensemble de règles, connaissances, techniques, savoirs, valeurs, mythes, qui permet et assure la haute complexité de l'individu et de la société humaine et qui, n'étant pas inné, a besoin d'être transmis et enseigné à chaque individu en sa période d'apprentissage, pour pouvoir s'autoperpétuer et perpétuer la haute complexité anthropo-sociale»[2].

Nous avons jugé utile de rappeler longuement toutes ces notions de base pour montrer combien il est hasardeux, dans le cas du Liban, de parler d'ethnie ou de

---

[1] S. ABOU, 1981, 1994, *L'identité culturelle*, Éditions Anthropos, Paris, p. 30.
[2] E. MORIN, 1993, *Terre-Patrie*, Éditions du Seuil, p. 60.

culture homogènes quand il s'agit de caractériser les populations chrétienne et musulmane, occupant l'espace géographique du pays. Ces deux ensembles humains se réfèrent à des cosmogonies et à des eschatologies différentes, pour des raisons historiques, sociales, religieuses et démographiques qui déterminent leur identité spécifique.

Si nous tenons le culturel pour être d'abord institutionnel au sens où l'entendent les anthropologues quand ils parlent d'institutions primaires, tout nous paraît différent dans les modes de vie des chrétiens et des musulmans libanais, des rites les plus élémentaires de la vie quotidienne aux lois régissant le statut personnel: les relations intimes, le mariage, les naissances, les normes éducatives, les règles de la convivialité, la mort et les pratiques du deuil, le statut de la femme, les héritages et les successions, le tout tenu dans une enveloppe sociale distinctive et amarré à une vision du monde différentielle sans être nécessairement opposée.

Mais le culturel est aussi systémique, construit à partir des relations entre les personnes et les groupes, petits ou grands, qui fondent la communauté. Ces liens définissent les normes de la solidarité et établissent la trame du fonctionnement social. Y trouvent leur place les liens de parenté et les divers niveaux d'organisation domestique et sociale qui en découlent. Et dans la mesure où les mariages restent en majorité endo-communautaires, sans être totalement confessionnels, la systémie demeure, elle aussi, relativement fermée.

Comme l'ethnique, le culturel est symbolique, à la fois produit de ce qui fait sens pour un groupe et producteur de signification emblématique et rassemblante pour ce même groupe. Le symbolique prend souvent racine dans les repères historiques reconnus par les membres de la communauté comme signes fondamentaux de leur appartenance, comme il peut aussi être entretenu et amplifié par ce que la religion développe comme force contenante pour les fidèles et les adeptes. II constitue la toile de fond des systèmes de représentation qui trouvent leur expression dans un imaginaire groupal, champ privilégié des interactions réelles et fantasmatiques. L'organisation sociale ouverte ayant été mise à rude épreuve durant les années de guerre au Liban, c'est la régression vers les regroupements communautaires et confessionnels qui a barré l'onde de choc des déplacements de populations, des massacres et des destructions, réduisant ainsi quelque peu la souffrance des nombreux exilés sur leur propre terre. La patrie divisée, une partition haineuse par régions en résultait, matérialisée par des lignes de démarcation, elles-mêmes significatives de l'ampleur de la blessure symbolique.

C'est dans le domaine de l'axiologie – le culturel étant également axiologique – que pourrait être vérifiée d'une manière plus éclatante la disparité islamo-chrétienne tant au niveau de la pensée que de l'agir. Une fois de plus, il ne s'agit pas ici de jauger à l'aune de l'absolu l'une ou l'autre culture, mais de constater ce qui les distingue dans leurs assises quant à ce qui commande à la fois les croyances et les existences. En fait il s'agit rien moins que des valeurs rattachées

aux Droits de l'Homme telles que reconnues par la communauté internationale et qui sont diversement interprétées ou appliquées par l'une ou l'autre fraction de la population libanaise.

L'ensemble des caractéristiques du culturel, ainsi énumérées, en font l'axe central de l'identitaire, le vertex de l'être humain au plus profond de lui-même, tant au plan conscient que dans les structures abyssales de son inconscient, et qui ne sera jamais érodé au fil des ans, quelles que soient les vicissitudes de son ancrage dans la réalité sociale qui l'enveloppe, dans son pays d'origine ou dans un pays d'accueil. L'identitaire donne à l'individu comme au groupe leur spécificité, point de départ de leur existence singulière ou refuge accentué quand celle-ci est menacée, amplification parfois exacerbée, (en situation de guerre civile par exemple) pour justifier à la fois la condensation grégaire ou, au contraire, la désignation plus nette ou plus différenciée d'un ennemi. Ce fut globalement le cas de la société libanaise au cours des seize ans de troubles que le pays a connus, portant une atteinte profonde au fragile équilibre convivial jadis établi, et dont il est difficile d'effacer aujourd'hui d'un coup de torchon les traces.

Reste à examiner les modalités de la transformation de ces différences patentes, anodines, en schémas de comportements agressifs ayant mené aux conflits meurtriers de ces dernières années. Notre hypothèse, corroborée par diverses études sociologiques et politiques, est que pendant longtemps, les différences culturelles ont été vécues comme des différences de classe induisant des comportements à résonance raciste. Nous avons connu, à notre échelle, le phénomène de la culture dominante, celle d'une fraction importante de la population, francophone, occidentalisée, en majorité chrétienne et qui tenait les devants de la scène dans le domaine politique, celui de l'économie et du socio-culturel. Si bien qu'à la suite de l'évolution de la population du pays, le démographiquement majoritaire s'est trouvé culturellement minoritaire. Une sorte de revanche devenait nécessaire pour rétablir l'équilibre social dans sa globalité, comme le soulignait un homme politique dès les années soixante.[1] En réalité, la tension dominant-dominé produit toujours une interaction qui contamine réciproquement les deux parties en présence, sécrétant une sorte de base culturelle commune dont les caractéristiques appartiennent, dans le cas du Liban, à la vaste culture arabo-musulmane. On peut s'y trouver à l'aise, – c'est la définition même de la tolérance –, tant qu'aucune menace ne vient mettre en péril les groupes et les individus. Souvent le déclencheur de ces crises existentielles nationales est d'ordre politique ou économique. Il provoque une réaction en chaîne qui se traduit alors par une série d'explosions et de destructions qui finissent par atteindre et remettre en question les assises mêmes de la nation.

---

[1] Il s'agit de Kamal JOUMBLATT qui avait préconisé un retour à l'équilibre par la prise de la totalité du pouvoir par les Musulmans et les Druzes du pays, dans son livre *Philosophie de la révolution* publié à la fin des troubles de 1958.

Fondements culturels d'une réorganisation souhaitée de la vie nationale

Malgré la sévérité du constat relatif aux différences culturelles au sein d'un pays comme le Liban, il est possible de dégager les grandes lignes d'une perspective de réorganisation de la vie nationale, à partir du culturel, en vue de donner son sens au vouloir-vivre commun, souvent hautement proclamé, davantage par les tenants du pouvoir que par la population elle-même. A cet effet je ferai la distinction entre deux formes de cultures: une culture que j'appellerai infrastructurelle, primaire, primitive ou élémentaire et une culture superstructurelle, secondaire, acquise directement ou indirectement, greffée sur la première et la complétant.

C'est la culture infrastructurelle qui assure le départ de l'ancrage identitaire, lieu d'insertion du sujet dans l'humus du patrimoine et dans l'environnement psycho-social. C'est elle qui constitue l'enveloppe contenante première à laquelle il devra à la fois l'organisation de sa psyché et la trame de son sentiment d'appartenance. Faite de particularités ethno-comportementales, de gestes, de coutumes et de traditions, elle est transmise par les canaux habituels des processus éducatifs assurés par le groupe familial restreint et le groupe social élargi. De ce fait elle ne peut être que différentielle et, dans le cas du Liban, propre à chaque communauté confessionnelle, conforme à ses sensibilités et à ses valeurs. Il est fort souhaitable que chacun puisse bénéficier de ce cadre de normes éducatives, garantes de sa continuité psychique et de son unicité. C'est dans ce sens que nous ne cessons de proclamer notre adhésion à toute tentative d'unification des programmes de l'enseignement au Liban en disant oui à un programme commun mais non à un livre unique, comme certains politiques le laissent parfois entendre. Tout projet politique qui procéderait d'une idéologie implicite ou explicite de nivellement culturel de la population serait à proprement parler ethnocidaire. C'est aussi dans ce même esprit que nous nous opposons à l'arabisation totale de l'enseignement et plus particulièrement celui des matières scientifiques; nous y voyons, à long terme, un danger d'enfermement, de repli culturel dont les effets ne peuvent être que régrédients.

Mais cela ne veut pas dire: à chaque communauté confessionnelle ou fraction de la population sa loi. Bien au contraire, nous réclamons un État fort qui imposerait enfin son autorité à tous les citoyens, un État de droit qui, parce qu'il respecte la dignité de chacun en lui reconnaissant ses droits et en lui définissant ses obligations, le sécurise et lui confère son statut et sa stature de sujet. Une même Loi pour tous et à chacun sa culture infrastructurelle différentielle.

C'est principalement à travers l'école que la culture que j'ai appelée superstructurelle est acquise, souvent véhiculée par une langue venue d'ailleurs, instrument d'une implantation missionnaire religieuse ou outil fondamental d'un projet colonial. Une recherche récente portant sur les valeurs culturelles

transmises aux enfants libanais dans les classes maternelles a montré l'ampleur de l'apport étranger dans ce domaine et la pauvreté de la référence au patrimoine national[1]. Sans doute tout apport culturel étranger risque d'être aliénant, déchirant ou déracinant. Mais il peut être également enrichissant et tonifiant. Les apports culturels sont tributaires de la position géographique d'un pays, de ses intérêts et des impératifs du moment. Le Liban est entré dans la francophonie depuis fort longtemps pour des raisons historiques et psychologiques connues et si la langue française s'y est tant développée, c'est en vertu d'affinités profondes entre de larges fractions de la population et le génie de la langue elle-même, ses valeurs de civilisation porteuses d'ouverture et d'universalité. Pour nous c'est cette langue plus qu'aucune autre que nous considérons comme l'outil principal de la superculture au Liban, une langue de communication élevée, une langue de civilisation commune au-delà des particularités. L'arabe restera certes pour tous la langue de la communication vitale et du contact, celle aussi de la culture régionale et du vaste espace arabo-musulman. Mais quand des Libanais francophones de diverses communautés confessionnelles communiquent entre eux en français, leur échange est enveloppé dans un métalangage aussi humaniste qu'humanisant, peut-être aussi porteur de fraternité, de convivialité et de paix.

Notre option, évidente pour nous et historiquement fondée, peut paraître pur pari à ceux qui ploient sous l'invasion des diverses formes de l'anglo-américain, de plus en plus confirmé dans sa fonction de langue des affaires, des technologies nouvelles et mêmes des échanges diplomatiques ou des décisions politiques. On pourrait nous reprocher de ramer à contre-courant, de faire fi du mouvement de mondialisation qui caractérise cette fin de siècle et dans lequel l'ampleur de la présence américaine sur beaucoup de plans est indéniable. Notre réponse à ce grief éventuel tient dans les résultats d'une enquête récente qui montre clairement le constant intérêt des Libanais de tout bord pour la langue française et l'accroissement de la demande d'apprentissage du français dans les écoles et les universités[2]. Cela traduit un désir d'assimilation de certaines valeurs libératrices propres à la langue et à la civilisation françaises, peut-être aussi une volonté de rapprochement interne et de communication par le moyen du parler de VAUGELAS et de RACINE. Nous ne croyons pas, toutefois, que seule la langue française pourrait opérer rapprochement et compréhension. C'est à l'accroissement culturel qu'elle peut entraîner que nous reconnaissons une fonction de médiation ou de conciliation.

J'en arrive à la fin de mon propos. La reconstruction nationale au Liban est une œuvre ardue à laquelle les pouvoirs publics ne se sont pas véritablement attelés.

---

[1] Il s'agit de la thèse de Najla BACHOUR que j'ai moi-même dirigée et qui portait sur des classes maternelles dans l'ensemble du Liban aussi bien dans les grandes villes que dans les régions rurales. Thèse soutenue en 1995 et publiée en langue arabe.

[2] Cf. *Anatomie de la francophonie libanaise*, par S. ABOU, C. KASPARIAN et K. HADDAD, Édition AUPELF-UREF, FMA, Beyrouth, juin 1996.

Il est probable, malgré les multiples déclarations libanaises et étrangères, que le rapprochement entre Libanais n'est pas tant désiré pour le moment. L'ampleur de la mainmise étrangère et les diverses occupations du territoire rendent difficile une réunification authentique des fractions de la nation, naguère en conflit, et la renaissance d'un consensus politique débouchant sur un vouloir-vivre commun. Les blessures réelles et symboliques n'ont pas encore cicatrisé. La haine est tapie, refoulée. La sécurité retrouvée n'a dissipé ni la peur ni l'incertitude; elle n'a pas non plus converti en frère ou ami l'ennemi d'hier. L'État qui se veut un État de droit, est loin d'être crédible; il est plus que jamais perçu comme partisan, féodalisé et soumis à une volonté exogène dont il n'est qu'un exécutant servile. Les tenants du pouvoir vivent dans une intolérable humiliation – consentie – et essaient de la faire admettre, comme un art du possible, une politique subtile et intelligente d'adaptation transitoire.

Or, malgré cette apparente perte de dignité collective, le peuple conserve sa fierté, le sens de l'honneur et de l'indépendance. Il demande à renaître et à réédifier la vie nationale sur des bases nouvelles. Nous pensons que ces bases sont d'essence culturelle et que c'est par la culture que le consensus, fondement même de la vie nationale, retrouvera des assises rationnelles susceptibles de juguler les débordements passionnels qui ont engendré des fantasmes politiques d'extermination réciproque à relents ethnocidaires. Retrouver une harmonie de fonctionnement ou une utopie de rassemblement à défaut d'unité profonde c'est peut-être ce à quoi nous devons aujourd'hui aspirer pour affiner les objectifs de vie commune et revigorer le sentiment d'appartenance. Et c'est bien en fonction de ce rapprochement progressif qu'il faut éviter de porter atteinte aux spécificités culturelles des différents groupes ethniques qui constituent le peuple libanais, ou de les remettre en question. Car il s'agit moins, tout compte fait, de réduire les différences que de réduire les résistances, celles qui nous empêchent de nous rencontrer ou celles qui nous maintiennent dans des *a priori* oblitérants, stériles, destructeurs et déshumanisants.

Diversité linguistique et culturelle et enjeux du développement, Éd. AUPELF-UREF, Université Saint-Joseph, Beyrouth, © 1997, pp. 71-95.

Langue, religion et sécularisation au Maghreb

Mohamed KERROU

Université de Tunis I

En tant que processus historique de désymbolisation religieuse[1], la sécularisation des institutions et des sociétés maghrébines[2] revêt actuellement une importance capitale en raison de trois phénomènes concomitants:

---

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

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

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

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

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

---

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

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

Les fondements historiques

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

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

---

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

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

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

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

C'est incontestablement en Tunisie, pays moins étendu que les autres contrées maghrébines mais plus homogène, plus urbanisé et où les élites jouaient un rôle important jusqu'à tout récemment[1], que la sécularisation semble avoir été et demeure encore plus effective sans toutefois être profonde ni générale et pleinement assurée. En effet, les hommes religieux n'ont jamais monopolisé le pouvoir dans l'ancienne Ifriqiya sauf pour une courte période qui n'a duré que quarante ans avec l'État maraboutique des Chabbia à Kairouan[2] de 1534 à 1574. Mais dès le XVIe siècle, les Turcs ottomans écartèrent autant les Chabbia que les Hafsides et les envahisseurs espagnols. Au XVIIIe siècle, la dynastie husséinite réussit à sceller une «alliance réussie» entre le régime politique et les hommes de religion avec une prééminence des «notables citadins liés à l'État»[3].

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

---

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

[2] C. MONCHICOURT, *Kairouan et les Chabbia (1450-1592)*. Préface de Robert Brunschvig, Tunis: Aloccio, 1939.

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

hommes autour d'idéaux maraboutiques. Cette toile de fond socio-idéologique avec ce qu'elle implique comme faiblesse du pouvoir central conditionnait le partage du Maroc jusqu'à son occupation par la France, en 1912, en deux zones géographiques: le *bled makhzen* soumis et le *bled siba* réfractaire au Sultan. Il est vrai que cette perception schématique, de type colonial lyautien, relie le système politique à la violence et non à «la fonction d'arbitrage du Makhzen»[1]. Quant à l'Algérie, elle connut un État autocratique de deys basé sur les janissaires turcs et coupé de sa société qu'il pressurait, notamment après la fin de la Course. Mais les tribus échappaient au pouvoir central et certaines s'organisaient en confédérations religieuses comme ce fut le cas en Oranie avec Ouled Sidi Cheikh[2].

En somme, il s'agit de trois pays différents par leur histoire, leurs structures sociales et politiques. Toutefois, la diversité n'exclut guère les traits communs qui fondent la maghrébinité puisqu'à l'unité géographique basée sur une alternance de plaines et de montagnes s'ajoute cette «unité fondamentale» qu'est la tribu[3] toujours en rapport avec la ville en tant que matérialité et idéologie du pouvoir et la civilisation arabo-berbère à référents religieux musulmans. Sur le plan politique et idéologique, l'État ou les États maghrébins sont dans un rapport de récupération des élites et des masses par le biais d'un acte de légitimation religieuse et «nationale», non dénué de montage imaginaire ainsi que de domestication de la «société civile» par la distribution de postes de responsabilité et de prestige en fonction de l'allégeance et du silence vis-à-vis des continuelles violations des libertés et des gestions patrimoniales des biens publics. La proximité de l'Afrique du Nord par rapport aux pays démocratiques d'Europe atténue quelque peu la tendance aux exactions et aiguise la conscience des élites sensibles à l'évolution des idées et des institutions occidentales. Mais le Maghreb possède son histoire, ses structures politiques et mentales qui ne cessent de s'autofonder depuis des siècles en consacrant ce qu'IBN KHALDOUN appelait «la gloire personnelle» par opposition à «la gloire collective».

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

---

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

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

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

se trouve ici liée organiquement au fait islamique. Elle en est indisociable même si on trouve des berbérophones musulmans. En réalité, l'arabe est la langue de l'écrit, du savoir et de l'autorité religieuse. C'est d'abord, comme partout dans le monde musulman, la langue du Coran. En tant que telle, elle est à la limite «intouchable», d'autant plus que «la mission liturgique de l'arabe n'est pas encore achevée parmi les nations». Elle a été faite langue de l'*Islâm*, «soumission à la foi», afin de «devenir un jour la langue du *Salâm*, de la Paix, souhaitée enfin aux créatures de la part de Dieu»[1]. L'arabe littéraire ou littéral ou encore classique *(fusha)* est perçu comme étant la langue de «la pureté, de la clarté, de la vérité et de l'éloquence» même si des voix mineures s'élèvent pour débarasser cette langue des mythes et la soumettre à l'étude scientifique objective en reconnaissant qu'il n'existe pas une seule langue *fushâ* mais plusieurs *fasâhât* qui dépendent des époques et des lieux[2].

Les fondements idéologiques

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

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

---

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

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

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

Tout le problème de la langue arabe réside dans sa dualité: d'un côté, une langue classique parlée par une partie de l'élite et destinée à l'usage dans les discours voués à faire autorité et, de l'autre, une langue parlée et mélangée avec d'autres langues (le berbère, le français, l'italien, l'espagnol). Cette langue parlée ou dialectale est perçue par l'élite arabophone et arabiste comme altérée et déformée bref vulgaire *'amiyya*. Banni par les Académies de langue arabe, notamment par le courant intégriste linguistique afin d'éviter les schismes[1], le dialectal est mal vu, méprisé par les élites savantes qui pourtant en usent dans leur vie quotidienne tout en l'hybridant avec leurs vocables savants donnant ainsi naissance à un arabe intermédiaire plus proche de la langue des médias à structure francophone que de l'arabe classique. Souvent, les Maghrébins parlent, notamment dans leurs parlers citadins, une *lingua franca* résultant d'un mélange d'arabe, de français, d'italien et d'espagnol que les riches échanges de la pièce du «Nouveau théâtre» tunisien, *Les Amoureux du café désert*, caricature à merveille.

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

---

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

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

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

Il existe en réalité depuis l'intrusion de la modernité dans le monde arabe au XIXe siècle, et plus encore au XXe siècle, un véritable problème de la langue arabe et il n'est plus possible de continuer à jeter l'anathème sur ceux qui l'évoquent et à nier ce problème en croyant le résoudre. Non seulement cette langue identitaire n'est pas une langue (aisée) de communication sociale et politique mais elle n'est pas unique au sens de fixe, exclusive et suffisante. Elle est duelle: d'une part, un arabe classique de facture savante, réservé à une certaine élite et, d'autre part, des parlers citadins et ruraux différents et puisant dans plusieurs registres linguistiques. Entre les deux, un arabe standard manipulé au petit bonheur par les médias et seulement compréhensible par les scolarisés. Entre ces langues «arabes» ou plutôt ces registres linguistiques, il existe évidemment une distorsion donnant lieu à maints problèmes culturels et politiques. De toute façon, la situation linguistique au Maghreb est d'abord basée, si on laisse de côté le berbère, le français et les autres langues étrangères, sur une diglossie: l'arabe dialectal et l'arabe standard. Que penser alors de ceux qui soutiennent qu'il n'existe pas deux langues arabes – le classique et le dialectal – mais une seule, et que le débat à propos de leur contradiction est artificiel puisque la situation tend vers l'intégration linguistique[2]? Cette vision optimiste et idéale ne correspond malheureusement pas à la réalité d'aujourd'hui. Elle pourrait le devenir avec un net recul de l'analphabétisme et un relèvement culturel qui ne semblent pas garantis actuellement.

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

---

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

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

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

Nous sommes ainsi en présence d'un plurilinguisme éclaté sinon «sauvage» pour reprendre la formule d'Ahmed MOATASSIME[1]. Ce plurilinguisme caractérisant un marché linguistique hétérogène et inégal, composé de ces deux sous-champs que sont les langues vernaculaires (dialectal, berbère) et véhiculaires (arabe, français)[2] est l'objet de débats passionnés voire violents reflétant nécessairement les choix politiques des acteurs sociaux. Mais c'est surtout l'arabisation qui a été, au cours des années 70 et 80, le moment le plus approprié pour que les querelles éclatent au grand jour sans toutefois permettre un vrai dialogue ni une confrontation avec l'Autre qui est en Soi. Mieux: sans qu'il y ait résolution du problème linguistique posé par des intellectuels en mal de pouvoir. En second lieu, l'on assiste de temps en temps à des appels désespérés en vue de valoriser les langues dialectales mais les boucliers sont vite levés et la réponse est toujours prompte à se manifester: «la langue arabe est la langue officielle». En filigrane, la réponse est autre: «le colonialisme n'est pas parti, ses agents sont toujours là». C'est également avec la même logique que les arabophones-arabistes répondent aux berbères-berbéristes. Il faudrait préciser que la(les) culture(s) maghrébine(s) est(sont) essentiellement orale(s) et que le taux d'analphabétisme demeure élevé dans les trois pays. Cette situation complique et détermine la question linguistique qui se traduit par un pluralisme non reconnu par le pouvoir et les intellectuels en position (réelle et potentielle) de pouvoir. A l'intérieur de ce champ linguistique destructuré, c'est la langue berbère, les dialectes arabo-berbères et le français qui forment les trois strates en lutte avec la langue officielle (l'arabe) des pays maghrébins[3].

---

[1] A. MOATASSIME, *Arabisation et langue française au Maghreb. Un aspect sociolinguistique des dilemmes du développement*, Paris: I.E.D.E.S., P.U.F., 1992.
[2] BOUKOUS, *op. cit.*, p. 226.
[3] G. GRANDGUILLAUME, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris: Maisonneuve-Larose, 1983.

Les trois strates

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

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

(Tamazgha) de débattre de leur destin en soulignant leur objectif de promotion de la langue et de la culture amazighes. Les participants de plusieurs associations ont ainsi fondé le Congrès Mondial Amazigh. Il a fallu attendre 15 années après le «printemps berbère» (1980) déclenché par le Mouvement culturel berbère (MCB) pour que l'État algérien – un État en crise de légitimité et soumis à la violence islamiste – décide en mai 1995 la création d'un Haut-Commissariat à l'amazighité. Depuis, l'enseignement de l'amazighe a formellement démarré au sein de l'école. Mais le chemin reste long et les Imazighen savent que la démocratie en Algérie passe nécessairement par la reconnaissance constitutionnelle et effective de leurs langue et culture longtemps déniées. Ainsi, le problème de l'amazighe, langue maternelle de plusieurs millions de Maghrébins maintenus depuis longtemps en tant que peuple «sans voix» n'a pas seulement un enjeu linguistique mais politique dans la mesure où la codification et l'unification de l'arabe et du français par des élites savantes visent à les maintenir au pouvoir en tant que clans dominants[1].

Estimés à une vingtaine de millions[2], les Imazighen sont surtout présents en Algérie et au Maroc. En Tunisie, pays le plus arabisé de l'Afrique du Nord pour des raisons géographiques (prédominance des plaines) et historiques (Kairouan était la première capitale de l'islam maghrébin), les Berbères sont absents du discours culturel et politique. Même s'ils parlent des dialectes locaux (le rifain, le kabyle, le chaoui, le targui...) différents d'une région à une autre et sont restés longtemps sans langue écrite tout en ayant un alphabet écrit à savoir le Tifinagh, cette «majorité déchirée» pour reprendre l'expression de Kateb YACINE, vit depuis quelques années, en Algérie et au Maroc, dans un «nouveau climat de valorisation de la langue et de la culture» et la «naissance d'une conscience panamazighe». Ceci dit, ce mouvement n'est pas vraiment en mesure de renverser la tendance à la régression et au déclin de cette langue causés par les effets de l'urbanisation, de sa dévalorisation par l'école et par l'efficacité technologique[3] mais aussi par l'auto-dévalorisation et l'inimitié psychologique résultant du contact avec la langue du Coran. Commencé au début du siècle avec le Kabyle BOULIFA et poursuivi intensément au cours des années 70, le passage de l'oral à l'écrit n'a encore débouché que sur «un embryon d'usage écrit du berbère» extra-institutionnel, que ce soit individuel

---

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

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

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

ou associatif[1]. En 1990, il y a eu la création d'un département de langue et de cultures amazighes à Tizi-Ouzou en Kabylie algérienne. Récemment, le berbère a été partiellement et inégalement introduit dans les écoles en Algérie. Au Maroc, le discours royal du 20 août 1984 a considéré le berbère comme une composante importante de la culture nationale et a accepté son éventuel enseignement à l'école.

En Algérie, la résistance linguistique et culturelle s'est basée sur le refus de la francisation et de l'évangélisation en rapport avec le nationalisme qui revendiquait politiquement la valorisation de l'arabe littéral *«al-'arabiyya al-fushâ»*. Du coup, celle-ci devint prisonnière du nationalisme, objet de «pétrification» ou d'«embaumement» tout en marginalisant les langues maternelles (l'arabe dialectal et le berbère) qui, à leur tour, seront le fer de lance de «la nouvelle résistance». Pour preuve: le printemps de Tizi-Ouzou en avril 1980 qui vit les lycéens réclamer l'entrée de l'amazighe à l'école[2]. En Tunisie, la grande homogénéité ethnique et culturelle a empêché l'expression de la culture berbère pourtant bien présente dans le sud tunisien. Elle n'est ni enseignée ni objet de recherches locales et le pays n'a pas encore produit d'élèves du Père blanc de l'IBLA, André LOUIS, dont les travaux ont permis de faire connaître au public la richesse du sud tunisien et particulièrement celle de la culture berbère. En plus, la question linguistique demeure étouffée et toute vision d'innovation consistant à valoriser le berbère ou le dialectal suscite vite des réactions hostiles[3]. A ce titre, il est intéressant de relever ce que la polonaise Anna PARZYMIES a judicieusement évoqué: «le complexe William Marçais» (linguiste français qui prophétisa, en suscitant une vive réaction dans les annés trente, la substitution du français à l'arabe littéral) pour inciter à élaborer une politique linguistique plurielle et intégrative qui «débarasse la société tunisienne des problèmes qui se posent à elle constamment»[4]. Cependant, ce «complexe Marçais» continue à fonctionner également dans l'autre sens, propulsé par les francisants hostiles à la présence de la langue arabe, et empêche ainsi de susciter un dialogue linguistique serein et scientifique.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

en faveur de la modernité et le refus de la tradition. Ce n'est que depuis un peu plus d'une décennie que la situation linguistique changea à la faveur de l'arabisation idéologique en produisant des «balbutiants», ne parlant ni l'arabe, ni le français mais une langue journalistique de bas niveau. Auparavant, et le phénomène est encore vérifiable parmi ceux qui ont quarante ans et plus, le français était encore plus que le dialectal et parfois les deux «langues» combinées selon une alchimie locale spécifique, la langue de communication y compris et surtout dans les situations d'intimité extrême. Mais, au cours des années 60 et 70 et même après, l'on fustigeait le bilinguisme «bâtard» rendu responsable d'un déchirement culturel, existentiel voire d'une destructuration sociale. Cette manière de poser le problème de «la langue et de la culture nationales» était, en dépit d'une certaine pertinence[1], exagérée parce qu'elle ne saisissait pas toutes les interférences psychiques et sociales et qu'elle était surtout conduite par l'obsession du «bouc émissaire» culturel. Or, la question linguistique était et demeure encore complexe par ses enjeux de pouvoir et l'ambivalence de tous les acteurs sociaux. Il n'est que d'évoquer le cas de tel ou tel ministre dans un gouvernement de Bourguiba, partisan de l'arabisation et chantre de «l'authenticité» culturelle qui inscrit ses enfants dans un lycée français, le «Carnot» de Tunis. Ce comble de la contradiction révèle un jeu social et idéologique important à étudier dans la mesure où il dénote l'implication plurielle des acteurs et de l'existence de plusieurs imaginaires «contradictoriels» mais coexistant au sein de la personnalité de base des Maghrébins, notamment quand ils accèdent au pouvoir. Le rapport à la langue française – y compris chez les chercheurs en sciences sociales – est de nature à nous révéler l'ambivalence des acteurs sociaux, leurs vécus et leurs aspirations, leurs identités et leurs devenirs dans des situations où être Soi-même n'a de sens que si l'Autre est incorporé, avec toute la passion (amour/haine) que l'on ressent pour lui.

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

---

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

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

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

La question identitaire

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

L'État est le clou de l'affaire». Pour Bounfour, il n'y aura de lien que dans le pluriel des langues, des styles, des paroles[1].

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

pays une série de mesures laïcisantes au lendemain de l'indépendance en 1956. Il supprima l'université islamique de la Zaytouna en la remplaçant par une simple faculté de théologie, liquida les biens de main-morte (*habous*) et proclama un Code de statut personnel (CSP) interdisant la polygamie et imposant le mariage par consentement mutuel ainsi que le divorce prononcé par le juge à la place de l'ancienne répudiation. En février 1960, le Président Bourguiba accomplit le geste le plus kémaliste (radical) de sa carrière politique: il but publiquement un verre d'eau en plein Ramadhan et appela le peuple tunisien à ne plus jeûner étant donné qu'il était appelé à s'engager dans le «*Jihâd al-Akbar*» – remarquez le recours au vocabulaire religieux y compris dans les situations les plus laïques – contre le sous-développement. Des réactions isolées furent réprimées, même si Bourguiba assouplit ses positions en versant partiellement dans la moralisation religieuse sans abandonner toutefois ses convictions politiques pro-occidentales. Ce «champion d'un Islam ouvert aux exigences rationnelles»[1] était doté d'un grand réalisme et d'un esprit d'ouverture sur le monde extérieur avec ses multiples cultures et langues. Dans ses fréquents discours radio-télé-diffusés, le «Combattant suprême» recourait, hormis dans les discours prononcés lors des cérémonies politiques et religieuses officielles, au dialectal. Il parlait au peuple avec la langue de tous les jours et non pas l'arabe classique ou plutôt standard caractérisé par son sérieux artificiel et souvent rigide pour ne pas dire socialement et politiquement incompréhensible. Bien évidemment, cette spontanéité bourguibienne, fort appréciée en raison de sa capacité de communication, ne pouvait résoudre la question de la sclérose d'un régime causé par le monopartisme, le pouvoir personnel et l'absence de libertés. En témoignant de l'extrême frilosité d'un système d'information[2] que traduisait, sur un ton tragi-comique, la musique de circonstance accompagnant le journal télévisé rendant compte quotidiennement et «à la une» des entrevues sinon des promenades, voire des baignades, du Chef de l'État. Là encore, l'on renouait avec l'absence de langage et la non-communication politique pour verser dans les intrigues et les intérêts de ceux qui, parmi la classe politique, défendaient leurs privilèges en entretenant dans une concurrence folle le culte de la personnalité du Prince au pouvoir. Enfin, l'évolution actuelle de la Tunisie de l'après-Bourguiba impose d'accorder une attention particulière à la réforme

---

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

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

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

En Algérie, la plus grande figure de l'islam algérien au XXe siècle, celle de Abdelhamid Ben Bâdis (1889-1940) fonde l'Association des Ulémas en 1931. A la différence des jeunes algériens assimilationnistes, ce milieu traditionaliste vise, à travers sa revue «Al-Shihâb» (Le Météore) à réaliser une réforme (*islâh*) religieuse par l'abandon des superstitions populaires, par le retour aux sources (*Salaf*) et par la conscience d'une solidarité algérienne musulmane basée sur le slogan: «L'Islam est ma religion, l'arabe est ma langue, l'Algérie ma patrie». Le mouvement s'étend au cours des années trente, de Constantine, fief de Ben Bâdis à Alger, en Oranie et surtout à Tlémcen[1]. Cette orientation réformiste qui ne visait pas un strict monolinguisme arabe, même si les Ulémas algériens étaient étrangers à la culture française[2], a marqué symboliquement le nationalisme algérien[3]. Elle sera par la suite radicalisée par l'option socialisante de la République populaire et démocratique qui verra le jour après l'insurrection commencée en 1954 et l'indépendance de l'Algérie en 1962. Dominée par la figure militaire de Houari Boumediène qui parvint au pouvoir par un coup d'état contre Ben Bella en 1965, l'islam algérien s'engagea malgré sa déconfessionalisation formelle[4] dans une optique révolutionnaire à idéologie populiste musulmane. Dès les années 70, une politique d'arabisation est lancée par les élites arabisantes se positionnant pour la conquête du pouvoir. Dans le sillage du populisme révolutionnaire, le panarabisme et l'islamisme sont diffusés par des professeurs Égyptiens coopérants dans une Algérie rêvant de rompre culturellement avec le néo-colonialisme. Démagogique et destinée à «flatter le côté affectif des masses», cette arabisation a fini par être «la charpente de la politique linguistique de l'Algérie indépendante» mais ne parvint qu'à des résultats inégaux, insatisfaisants et inacceptés; en somme ce fut véritablement un échec[5]. La loi sur l'arabisation

---

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

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

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

[4] H. SANSON, «L'islam de Houari Boumédienne», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XVII, 1978, pp. 267-276.

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

adoptée par le Parlement Algérien en décembre 1990 consacra le monopole de la langue arabe dans la vie publique. Elle confina les langues étrangères dans un rôle «complémentaire» mais resta silencieuse sur le statut du berbère et des dialectes. Elle annonce ainsi la volonté étatique de museler le pluralisme et l'expression démocratique[1]. En fait, la violence politique qui oppose, depuis l'arrêt du processus électoral (1992), le pouvoir et les groupes islamistes armés traduit sur le mode extrême le conflit linguistique et la gestion politique désastreuse des problèmes sociaux. Plus généralement, elle exprime une crise d'autorité et l'échec d'un système politique basé sur l'État-parti FLN contrôlé par l'armée. En réalité, ce système est «l'aboutissement d'un long processus remontant aux débuts du mouvement national, dans les années vingt et trente, et qui s'est poursuivi après l'indépendance acquise en 1962». De fait, «l'islam politique» algérien se trouve être le double produit de «la culture religieuse des Ulémas» qui a modelé l'enseignement et «l'échec des promesses d'avenir meilleur du parti unique FLN»[2].

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

---

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

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

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

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

religieux et tente de récupérer «le contre-champ politico-religieux» où s'exprime la contestation islamiste[1].

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

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

---

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

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

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

---

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

Conclusion

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

L'hypothèse de travail théorique qui découle de l'analyse sociologique et historique esquissée ici serait qu'une *sécularisation muette*, celle-là même qui ne s'avoue pas, qui ne dit pas son projet, qui ne parle pas d'elle-même et qui se veut discrète, progressive et efficace, est de nature aujourd'hui à éviter les dénonciations des conservateurs[1]et des islamistes à l'affût des innovations pour s'y opposer et manifester leur hostilité envers des États toujours en quête de légitimité. Il faudrait préciser que cette hypothèse s'impose à la fois en raison du blocage de la modernisation autoritaire des années 60 et 70 ainsi que de la politique de traditionalisation islamique que continuent de suivre les régimes en place pour «couper court» (*Sahb al-biçât*)[2] aux surenchères des islamistes ou autres traditionalistes et se montrer «moraux» aux yeux des masses quasi-infantilisées par les pouvoirs politiques. Elle trouve également sa justification au niveau de l'évolution historique des trois pays maghrébins qui ont connu, quoique de façon inégale, des processus de sécularisation. De la sorte, un surcroît de sécularisation «muette» pourrait peut-être constituer une avancée

---

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

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

importante sans provoquer de soubresauts sociaux. La parole séculariste est ainsi appelée à se retirer du champ linguistique et à se faufiler derrière l'acte de désymbolisation religieuse effective pour lui garantir, stratégiquement et dans le souci de préserver l'harmonie sociale, plus d'efficience et de réalisation. D'ailleurs, la difficulté de traduire en arabe la notion de sécularisation que restituent littéralement, artificiellement et imparfaitement les concepts-mots de *'almaniyya, daniwa* et *duniyawiyya* renforce l'idée que le phénomène n'est pas facile à concevoir et à assumer tant au niveau du langage, de la pensée et des mentalités qu'au niveau de la pratique politique. Sans parler évidemment de l'impact négatif que le mot laïcité, *laykiyya* en arabe, connote auprès des masses et de la majorité des intellectuels pour qui pareille désignation est synonyme d'acculturation, de perte d'identité et de dépendance culturelle sinon, comme le disent les islamistes, de blasphème et de pratique anti-musulmane[1].

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

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

Diversité linguistique et culturelle et enjeux du développement, Éd. AUPELF-UREF, Université Saint-Joseph, Beyrouth, © 1997, pp. 97-113.

Gestion du pluralisme linguistique : le cas de Maurice

Vinesh Y. HOOKOOMSING

Université de Maurice

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

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

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

Le contexte socio-historique

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

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

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

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

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

Le paysage linguistique mauricien vu à travers le recensement de 1990

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

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

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

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

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

Tableau 1 : Créole et Bhojpouri

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

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

Tableau 2 : Les langues courantes

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

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

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

Tableau 3 : Le bilinguisme courant

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

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

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

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

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

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

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

Langues ancestrales : un paysage complexe aux contours ambigus

Tableau 4 : Les langues ancestrales

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

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

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

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

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

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

Tableau 6 : Le bilinguisme ancestral

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tableau 7 : Langues lues et écrites

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusion

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

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

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

Bibliographie

ALLEN, R. (1983): *Creoles, Indian immigrants and the restructuring of society and economy in Mauritius, 1767-1885*. Unpublished Ph.D. thesis, University of Illinois.

BAKER, P. (1976): *Towards a social history of Mauritian creole*. M. Litt. Dissertation. University of York.

BAKER, P. (1982): *The contribution of non-Francophone immigrants to the lexicon of Mauritian creole*. Ph.D. thesis. SOAS, University of London.

BENEDICT, B.(1965): *Mauritius: problems of a plural society*. London. Pall Mall.

CHAUDENSON, R. (1974): «La situation linguistique dans les archipels créolophones de l'Océan Indien» in *Annuaire des Pays de l'Océan Indien*. Aix-en-Provence.

ERIKSEN, T.H. (1990): *Communicating cultural differences and identity. Ethnicity and nationalism in Mauritius*. Oslo: Occasional papers in Social Anthropology.

Eriksen, T.H. (1992): *Us and them in modern societies. Ethnicity and nationalism in Mauritius, Trinidad and beyond*. Oslo: Scandinavian University Press.

HOOKOOMSING, V.Y. (1987): *L'emploi de la langue créole dans le contexte multilingue et multiculturel de Maurice*. Unpublished Ph.D. thesis, Université Laval, Québec.

HOOKOOMSING, V.Y. (1986): «Langue et identité ethnique: les langues ancestrales à Maurice». In *Journal of Mauritian Studies*, Vol. 1 N°. 2, pp. 126-153.

HOOKOOMSING, V.Y. (1994): *Preserving pluralism in the context of development and modernization: the case of Mauritius with particular reference to the Indo-Mauritians*. C.I.I.L., Mysore, January 1994.

ROBILLARD, D. de (1990): *L'Ile Maurice, une francophonie paradoxale*. Paris: l'Harmattan.

SIMMONS, A.S. (1983): *Modern Mauritius: the politics of decolonization*. Bloomington: Indiana University Press.

STEIN, P. (1982): *Connaissance et emploi des langues à l'île Maurice*. Hamburg: Helmut Busche Verlag.

Diversité linguistique et culturelle et enjeux du développement, Éd. AUPELF-UREF, Université Saint-Joseph, Beyrouth, © 1997, pp. 115-130.

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

Marcel Antonin da MATHA SANT'ANNA

Université Nationale du Bénin

Peuplé de 4 915 555 habitants au recensement de 1992 – répartis sur 114 763 km^2, le Bénin présente près d'une cinquantaine de groupes socio-culturels classés en deux grands ensembles, le Kwa et le Gur, comptant respectivement 28 et 24 groupes schématiquement représentés par la carte et le graphique en annexe.

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

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

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

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

Richesse linguistique et attente de l'autre

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

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

L'intellectualisme linguistique

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

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

Manifestations

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

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

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

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

Le mélange linguistique

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Les fondements historiques

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

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

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

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

L'amélioration des pratiques thérapeutiques

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

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

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

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

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

L'ombre de l'étranger

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

Les fondements psychologiques

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

«Ku abo».

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

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

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

Les bases religieuses

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

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

Les dispositions matérielles

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

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

Intégration de l'étranger à une gestion territoriale prospère

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

La diversité des origines: une synergie de prospérité

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La terre: base d'ancrage

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

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

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

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

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

Rôle de l'État

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusion

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

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

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

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

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

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

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

Bibliographie

AHANHANZO GLELE, M., (1974): *Le Danhomé*, Imprimerie F. Paillart, 80;100, Abbeville, 282 p.

ABOU, S. (1981): *L'identité culturelle*, éd. Anthropos, Paris.

ADAM, K.S. & BOKO, M. (1983): *Le Bénin*, SODIMAS/EDICEF ISTRA, Strasbourg, 98 p.

ALIDOU BACHABI, A.G. (1991): «La place du chenal de l'Aho dans le fonctionnement du complexe Ahémé-Lagune côtière», Mém. Maîtrise, Département de Géographie et d'Aménagement du Territoire, FLASH-UNB, Cotonou, 144 p.

ASSABA, C. (1980): «Dynamisme de transformation socio-économique des Nago-Holli de Pobè», Mém. Maîtrise, Département d'Études Sociologiques et Anthropologiques, FLASH-UNB, Abomey-Calavi, 186 p.

BOCO, P. (1995): «Proverbes de la sagesse F n (Fon) (Sud bénin)», 1er fascicule, AFC, Multi-services, Cotonou, 124 p.

Centre National de Linguistique Appliquée (CENALA) (1989): Carte linguistique, Rép. du Bénin, Échelle: 1/1000 000, Éd. CENAP/DRA, Division Carto et Impression, Cotonou, Bénin.

COQUERY-VIDROVITCH, C. (1993): «Quand l'essor du secteur informel se nourrit des acquis du passé», in *Le Monde Diplomatique*, N° 470, mai 1993, pp. 16-17.

DEGBELO, A. (1992): «Traitement de la maladie dans le royaume du Danhomè aux XVIIIe et XIXe siècles». Thèse Doctorat, Université Paris I, Panthéon, Sorbonne, UER d'Histoire, Tome I, 444 p., Tome 2: 399 p.

FADAIRO, D.K. (1986): «Proverbes et critique sociale chez les F nu (Fon nou) du Bénin. Une approche anthropologique». Thèse de Doctorat, Université Paris V, Tome 1: 522 p., Tome 2: 446 p.

GAYIBOR, N.L. (1984): «Ag k li (Agokoli) et la dispersion de N tsé (Notsé)», in *Peuples du Golfe du Bénin (Adja, Ewé)*, Éd. Karthala, Paris, pp. 23-34.

GBENY VI R. (Gbegnonvi), VINY DE J.M. (Vingnonde) (1983): LO, N° hors série de la *Revue Binndi e Jannde*, ISSN N° 024/9734, Binndi E Jannde, Paris, 138 p.

Institut National de la Statistique et de l'Analyse Économique (1994): Deuxième recensement général de la population et de l'habitat, février 1992., Tome 3: Caractéristiques socio-culturelles et économiques, 114 p.

KOUASSIGAN, G.A. (1974): *Quelle est ma loi? Tradition et modernisme dans le droit privé de la famille en Afrique Noire Francophone*, Paris, A. Pedone, 311 p.

LAHAMY, P. (1993): Contribution à l'étude des conditions pour une bonne intégration du projet «Restauration des ressources forestières dans la région de Bassila», Thèse, Faculté des sciences agronomiques (FSA-UNB Abomey-Calvi, Bénin) et Faculty of Agriculture and Foresty, Univ. Ibadan, Nigéria, 131 p.

MATHA (DA) SANT'ANNA, M. (1994): «Droit foncier et gestion des ressources naturelles». *Cahier de Géographie du Département de Géographie et d'Aménagement du Territoire*, FLASH-UNB, 20 p.

MEDEIROS (de) F. (1984): *Peuples du Golfe du Bénin (Adja, Ewé)*. Études réunies et présentées par François de Medeiros, Colloque de Cotonou, déc. 1977, Éd. Karthala, Paris; Centre de Recherches Africaines, Paris, 335 p.

MEHOU LOKO, L.J. (1986): Les minorités ethniques à Cotonou. «Cas des Xwla, des T finu (Tofinou) et des Awaussa», mémoire de Maîtrise, FLASH-UNB, Cotonou, 89 p.

MENDRAS, H. (1970): *La fin des paysans. Changement et innovations dans les Sociétés rurales françaises*, Armand Colin, Paris.

PERROT, M. (1992): *L'eau, mythes et réalités*. Actes du Colloque organisé à Dijon du 18 au 21 nov. 1992, sous la dir. de Maryvonne Perrot, 347 p.

RATIER, A. (1992): *Projet Ferme Apicole de Tobè*, Éd. Ratier Alain Iita, Bénin, 46 p.

ROULAND, M. (1993): «Le droit des peuples autochtones. Le développement devrait-il tuer la culture?» in *Le Monde Diplomatique*, N° 471, juin 1993, pp. 16-17.

TOFFI, D.M. (1995): «Traditional utilisation of rainwater by the people of South Bénin region». Paper presented at the 7th International Rainwater catchment systems conférence, Beijing, China, june 21-25 1995, 14 p.

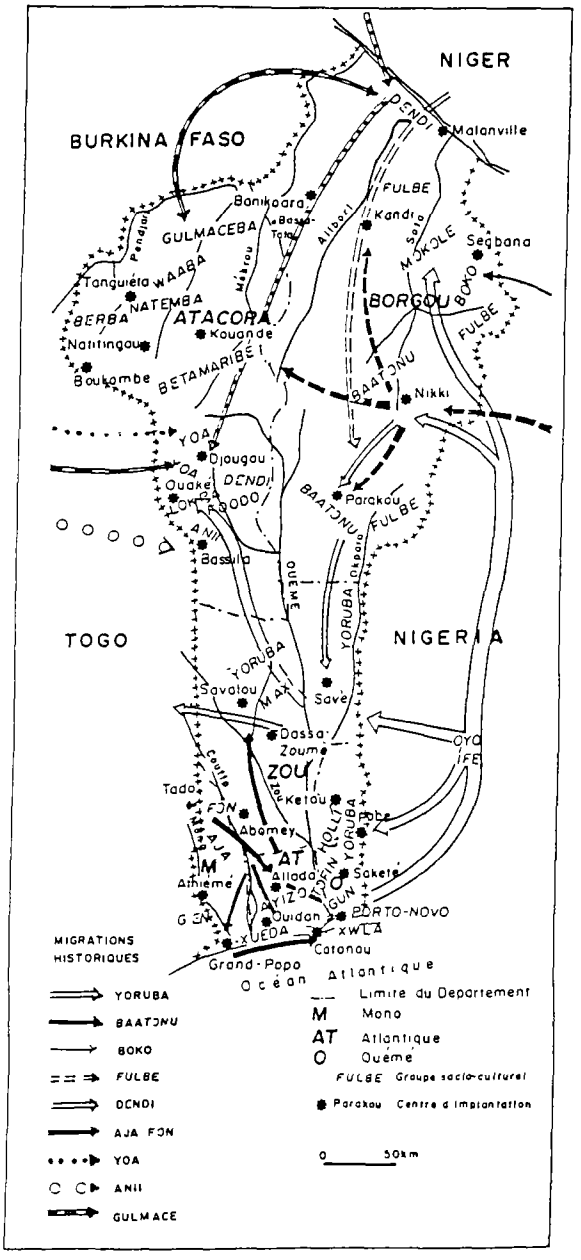
Union Générale pour le Développement de Ouidah (Ugdo) (1985): «Les voies de la renaissance de Ouidah», Actes du pré-colloque Origines tenu à Ouidah, Éd. Kanta, 155 p.

WILSON, S. (1984): «Aperçu historique sur les peuples et cultures dans le Golfe du Bénin: le cas des "Mina" d'Anécho», in *Peuples du Golfe du Bénin (Adja, Ewé)*, Éd. Karthala, pp. 127-150.

YORUBA, O.G. (1996): «Origine du nom Yoruba; Fondement socio-culturel de l'onomastique bariba». Archives de la famille Yoruba, Kandi, Bénin, 3 p.

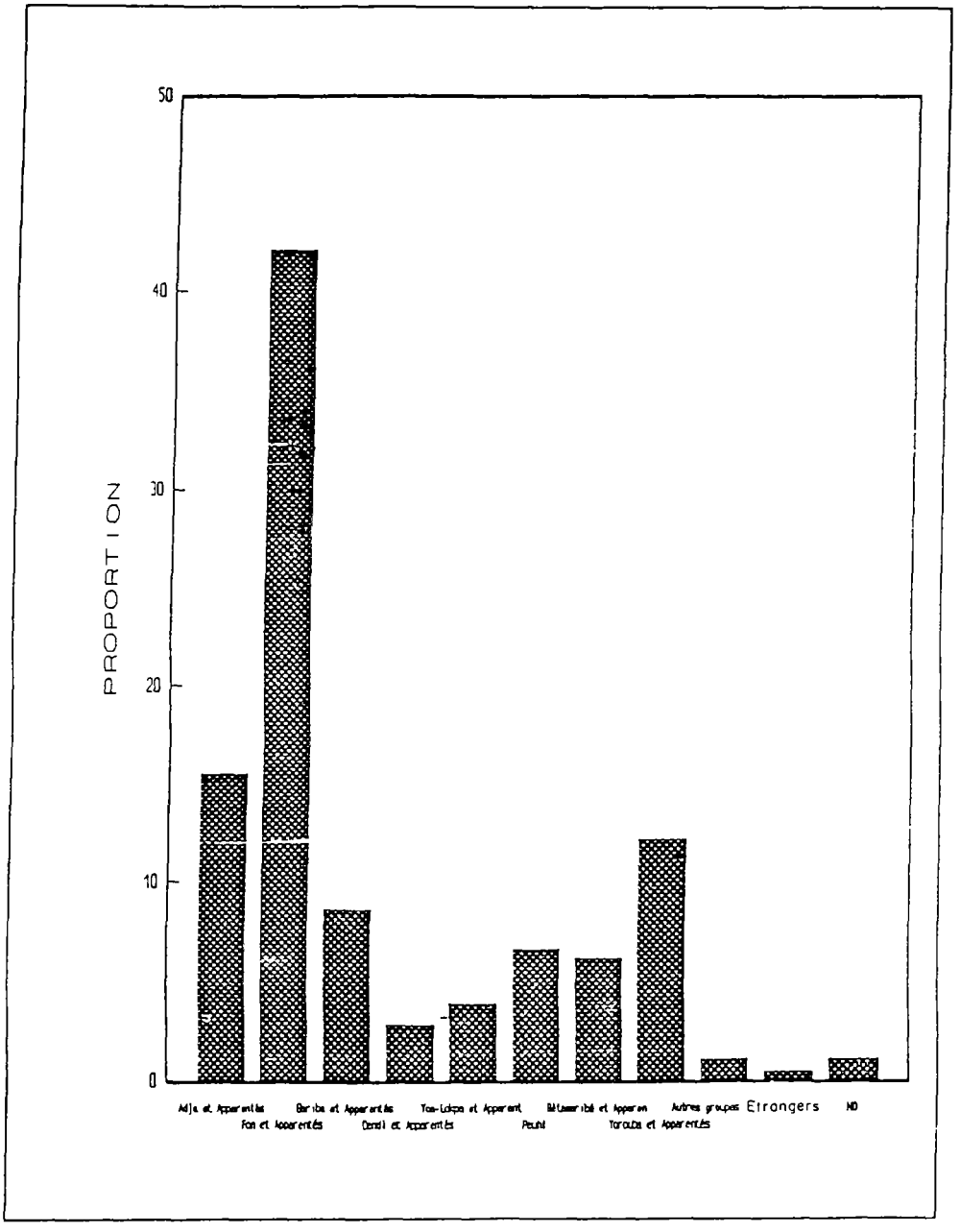
Annexe I

Groupes socio-culturels et peuplement



Annexe II

Répartition de la population résidente par grands groupes socio-culturels



Source : Recensement INSAE 1992 (Mars 1994)

Diversité linguistique et culturelle et enjeux du développement, Éd. AUPELF-UREF, Université Saint-Joseph, Beyrouth, © 1997, pp. 131-144.

État et construction nationale en Afrique Noire

Simon-Pierre EKANZA

Université d'Abidjan, Côte-d'Ivoire

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

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

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

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

L'État et la société en Afrique précoloniale

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

Les groupes ethniques: une forte conscience de leur identité collective

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

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

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

Les royaumes et empires: préservation des identités collectives

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

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

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

Ainsi sur toute l'étendue du continent, avec ou sans prise de conscience, des formes de nationalité existaient dans toutes les sociétés, qu'elles soient ou non étatiques. Leurs rapports pouvaient, à l'occasion, être oppressifs. Mais l'oppression, fréquente ou pas, n'avait jamais empêché la diversité culturelle, qui est *la vie même, la puissance créatrice des différences culturelles*[2]. C'était là le sens de l'évolution des sociétés de l'Afrique ancienne.

L'avènement de l'État colonial et ses contradictions

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

Le tracé arbitraire des frontières

La division de l'Afrique en différentes colonies va s'opérer dans le mépris total des désirs et des intérêts des peuples africains. Ainsi sont apparues les frontières des États qui demeurent aujourd'hui sacrées et intangibles[3]. Définies pour des raisons technico-administratives, elles sont totalement arbitraires et divisent les peuples qu'elles rencontrent, par exemple, en Afrique de l'ouest, Akan, Ewe, Yoruba, Haoussa. Même à l'intérieur des différents territoires, français ou britanniques, les frontières subirent de fréquents déplacements qui ne tinrent pas compte davantage des intéressés.

---

[1] *Ibidem*, p. 279.

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

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

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

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

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

L'ordre colonial et la dislocation des cohésions traditionnelles

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

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

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

L'élite contre les intérêts du peuple

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

Les contradictions du pouvoir africain

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

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

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

Vers la recherche d'une réelle unité nationale

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

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

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

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

Le paradoxe de la situation présente

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

Première voie

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

Deuxième voie

Le groupe dirigeant fait triompher, dans la pratique politique, la prépondérance d'une ethnie, mais n'en tire aucune conséquence culturelle. Sa préoccupation est au contraire d'assurer, dans les limites de l'État, le triomphe de la langue coloniale assimilée à la langue nationale. Les conséquences d'une telle politique sont catastrophiques. Si la classe dirigeante devient homogène, *grâce à une créolisation de la culture coloniale*[1], comme le reconnaît Person, on nie les cultures nationales, mieux, on fait de leur rejet la condition nécessaire de l'ascension sociale. Ignorées, les cultures nationales ne

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

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

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

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

Quelle politique pour la reconstruction des identités collectives?

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

Retrouver ses racines

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

La Côte-d'Ivoire, territoire de 322 000km^2, renferme dans ses limites actuelles plus de soixante groupes ethniques, parlant chacun sa propre langue. Une diversité de langues aussi importante pour un territoire aussi réduit a été soulignée à l'envi par tous les observateurs. Ces soixante ethnies constituent, en réalité, selon les études linguistiques récentes, quatre grandes aires culturelles, et à l'intérieur de chacune d'entre elles l'intercompréhension ne pose aucun problème. Mais, plutôt que les similitudes qui ont toujours été masquées, ce sont les traits culturels divergents qui sont sans cesse stigmatisés.

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

Reconstruire les identités collectives

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

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

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

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

Regrouper les communautés locales sur la base de la démocratie

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

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

L'État et la nouvelle condition de sa légitimité

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

---

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

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

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

Conclusion

L'État africain actuel, issu de la décolonisation, se définit comme État-Nation, c'est-à-dire comme un type d'organisation politique étranger à l'Afrique, par ses origines et par son idéologie centralisatrice et uniformisatrice, contraire à la diversité qui nous est rappelée, par ailleurs, comme étant la loi de la vie et la seule garantie de survie des espèces, en l'occurrence des cultures humaines[4]. L'État-Nation est, d'autre part, porté à nier, au nom d'une unité nationale abstraite, les communautés de base qui constituent l'expression de la diversité du peuple enserré dans les limites de son territoire. Une telle conception de l'État, massifiante, vécue comme une profession de foi, est opposée à la vieille tradition d'autonomie communautaire, dont sont fortement imprégnées les structures de base de la société africaine. C'est pourquoi l'unité de l'État africain ne saurait être celle d'un État centralisé, mais au contraire celle de la reconnaissance de la diversité du peuple.

---

[1] H. YAMÉOGO, *Repenser l'État africain*. Paris, 1993, p. 128.
[2] *Ibidem*. p. 128
[3] *Ibidem*. p. 128.
[4] Dans la perspective philosophique globale d' un Jacques Ruffié, par exemple. Voir J. RUFFIÉ, *De la biologie à la culture*. Paris, 1977.

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

Bibliographie

BADIE, B.: *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique.* Paris, 1992, 334 p.

BAYART, J.F.: *L'État en Afrique.* Paris, 1989, 439 p.

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

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

– «L'État-Nation et l'Afrique», in *Revue française d'histoire et d'Outre-mer,* ÉTAT ET SOCIÉTÉ EN AFRIQUE NOIRE, numéro spécial, n° 250 à 253.

Revue française d'histoire d'Outre-mer, «État et société en Afrique noire». Actes du colloque organisé à Paris au Centre de Recherches africaines, les 19 et 20 septembre 1980. Tome LXVIII, n° 250-251-252-253. Paris, 1981, 517 pages.

RUFFIÉ, J.: *De la biologie à la culture.* Paris, 1977.

YAMÉOGO, H.: *Repenser l'État africain. Ses dimensions et prérogatives.* Paris, 1993, 250 p.