



Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture



• Chaire UNESCO
• « Mémoire, Cultures et
Interculturalité »
• (France)

ÉTUDES INTERCULTURELLES

Revue d'analyse publiée par la Chaire Unesco de l'Université catholique de Lyon



- Dossier :
Les minorités : « *Signes visibles et expressions de la diversité culturelle* »
Actes de la Journée internationale d'études (Lyon, 15 octobre 2010)
- Les activités de la Chaire
- Débats
- Travaux des étudiants



ÉTUDES INTERCULTURELLES

Revue d'analyse publiée par la Chaire Unesco de l'Université catholique de Lyon



- **Dossier :**
 - Les minorités : « *Signes visibles et expressions de la diversité culturelle* »
Actes de la Journée internationale d'études (Lyon, 15 octobre 2010)
- Les activités de la Chaire
- Débats
- Travaux des étudiants

1. *Toute culture a une dignité et une valeur qui doivent être respectées et sauvegardées.*
2. *Tout peuple a le droit et le devoir de développer sa culture.*
3. *Dans leur variété féconde, leur diversité et l'influence réciproque qu'elles exercent les unes sur les autres, toutes les cultures font partie du patrimoine commun de l'humanité.*

Article 1^{er} de Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale
(UNESCO, 4 novembre 1966)



** Les auteurs sont responsables du choix et de la présentation des faits figurant dans cette Revue, ainsi que des opinions qui y sont exprimées, lesquelles ne sont pas nécessairement celles de l'UNESCO et n'engagent pas l'Organisation.*

COMITE DE REDACTION

DIRECTEUR DE LA REDACTION

Joseph YACOB
Professeur de Sciences politiques
Université catholique de Lyon

COORDINATEUR SCIENTIFIQUE

Roger Koussetogue KOUDE
Maître de conférences de Droit international et de Philosophie du droit
Université catholique de Lyon

MEMBRES

Jean-Luc CHABOT
Professeur émérite de Sciences politiques
Université Pierre Mendès-France, Grenoble 2

Paul MOREAU
Professeur de Philosophie
Université catholique de Lyon

Marc OLLIVIER
Maître de conférences de Droit public
Université catholique de Lyon



SOMMAIRE

EDITORIAL

<i>La diversité revisitée : retour sur un concept dynamique</i> Joseph YACOB	p. 9
---	------

DOSSIER

<i>Actes de la Journée internationale d'études (Lyon, 15 octobre 2010),</i>	p. 11
---	-------

<i>Penser la diversité humaine. Problématique philosophique</i> Pierre GIRE	p. 13
--	-------

<i>De l'émergence de l'Homme à ses adaptations à l'environnement</i> Jean-Marie EXBRAYAT	p. 23
---	-------

<i>Gestion de la diversité culturelle et religieuse : une approche fondamentale</i> Michel YOUNES	p. 35
--	-------

<i>Les langues régionales en Rhône-Alpes</i> Claudine FRECHET	p. 49
--	-------

<i>Le combat pour l'intégration de la minorité twa dans la société burundaise</i> Frédéric NTIMARUBUSA	p. 63
---	-------

<i>Citoyenneté, ethnicité et la question de minorité en Rép. démocratique du Congo (RDC)</i> Jean Berchmans PALUKU	p. 69
---	-------

<i>Une expression minoritaire de l'islam : L'Ibadisme, sa genèse, son évolution et ses apports</i> Chérif FERJANI	p. 83
--	-------

ACTIVITES DE LA CHAIRE

Conférence du 19 novembre 2009 : « Education et Dialogue interculturel »	p. 93
---	-------

<i>Éducation et dialogue interculturel</i> Pierre GIRE	p. 95
---	-------

<i>Education et dialogue interculturel</i> Suzy HALIMI	p. 103
---	--------

Conférence du 4 février 2010 : « La richesse des cultures »	p. 111
<i>Le discours de Sa Sainteté le Pape Jean Paul II à l'Unesco le 2 juin 1980</i> Mgr Francesco FOLLO	p. 113
<i>Culture, Personne et Histoire</i> <i>Philosophie de la culture et anthropologie fondamentale : De Jean-Paul II à Karol Wojtyla et retour</i> Emmanuel GABELLIERI	p. 127
DÉBATS	
<i>Le droit au développement en Afrique</i> Mutoy MUBIALA	p. 143
<i>Mémoire et création</i> Eric MANGIN	p. 159
<i>Les minorités au Liban : entre accueil et rejet (1960-2005)</i> Liliane KFOURY	p. 167
TRAVAUX DES ETUDIANTS	
<i>Le droit à l'éducation à l'épreuve de la diversité culturelle : l'exemple de la Mauritanie</i> Youssef BA	p. 179
<i>L'universalité des droits de l'homme au prisme de l'interculturalité</i> Catin NGUEABAYE	p. 187
LES AUTEURS	p. 195
PRESENTATION DE LA CHAIRE	p. 197



EDITORIAL

La diversité revisitée : retour sur un concept dynamique

Joseph YACOUB

Université catholique de Lyon

Les minorités, c'est la thématique principale du Pôle d'excellence de la Chaire UNESCO, « *Mémoire, Cultures et Interculturalité* ». Le thème des minorités, qui a été retenu par l'Institut d'Etudes avancées (IEA, Collegium de Lyon) comme l'un de ses axes prioritaires, s'inscrit dans le cadre d'un programme de recherche de notre Chaire qui s'échelonne sur quatre ans (novembre 2007-novembre 2011). En résonance avec l'ambition de l'IEA, notre Chaire bénéficie ainsi d'un partenariat avec le Collegium de Lyon.

En prolongement de notre Colloque international, tenu à Lyon les 23 et 24 avril 2009, qui a établi un état des lieux des minorités dans le monde, cette Journée internationale d'études procède d'une approche fondamentale sous l'angle de la diversité culturelle en vue d'une meilleure connaissance, une intégration et une valorisation de l'autre. L'humanité est diverse au travers des cultures, des identités, des religions et des langues ; et la question des minorités nous renvoie en permanence au rapport à l'altérité. La problématique des minorités révèle la nécessité d'étudier la diversité d'un point de vue philosophique et historique, d'établir des analogies avec les phénomènes biologiques - l'homme s'étant toujours adapté aux conditions de l'environnement - et d'assurer la cohésion sociale et le vouloir-vivre collectif par-delà les divers aspects de la diversité culturelle et religieuse.

Par la pluralité qu'elle annonce, la question des minorités conduit aussi à prendre en compte les langues régionales dans leur rapport avec la langue majoritaire. C'est notamment le cas du francoprovençal et de l'occitan en région Rhône-Alpes.

D'autres communications traitent de la situation et de l'apport des minorités dans certains pays et certaines traditions religieuses : l'ibadisme et sa contribution à l'évolution de l'islam majoritaire, le Burundi et la République démocratique du Congo (RDC). Au Burundi, il s'agit de l'analyse de la situation d'un peuple défavorisé, les Batwa, qui vit en marge de la société et qui est discriminé. En RDC, dans le contexte de reconstruction de l'Etat congolais,

comment examiner la question du rapport entre l'éthnicité et la citoyenneté au sein d'un Etat pluriethnique ?

Toutes ces approches théoriques et pratiques sont autant d'expressions et de signes de la diversité de notre monde, qu'il s'agit de préserver et de promouvoir. Cette Journée internationale d'études sera suivie d'un Colloque international qui se tiendra à l'Université catholique de Lyon, les 14 et 15 octobre 2011 ; car, la thématique des minorités continuera à occuper une place importante dans le champ social et dans l'actualité.

Dans le cadre de la rubrique : « *Activités de la Chaire* », nous publions les interventions de Mgr. Francesco Follo et Emmanuel Gabellieri sur la richesse des cultures, à l'occasion du XX^{ème} anniversaire du discours du pape Jean-Paul II à l'UNESCO (2 juin 1980 - 2 juin 2010), ainsi que les textes de Suzy Halimi et Pierre Gire relatifs au thème de l'éducation et le dialogue interculturel.

On trouvera dans la rubrique « *Débats* » les contributions de Liliane Kfoury sur les minorités au Liban, de Mutoy Mubiala sur le droit au développement en Afrique, celle d'Eric Mangin sur la mémoire et la création et deux textes de nos étudiants : l'universalité des droits de l'homme au prisme de l'interculturalité (Catin Nguéabaye) et le droit à l'éducation à l'épreuve de la diversité culturelle (l'exemple de la Mauritanie, Youssouf Ba).



DOSSIER
Actes de la Journée internationale d'études
(Lyon, 15 octobre 2010)



PENSER LA DIVERSITE HUMAINE
Problématique philosophique

Pierre GIRE
Université catholique de Lyon, Faculté de Philosophie

Dans son magnifique poème mystique, intitulé: *Le pèlerin chérubinique*, Angelus Silesius (mystique de l'école rhénane) écrit ceci: «*Plus se joignent de voix diverses et contraires, plus merveilleux résonne le concert¹*». Mais nous devons reconnaître que le fait de la diversité n'a pas généré de lui-même une conceptualisation philosophique autonome dont nous pourrions suivre le tracé spéculatif dans l'histoire de la philosophie occidentale. Le terme : *diversité* est en général absent des dictionnaires de philosophie. Il traduit une notion développée, au regard de la philosophie, de manière déterminante par les sciences du vivant et par l'anthropologie culturelle (incluant l'ethnologie et la sociologie, avec notamment la réhabilitation par C. Lévi-Strauss de la société archaïque et de la pensée primitive).

En Occident, la philosophie s'est attachée depuis longtemps à penser l'altérité, faisant alors de la diversité une simple figure de celle-là. En pensant l'altérité, la philosophie s'est trouvée confrontée au difficile problème de l'un et du multiple; ainsi en référence à l'altérité, la diversité serait-elle un autre nom de la multiplicité ou de la pluralité? En quoi la diversité aurait-elle, en elle-même, une spécificité essentielle qui la distinguerait de l'altérité, sachant que celle-ci est puissance de la différence, et qui la séparerait de la multiplicité, laquelle est dépassement de l'unicité? La diversité comme telle serait-elle encore pensable et réelle sans l'exigence d'un principe d'unité? Mais comment faire pour que ce principe d'unité ne soit pas, en son exigence même, réducteur voire négateur de la diversité? Ce sont des questions de ce type qu'une réflexion philosophique est à même de poser sans jamais être assurée de pouvoir les résoudre.

I. EXPERIENCE DE LA DIVERSITE HUMAINE ET QUESTION DE CONCEPTS

S'il est un fait qui s'impose à l'existence et à la conscience de chacun, c'est le fait de la diversité qui s'offre sur des plans de réalité et d'intelligibilité distincts, comme autant de niveaux d'expression de la diversité:

1 ANGELUS SILESIUS, *Le pèlerin chérubinique*, E. Susini (éd.), Paris, PUF, 1964.

- a) le *plan des formes vivantes* et des phénomènes de la vie analysés par les sciences du vivant ;
- b) le *plan social, juridique, politique* des collectivités humaines dans l'histoire ;
- c) le *plan culturel* des systèmes de pensée, des modes de vie, des institutions, des traditions religieuses dans le monde...

Mais ces différents plans sont comme traversés par deux mouvements de diversification :

- a) un *mouvement «vertical»*, celui de l'évolution et de ses phases historiques ;
- b) un *mouvement «horizontal»*, celui de la disposition géographique et du partage de l'espace humain.

Dans la conscience de cette complexité de la diversité, il semble, en première approximation, que la diversité soit l'expression de la pluralité, à savoir le fait même du «plusieurs». Or, la pluralité est par elle-même le dépassement de l'unicité, à savoir le fait d'être unique ou d'être le seul à occuper un espace d'existence référentiel (le seul élément existant dans un ensemble) ; mais nous pourrions imaginer que la pluralité se résout dans la multiplication du même au sein d'un espace d'existence référentiel, à la manière d'une série où se répète le même exemplaire.

S'il y a répétition du même, unique en son modèle, alors il y a pluralité de l'identique ; dans ce cas, il n'est nulle différence dans la multiplication et, par conséquent, nulle diversité. Celle-ci n'est pas la pluralité de l'identique, mais celle du divers. Elle présuppose la différence ou la distinction qui exclut *a priori* la répétition du même (l'absolu de la similitude entre deux éléments) ; elle implique la différence, à savoir ce qui est propre à l'un et non pas à l'autre, jusque dans sa réalité infinitésimale ainsi que l'a remarqué Leibniz dans l'explication de son *principe des indiscernables*. La différence ou la distinction qui rompt la continuité de l'identique, par conséquent la logique de l'homogène, rend possible l'altérité qui s'affirme comme dépassement du même dans la position de l'autre, sachant cependant que celui-ci reste toujours l'autre de celui-là !

L'altérité suggère à l'esprit une relation en miroir entre le même et l'autre, ce que Platon a magnifiquement perçu dans son dialogue *Le Sophiste*. Le même et l'autre (genres de l'être) ne peuvent s'affirmer que sur un horizon commun qui les place en vis-à-vis, sachant qu'ici nous évoquons l'altérité relative dans l'humanité et non point l'altérité absolue de la Transcendance divine. Ainsi la diversité inclut l'altérité puisqu'elle n'est pas la répétition de l'identique mais

elle présente en quelque sorte l'altérité sous telle ou telle détermination qualitative. Ainsi, par exemple, nous pourrions dire que, pour nous Occidentaux, l'homme d'une société archaïque n'est pas seulement l'autre comme pourrait l'être chacun de nos voisins immédiats, il est l'autre homme avec telle ou telle détermination qualitative que nous ne reconnaissons pas dans notre espace d'existence et en laquelle se manifeste son humanité. En somme, la diversité s'offre comme l'altérité prise dans telle ou telle détermination qualitative.

Pour être reconnue et honorée comme telle, la diversité ne doit pas être identifiée à une pure différence prise en elle-même qui ne renverrait à rien d'autre qu'à elle-même. Nous obtiendrions alors une diversité qui aurait perdu la possibilité de s'identifier, parce qu'elle serait seulement son propre miroir, enfermée dans sa propre détermination (il en est ainsi de la revendication radicale de telle ou telle détermination qualitative chez certains groupes humains où s'opère une confusion de l'identité essentielle et de la détermination qualitative). Un peuple qui affirmerait de manière absolue sa propre détermination qualitative, projetant son essence dans sa détermination, deviendrait incapable de reconnaître l'humanité de tout autre peuple, resterait définitivement aveugle sur d'autres manifestations de l'humanité que la sienne et se subordonnerait à une conscience faussée de sa propre identité.

Aussi, devons-nous penser, dans la diversité, l'altérité elle-même, en tant qu'elle renvoie à son autre (c'est-à-dire au même) en référence à l'exigence d'un commun horizon d'identité.

II. L'EPREUVE DE LA DIVERSITE: EXIGENCE D'UN PRINCIPE COMMUN ET POSSIBILITE DE PERVERSION

Penser l'altérité dans la diversité comme ce qui préserve celle-ci de la fausse conscience (perte du sens de l'universel de l'humanité exprimé dans une perspective singulière), à savoir de son identification à une pure détermination qualitative absolutisée, exige le renvoi de toute diversité quelle qu'elle soit à un commun horizon où les diversités puissent prendre forme. Si nous nous en tenons ici à l'humanité et à ses diversités – en premier lieu à celle de ses peuples –, alors nous sommes mis en demeure de penser cet horizon commun qui serait celui de la possibilité même de la diversité en tant que celle-ci est une altérité au sens d'une détermination qualitative ou d'un mode de donation de l'humanité de l'homme. Il s'ensuit alors que vient immédiatement à l'esprit la question suivante: qu'est-ce qui rend possibles les modes de présentation ou de donation de l'humanité de l'homme? Ce ne sont ni l'histoire ni la géographie des groupes humains, qui représentent la causalité ultime des modes de donation de l'humanité; mais elles offrent des conditions que nous pourrions appeler mondaines d'expression de ces modes de donation.

En effet, l'histoire est faite par les hommes; elle est évolutive et les changements historiques ne modifient pas irrémédiablement ces modes de présentation. Par ailleurs, si l'histoire représentait la causalité ultime de ces modes de donation, il faudrait admettre que les rapports d'un peuple avec les autres qui ont une histoire différente de la sienne seraient rendus impossibles. Quant à la géographie, nous savons que, sur ce plan, elle demeure d'une importance relative; les déplacements ne changent pas fondamentalement les modes de présentation de l'humanité des groupes humains; si la géographie représentait la causalité ultime de ces modes de présentation, l'enfermement dans un lieu devrait rendre impossibles les relations du groupe concerné avec ceux qui ne vivent pas dans le même lieu que le sien, ce qui reste démenti par l'expérience.

Il faut aller vers l'idée d'une essence de l'humanité qui se manifeste selon des dimensions premières de l'être humain (dimensions qui ne sont pas en elles-mêmes déterminées qualitativement):

- a) *la dimension de la puissance de symbolisation* dont les mille formes de langage expriment la capacité dans l'espace et le temps du monde (ordre de la pensée, de l'imagination, de l'expression émotionnelle...);
- b) *la dimension de la causalité de soi par soi et de l'action* en lesquelles se traduisent la volonté de créativité et l'expression de la liberté;
- c) *la dimension de l'ouverture à l'altérité en ses formes multiples* (ordre du désir, de la relation, de l'affectivité subjective...), sachant que ces dimensions transcendantales sont traversées par un dynamisme de négativité ou de distanciation donné comme une capacité de dépassement². Ces dimensions fondamentales de l'humanité se révèlent dans l'espace et le temps à travers des déterminations qualitatives qui s'expriment dans leurs différences en raison de l'histoire vécue et de l'environnement d'existence des êtres humains. En fonction de ces conditions de manifestations distinctes, il devient possible de parler de culture spécifique à telle ou telle communauté humaine. De ce point de vue, la culture représente un mode de présentation de l'humanité dans une histoire vécue et dans un espace d'existence déterminé. Mais si ce mode de présentation de l'humanité peut être reconnu par des groupes humains extérieurs à ce mode lui-même, c'est précisément parce qu'il s'avère possible pour ces groupes d'y retrouver les dimensions premières de l'homme [le *dire*, l'*agir*, le *pâtir*, dans le langage de P. Ricœur] dont ils sont eux-mêmes porteurs au sein d'autres conditions de présentation. Il est vrai que ces dimensions de l'humanité de l'homme ne se traduisent que dans l'espace et le temps de l'existence humaine en sa présence au monde.

² ST. BRETON, *Causalité et projet*, Paris, PUF, 2000; P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Dans le processus de manifestation de ces dimensions peuvent advenir des logiques de perversion négatrices de la diversité humaine. Nous pourrions en évoquer certaines que l'histoire révèle :

- a) *la logique de l'unique*: tel est le vouloir d'un groupe ou d'une communauté qui cherche à imposer à l'humanité sa propre perspective sur l'humanité (perspective totalitaire dénoncée par H. Arendt) ;
- b) *la logique du meilleur*: telle est l'illusion d'un groupe ou d'une communauté qui se persuade que sa propre détermination qualitative est la seule à accomplir en vérité l'essence humaine (perspective communautariste ou ethnocentrique).

Nous sommes placés alors devant un double vertige idéologique: celui de l'unique, celui du meilleur. Dans les deux cas, il y a négation de la diversité humaine et processus de violence. Comment est-il possible de s'affranchir de toute logique de négation de la diversité humaine ?

III. DEPASSEMENT DE LA NEGATION DE LA DIVERSITE

Nier la diversité humaine par le développement de telle ou telle logique de perversion ne revient pas seulement à oublier que tous les peuples habitent le même monde et que tous les peuples ont le même destin existentiel marqué par les grandes épreuves de la vie; ce n'est pas seulement appauvrir l'humanité dans la richesse de ses modes de donation; c'est nier le processus de manifestation des dimensions fondamentales de l'humanité de l'homme. Il y a là un déni de la contingence subordonné à l'illusion de croire qu'il existe une expression métahistorique de l'essence humaine que pourrait réaliser, en son existence, tel ou tel groupe humain (une forme de vertige de l'absolu). Mais si l'essence humaine est métahistorique parce qu'elle est métaphysique, elle ne se donne que selon des déterminations qualitatives dans l'espace et le temps du monde. En niant telle ou telle de ces déterminations qualitatives, c'est à l'essence humaine elle-même que l'on porte atteinte (non seulement à la réalité de l'autre); c'est le «principe d'humanité» qui est nié.

Pour interdire la négation de la diversité humaine ou surmonter les logiques qui pervertissent celle-ci, il importe de faire appel à des exigences de nature différente :

Une exigence d'anthropologie fondamentale

À savoir celle de la reconnaissance de l'altérité; il s'agit ici de l'altérité de l'autre homme, sachant que l'expérience de l'altérité est plurielle (inconscient, autrui, monde extérieur, Dieu...). Le rapport à l'autre homme représente pour soi une épreuve que des philosophes comme Kant, Hegel, Husserl, Heidegger,

Lévinas, Ricœur, etc. se sont efforcés de penser en fonction de leurs options philosophiques. Aux yeux de Lévinas, pour qui l'épiphanie du visage s'impose comme exigence de responsabilité, est légitimé pour tout humain le primat de l'autre (être noué à l'autre avant d'être noué à mon propre corps!).

Sans doute, devrions-nous dire dans cette perspective que pour être soi, il y a nécessité de la relation à l'autre; l'altérité est constitutive de l'ipséité³. On ne vient dans la vie que par la médiation des autres: la filiation et l'apprentissage du langage en témoignent. Mais dans cette épreuve, de l'altérité d'autrui que Hegel a pensé comme une recherche, pour la conscience, de la reconnaissance (cf. *La phénoménologie de l'esprit*, section: La dialectique du maître et de l'esclave), il existe des risques de dérive, à savoir des risques de projection du désir sous les formes de la fusion ou de la domination, en somme des formes de violence contre lesquelles on ne peut lutter que par la conscience du respect de la dignité humaine, par la pratique du dialogue et par la mise en œuvre du partenariat.

Concernant la question de la reconnaissance de l'altérité, Platon soutient la thèse selon laquelle la réalité est mélange, parce que «l'être court à travers tous les genres». Si l'identité (l'autre de l'altérité) était pure, tout serait indistinct; il n'y aurait pas de tout; le tout est l'unité d'une diversité. Si l'altérité était pure, tout serait dispersé, dissocié, séparé; rien ne ferait nombre avec rien, en l'absence d'un horizon de position. Identité et altérité sont des termes relatifs et corrélés. Elles entrent en composition pour qu'il y ait un tout, un monde différencié, un univers. Dans la perspective de Platon, la philosophie ultérieure a pensé l'autre comme un autre soi-même (*alter ego*), cet autre dans l'humanité de qui chacun retrouve son humanité, mais qui présente cette humanité sous une détermination qualitative spécifique.

Des exigences morales: la médiation de la loi morale et du bien commun

Tant pour préserver la diversité humaine que pour la possibilité du «vivre-ensemble», il y a nécessité du respect de la loi morale, à savoir de la présence à la conscience, sous la forme de l'intuition, de l'exigence du Bien et de l'interdiction du Mal. La loi morale, dans les sociétés humaines, se présente sous la modalité des interdits fondamentaux (sachant que ceux-ci ne sont pas du même ordre):

- a) interdit du *meurtre* ou de la violence mortifère ;
- b) interdit de l'*inceste* ou de la confusion destructrice dans les relations humaines premières ;
- c) interdit du *mensonge* comme perversion du rapport contractuel du langage entre les sujets.

3 E. LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982.

La loi morale est protectrice de la diversité humaine. Sous l'inspiration de certains *Fragments* d'Héraclite, nous pourrions dire qu'elle «fait tenir ensemble» dans un même monde des entités différentes⁴.

L'exigence morale du bien commun concerne le bien suprême de la communauté humaine; il s'agit de la vie humaine soutenue dans ses dimensions fondamentales, en chaque peuple, en chaque groupe social, en chaque catégorie de population. Il s'agit de la vie de la totalité dans sa dignité, laquelle a des expressions au sein de différents secteurs de l'existence (économique, social, politique, culturel...). La conscience du bien commun passe par des exigences telles que la possibilité d'une habitation digne de la terre par tous les peuples, la sauvegarde de la dignité humaine sur tous les continents, la co-responsabilité de l'histoire par la médiation d'organisations internationales. Soutenir l'expression de la diversité humaine présuppose la conscience du bien commun dans ses exigences premières; en celles-ci s'inscrit la conscience de la «sollicitude substitutive» (prendre en charge les besoins d'autrui) et de la «sollicitude devançante ou libératrice» (aider autrui à devenir lui-même), selon les termes de la problématique heideggerienne de «l'être avec autrui».

L'exigence métaphysique de la diversité

Le sens de cette exigence nous paraît prendre forme à partir d'une dialectique, tout autant essentielle qu'existentielle, qui met en rapport :

- la réalité de la *singularité* du sujet ;
- l'espace de la *particularité* qui qualifie la collectivité ;
- la perspective de l'*universalité* qui manifeste la commune humanité des humains.

Ainsi, il existe avant toutes choses des sujets singuliers avec leur histoire propre et leurs déterminations individuelles multiples; mais le sujet, quel qu'il soit, n'advient à lui-même, à savoir à sa singularité, que dans la mesure où il appartient à une collectivité – envisagée ici sur le plan générique – qui a ses propres déterminations particulières: une langue, une histoire, une organisation économique, une structure juridique, des traditions culturelles... En dehors de cet espace de la particularité collective, le sujet ne se soutient pas lui-même dans le développement de son existence. La collectivité, sur fond de laquelle le sujet manifeste son existence, se trouve en coexistence avec d'autres collectivités dans le même monde. Cette coexistence s'offre comme une co-présence au monde qui implique la possibilité et l'effectivité de relations réciproques entre des collectivités. Ces relations exigées par la co-présence ne sont réellement

⁴ HERACLITE, *Fragments*, texte établi, traduit et commenté par Marcel Conche, Paris, PUF, 1986.

possibles que s'il y a reconnaissance ici et là d'une commune humanité, autant dire de l'universalité de l'humanité de l'homme.

La vérité de la dialectique de l'humanité implique que l'on puisse inverser le mouvement qui fait aller de la singularité réelle vers l'universalité de l'humain par la médiation de la particularité collective. En suivant le mouvement contraire de celui que nous avons mentionné, nous pourrions dire alors que l'universalité de l'humain ne se donne (dans l'espace et le temps du monde) qu'au sein de la particularité des collectivités où se traduisent les dimensions fondamentales de l'être de l'homme. Et les collectivités n'ont véritablement de réalité mondaine et historique que par l'existence des sujets rassemblés par leur humanité. Tout sujet traduit dans son mode d'être, la présence, l'histoire, l'activité d'une collectivité (sa ou ses collectivités) d'appartenance; toute collectivité offre, dans l'espace et le temps du monde, une figure particulière de l'universalité de la commune humanité dont le sujet porte la dignité.

Ainsi la collectivité reste médiatrice de l'expression de l'humanité de l'homme dans la relation entre la singularité du sujet et l'universalité de la communauté humaine. C'est pourquoi si la diversité humaine se manifeste avant toutes choses dans l'espace de la particularité collective, on peut comprendre que celle-ci soit nécessaire pour que se traduise l'universalité de l'humanité dans la singularité de l'humain et que, inversement, celle-ci puisse s'ouvrir à celle-là.

Sans la médiation de la particularité collective, il n'est pas de véritable dialectique qui puisse faire voir l'universel dans le singulier et inscrire le singulier dans l'universel, car c'est bien là, sans nul doute, la seule manière de soutenir la noblesse de l'être humain.

En conclusion de cet exposé, nous voudrions retenir quelques propositions synthétiques:

1. Il existe des plans d'intelligibilité distincts de la diversité qui semble, au-delà de la pluralité, se référer à une altérité relative au sens de détermination qualitative; elle exige pour être pensée autrement que la multiplicité, un horizon d'identité ;
2. Il importe, pour honorer la réalité de la diversité humaine, de se référer à une essence de l'humanité représentée par des dimensions fondamentales de l'être humain, sachant qu'il existe des possibilités de perversion de la diversité par le double vertige idéologique de l'unique et du meilleur ;
3. Le dépassement de la négation de la diversité humaine ne peut s'accomplir que par la mise en œuvre d'exigences essentielles: l'exigence anthropologique de l'affirmation d'une même humanité, l'exigence

morale et politique de la loi morale et du bien commun, l'exigence d'une dialectique du singulier, du particulier et de l'universel.

En définitive, la diversité humaine est la manifestation concrète de l'extraordinaire profondeur de l'humanité de l'homme. Encore faut-il que les humains sachent la comprendre et la préserver pour la noblesse de leur commune humanité.



DE L'ÉMERGENCE DE L'HOMME A SES ADAPTATIONS A L'ENVIRONNEMENT

Jean-Marie EXBRAYAT

Université Catholique de Lyon et Ecole Pratique des Hautes Etudes

Héritier d'une longue histoire évolutive, les Hominidés, puis les Etres humains modernes qui en sont issus, ont émergé en Afrique il y a deux à sept millions d'années. Dans cette communication, c'est cette histoire de l'Homme, notre propre histoire, que nous allons tenter de conter de manière synthétique, en essayant de montrer comment, depuis l'origine des premières formes vivantes, l'Homme est apparu, déjà doué des caractéristiques qui en font un être humain tout en étant richement diversifié, et comment, d'abord chasseur-cueilleur, il a entrepris de longues migrations qui l'ont conduit à se sédentariser et à conquérir pratiquement tous les milieux. Cette conquête a nécessité de sa part de multiples adaptations, tant au plan génétique que physiologique ou encore culturel.

L'exposé sera divisé en trois parties : l'histoire de l'Homme, son adaptation à l'environnement et la manière dont il a adapté l'environnement à son usage. Puis viendra la conclusion.

I. UNE HISTOIRE DE LA VIE ET DE L'ORIGINE DE L'HOMME

I. 1 - Histoire de la vie⁵

L'être humain est le produit d'une longue histoire évolutive qui trouve son origine il y a environ 3,8 milliards d'années, période dont datent les plus anciens fossiles, c'est-à-dire bien après le début de notre planète estimé à 4,6 milliards d'années. Les premières formes cellulaires qui, d'abord vivaient à l'abri de l'énergie solaire alors intense, sous terre ou dans l'eau, on ne sait pas exactement, ont peu à peu acquis un métabolisme leur permettant de réaliser la synthèse de leur propre matière et de produire l'énergie indispensable à cette synthèse. Certains organismes, utilisant le gaz carbonique environnant et l'énergie lumineuses pour la synthèse de leur propre matière, sont devenus photosynthétiques, rejetant de l'oxygène dans une atmosphère qui en était

⁵ Pour un examen plus exhaustif, le lecteur pourra se reporter à Exbrayat, J.-M., 2002. *Les origines de la vie* pp. 101-191, in : Delsol, M., Exbrayat, J.-M. (sous la direction de) *L'évolution biologique, faits, théories, épistémologie, philosophie*, tome 1. Vrin, Paris et IIEE, Lyon.

jusqu'alors dépourvu. Cette accumulation de l'oxygène dans l'eau et sur les continents a provoqué un bouleversement des conditions physiques et atmosphériques avec, comme première conséquence, la disparition par oxydation de plus de 90% des formes vivantes existant alors. Mais elle a également permis l'apparition d'une couche d'ozone de plus en plus épaisse, autorisant la vie à la surface terrestre, maintenant protégée des rayonnements solaires et favorisant l'apparition du système respiratoire qui a permis l'utilisation de ce gaz à des fins métaboliques.

Les organismes sont alors devenus de plus en plus complexes, conduisant ainsi à des êtres constitués d'organes spécialisés (digestion, reproduction, circulation, etc.) et de systèmes de coordination (glandes endocrines et hormones, système nerveux). Les premiers Chordés⁶ (groupe qui comporte les Vertébrés auxquels nous appartenons) apparaissent dès le Cambrien (environ 600 millions d'années) puis, certains d'entre eux, jusqu'alors aquatiques deviennent terrestres avec les poissons crossoptérygiens, puis les amphibiens labyrinthodontes tels qu'*Ichthyostega*, une grosse salamandre de 2 à 3 m de longueur qui restent encore inféodés au milieu aquatique. Rapidement apparaissent les reptiles avec leur œuf amniotique permettant le développement de l'embryon dans une poche remplie de liquide, l'amnios ; la ponte, le développement embryonnaire et l'éclosion de jeunes peuvent alors se dérouler loin des points d'eau, autorisant ainsi la conquête des continents⁷.

Les reptiles se diversifient et les plus volumineux d'entre eux, les dinosaures, disparaissent il y a 65 millions d'années, laissant la place aux reptiles thérapside ou reptiles mammaliens à l'origine des mammifères. Les premiers mammifères possédaient certainement des caractéristiques les rapprochant des reptiles, notamment une reproduction ovipare comme le pratiquent encore les curieux ornithorynques et échidnés de l'hémisphère austral, puis rapidement une reproduction vivipare d'abord incomplète avec les marsupiaux, puis complète avec placentation permettant les échanges materno-fœtaux. Ces mammifères se sont alors diversifiés pour conquérir le milieu terrestre, certes, mais également souterrain (taupes), aérien (chiroptères), marins (cétacés), dulçaquicoles (castors, loutres). Bref, les mammifères ont très vite représenté une véritable réussite évolutive qui aboutit, voici quelques 60 millions d'années, aux Primates parmi lesquels, à côté des ancêtres des chimpanzés, orang-outang et autres gorilles, une lignée particulièrement douée va se distinguer consécutivement à l'évolution de son cerveau qui lui permettra d'acquérir et de développer des facultés cognitives impressionnantes : il s'agit, bien entendu des Hominidés.

6 Les Chordés (ou Cordés) représentent un Super-Embranchement regroupant des animaux caractérisés par la présence, au moins pendant le développement embryonnaire, d'une « corde », structure souple et relativement rigide qui sera à l'origine des Vertébrés chez les Vertébrés.

7 Les animaux vertébrés dépourvus d'amnios (anamniotes) sont les agnathes comme les lamproies, les poissons cartilagineux et osseux et les amphibiens. Les reptiles, les oiseaux et les mammifères comportent tous un amnios ; ce sont les amniotes.

I. 2 – Les Hominidés⁸

Les plus anciens fossiles (crânes, vertèbres, os divers) conduisant aux Hominidés sont datés de 36 millions d'années. Il y a 20 à 25 millions d'années, le Dryopithèque d'Afrique occidentale pourrait être à l'origine d'un premier Hominidé. Les Australopithèques, dont les plus anciens fossiles sont datés de 4 à 5 millions d'années, apparaissent ensuite, avec des caractéristiques faciales déjà humaines. Signalons la célèbre Lucy appartenant à l'espèce *Australopithecus afarensis* trouvée en Tanzanie et qui serait âgée de 3 millions d'années environ. L'Homme archaïque serait apparu vers 150 000 à 700 000 ans, formant les populations néanderthaliennes. Des fossiles appartenant à diverses formes humaines ont été datés de 1 à 2 millions d'années : *Homo ergaster*, *Homo erectus*, *Homo rudolfensis*, *Homo habilis*. Enfin, *Homo sapiens* arriva il y a environ 180 000 à 200 000 ans. Jusqu'à ces dernières années, tout paraissait presque clair : l'Homme était apparu en Afrique orientale, à l'est de la vallée du Rift. Mais de nouvelles découvertes au cours des dix dernières années allaient embrouiller ce schéma.

En effet, des fossiles d'Hominidés plus anciens ont été découverts à l'ouest de la vallée du Rift. Il s'agit d'abord d'Orrorin (*Orrorinus tugenensis*, l'Homme originel) découvert en 2000 au nord-ouest du Kenya⁹, et daté de 5 ou 6 millions d'années, et puis aussi de Toumaï (« espoir de vie » en langue Gorane), trouvé au Tchad en 2001, daté de 7 millions d'années et qui a donné la nouvelle espèce d'Hominidé *Sahelanthropus tchadensis*¹⁰. Outre ces découvertes qui ont bouleversé nos idées sur nos propres origines, en 2003 était découvert l'Homme de Flores sur l'île indonésienne du même nom¹¹. Cet Hominidé de petite taille par rapport aux autres *Homo* contemporains (taille de 1 m, poids de 16 à 28 Kg) présente des caractéristiques laissant penser qu'il descend directement d'*Homo habilis* ou d'*Homo erectus*. Il aurait vécu entre 95 000 et 120 000 ans, à une période où *H. sapiens* existait déjà et avait colonisé toute la planète dont l'île de Flores elle-même. D'autres fossiles aux caractéristiques inhabituelles ont également été trouvés à Java ou encore en Sibérie.

8 Pour avoir des informations détaillées sur l'origine de l'Homme, voir Chaline, J., 1993. *Une famille peu ordinaire*, Seuil, Paris. Voir aussi Coppens, Y., Picq, P. (sous la direction de), 2002. *Aux origines de l'humanité. Vol. 1, De l'apparition de la vie à l'homme moderne*, Fayard, Paris, et Coppens, Y., Picq, P. (sous la direction de), 2002. *Aux origines de l'humanité. Vol. 2, Le propre de l'homme*, Fayard, Paris.

9 Senut, B., Pickford, M., Gommery, D., Mein, P., Cheboi, K., Coppens, Y., 2001. First hominid from the Miocene (Lukeino Formation, Kenya) *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Paris, Série IIA* 332, 137-144 ; Senut, B., Pickford, M., 2001. The geological and faunal context of Late Miocene hominid remains from Lukeino, Kenya. *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Paris, Serie IIA*, 332, 145-152 ; - Pickford, M., Senut, B., 2001. Millennium ancestor, a 6-million-year-old bipedal hominid from Kenya. *South African Journal of Science*, 97, 22.

10 Brunet, M. et al., 2002. A new hominid from the upper Miocene of Chad, Central Africa ». *Nature*, 418, 145-151.

11 P. Brown, T. Sutikna, M. J. Morwood, R. P. Soejono, Jatmiko, E. Wayhu Saptomo & Rokus Awe Due, 2004 A new small-bodied hominin from the Late Pleistocene of Flores, Indonesia. *Nature*, 431, 1055-1061.

Par ailleurs, il est maintenant certain que les Australopithèques et les *Homo* se sont côtoyés (les Australopithèques auraient disparu il y a environ 28 000 ans) et se seraient reproduits entre eux. Des études récentes des ADN de fossiles d'Australopithèques, d'*Homo* et d'êtres humains contemporains ont suggéré que les Australopithèques et les représentants du genre *Homo* se seraient métissés en Eurasie, puisque des caractéristiques génétiques typiques des Australopithèques ont été retrouvées chez des hommes et femmes asiatiques et européens, mais pas chez les Africains¹².

I. 3 – *Les caractéristiques humaines*

Parmi les caractéristiques les plus visibles, la station dressée permanente est certainement l'une des plus évidentes et elle est retrouvée chez toutes les espèces du genre *Homo* et *Australopithecus*. Cette station debout a des répercussions sur l'ensemble du corps et de ses possibilités. Elle conduit à un basculement de la boîte crânienne qui se développe et conduit au développement du cerveau dont la croissance permet la multiplication du nombre de neurones et de synapses. Ces dernières représentent les connexions entre les neurones qui sont impliquées notamment dans le développement des capacités cognitives. La station dressée permet également le développement du pharynx, autorisant ainsi le langage articulé. Le visage est situé face aux interlocuteurs et son équipement avec une musculature complexe permet les expressions des émotions. La station debout a également libéré les mains qui, douées de mouvements de plus en plus précis, ont permis la construction des abris jusqu'à l'élaboration d'œuvre d'arts des plus magnifiques.

Associés à ces caractéristiques anatomiques, les caractéristiques intellectuelles ont conduit l'Homme à construire des outils de plus en plus complexes, de plus en plus précis, à transmettre son savoir par la communication orale et écrite. Ses capacités intellectuelles qui ont permis de développer des cultures avec des systèmes hiérarchiques, des éthiques et de développer également des systèmes symboliques, des religions avec des rites, des interdits, des espoirs, etc.

II. L'ADAPTATION DE L'HOMME A L'ENVIRONNEMENT

II. 1 – *L'Homme : un migrant permanent*

Très tôt, l'être humain fabriquait des outils, vivait en groupes sociaux, utilisait le feu, se nourrissait de manière variable grâce à la cueillette et aux produits de la chasse et de la pêche. Dès son apparition, *Homo* et *Australopithecus* ont commencé à migrer à partir de leur berceau l'Afrique. Ces

¹² Green, R. E. *et al* (55 autres auteurs), 2010. A draft sequence of the neandertal genome. *Science*, 328: 710-722.

migrations, d'abord sur de courtes distances, sont devenues de plus en plus longues. C'est ainsi que les êtres humains atteignent le Moyen-Orient, puis l'Europe du Sud, le Caucase, l'Asie du Sud-est. Des populations se sont alors installées le long des chemins de migration, choisissant des zones souvent escarpées, proches des cours d'eau, riches en faune et en flore, donc fertiles, favorisant la chasse, puis l'agriculture et leur permettant de se protéger des intempéries et des prédateurs¹³.

Au cours de leurs migrations, les populations humaines finirent par coloniser tous les milieux et s'y installer, développant des civilisations aux cultures adaptées aux environnements parfois les plus inattendus : déserts en peuplant non seulement les oasis qu'il fallait atteindre, mais aussi en adoptant une vie nomade propice à la vie en zones arides, milieu lacustre, falaises habitées entre autres par le peuple Dogon au Mali, espaces froids du Grand Nord avec les populations esquimaudes, haut-plateaux d'Amérique du Sud ou sommets himalayens en Asie¹⁴. Les milieux choisis par l'homme le sont en fonction de valeurs pratiques telles que l'existence d'abris, des possibilités de production agricole, de protection à la fois contre les prédateurs et les autres sociétés humaines, mais aussi en fonction de valeurs psychologiques et symboliques, telles que l'existence de montagnes qui deviennent sacrées, de zones interdites ; ce qui représente des valeurs caractéristiques de l'être humain qui appartiennent de manière intrinsèque à sa propre nature¹⁵.

II. 2 – *L'adaptation de l'homme à son environnement*

Au cours de ses longues migrations, de ses sédentarisations, l'être humain s'adapte en permanence au milieu qui l'héberge. Cette adaptation passe, bien entendu par la culture, les habitudes. Le froid, par exemple a certainement conduit les populations nordiques à inventer les vêtements chauds. Mais l'adaptation n'est pas seulement culturelle ; elle peut être physiologique ou génétique. C'est ce que nous allons voir maintenant. Et pour illustrer mon propos, je prendrai deux exemples : les adaptations physiologiques à la vie en altitude et les adaptations génétiques qui allient les hémoglobinoses et les parasites. Quelques mots seront ensuite donnés au sujet d'adaptations génétiques.

II. 2. 1 – *Un exemple d'adaptation physiologique : la vie en haute altitude*

L'adaptation à la vie en haute altitude est une particularité des populations qui vivent sur les hauts plateaux du Mexique, d'Amérique du sud ou dans l'Himalaya. En altitude, l'être humain se trouve confronté à plusieurs

13 Voir King, G., Bailey, G., 2003. Ces failles qui nous attirent. *La Recherche*, Hors-série, 11, 8-12.

14 Voir par exemple Cormier-Salem, M.-C., 2003. Terroirs de l'extrême. *La Recherche*, Hors-série, 11, 62-66.

15 Baudelle, G., 2003.- Les paradoxes du peuplement. *La Recherche*, Hors-série, 11, 30-33.

conditions *a priori* peu favorables à l'établissement de sociétés. Il est, en effet, soumis à des facteurs climatiques tels que le froid, le vent, les radiations solaires plus fortes, donc plus agressives qu'en basse altitude et à l'aridité des sols qui en est la conséquence. Ces caractéristiques ont évidemment des répercussions sur la production agricole qui est limitée, aussi bien en quantité qu'en diversité. Et en plus de cela, l'altitude a des effets sur la physiologie même puisque la pression partielle de l'oxygène dans l'air diminue en haute altitude : en effet, à 3000 m, cette pression partielle a déjà perdu un tiers de la valeur qu'elle avait au niveau de la mer. Ceci veut dire que l'air respiré en haute altitude est plus pauvre en oxygène que celui que l'on respire à basse altitude ; ce qui aura des conséquences sur les capacités respiratoires de ceux qui vivent en haute altitude, c'est-à-dire au-dessus de 2500 m. En arrivant en haute montagne, en effet, le « mal des montagnes » se fait ressentir¹⁶. Il est caractérisé par des nausées et des céphalées consécutives à l'hypoxie dont nous venons de parler. Au bout de quelques jours, l'organisme s'est adapté et les symptômes disparaissent. En effet, l'individu va être le siège de mécanismes physiologiques qui passent d'abord par une acclimatation et, si l'exposition se prolonge, par une véritable adaptation à l'altitude. Et c'est ainsi que l'on peut observer des différences entre l'acclimatation des personnes qui vivent temporairement en haute altitude et celles qui appartiennent à des populations installées depuis longtemps dans de tels lieux. C'est de ce dernier cas dont il va être maintenant question.

Il a été reconnu en effet que l'adaptation à l'altitude avait pour conséquences des caractéristiques morphologiques telles que l'augmentation de la taille de la cage thoracique, des caractéristiques hématologiques telles que la polyglobulie, c'est-à-dire une augmentation du nombre de globules rouges qui est pathologique chez des populations de basse altitude (maladie de Vaquez) et des caractéristiques biochimiques avec une diminution de l'affinité pour l'oxygène de l'hémoglobine, la molécule de transport de ce dernier dans le sang. Une conséquence de ces adaptations serait un retard de la croissance des individus, ce qui pourrait être mis en rapport avec une croissance fonctionnelle demandeuse en matière et en énergie supérieure à celle des personnes de basse altitude.

C'est ainsi que les peuples vivant depuis des générations en haute altitude présentent de telles adaptations, imprimées pourrait-on dire, dans leur propre physiologie. Il est également intéressant de noter que l'adaptation à l'altitude semble présenter des différences selon les peuplements considérés. Dans une étude comparative, Monge et Wittenbury (1976)¹⁷ ont montré que les populations de l'Himalaya auraient des facultés adaptatives plus efficaces à celles des populations andines. Peut-être serait-ce lié au fait que les populations

16 Richalet, J.-P., 1990. Le mal des montagnes frappe les Alpes *La Recherche*, 223 : 928-929.

17 Monge, C., Wittenbury, J., 1976. Acclimatization of men and animals in the Andes, INIREB-ORSTOM, Veracruz.

se sont installées dans l'Himalaya depuis plus longtemps que celles qui se sont installées dans les Andes.

Une étude publiée en 1993 par Dieu-Cambrezy et Froment¹⁸ portant sur l'adaptation en altitude dans la région du Cofre de Perote (Veracruz, Mexique) a suivi deux populations, l'une vivant en haute altitude (3000 m et plus), et l'autre à une altitude plus basse (800 à 1400 m). Les auteurs montrent ainsi que les enfants de la population d'altitude présentent effectivement un retard de leur croissance par rapport aux autres. Mais ce retard est comblé à l'adolescence. Dans cette étude sont également considérés les états nutritionnels, les conditions sanitaires et l'histoire des peuplements. Les auteurs confirment ainsi que les variations de croissance, notamment pendant la période fœtale, sont bien liées à une adaptation à l'hypoxie.

Dans cet exemple, nous avons vu que des populations localisées en haute altitude présentaient des adaptations physiologiques à leur milieu de vie. Il est également à noter que ces adaptations ne sont pas obligatoirement parfaitement superposables d'un lieu de vie à l'autre.

II. 2. 2 – *Des exemples d'adaptation génétique : anémies et paludisme*

Parmi les adaptations des populations, il en est qui mettent en jeu des variations génétiques graves en les détournant au profit de l'individu qui les porte. C'est le cas de certaines anémies gravissimes qui, paradoxalement, protègent leurs porteurs du paludisme (ou malaria), une maladie parasitaire également très grave. Nous allons d'abord examiner ce que sont ces anémies : anémie falciforme (ou drépanocytose) et thalassémie, puis ce qu'est le paludisme et enfin comment les porteurs d'anémie peuvent être protégés du paludisme¹⁹.

L'anémie falciforme ou anémie des globules rouges en forme de faucille, ou drépanocytose, a d'abord été décrite aux Etats-Unis par James Henrick (1862-1954) en 1904 chez des sujets d'origine africaine. Les globules rouges de ces personnes sont en forme de faucille (ou de croissant) au lieu d'être ronds. Très vite, on a mis également en évidence chez ces mêmes personnes, une forme anormale d'hémoglobine, la protéine chargée de transporter l'oxygène, que l'on a appelée « HbS ». Cette forme anormale est la conséquence du changement de place d'un acide aminé dans la chaîne protéique (un acide aminé est une petite molécule participant à la construction des grandes molécules que sont les protéines). Ensuite, la maladie nommée hémoglobinose, a été découverte dans les territoires africains d'origine, puis en Inde méridionale. Les personnes

¹⁸ Dieu-Cambrezy, C. et Froment, A., 1993. Croissance et hypoxie d'altitude dans la région du Cofre de Perote (Etat de Veracruz, Mexique). *Bull. et Mém. Soc. Anthropol. Paris*, 5 : 401-416.

¹⁹ Pour les anémies et leurs rapports avec le paludisme voir Bernard, J., 1973. *Grandeur et tentations de la médecine*. Buchet Chastel Ed., Paris.

atteintes de cette maladie peuvent être en apparence saines ou malades. Les personnes saines sont issues d'un parent porteur de l'anomalie et d'un parent non porteur de cette dernière. La conséquence est que leur sang possède à la fois de l'hémoglobine normale et de l'HbS. Mis à part quelques précautions à prendre, notamment à éviter l'altitude, ces personnes mènent une vie normale. Les personnes malades, issues de deux parents porteurs de l'anomalie meurent par contre souvent au cours de l'enfance ou de l'adolescence.

La thalassémie (anémie de la Mer Méditerranée) a également été décrite pour la première fois aux Etats-Unis par George Hoyt Whipple (1878-1976), puis séparée des autres anémies hémolytiques par Thomas B. Cooley (1871-1945) en 1925, chez des enfants de souche méditerranéenne. Comme précédemment, la maladie a ensuite été reconnue dans les pays où elle était apparue. Les thalassémies sont des maladies complexes qui se présentent sous des formes majeures et mineures. Les premières affectent des personnes dont les deux parents portent les gènes mutés et leur espérance de vie ne dépasse pas en général l'enfance ou l'adolescence. Les personnes affectées par les formes mineures ont un seul parent porteur de la maladie et peuvent mener une vie normale moyennant quelques précautions. Les alpha-thalassémies présentent un déficit de globine alpha, un constituant de l'hémoglobine. Elles sont rares et à distribution géographique et ethnique localisées. Les bêta-thalassémie, les plus fréquentes, se caractérisent par l'absence de chaîne bêta, un autre constituant de l'hémoglobine. On les trouve dans les zones méditerranéennes telles que le delta du Pô, le sud de l'Italie, la Sicile, la Sardaigne, la Grèce, Chypre, la Turquie et l'Asie Mineure, en Corse et, de manière plus sporadique, en France continentale, en Espagne et au Portugal. On la trouve également en Asie et dans plusieurs pays africains. Dans les régions méditerranéennes, la pathologie est localisée dans les zones où la malaria persistait jusqu'à une date récente.

La malaria ou paludisme est une maladie découverte en 1880 par Alphonse Laveran. Cette maladie est causée par un protozoaire parasite, un hématozoaire, *Plasmodium falciparum* (ainsi nommé, car il est en forme de fessile à certaines étapes de son cycle, à ne pas confondre avec l'anémie falciforme). Ce parasite, au cycle de vie complexe se situe dans les zones marécageuses²⁰. Le parasite est inoculé chez l'homme par la piqûre d'un moustique anophèle qui injecte sa salive anticoagulante chargée de sporozoïtes, une forme du parasite ; ce qui a été découvert en 1897 par l'Anglais Ronald Ross. Ces derniers s'introduisent dans les cellules du foie où elles prolifèrent jusqu'à les faire éclater. Les parasites qui se sont multipliés sont alors libérés et ils envahissent les globules rouges dans lesquels ils prolifèrent à nouveau. A un moment, après éclatement du globule rouge et libération des parasites dans le sang, ces derniers alors au stade schizozoïte se divisent pour donner des cellules mâles et

20 Le nom de malaria donné à la maladie est lié au fait qu'avant la découverte du parasite, les miasmes malodorants des marais, le « mauvais air », étaient tenus comme responsables de cette dernière.

femelles, les gamontes qui seront aspirées par le moustique avec le sang de l'individu. Les parasites se reproduisent ensuite par reproduction sexuée dans le tube digestif du moustique pour donner un œuf ou zygote qui perce la paroi intestinale, sporule en un kyste dans lequel il prolifère une nouvelle fois, subissant un phénomène appelé « réduction chromatique », puis le kyste éclate, les sporogonies atteignent les glandes salivaires du moustique et le cycle recommence.

Voyons maintenant quels sont les rapports entre hémoglobinoses et paludisme. Les hémoglobinoses sont des maladies graves pouvant conduire à la mort des personnes affectées. Comment alors expliquer leur persistance ? Il semble que l'explication en soit la thèse dite du « polymorphisme équilibré ». En ce qui concerne la drépanocytose, la forme des globules rouges en faucille empêcherait *Plasmodium falciparum* de pénétrer dans les globules rouges. Des raisons chimiques défavorables à cette pénétration seraient également mises en cause. En ce qui concerne les thalassémies, un mécanisme de protection contre le paludisme a été récemment proposé en 2008. Labie (2008)²¹ explique en effet que la polyglobulie (plusieurs types d'hémoglobine) conduit à ce que le nombre de globules rouges survivant à l'invasion parasitaire est plus important que chez les personnes non atteintes de thalassémie. Mais on ne connaît pas encore exactement le mécanisme.

II. 2. 3 - Autres adaptations

Parmi les adaptations génétiques, la taille des individus appartenant aux populations de Pygmées qui est de nature génétique serait, selon plusieurs auteurs, une adaptation à la vie dans les forêts et les savanes²². Des études récentes (2009) en génétique des populations ont conduit aux conclusions que les Pygmées de l'Ouest de l'Afrique centrale ont divergé des non-Pygmées depuis au moins 50 000 ans et ils se sont fractionnés en groupes plus petits depuis 3 000 ans environ²³. Ces populations restent aujourd'hui relativement isolées génétiquement et possèdent des cultures spécifiques de chasseurs-cueilleurs.

21 Labie, D. 2008. Les thalassémiques sont protégés contre le paludisme par leur polyglobulie. *Hématologie* 14 (4) : 320.

22 Froment, A., 1993. Adaptation biologique et variation dans l'espèce humaine : le cas des Pygmées d'Afrique. *Bull. Mens. Soc. Anthropol.* Paris. 5: 417-448. Cavalli-Sforza, L.L., 1986. African Pygmies: an evaluation of the state of research. Academic Press, Orlando. Pour la variété génétique humaine voir également Cavalli-Sforza, L.L., Menozzi, P., Piazza, A., 1994. The history and geography of human genes. Princeton University Press, Princeton.

23 Verdu, P., Austerlitz, F., Estoup, A., Vitalis, R., Georges, M., Théry, S., Froment, A., Le Bomin, S., Gessain, A., Hombert, J.-M., Van der Veen, L., Quintana-Murci, L., Bahuchet, S., Heyer, E., 2009. Origins and genetic diversity of Pygmy hunter-gatherers from Western Central Africa. *Current Biol.* 19: 312-318.

3 – L'adaptation de l'environnement

Finalement, nous avons vu que, dans quelques cas, les adaptations humaines à l'environnement, d'ordre naturel, pourrait-on dire, sont de divers ordres : physiologique avec l'exemple de l'adaptation à l'hypoxie ; génétique, avec l'adaptation à la présence de diverses pathologies à la fois intrinsèques (anémies) et extrinsèques (parasitisme) ou encore purement génétique (taille). D'autres exemples auraient pu être pris, tels que les adaptations au froid.

Outre ces adaptations, l'homme, par ses cultures, a su s'adapter à l'environnement. Citons par exemple la découverte des plantes médicinales utilisées certainement dès l'aube de l'humanité pour soigner les maladies et les blessures, la nourriture liée aux possibilités locales : d'abord chasseur-cueilleur, l'être humain est devenu cultivateur et s'il cultive du riz en Asie et du mil en Afrique, ce n'est pas un hasard. De même, si les Européens préfèrent les crevettes aux sauterelles²⁴ et si les Polynésiens se régalaient de vers polychètes (le « *palolo* »), il s'agit certainement d'une question culturelle liée aux moyens nutritifs mis à disposition par l'environnement.

Finalement, l'Homme a été capable d'adapter l'environnement aux besoins de l'être humain. L'environnement sera d'abord organisé pour l'habitat puisqu'après avoir vécu sous les abris naturels, les êtres humains ont appris à construire des habitations en matériaux légers puis de plus en plus lourds, en utilisant ici aussi les moyens mis à sa disposition par l'environnement : branchages, feuilles, os de mammouth, peau, jusqu'à la construction des buildings de notre époque. Cette adaptation ou même domestication du milieu a conduit au développement de civilisations hautement organisées telles que celles de l'Égypte pharaonique, des Mayas ou Aztèques, des populations de Java, etc. En Amazonie, des sites anciens comme Pedra Pintada²⁵ qui a plus de 11 200 ans, sont la preuve que les civilisations se sont développées très tôt dans cet environnement.

Avec cette faculté extraordinaire d'adaptation et de domestication du milieu environnant, l'Homme va également profiter des variations climatiques. Les incendies de forêts équatoriales ont ouvert des brèches dans lesquelles les populations se sont engouffrées, ce qui leur a permis de coloniser de nouvelles contrées, pensons par exemple à l'expansion bantoue il y a environ 3 000 ans²⁶.

24 Voir l'intéressant article de Baruch, J.-O., 2010. Les Européens préfèrent les crevettes aux sauterelles. *La Recherche*, 443 : 81-83, dans lequel l'auteur examine les causes de dégoût que les uns et les autres peuvent avoir pour des nourritures inhabituelles dans leur propre culture.

25 Froment, A., Bahuchet, S., 2003. L'homme suit-il les forêts ? In : *La Terre, La Recherche*, Hors série 11, 20-25.

26 Voir Froment, A., Bahuchet, S., *op. cit.*

CONCLUSIONS

L'être humain, produit d'une longue évolution biologique a, dès son émergence, entrepris de coloniser l'ensemble de la planète, s'installant dans tous les milieux, même les plus inattendus. Cette prise de possession a été rendue possible grâce à son étonnante capacité adaptative. Cette adaptation est passée à la fois par celle des caractères génétiques et des capacités physiologiques aux conditions externes. Si l'adaptation est physiologique, elle peut ne pas être obligatoirement génétique, comme dans le cas de la vie en altitude et devient donc réversible. Si l'adaptation est génétique, cela veut dire qu'au cours des générations d'une lignée d'êtres humains, de nouveaux caractères sont apparus par mutation, au hasard, à un moment souvent indéterminé, conférant à leurs porteurs un avantage sélectif, c'est-à-dire leur donnant une meilleure adaptation à la vie dans le milieu extérieur. Si les populations étaient relativement isolées, géographiquement ou culturellement, ces traits génétiques se sont transmis de génération en génération en étant à l'origine d'une spécificité des populations, par exemple chez les Pygmées.

Cependant, dans certains cas, ces mutations apparues au hasard confèrent chez certains individus des caractéristiques peu confortables, par exemple la thalassémie, mais on pourrait également citer la mutation des gènes suppresseurs de tumeurs *BRCA1* et *BRCA2*²⁷ qui conduisent souvent au cancer du sein dans les populations juives Ashkénases et d'autres populations. Enfin, il arrive qu'une mutation génétique *a priori* défavorable, permette à son porteur d'être protégé contre une autre affection : nous avons ainsi vu le cas des porteurs des gènes des formes bénignes de la thalassémie ou de la drépanocytose qui sont protégés de l'infection par l'agent du paludisme.

L'adaptation est également certainement passée par la culture qui, au départ peut-être essentiellement utilitaire, a conduit à des civilisations extrêmement élaborées adaptées à la vie dans leur propre milieu.

Ces adaptations ont pu également avoir des répercussions sur les ensembles que j'aimerais qualifier de « physiologico-culturels » qui, dans certains cas, ont pu rester isolés du reste de l'humanité en créant des minorités à la fois biologiques et culturelles. Il existe encore actuellement certainement des populations relativement isolées, même si les moyens de communication actuels tendent à favoriser les échanges entre les peuples²⁸. Bien souvent, même

27 Voir par exemple Hamel, N., 2008. PALB2/FANCN, acteur dans la prédisposition au cancer du sein ? *Médecine/Science*, 24, 120-121.

28 Il est intéressant de constater que la découverte de populations jusqu'alors inconnues a de tout temps interrogé les Hommes, toujours à la recherche de leurs racines, de leur identité, sans doute. C'est le cas par exemple des « Tasaday », une population contemporaine vivant comme à l'Age de Pierre, soit-disant découverte aux Philippines en 1970 qui représentent une supercherie finement analysée par divers auteurs (Voir par exemple, Dumont, J.-P.1987). Quels Tasaday. De la découverte à l'invention d'autrui. *L'Homme*, 103 : 27-42.

s'il n'existe aucune barrière géographique, physiologique ni génétique, les échanges sont parfois limités par les différences culturelles.

Pour conclure néanmoins sur une note optimiste, on pourrait dire que, malgré les différences, tous les êtres humains ont la même origine et qu'ils sont tous caractérisés par une immense plasticité adaptative d'ordre génétique, physiologique et culturel ; ce qui les a conduits à la riche diversité que nous connaissons.



GESTION DE LA DIVERSITE CULTURELLE ET RELIGIEUSE : UNE APPROCHE FONDAMENTALE

Michel YOUNES

Université catholique de Lyon

L'interrogation sur la diversité constitue aujourd'hui l'une des clés d'interprétation majeures de la société actuelle. La manière de l'aborder reflète la compréhension de soi, d'autrui et du monde. Que ce soit sur le plan culturel, politique, éthique, biologique, économique ou religieux, la diversité informe toutes les dimensions de l'être. La prise de conscience de son irréductibilité apparaît comme la marque indélébile de l'histoire contemporaine ; le nœud où se croisent tension et épanouissement, conflit et enrichissement. La diversité, telle qu'elle se manifeste est ainsi à la racine de la crispation identitaire et de son étiolement. Elle génère les peurs et, dans le même moment, mobilise et dynamise les personnes et les sociétés en provoquant des ouvertures inestimables. De nos jours, la diversité est devenue en quelque sorte la mesure qui permet de diagnostiquer « l'état de santé » global et individuel.

Parmi toutes les composantes de la diversité, la dimension culturelle dans son enracinement religieux occupe une place particulière. Qu'elles soient voilées ou exacerbées, la culture et, plus encore, la religion semblent irréductibles aux autres dimensions parce qu'elles font apparaître une différence parfois inassimilable aux autres. Même si l'histoire témoigne de certaines formes de syncrétisme religieux ou d'influences mutuelles entre des religions, produisant des pratiques culturelles ou culturelles similaires, la diversité religieuse occupe une fonction paradigmatique dans le sens où la manière de l'appréhender structure le regard posé sur tout type de diversité.

Deux remarques préalables s'imposent. La première concerne le rapport entre culture et religion. En effet, la culture et la religion ne sont pas toujours faciles à démêler. Très souvent, l'une conduit à l'autre, ou l'une est intimement liée à l'autre. D'une façon absolue, on peut dire que la religion ne s'exprime pas en dehors d'une culture donnée et, dans le même moment, toute culture a des dimensions et des comportements de type religieux (comme les rites, les anniversaires, les interdits, les symboles, etc.). Néanmoins, cela ne doit pas laisser croire qu'une culture est identifiable à une religion, ou bien qu'une religion ne peut s'exprimer que dans une seule culture. L'histoire montre

qu'une religion trouve un enracinement dans différentes cultures et qu'une culture peut laisser exprimer plusieurs traditions religieuses ; ce qui rend l'analyse complexe et impose une approche nuancée. On peut distinguer au moins trois types de rapport entre culture et religion. D'abord, ce que l'on peut désigner comme étant une imbrication où les éléments culturels et religieux se mêlent. C'est le cas de certaines cultures habitées par la dimension religieuse. Ensuite, le deuxième type est celui des couches successives où l'un conduit à l'autre comme étant son enracinement. Enfin, le type de rapport que l'on peut représenter par l'iceberg où la partie visible n'est qu'une petite manifestation d'un ensemble présent, mais enfoui. L'analyse de la gestion de la diversité, qu'elle soit culturelle ou religieuse, impose un traitement particulier selon les différentes manières de s'inscrire dans la société.

La seconde remarque concerne le contexte actuel. D'une façon générale, on constate un état de crise qui traverse les sociétés actuelles. Cette impression s'accroît quand il s'agit de l'identité sociétale, qu'elle soit culturelle ou religieuse. En réalité, l'état de crise n'épargne aucune société, aucune institution et, par conséquent, aucune religion. Cet état de crise se manifeste par la radicalisation des positions. L'augmentation des tendances extrêmes, notamment depuis les années 1990, est le signe visible du danger qui guette les sociétés ; ce qui rend encore plus urgente la question de la gestion d'une diversité imprégnée par une identité culturelle et religieuse. La diversité est-elle structurellement vouée au conflit qui se manifeste par des chocs successifs ? L'attachement à une culture et, *a fortiori*, à une religion accentue-t-il l'opposition ? Quelles sont les conditions, non seulement pour éviter le choc²⁹, mais aussi pour construire une société consciente de sa diversité ?

Pour répondre à ces questions, nous procéderons en trois temps. D'abord, nous analyserons quelques modèles de conception de la diversité. Ensuite, nous nous poserons la question de savoir s'il faut gérer la diversité ou la différence. Enfin, nous proposerons quelques pistes pour une gestion de la différence culturelle dans ses dimensions religieuses.

I. LA GESTION DE LA DIVERSITE : ANALYSE CRITIQUE DE QUELQUES MODELES DE CONCEPTION

Dans cette première partie, il ne s'agit pas d'effectuer une analyse exhaustive de tous les modèles de conception, mais de partir de deux d'entre eux qui condensent en quelque sorte les approches de la diversité. Ces deux courants

29 Depuis quelques décennies, la notion du « choc des civilisations » gagne du terrain. Elle remonte à Bernard Lewis dans les années 1960, et s'est fait connaître par les travaux de Samuel Huntington. Voir son livre traduit sous le titre : *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997. Livre paru en américain en 1996 sous le titre : *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Quelques années plus tôt (1993), l'auteur lui-même publiait un article dans la revue *Foreign Affairs*, sous un titre similaire, mais une nuance de taille : « *The Clash of Civilizations ?* » Le questionnement de départ s'est transformé d'après la traduction française en une affirmation inéluctable pour certains.

représentent schématiquement, et d'une façon assez symptomatique, deux manières antagoniques qu'il convient d'examiner. Devenus classiques, ces deux courants font apparaître les questions sous-jacentes à une société marquée fondamentalement par une diversité constitutive de sa réalité.

La conception du « voile d'ignorance »

Le premier courant reflète la position de ceux qui sont désignés par les Libéraux. Le libéralisme considère que les conflits les plus insolubles sont ceux qui portent sur les questions les plus élevées, comme la religion, les visions philosophiques du monde et les différentes conceptions du bien moral³⁰. Cette approche se fonde sur la réalité de l'homme en tant qu'être raisonnable et rationnel, et de la société comme étant fondée sur des citoyens libres et égaux. La supposition d'une égale liberté et d'une liberté de conscience implique un pluralisme raisonnable comme soubassement de toute société démocratique qui conduit d'abord à jeter un « voile d'ignorance³¹ » sur les doctrines philosophiques, religieuses et morales, et à concevoir ensuite l'unité d'une société pluraliste suivant son aspiration à la justice. Dit autrement, la difficulté des questions culturelles et religieuses pousse l'école des Libéraux à voiler les différences que la diversité culturelle et religieuse suppose. Selon cette logique, l'individu dans sa singularité devient le centre de toute approche de la société. La rationalité de chacun est la garantie de l'égalité de tous devant la loi. La particularité liée à la situation culturelle ou religieuse est mise entre parenthèses au profit de l'universalité fondée sur l'égale liberté.

Cette conception exige, pour cette école de pensée, la neutralité de l'État dans la détermination du bien moral. Chaque citoyen est en mesure, du fait même de sa rationalité, d'élaborer sa philosophie morale et sa propre vision du monde. S'il n'y a pas une approche du bien plus importante que celle des autres, l'absence d'une autorité politique imposant un bien moral devient la garantie de l'égalité des citoyens, de leur intégrité et de leur impartialité³². La condition primordiale de toute liberté devient ainsi l'autonomie de l'individu. En revanche, l'État, comme l'établissement d'une « société juste », ne cherche à promouvoir aucun projet particulier mais il donne l'occasion à ses citoyens, d'après les termes de M. Sandel, « de poursuivre leurs objectifs propres dans la mesure où ceux-ci sont compatibles avec une liberté égale³³ ». Pour John Rawls, une

30 Voir sur ce point les travaux de RAWLS (J.), *Théorie de la justice*, éd. du Seuil, Paris, 1987 (1997, 2^e édition). *Justice et démocratie*, éd. du Seuil, Paris, 1993. *Libéralisme politique*, PUF/Quadrige, Paris, 1995. *La justice comme équité. Une reformulation de théorie de la justice*, éd. La Découverte, Paris, 2003.

31 Ce n'est qu'en repoussant les doctrines compréhensives derrière ce « voile d'ignorance » que les sociétés démocratiques arrivent, selon Rawls (J.), à élaborer un consensus du pluralisme rationnel. Cf. J. RAWLS, *Théorie de la justice* §. 4 et 24, du même auteur, *Libéralisme politique*, I, §. 6, 2.

32 C'est ce que les Libéraux appellent la « théorie procédurale » qui voit les sociétés comme des associations d'individus ayant chacun sa conception de la vie bonne. La fonction de la société serait de faciliter la coexistence suivant des principes d'égalité. Cf. RAWLS (J.), *Libéralisme politique*, et le collectif sur *Libéraux et Communautariens*, Paris, PUF, 1997, p. 94.

33 Voir SANDEL, « La république procédurale et le moi désengagé » dans *Libéraux et Communautariens*, p. 256.

décision est moralement juste si elle correspond à celle que prendraient des individus mutuellement désintéressés, c'est-à-dire idéalement soumis à un voile d'ignorance (ne sachant ni leur âge, ni leur sexe, ni leur statut social...) ³⁴.

La promotion de la diversité par le multiculturalisme

A l'opposé de ce libéralisme politique, pour l'école dite des Communautariens, cette conception réductrice du rôle de l'État et de l'engagement du sujet rationnel dans une communauté et dans une tradition ne peut que déboucher sur un rejet de toute valeur commune et promouvoir la désagrégation du sentiment d'appartenance. Le libéralisme politique conduit, aux yeux des Communautariens, non seulement à l'égoïsme et à l'individualisme, mais aussi et surtout à une société nihiliste. Selon eux, l'excellence morale d'un individu ne réside pas dans l'autonomie, mais elle se rapporte à des modèles renvoyant aux communautés historiques. La désintégration de l'individu produit un isolement qui, à terme, aboutit à une négation du pluralisme. La réalité du pluralisme doctrinal nécessite sa prise en compte et non son dépassement. Dans ce sens, la légitimité politique et sociale se fonde sur les traditions nationales ou religieuses et non sur le contrat social.

Pour le Canadien Will Kymlicka, le contact entre l'individu et la société ne peut pas rendre compte du sens des obligations ou des normes qui est la base du lien social ³⁵. La société ou l'État peut ou doit réprimer ce qui semble être une déviance morale. Contrairement à une approche qui exige la neutralité au niveau de celui qui assure la régulation institutionnelle, les Communautariens exigent l'engagement de l'État et de la société dans la détermination du bien commun, seul lien stable et durable. À la différence de la neutralité d'un État libéral qui lui interdit d'intervenir et de soutenir les identités culturelles menacées et les plus défavorisées, pour Will Kymlicka, la défense des minorités qui ont besoin pour leur survie de moyens plus importants que la majorité conduit l'État à sortir de sa neutralité. Garantir la liberté dans la neutralité semble être insuffisant ³⁶. Sur le plan anthropologique, et à l'opposé des Libéraux, les Communautariens refusent de penser l'homme comme un en soi. Pour eux, l'individu est fondamentalement enraciné dans une tradition ; l'autodétermination de soi passe par la communauté ou par la tradition. S'il y a à distinguer entre l'idée publique du bien et son aspect privé, les Communautariens soutiennent que l'intérêt est la bonne vie et non la vie que l'on considère soi-même comme bonne. Ainsi, face au pluralisme des démocraties modernes, faut-il partager un même sens du bien commun ? C'est ce qui fonde la légitimité de l'État et la raison d'être de toutes les communautés.

³⁴ Ce qui rapproche cette conception de la pratique du CV anonyme.

³⁵ Cf. *Libéraux et Communautariens*, p. 244.

³⁶ Cf. *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, éd. La Découverte, Paris, 2001.

Cette brève analyse montre qu'il n'est pas pareil d'approcher la diversité par le sujet ou par la communauté. Une approche qui met au centre le sujet dans son autonomie, en tant qu'être rationnel et libre, cherche à gérer la diversité en dissociant l'individu de la communauté, l'espace public de l'espace privé. L'intégration passe ainsi par l'individu qui s'assimile à l'ensemble de la société, indépendamment de sa communauté d'origine. L'entrée par le sujet veut se prémunir contre tout risque ou dérive communautariste. L'État doit rester neutre par rapport aux conceptions religieuses et culturelles. Il y a comme un « voile d'ignorance » qui permet l'administration de l'espace public. La diversité culturelle, et surtout religieuse, apparaît comme étant ingérable, comme un lieu de tension et de conflit en raison de son caractère insoluble. L'inassimilable est voilé au profit de l'assimilable. En revanche, l'approche par la communauté met en avant l'indissociabilité de l'individu et de sa communauté. Plus encore, cette démarche propose une intégration par la communauté, par la culture ou par la religion. Dans ce sens, on est dans le multiculturalisme. Né au Canada en 1971, ce concept est à mettre en lien avec l'accommodement raisonnable qui désigne l'assouplissement d'une norme en faveur d'une meilleure intégration dans le but de mettre fin la discrimination³⁷.

Au moment où les Communautariens reprochent aux Libéraux de surestimer la capacité d'autodétermination des individus, les Libéraux récusent chez les Communautariens le glissement communautariste qui conduit la liberté individuelle à se vider de sa capacité à déterminer son propre bien. Ils leur reprochent également d'identifier, dans une République, les individus avec le bien commun, transformant la « cause commune » en un patriotisme exacerbé et dangereux.

En ressaisissant ces deux écoles, on pourrait souligner leurs limites mutuelles quant à la question de la diversité. Fondamentalement, si le risque de la première approche réside dans sa négation de la différence signifiée par la conception du voile d'ignorance, le risque de la seconde n'est-il pas dans la juxtaposition des différences qui met à mal l'interaction et l'enrichissement mutuels ?

II. GESTION DE LA DIVERSITE OU GESTION DE LA DIFFERENCE ?

La gestion de la diversité culturelle et religieuse à travers le raisonnement sociopolitique fait surgir une démarche à trois termes : diversité, identité et différence. Or dans un contexte de crise, notamment identitaire, la diversité exacerbe la question de l'identité et de la différence. Parallèlement, on remarque

37 Voir sur ce point les travaux de TAYLOR (Ch.), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Champs/Flammarion, Paris, 1999. DOYTCHEVA (Milena), *Le multiculturalisme*, éd. La Découverte, Paris, 2005. AMSELLE (J.-L.), *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Champs/Flammarion, Paris, 2001.

que le concept de diversité apparaît de plus en plus comme une notion « fourre-tout » ! Parler de la diversité revient à évoquer la structure élémentaire du réel. Tout est divers ! D'où un paradoxe : au moment où la diversité est structurante de la réalité, elle émerge de moins en moins comme allant de soi. D'où une série de questions. La diversité fonctionne-t-elle par elle-même ? Faut-il réfléchir aux principes de gestion de la diversité ou bien de la différence ?

Les ambiguïtés de la diversité

Contrairement à une tendance qui se fait sentir où l'on fait l'éloge de la diversité, le quotidien rappelle sa fragilité et sa complexité. La fragilité d'abord, parce qu'elle ne fonctionne pas par elle-même, à partir d'elle-même ; promouvoir la diversité montre qu'elle a besoin d'une consolidation permanente. Naturellement constitutive de la réalité, son acceptation n'apparaît pourtant pas comme étant innée ! La complexité ensuite : la diversité contient une part d'inconnu ; ce qui conduit à une certaine méfiance, voire à son rejet. Quel que soit le contexte, l'absence d'élément fédérateur est source d'implosion. En poussant cette logique jusqu'au bout, on constate que la diversité ne peut pas produire par elle-même la cohésion d'un groupe. Cette première ambiguïté de la diversité alerte sur un certain irénisme où l'on laisserait croire que la diversité est en soi une valeur à cultiver.

Fondamentalement, la diversité ne peut donc fonctionner que sur un fond d'une certaine cohésion ou d'une unité. L'absence de point commun rend impossible le maintien d'une diversité qui s'apparenterait à une juxtaposition d'éléments sans aucune interaction. Tout type de diversité sur le plan anthropologique (homme/femme), familial (frères et sœurs), sociétal, national, culturel ou religieux..., est à approcher à travers la dialectique de l'un et du multiple. Or, le multiple seul conduit inévitablement à l'éparpillement et au relativisme ; l'un seul conduit à l'hégémonie et au totalitarisme. Dans ce sens, le multiculturalisme qui fait l'éloge de la diversité est à interroger sur sa capacité à produire l'unité. Et le libéralisme qui voile la diversité pour faire apparaître l'unité est à questionner sur le risque d'une discrimination au nom d'une intégration sous forme d'insertion et de ressemblance au même.

Avant de développer l'importance d'une transformation du regard sur la diversité par le biais de la différence, mentionnons une ultime ambiguïté liée à la diversité. En effet, telle qu'elle est abordée, la diversité reste prisonnière d'un rapport de force entre majorité et minorité. La promotion de la diversité ne peut que buter sur cette logique inhérente à cette approche. La lutte contre les discriminations en vue de promouvoir la diversité cache en fait la tension entre une majorité visible ou invisible et une minorité visible ou invisible. La promotion de la diversité est en réalité une volonté d'exiger d'une majorité de faire une place à une minorité ; ce qui risque d'accroître les tensions et les sentiments d'injustice. Les discriminations positives génèrent très souvent des frustrations. Ceux qui sont positivement discriminés sont frustrés parce qu'on

les impose, ce qui les conduit à percevoir leur nouvel état comme un privilège parfois immérité ! Et d'un autre côté, ceux à qui on a ôté la place pour l'attribuer à une minorité discriminée, se sentent à leur tour discriminés.

Pour un nouveau regard sur la diversité par la différence

Au cœur de la diversité, apparaît la différence. Sans nier l'importance de la problématique de la diversité, mais en prenant en compte ses ambiguïtés, il s'agit de s'interroger sur l'importance d'une transformation du regard sur la différence elle-même. Là réside le nœud du problème. Dans ce déplacement, on note le dépassement d'une acceptation parfois passive d'une diversité qui s'imposerait de l'extérieur. La transformation du regard sur la différence implique au contraire une démarche qui s'appuie sur la liberté et la volonté. En passant d'une interrogation sur la diversité à celle qui souligne à travers elle la différence invite par le fait même à passer de l'acceptation passive d'une diversité pouvant être anonyme à une diversité de dialogue et de reconnaissance ouverte sur les apports possibles de la différence.

Pourquoi la différence ? Contrairement à une approche assimilationniste qui supprime la différence et au multiculturalisme où la diversité risque de juxtaposer le multiple, la réflexion sur la différence conduit à souligner ce qu'elle permet comme approche de soi et d'autrui. La différence apparaît dans cette perspective comme une frontière qui invite à mesurer la relation. Au lieu de la subir, la différence par ce biais acquiert une force dynamisante qui met en rapport, qui permet le lien. De ce fait, la différence devient un lieu d'enrichissement, non pas parce qu'elle ouvre une parenthèse ou bien parce qu'elle rend possible une évasion vers un ailleurs, mais parce qu'elle est en mesure de renvoyer à soi. Une différence qui ne renvoie pas à soi demeure une indifférence.

N'occultant pas ce qui dans la différence est source de dérangement, la prise en compte implique désormais une pédagogie en mesure d'accompagner la prise de conscience de son enrichissement. L'éducation à la différence devient ce qui rend possible non seulement son acceptation, mais la prise en compte de l'intérêt qu'elle peut apporter en termes de déplacement, de transformation, de dynamisme, etc. ; ce qui ouvre de nouvelles perspectives dans les relations humaines et sociales, mais aussi dans la gestion de la diversité.

Mais avant de développer ce point, mentionnons un aspect sous-jacent à la différence.

Altérité et identité

Telle qu'elle est perçue, la différence devient le centre de l'interrogation sur l'identité dans son rapport à l'altérité. Tout en restant éprouvante, la différence alerte dans les rapports entre soi-même et l'autre, sur les risques de fusion et de

domination. Le maintien de la différence devient ainsi l'antidote de l'identification stérile ; sa préservation prend sens non seulement pour autrui, mais aussi pour ce qui constitue le lien. Dans ce qu'elle a d'éprouvant, la différence interroge les logiques de pouvoir qui tentent toute relation. En brisant la logique du même, la différence instaure une nouvelle équation dans le rapport entre identité et altérité ; ce qui montre que le regard posé sur l'autre dans sa différence est fondamentalement conditionné par le regard posé sur soi. Dans sa radicalité, la différence émerge comme étant le critère et la mesure de ce rapport entre soi-même et l'autre ; elle est révélatrice de la nature de ce va-et-vient. L'histoire des peuples est remplie d'exemples qui illustrent cette démarche. Les invasions, les découvertes, l'esclavage ou les guerres sont autant de cas de figures qui montrent la validité de cette dialectique. Il devient donc impossible de transformer le regard sur l'autre, indépendamment d'un changement du regard porté sur soi-même ; ce qui signifie l'exigence de la démarche. Là où la promotion de la diversité semblait aller de soi, la prise en compte de la différence montre le cheminement exigé pour y parvenir.

III. POUR UNE GESTION DE LA DIFFÉRENCE CULTURELLE ET RELIGIEUSE

Dans cette troisième étape, il s'agit de soulever quelques pistes de réflexion sur les soubassements d'une gestion selon le paradigme de la différence culturelle et religieuse. Quelles sont les conditions d'une telle gestion ? Jusqu'où aller dans l'acceptation de la différence ? Toute différence est-elle légitime ? Ce qui pose la question du principe d'évaluation et du critère de gestion. Afin d'ouvrir quelques horizons de sens, trois niveaux de réflexion seront ici évoqués : d'abord un niveau fondamental dans la manière de considérer la différence culturelle et religieuse, ensuite les leçons à tirer de l'histoire, enfin les conditions pour un avenir partagé.

Pour une acceptation de la différence culturelle et religieuse

L'un des fondements majeurs de la gestion culturelle et religieuse réside dans la manière d'approcher la différence qui structure la diversité. Reflétant le va-et-vient entre soi-même et autrui, la prise en compte de la différence exprime le rapport entre l'intérieur et l'extérieur. Or, l'acceptation de la différence externe exprime, reflète et est toujours conditionnée par la façon d'appréhender la différence interne. Considérer l'autre comme une menace, comme une invasion ou comme une mise en danger de l'identité fait apparaître la manière de percevoir sa propre réalité, telle qu'elle est habitée par la diversité. Pour illustrer ce propos, trois types d'exemple peuvent être cités.

Le premier se situe au niveau de l'histoire des civilisations. En effet, les cultures et les civilisations témoignent qu'elles sont toutes formées par des influences et des imbrications liées aux histoires respectives. Le mouvement de la pensée ou l'histoire de la philosophie regorge d'illustrations. Un retour

réfléchi sur une histoire dans sa formation permet en effet de rejeter des idées reçues sur des identités construites dans l'opposition. La pensée arabomusulmane dans son apogée à Bagdad au IX^e siècle l'exprime parfaitement. Contrairement aux représentations, la capitale de l'empire abbasside n'était pas monocore. Bien au contraire, sa diversité se situait sur différents plans, notamment culturel : des Persans, des Arabes, des Byzantins, des Syriques et des Indiens exerçaient en effet une activité intellectuelle sans précédent. Certes, la langue arabe a fini par s'imposer, mais elle jouait un rôle unificateur, permettant une communication entre les différentes sphères culturelles et religieuses. En dissociant, sans séparer, culture arabe et foi islamique, l'empire abbasside a rendu possible la reconnaissance d'une diversité où la différence est source d'enrichissement. L'effervescence culturelle qu'a connue l'empire abbasside à cette époque est intimement liée à ce contexte³⁸. Les traductions rendaient possibles l'interaction entre les courants de pensée inscrits dans des sphères culturelles et religieuses différentes. C'est à cette époque qu'on a traduit les œuvres philosophiques grecques en arabe via, non pas les Arabes, mais surtout les Syriques ou les Araméens³⁹.

Le deuxième exemple est au niveau des religions, notamment du christianisme. On constate que la rencontre entre les religions, ce qu'on appelle le dialogue interreligieux, est intimement liée au dialogue entre les chrétiens de différentes confessions. Autrement dit, le dialogue *ad extra* avec des traditions religieuses marquées par des logiques différentes, voire parfois antagoniques, est déterminé par le dialogue, *ad intra*, entre des communautés de sensibilités différentes. Il y a comme un conditionnement mutuel qui montre que le regard qui se pose sur l'autre dans sa différence est commandé par le regard qui se pose à l'intérieur d'une même réalité. Cela est vrai également au niveau de l'Église catholique : ne cherchant pas à condamner ceux qui sont hors d'elle comme étant schismatiques ou hérétiques, le concile Vatican II a permis le développement d'un regard positif sur l'Église elle-même, en tant que peuple de Dieu en marche dans l'histoire ; sur autrui, sur l'œcuménisme, sur la société civile et sur les religions⁴⁰. Par ailleurs, les communautés qui refusent le dialogue interreligieux sont les mêmes qui s'opposent au dialogue œcuménique. Une rigidité *ad intra* considérant que les autres ont tort se décline sur tous les niveaux.

38 C'est dans ce sens que l'on peut comprendre l'instauration par le Calife al-Ma'mûn (règne 813-833) de la Maison de Sagesse qui reproduisait mimétiquement les écoles philosophiques grecques. Ce lieu d'émulation ne se réduisait pas à la production philosophique ou religieuse, mais il s'étendait aussi au niveau de l'astrologie et de la médecine.

39 Voir à ce titre : Raymond COZ (le), *Histoire de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, 1995.

40 Il est à noter que le concile Vatican II est le premier concile œcuménique qui n'anathématise pas. La position orthodoxe n'est pas pensée en fonction de ce qui est considéré comme étant hétérodoxe. Dans ce sens, il est le premier concile qui pose une constitution sur l'Église où celle-ci n'est pas définie négativement à partir des condamnations, mais positivement à partir de ce qui la caractérise en propre. Voir les différents textes du Concile dans *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, éd. du Centurion, 1967.

L'ultime exemple reflète le même mécanisme sur un plan individuel. Là aussi, seule une acceptation de la diversité interne, et donc d'une diversité constitutive de l'identité, est en mesure d'ouvrir à l'acceptation de la diversité externe. Pour l'écrivain Amin Maalouf, cette acceptation passe par le changement de regard sur l'identité elle-même, désormais perçue comme formée de plusieurs appartenances⁴¹. Au moment où l'identité ramenée à une seule et unique appartenance risque la rigidité et le rejet de la différence, la prise de conscience d'une appartenance multiple rend possible un regard plus apaisé vis-à-vis de soi et, par le fait même, à l'égard d'autrui. Cette appartenance multiple apparaît notamment dans les lieux « frontières » où les aires culturelles se croisent. Des lieux comme le Liban, lieu d'origine d'Amin Maalouf, sont révélateurs de l'impossibilité de réduire l'identité à une seule entité ou à une seule appartenance ; mais aussi, ils sont révélateurs de ce que toute identité est constituée, selon des degrés variés, d'appartenances multiples.

Les leçons de l'histoire

Si aucune civilisation, aucune religion, aucune culture, aucune identité ne peut prétendre être chimiquement pure dans l'histoire, elles traversent toutes des chemins qui se croisent et s'influencent. Néanmoins, il ne s'agit pas simplement de décréter leur mélange, mais de relire autrement l'histoire de leur croisement comme un paradigme d'une gestion de la différence. Ce qui conduit à soulever et à dénoncer quelques-unes des attitudes ambiguës qui peuvent être à la racine de l'amalgame et du refus, en dé-piégeant certaines notions ou idées reçues qui alimentent les tensions et les conflits. Trois illustrations, de nature différente, peuvent être soulevées.

La première attitude à dénoncer est sans doute l'idée de tolérance. Paradoxalement, dans le contexte actuel, la notion de tolérance n'est plus opérationnelle. Si elle a permis, à un moment donné, de faire prendre conscience de la place à attribuer à l'autre, aujourd'hui elle semble contre-productive dans la mesure où elle renvoie à un « rapport de force », néfaste pour toute société démocratique. La tolérance est une façon de laisser une place à autrui par condescendance ; ce qui reste marqué par un rapport de dominant à dominé. Ceux qui sont majoritaires et dominants acceptent d'attribuer une place aux faibles minoritaires. À la tolérance, il convient d'œuvrer pour un changement de regard pour manifester l'importance et la fécondité de la différence constitutive de la diversité. Malgré sa réduction numérique, l'autre devient indispensable à l'enrichissement mutuel dans sa manière de déplacer les regards⁴². Au moment où la notion de tolérance implique une gestion de la diversité *ad minima*, la transformation du regard sur la différence comme source d'enrichissement induit une gestion *ad maxima*. La première attitude installe les rapports selon une logique de hiérarchisation à sens unique ; la seconde tend

41 Cf. Amin MAALOUF, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

42 Voir Michel SEYMOUR, *De la tolérance à la reconnaissance*, Montréal, éd. du Boréal, 2008.

vers l'accroissement de l'ensemble de ceux sont concernés par la construction de la société, selon une logique de réciprocité ; même si la réciprocité demeure asymétrique.

La deuxième attitude ambiguë à dénoncer est le rapport absolutisé à ce qui constitue l'identité. Toute absolutisation, de quelque nature qu'elle soit, empêche en effet l'ouverture à l'altérité. L'absolutisation d'une opinion, d'une attitude, d'un aspect culturel en l'érigeant au rang de vérité absolue opère une frontière entre ce qui est considéré comme vrai et ce qui est perçu comme faux. Cette dichotomie induit une condamnation préalable qui transforme la vérité en un « état » ou en une « chose ». L'absolutisation fige en effet les mentalités et renforce les idées reçues ; ce qui empêche celui qui se réclame d'elle de voir les évolutions liées à l'histoire ou les nuances qu'impose le réel. La dénonciation de l'absolutisation ne concerne pas *a priori* l'idée de vérité, mais surtout la manière de l'approcher. Selon cette même logique, on peut contester l'absolutisation de la loi des chiffres, basée sur des données statistiques, ou même celle des « experts ». En effet, les réalités humaines ne répondent pas toujours à des cadres préétablis.

La troisième attitude ambiguë qui paraît comme étant l'autre extrême de l'absolutisation est le relativisme. La gestion de la diversité sera tenue en échec si elle légitime *a priori* toute différence au nom de la diversité et de l'impossible vérité. Toute différence n'est pas en soi acceptable ; certaines mettent en péril le vivre ensemble, voire la cohabitation. Ce qui conduit à établir les critères et les conditions qui, sans nier les différences, les inscrivent dans une dynamique de fécondité. Or, le relativisme induit inévitablement une juxtaposition qui se prive elle-même d'un fond commun, seul garant d'instaurer une relation entre des histoires culturelles et religieuses différentes. Le caractère interchangeable, inhérent à la logique relativiste, est une confusion qui attise inéluctablement des tendances radicales. L'excès de confusion produit un extrémisme identitaire. Les deux tendances : absolutisation et relativisation ne permettent pas, en effet, de poser un regard juste sur la différence qui constitue la diversité et empêchent, par le fait même, toute gestion saine qui ouvre un espace de rencontre et de progression personnelle et collective.

Les conditions d'un avenir partagé

Face à ces trois ambiguïtés, trois conditions émergent comme une nécessité pour construire un vivre ensemble qui n'occulte pas toutes les dimensions de l'humanité, qui repose sur la liberté de chacun et qui rend possible la rencontre d'identités conscientes de leur différence.

La première condition s'exprime, en effet, dans une gestion équilibrée de la diversité culturelle et religieuse. Par « gestion équilibrée », il faut entendre une gestion qui se démarque de deux attitudes extrêmes : le tout religieux (et culturel) d'un côté, et l'areligieux (a-culturel) de l'autre. Autrement dit, il

convient de dénoncer l'idée selon laquelle le culturel ou le religieux est la réponse à toutes les questions qui se posent dans la société. Très souvent, les fanatiques religieux laissent croire que la religion a la solution à tout ! Devant ce qui est considéré comme étant un échec moral ou civilisationnel, et profitant de la détresse des humains dans des situations difficiles, cette position conduit à l'inflation du religieux qui tend à augmenter dans les sociétés en crise. Mais dans le même moment, l'occultation du religieux n'est pas la bonne réponse à l'omniprésence du religieux. Le refus de sa prise en compte peut conduire à l'incapacité de percevoir des véritables zones de résistance ; elle conduit aussi à se priver des lieux d'épanouissement et d'ouverture. Si l'être humain est un ensemble d'appartenances constitutives d'une identité complexe, il convient d'inscrire le religieux et le culturel dans cet ensemble.

La deuxième condition est la capacité d'anticiper. La gestion de la diversité culturelle et religieuse ne peut pas être seulement de l'ordre du curatif ; elle doit être anticipée. Autrement dit, apprendre à gérer et à intégrer dans la gestion les éléments culturels et religieux est à insérer dans un processus éducatif global et non seulement ponctuel. Ainsi, la réussite dans la gestion d'une diversité culturelle et religieuse réside dans la connaissance du religieux et du culturel dans leur complexité. La connaissance est la condition de la reconnaissance. Dans cette perspective, la connaissance apparaît comme étant indispensable, non seulement pour la gestion ponctuelle en temps de conflit, mais comme une libération du regard l'empêchant de se rigidifier. La connaissance qui prend en compte l'histoire des cultures et des religions dans leur complexité et leur fécondité interdit la sélection d'éléments ou l'interprétation subjectiviste qui entraîne l'enfermement dans des perceptions réductrices.

L'ultime condition réside dans ce que l'on peut appeler la gestion différenciée. Ce qui signifie que de la différence culturelle et religieuse comme une grille de lecture suivant un processus éducatif conduit à un regard affiné où tout n'apparaît pas comme étant interchangeable. Il ne s'agit pas d'intégrer seulement des catégories sociologiques, mais de construire un regard qui prend en compte des situations parfois particulières ou singulières. La gestion différenciée se situe à l'opposé d'une approche où tout semble identique, elle exige un discernement adapté aux réalités et aux personnes. Toutes les religions, toutes les cultures ne se développent pas de la même manière. Les situations analogues ne suppriment pas le sens différencié accordé aux réalités, aux perceptions et aux valeurs.

CONCLUSION

Pour conclure, faut-il inscrire cette réflexion dans le cadre de la laïcité qui apparaît comme l'une des conditions de possibilité de la diversité ? Malgré les différentes acceptions de la laïcité, et même si celle-ci n'a pas pour vocation première la gestion de la diversité religieuse, sa prise en compte paradigmatique offre une nouvelle manière de percevoir tout type de diversité et, par le fait même, la neutralité. En veillant sur une diversité équilibrée et apaisée, la laïcité rend possible une différence censée neutraliser l'indifférence et les tendances radicales, néfastes pour le vivre ensemble ; ce qui n'est pas sans la transformer d'une neutralité passive qui tolère la diversité en un lieu où la différence, liée à la diversité dans toutes ses composantes, notamment culturelle et religieuse, apparaît comme un espace de rencontre et d'enrichissement. Ainsi, la gestion de la diversité culturelle et religieuse concerne non seulement des situations à gérer ou des conflits à régler, mais aussi des personnes qui sont appelées à donner le meilleur d'elles-mêmes, en prenant en compte leur cheminement singulier et leur liberté.



LES LANGUES REGIONALES EN RHONE-ALPES

Claudine FRECHET

Institut Pierre Gardette – Université catholique de Lyon

Les langues minoritaires régionales en Rhône-Alpes sont le francoprovençal et l'occitan. Après une présentation historique de ces langues et de leurs caractéristiques, je propose de faire l'état des lieux de ces langues aujourd'hui, notamment de ceux qui les utilisent. En 2009, il a été possible de faire le point sur l'utilisation de ces dialectes lors d'une étude qui a été effectuée dans le cadre d'une mission confiée par la Région Rhône-Alpes à l'Institut Pierre Gardette, l'intitulé était : « *Réalisation d'une étude sur les langues régionales (occitan et francoprovençal/savoyard) en Rhône-Alpes* ». Les langues régionales en Rhône-Alpes sont peu utilisées. Néanmoins, elles ont entretenu et entretiennent des rapports avec la langue véhiculaire et majoritaire : le français. Je présenterai quelques influences des langues minoritaires sur le français contemporain.

I. DESCRIPTION

Présentation historique

Les aires correspondant aux actuels départements français n'ont pas toujours appartenu à la France. Le Vivarais qui correspond à peu près au département de l'Ardèche d'aujourd'hui est annexé à la France en 1271, le Lyonnais et le Forez – aujourd'hui les départements du Rhône et de la Loire - en 1313 ; le Dauphiné – actuellement les départements de la Drôme et de l'Isère - en 1343 ; l'Ain en 1477 et ce n'est qu'en 1860 que la Savoie rentrera dans le royaume. De même que lors de l'invasion romaine, c'est l'élite qui a appris le latin ; dans l'espace qui nous occupe, quelques siècles plus tard, l'élite apprendra la langue du roi, mais le peuple continuera d'utiliser les langues vernaculaires.

Jusqu'au IX^{ème} siècle, tous ceux qui savent écrire, le font en latin. Le français et le latin n'ont pas le même statut. Le français est méprisé, utilisé à l'oral notamment ; il est la langue du peuple alors que le latin est une langue digne, noble, employée par les gens instruits. Cependant, l'échelle des valeurs entre le français et le latin va se modifier peu à peu bien qu'il faille attendre 1906 pour qu'une thèse de Lettres puisse être présentée en français. Jusqu'alors, seul le

latin était recevable. Néanmoins, le français était déjà employé comme langue administrative à Douai, en 1204. Au XIV^{ème} siècle, on trouve plus de textes administratifs écrits en français qu'en latin. En 1490, une ordonnance de Charles VIII (ordonnance de Moulins), suivie d'une autre de Louis XII, exigent le français dans les cours de justice.

La visée de ces derniers textes était essentiellement pratique : dans les tribunaux et les administrations, les situations devenaient de plus en plus confuses. D'un côté, les gens du peuple avaient de la difficulté à suivre les procès dans lesquels ils étaient impliqués, d'un autre côté, les clercs écrivaient un latin qu'ils maîtrisaient mal ; ce qui donnait lieu à de nombreuses erreurs. Certains avaient anticipé en utilisant la langue locale avant l'heure, d'autres continuaient à utiliser le latin alors que ceux qui avaient une place dans la magistrature utilisaient déjà la langue du Roi en signe de réussite sociale. Le français devient alors la langue utilisée par les notables et les parlers vernaculaires, la langue des inférieurs. Il semble donc que ces ordonnances aient surtout entériné un état de fait.

L'ordonnance de Villers-Cotterêts, en 1539, sous François I^{er}, impose, une nouvelle fois, l'usage du français dans les actes officiels et de justice. Cela ressort nettement des articles 110 et 111 :

[...] **Art. 110.** – *Et, afin qu'il n'y ait cause de douter sur l'intelligence desdits arrêts, nous voulons et ordonnons qu'ils soient faits et écrits si clairement, qu'il n'y ait ni puisse avoir aucune ambigüité ou incertitude ne donnant lieu à demander interprétation ;*

Art. 111. – *Et pour ce que telles choses sont souvent advenues sur l'intelligence des mots latins contenus esdits arrests, nous voulons d'oresnavant que tous arrests, ensemble toutes autres procédures, soient de nos cours souveraines et autres subalternes et inférieures, soient de registres, enquestes, contrats, commissions, sentences, testaments et autres quelconques, actes et exploicts de justice, ou qui en dépendent, soient prononcés, enregistrés et délivrés aux parties en langage maternel françois et non autrement.*

Le français devient la langue majoritaire au moins pour les textes administratifs. Les articles (art. 110, 111) ont suscité des controverses, notamment la locution finale : « *langage maternel françois* ». Certains ont voulu y voir une première étape d'une politique de centralisme – la langue du Roi devient la langue obligatoire – alors que d'autres voient, dans la juxtaposition de « *langage maternel françois* » la porte ouverte à la reconnaissance des emplois vernaculaires utilisés sur le territoire français. Il est vrai que les langues régionales étaient aussi écrites, puisque l'on trouve des textes administratifs, notamment des chartes, en occitan par exemple.

L'usage du latin est condamné, l'administration et la justice adoptent le français comme langue officielle. Le français est la seule langue reconnue

malgré plusieurs signaux d'alarme envoyés par divers acteurs (hommes politiques ou linguistes). Il faut attendre le rapport de Bernard Cerquiglini en 1999 pour avoir un état, non discriminatif, de soixante-quinze langues en France (Métropole, DOM et TOM) au nombre desquelles figurent les langues régionales et certaines langues issues de l'immigration.

Depuis juillet 2008, les langues régionales font partie de la Constitution mais elles sont aussi des langues qui risquent de disparaître si l'on ne veille pas à les protéger. Dans le processus de protection, il y a la description de ces langues dans leur fonctionnement et leur utilisation. Il convient donc :

- d'établir des corpus audio-visuels qui seront mis à la disposition des personnes intéressées ;
- de constituer un fonds d'archives ;
- de revitaliser ces langues, lorsque c'est possible, c'est-à-dire lorsque l'on a des locuteurs natifs ou suffisamment de documents d'archives et de documents linguistiques (dictionnaires, grammaires) pour pouvoir enseigner et faire pratiquer ces langues.

Les caractéristiques des langues régionales minoritaires

Comme le français qui relève de la langue d'oïl, le francoprovençal et l'occitan – langues régionales rhonalpines – sont deux langues latines teintées de gaulois. Cependant, ce n'est pas seulement le latin classique qui est à la base des langues parlées en France. En effet, à cette époque, peu nombreux étaient ceux qui savaient lire. Il convient donc d'ajouter, au latin classique, le latin parlé par les soldats et les marchands. C'est ainsi qu'en français nous disons que nous faisons du cheval ou de l'équitation. Le mot *cheval* a pour base étymologique *CABALLUS qui est du latin populaire, alors qu'*équitation* – mot savant et assez récent (1^{ère} attestation : 1503) – vient de EQUUS qui relève du latin classique. Les emprunts ont donc été faits à plusieurs registres de langue et à diverses époques. A cela, il convient d'ajouter les variations géographiques : les médias n'ont pas toujours été là pour assurer la diffusion d'une langue sur l'ensemble d'un territoire. La langue variait donc de proche en proche. Bien que relevant de la même famille linguistique, les mots pouvaient être assez différents. En occitan, la chèvre aux environs de Bordeaux se disait *krabe* et aux alentours de Valence *tsabro*. De même, en francoprovençal, chèvre se disait *tsiura* aux environs de Saint-Etienne et *severa* dans la région de Bourg-en-Bresse (cf. *Atlas Linguistique de la France*, Carte 272).



Le domaine francoprovençal

En Rhône-Alpes, le francoprovençal est employé dans les départements de la Loire, du Rhône, de l'Ain, de l'Isère et des Savoies. L'occitan est employé notamment dans les départements de l'Ardèche et de la Drôme. Cependant, l'extrémité nord de ces départements est en domaine francoprovençal. Pour les départements de la Loire et de l'Isère, c'est l'extrémité sud qui est en domaine occitan; les découpages linguistiques ne correspondent pas aux actuels découpages administratifs. Le francoprovençal, comme l'occitan, dépasse la région Rhône-Alpes. En effet, le francoprovençal est également présent dans une partie de la Franche-Comté, du Jura, du Doubs et de la Bourgogne. De plus, il dépasse les limites géographiques de la France puisqu'on le retrouve en Suisse et en Italie. L'occitan s'étend sur une vaste aire dans le sud de la France. La variété d'occitan parlée en Rhône-Alpes se situe dans ce qui était appelé le Vivarais et les Alpes : il s'agit du vivaro-alpin. Le vivaro-alpin est voisin du francoprovençal et partage quelques traits linguistiques avec lui. Les frontières linguistiques ne sont pas des frontières déterminées de façon précise comme c'est le cas pour l'administration. Les frontières linguistiques sont des zones de transition où les formes varient peu à peu et ce n'est qu'en des points assez éloignés à l'intérieur de la zone que le changement est flagrant.

Les caractéristiques du francoprovençal qui ont été soulignées par Ascoli, un linguiste italien, à la fin du XIX^{ème} siècle, sont toujours valables. Par la suite,

elles ont été utilisées et affinées pour établir la limite précise du francoprovençal et de l'occitan⁴³.

Ainsi, au nord du domaine, pour la limite du francoprovençal avec la langue d'oïl, le critère retenu est le maintien possible, ou constant, des voyelles atones finales qui permet de ranger le francoprovençal parmi les langues paroxytoniques – le mot est accentué sur l'avant-dernière syllabe – alors que la langue d'oïl est oxytonique – le mot est accentué sur la dernière syllabe.

Au sud du domaine, le francoprovençal se distingue de l'occitan par l'évolution du A tonique libre latin derrière consonne palatale

Latin	Francoprovençal	Langue d'oc
MANDUCARE	<i>mangier</i>	<i>manja(r)</i>
	Puis <i>mangi</i> ou <i>mangé</i>	
VACCA	<i>vachi</i>	<i>vatsa</i>

Au Moyen Age, le francoprovençal avait un centre directeur qui n'était autre que Lyon. Mais, dès le XII^{ème} siècle, Lyon a adopté, peu à peu, la langue du roi et a commencé à la diffuser. Ainsi, alors que le français avait un grand attrait pour tous ceux qui souhaitent avoir une place et des rapports avec la Cour, le francoprovençal n'avait pas de vocation nationale, alors qu'il avait un intérêt international puisqu'il permettait de faire le lien avec les parlers francoprovençaux voisins, aujourd'hui suisses et italiens. Le francoprovençal n'a pas non plus d'utilisation administrative. Il n'est plus utilisé que pour les échanges locaux ; cette langue, qui n'est plus rattachée à un centre régional, évolue alors de multiples façons. Les parlers francoprovençaux diffèrent d'un point à un autre avec des écarts parfois importants (ex. *severa*, *tyevra*...).



CARTE DES DIALECTES OCCITANS

43 Les principaux linguistes qui ont participé à ces délimitations sont : Gaston Tuillon, Konrad Lobeck, Claude Michel, Simone Escoffier, Pierre Gardette, Jean-Baptiste Martin, Michel Bert et Jean-Claude Bouvier.

L'occitan est une langue qui connaît également la variation. Il est constitué de sous-ensembles constituant des dialectes : vivaro-alpin, auvergnat, limousin, provençal, languedocien et gascon.

Latin	provençal	vivaro-alpin
CANTARE	<i>cantartsantar</i>	
CAMINUM	<i>cami</i> (i nasalisé)	<i>tsami</i>

La zone occitane, en Rhône-Alpes, est restreinte à l'Ardèche, la Drôme, l'extrémité sud de la Loire et de l'Isère. Le vivaro-alpin est un parler de transition. En nord-occitan, comme en francoprovençal, la consonne finale latine a disparu.

Latin	nord-occitan	francoprovençal	occitan méridional
AMATA	<i>amaa</i>	<i>amaa</i>	<i>amada</i>
ROTA	<i>rwa</i>	<i>rwa</i>	<i>ròda</i>

Doubles formes

Cochon	<i>cayou/cayon</i>	<i>cayon</i>	<i>cayou</i>
--------	--------------------	--------------	--------------

La proximité linguistique entre l'occitan proche du domaine francoprovençal et le francoprovençal s'explique par l'influence de Lyon. La langue vernaculaire est la preuve et la marque de cette culture partagée par les différents composants de cette région.

Les auteurs

La littérature occitane est beaucoup plus riche que la littérature francoprovençale. L'occitan est, il est vrai, plus étendu géographiquement. Cependant, l'occitan a eu ses troubadours aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, puis, après un réveil de culture occitane, au XIX^{ème} siècle ses félibriges avec Mistral. Néanmoins, aujourd'hui encore, l'occitan et le francoprovençal ont leurs écrivains. En domaine occitan, plusieurs manifestations littéraires ont lieu sous l'égide, notamment de l'Institut d'Etudes Occitanes (l'IEO). En francoprovençal, depuis quelques années, il y a un concours dans le cadre duquel sont décernés des prix aux auteurs les plus méritants.

II. PRATIQUE

Evaluation des pratiques

La description des pratiques linguistiques est basée sur les données collectées lors de l'étude pilotée par l'Institut Pierre Gardette et effectuée à la demande de la Région Rhône-Alpes. En 2008-2009, des enquêtes ont été menées sur les huit départements rhonalpins. Le but était d'obtenir des informations sur le nombre de locuteurs ainsi que sur l'état de la langue locale utilisée. En

effet, pour évaluer la vitalité des langues régionales, il faut connaître bien sûr l'effectif des personnes qui les utilisent mais aussi leurs compétences dans ces langues. Cependant, alors que pour l'évaluation des compétences linguistiques, la règle est de considérer quatre compétences (comprendre, parler, écrire et lire), pour les langues régionales, nous nous cantonnerons à deux compétences, car les langues régionales n'étant pas des langues véhiculaires mais vernaculaires, sont généralement moins écrites ou lues que parlées ou comprises.

Parler et comprendre

Tout d'abord il faut savoir ce que signifie « parler » (locuteur actif) ou « comprendre » (locuteur passif) pour les personnes interrogées qui ont une pratique variable de ces langues minoritaires. Certaines discutent effectivement dans cette langue, tandis que d'autres, lorsqu'elles parlent la langue vernaculaire, n'utilisent que des formules figées qui seront dans quelques années des vestiges d'une langue parlée autrefois. Néanmoins, l'emploi et la nécessité de ces locutions, pour les locuteurs, est manifeste car *qu'es aco*, expression occitane, est entrée dans les dictionnaires de langue française sans mention géographique restrictive, parce que sa vitalité et son utilité ont été reconnues. Cet emprunt est basé sur l'enrichissement de la langue. « Qu'es aco » ne sera pas utilisé dans tous les emplois de « *qu'est-ce que c'est* ». Si on prend l'exemple d'une personne qui frappe à la porte, quelqu'un va ouvrir et une tierce personne peut demander « *qu'est-ce- que c'est ? / qui est-ce ? / qui c'est ?* ». Aucun locuteur compétent, en dehors d'un contexte tout à fait spécial ne dira *qu'es aco*. *Aco* renvoie à une chose, à un élément inanimé dans le système dialectal et cette spécificité est conservée et reprise en français.

La proximité des langues joue aussi un rôle au niveau de la compréhension. Ainsi, le francoprovençal du nord de la région Rhône-Alpes – dans la frange nord des départements de la Loire et du Rhône – est, comme le français, oxytonique, accentué sur la dernière syllabe, ce qui facilite l'intercompréhension entre locuteur francophone et francoprovençal.

Locuteurs natifs, locuteurs tardifs

Les langues régionales minoritaires en Rhône-Alpes ont été la langue maternelle de 6,3% des personnes interrogées. Je peux témoigner qu'à Annonay (Ardèche), en 1977, des jumeaux de la campagne environnante (Vernosc-lès-Annonay) ont intégré le Collège des Perrières et parlaient entre eux et dans leur famille le patois.

Au sein de notre échantillon (un millier d'individus environ), une partie des locuteurs est heureuse de se déclarer comme utilisatrice de langues régionales mais il y en a aussi un certain nombre qui ont bien intégré les principes de la République qui voulait que la France, « *une et indivisible* », n'eût qu'une seule

langue. Certains ont été vertement admonestés à l'école lors de l'utilisation de leur langue régionale et en gardent encore le souvenir cuisant à la mémoire. Parmi eux, une partie œuvre maintenant à la conservation de ces langues par rébellion, l'autre partie a totalement intégré la vision diffusée par le système scolaire de l'époque et a protégé ses enfants de tout contact avec les langues régionales.

Outre les locuteurs natifs, il existe aussi, comme pour toutes langues, des locuteurs qui peuvent être, selon la typologie des langues en danger, qualifiés de locuteurs tardifs. Il s'agit de personnes qui, adolescentes ou adultes, ont appris volontairement une langue vernaculaire. Ce sont, pour la plupart, des personnes nées entre les années 1950 et 1970 et qui ont entendu la langue vernaculaire dans la bouche de leurs aïeux. Ces locuteurs tardifs, aujourd'hui, sont bien souvent très actifs dans les milieux associatifs.

Les réponses

Le questionnaire sur les compétences linguistiques reposait sur les déclarations des personnes qui ont chacune leur propre échelle de valeur. Les locuteurs n'ont pas été soumis à des tests de niveau de langue. Les résultats de ces sondages sont donc la représentation mentale qu'ont les locuteurs de leur pratique linguistique ; certains estiment ne pas parler aussi bien la langue locale que leurs parents, de la même façon que des locuteurs français regrettent l'évolution de leur langue avec la perte du premier élément de la négation, l'appauvrissement lexical avec la multiplication de « truc » et « machin », etc. On peut penser que, sur l'échantillon retenu de quelques mille questionnaires, la sous-estimation des compétences linguistiques des uns est pondérée par la sur-estimation des autres.

Certains résultats du dépouillement de ces questionnaires ont été des confirmations de tendances pressenties, d'autres ont permis d'en faire apparaître. Comme on pouvait s'y attendre, les compétences sont, globalement, liées à l'âge. Les plus âgés, les retraités, sont ceux qui ont les meilleures compétences⁴⁴.

⁴⁴ Les tableaux qui suivent sont extraits du rapport de l'Etude FORA, p. 34.

Le tableau ci-dessous indique, par tranche d'âge, la proportion des personnes qui déclarent bien parler la langue régionale :

Age	Moins de 30 ans	30-40 ans	40-50 ans	50-60 ans	60-70 ans	70-80 ans	Plus de 80 ans
Proportion de personnes déclarant bien parler la langue régionale	2%	6%	1,5%	3,9%	7,2%	14%	30%

Le tableau ci-dessous indique la proportion, par tranche d'âge, des personnes qui déclarent bien comprendre la langue régionale :

Age	Moins de 30 ans	30-40 ans	40-50 ans	50-60 ans	60-70 ans	70-80 ans	Plus de 80 ans
Proportion de personnes déclarant bien comprendre la langue régionale	4%	2%	7,5%	15,6%	24,6%	32%	68,9%

L'existence de jeunes locuteurs peut être justifiée par la revitalisation effectuée par des militants des années 1960-1970 qui ont su transmettre une langue minoritaire à ceux qui les suivaient. Les hommes semblent mieux parler que les femmes. Mais, d'après une étude que j'ai pu mener, il semble aussi que les femmes soient d'un côté plus réticentes à l'utilisation du dialecte et d'un autre plus exigeantes sur la qualité de la langue.

Autre information prévisible : ceux qui comprennent le dialecte sont plus nombreux que ceux qui le parlent.

Enfin, certains départements ont plus de locuteurs que d'autres. Il y a peut-être un rapport inverse entre le taux de vitalité du dialecte et le taux de mobilité de la population pour un même lieu⁴⁵.

⁴⁵ Le tableau qui suit est extrait de l'Etude FORA, p. 35.

Département	01	07	26	38	42	69	73	74
Proportion de personnes déclarant bien parler la langue régionale	NS	11.1%	5%	6.5%	NS	NS	7.4%	4%

III. INFLUENCE DES LANGUES MINORITAIRES SUR LA LANGUE MAJORITAIRE

Les langues minoritaires risquent de disparaître. Cependant, elles ne disparaissent pas sans laisser de multiples traces. On trouve des traces des langues minoritaires dans les noms de lieux et des influences de ces langues dans la courbe intonative qui constitue « l'accent » de chaque région, ainsi que dans la forme de certains mots. On trouve aussi des influences dans les composantes de la phrase.

Beaucoup de noms de lieux apportent un témoignage d'une langue minoritaire. Ces noms ont un sens pour celui qui connaît la langue locale alors que le nom peut sembler fantaisiste à un locuteur français.

La Doua est un canal d'irrigation, *Les Charpennes* sont des charmes, *Les Praz* des prés, *La Combe* une petite vallée, *Le Fayet* vient d'un nom qui désigne le hêtre, etc. Une méconnaissance de la langue locale peut amener à une mauvaise interprétation et à une mauvaise graphie du nom de lieu. Ainsi, le nom *Font* est devenu parfois *Fond* alors que le -t final permet de faire le lien avec la fontaine.

Quant aux noms communs, l'intégration d'un mot dialectal en français se fait, le plus souvent, par son adaptation phonétique à la langue française mais cette adaptation peut être variable. Les régionalismes présentent parfois un polymorphisme assez important (ex. *béal*, *bia*, *bial*, *biaou*, *biel* « bief », *essorier*, *essorier*, *essoulier*, *essourder* « fatiguer par un bruit excessif »...). Un locuteur de tel endroit dira *essorier* alors qu'un autre locuteur, du même point d'enquête, dira *essorier*. Cela peut être le résultat de la combinaison de l'influence du dialecte local et du français ou de la combinaison de l'influence du dialecte local et des parlers francoprovençaux ou occitans voisins, notamment lorsque le relevé se situe dans une zone « amphizonique⁴⁶ » (Velay, Nord de l'Ardèche, Nord de la Drôme), c'est-à-dire dans une zone de rencontre des langues où le passage d'une langue à l'autre ne se fait pas brusquement mais par

46 Cf. P. Nauton, « Occlusives intervocaliques dans la région amphizone de l'ATLAS LINGUISTIQUE DU MASSIF CENTRAL », in *Travaux de linguistique et de littérature*, Strasbourg, Klincksieck, 1966, pp. 357-369. Voir note 1. de cet article « Ce sémantisme 'amphizone' paraît plus significatif que le « croissant » (Ronjat § 10), indiquant la zone intermédiaire entre la langue d'oïl et la langue d'oc. » p. 357.

modifications successives.

Le suffixe remontant au latin -ATA est un autre exemple de polymorphisme. Il est attesté dans les régionalismes sous deux formes : *-ade*, conformément à la phonétique occitane (avec la transformation de *-ada* en *-ade*) et *-é(e)*, conformément à la phonétique française (ex. *marsade* / *marsée* « giboulée », *roustade* / *roustée* « raclée », etc.).

Le suffixe *-ade* est la terminaison d'un certain nombre de régionalismes attestés uniquement en des points occitans. Les formes suffixées en *-ée* existent sur l'ensemble du domaine rhonalpin. Les finales *-ou/-on*⁴⁷ sont un autre exemple.

Les formes suffixées en *-on*, suffixe commun au français et au francoprovençal, ont tendance à s'imposer au détriment des formes suffixées en *-ou* (suffixe occitan). Il convient de souligner que le polymorphisme est plus fréquent en français régional qu'en dialecte.



||| : cayon- : cayou /// : cayoun

47 Pour plus de détail, cf. « Trois exemples d'interférence linguistique sur la zone de rencontre entre le francoprovençal et l'occitan (Loire, Rhône, Isère et Haute-Loire, Ardèche, Drôme notamment) » in *Actes de la Conférence annuelle sur l'activité scientifique du Centre d'Etudes Francoprovençales – Saint-Nicolas décembre 2005, 2006.*



zone grisée : **cayon** + + + : **cayou**

darbon / darbou « taupe »
extension dialectale

extension en français régional



| | | : **darbon-** : **darbou** / / / : **darboun**

zone grisée : **darbon** + + + : **darbou**

Les formes en *-on* (traitement français et francoprovençal) se diffusent vers le Sud et sont présentes dans le domaine où *-ou* domine en dialecte. Par contre, les formes en *-ou* empiètent peu au Nord où le substrat est francoprovençal. La limite linguistique occitan/francoprovençal se retrouve parfois en français régional. Ainsi, la terminaison *-on* ou *-ou* permet, bien souvent, de situer le régionalisme par rapport au domaine dialectal.

Outre les terminaisons et les traitements phonétiques variables, chaque région a un certain nombre de traits lexicaux, sémantiques ou phonétiques et même grammaticaux qui ne relèvent pas de la francophonie mais qui sont les continuateurs de la langue minoritaire régionale de l'endroit et/ou des alentours. A titre d'exemple, on peut citer au nombre :

- des traits lexicaux : le *gône* « l'enfant lyonnais », la *radée* « l'averse forte », la *vogue* « fête foraine », etc. ;
- des traits sémantiques : *aboucher* « mettre à l'envers (d'un récipient) », *airelle* « myrtille, fruit du *vaccinium myrtillus*, petite baie comestible d'un noir bleuâtre », *grenaille* « pomme de terre de petit calibre » ;
- des traits phonétiques : le *kystre* « le kyste », le *poreau* « le poireau », etc. ;
- des traits grammaticaux : le pronom neutre *y* dans des expressions telles que « je vais *y* faire », ou bien l'ordre des pronoms clitiques *le, lui* « je vais lui le dire », *asperge* n. m. comme le latin, etc.

Les traits cités ci-dessus sont nettement régionaux et ont un équivalent en français assez proche. Mais il est des régionalismes qui combrent des trous lexicaux, c'est-à-dire pour lesquels il n'y a pas d'équivalent en français standard, si ce n'est une périphrase. C'est notamment le cas des régionalismes qui décrivent des spécialités culinaires (ex. *caillette, cervelle de canut, pogne...*). Certains d'entre eux sont d'ailleurs entrés dans la langue française (ex. : *choucroute, quiche*, etc.). En ce qui concerne l'extension des régionalismes désignant des produits gastronomiques, beaucoup d'éléments s'expliquent par la commercialisation de ces produits ; il y a l'exportation de la réalité ainsi que du mot qui la désigne en dehors de l'aire originelle de production et d'appellation.

En sus des plats typiques, le français a également intégré des régionalismes tels que *avalanche* ou *chalet*, mots originaires de Savoie ou encore *ubac*, mot utilisé en occitan.... Le français standard s'est enrichi avec des régionalismes et continue d'emprunter des formes aux langues minoritaires régionales en Rhône-Alpes (ex. *machon*, etc.).

Ces mots ne sont pas utilisés seulement par les locuteurs âgés même s'il est vrai que c'est parmi eux que l'on trouve le taux d'emploi le plus important. Les

enfants apprennent ces mots en famille ou à l'école. Il est d'ailleurs intéressant de constater que les personnes qui ne sont pas originaires de la localité sont amenées à apprendre et à utiliser un certain nombre de régionalismes. A Lyon, c'est le cas notamment pour le *gône*, la *bugne*...

Les langues minoritaires régionales en Rhône-Alpes sont en danger certes mais elles ne s'effacent pas sans laisser une empreinte et une saveur à la langue majoritaire qui, peu à peu, reconnaît ces emplois et intègre quelques traits dans ses dictionnaires officiels, que ce soit avec une mention restrictive telles que « région », « régional ou littér. », « argot et dial. », ou sans mention comme *mélèze* qui a été d'abord dialectal, puis régional et enfin standard.



LE COMBAT POUR L'INTEGRATION DE LA MINORITE TWA DANS LA SOCIETE BURUNDAISE

Frédéric NTIMARUBUSA

Université nationale du Burundi à Bujumbura

LE CONTENU

Qui sont les Batwa et comment vivent-ils ? Quels sont les combats menés pour l'intégration des Batwa dans la société burundaise contemporaine : par les Batwa eux-mêmes, d'une part, et par le Gouvernement et ses partenaires d'autre part ? Quelles sont les perspectives d'avenir pour une intégration plus complète des Batwa ?

I. QUI SONT LES BATWA ET COMMENT VIVENT-ILS ?

Dans le classement habituel du peuplement de l'Afrique orientale, centrale et australe figure un groupe de population, « les pygmoïdes » dont les pygmées de la forêt équatoriale seraient les descendants. Beaucoup d'auteurs placent les Batwa de la République démocratique du Congo (RDC), du Rwanda et du Burundi parmi ce groupe. L'argument qu'ils avancent pour faire cette assimilation est la survivance d'un mode de vie lié à la chasse et à la cueillette.

Contrairement aux autres groupes sociaux qui sont soit des agriculteurs soit des éleveurs soit les deux à la fois, les Batwa spécialisés dans la céramique constituent une sorte d'exclusion s'exprimant essentiellement par le refus des autres composantes de la population de manger et de boire avec eux, ainsi par l'absence de liens matrimoniaux. Cela a des conséquences, à savoir : « *Cette race ne connaît ni croisement ni mélange et là est certainement pour elle une cause de dégénérescence*⁴⁸ ».

L'historien Emile Mworoha⁴⁹ décrit l'impasse auquel doivent faire face les Batwa qui vivent toujours de la chasse et de la cueillette au moment où les forêts s'amenuisent de plus en plus et que les animaux sauvages deviennent de plus en plus rares et protégés pour des raisons de conservation de la nature.

48 Eugène SIMONS, « Coutumes et Institutions des Batwa », et *Revue Juridique du Congo Belge*, Elisabethville, 1944, p. 126.

49 Emile MWOROHA, *Peuples et Rois d'Afrique des Lacs*, Les Nouvelles éditions africaines, Dakar-Abidjan, 1977.

Les Batwa constituent un peuple autochtone

Les Batwa sont reconnus par bon nombre d'auteurs européens comme les premiers occupants du Burundi. Ainsi, Jean Ghislain dira à la page 1 : « *Les premiers occupants du pays étaient des chasseurs nomades de race pygmöide* ⁵⁰ ». Nous retrouvons presque la même affirmation chez Jean Chrétien « Les Batwa sont sans doute les plus anciens apparentés aux pygmées du Bassin du Congo ⁵¹ ».

Les Batwa parlent Kirundi

Les Batwa parlent le Kirundi mais ont une intonation particulière et ils utilisent certains mots que les autres Burundi comprennent mais sans jamais les utiliser. « *Ils parlent Kirundi mais avec une intonation à laquelle nul indigène ne se trompe. Ils ont d'ailleurs des mots à eux d'un caractère archaïque pour les Burundi* ⁵² ».

Les coutumes des Batwa

Au niveau des coutumes, les Batwa organisent comme les autres catégories sociales des rituels de naissance, de mariage, de décès, de funérailles et de deuil. Concernant les croyances, les Batwa sont conscients de l'existence d'un grand Dieu, Imana qu'ils n'invoquent pas. Ils aiment porter des amulettes et des talismans par croyance de la puissance maléfique des esprits vindicatifs avides de morts.

Les Batwa n'ont jamais participé au pouvoir dans le Burundi ancien

D'après Emile Mworoha, l'historien burundais ci-haut cité, les Batwa ont toujours été écartés du pouvoir depuis la base jusqu'au sommet. Certaines tâches secondaires leur étaient confiées à la cour royale : fournir du bois pour le chauffage, la recherche de la litière pour le bétail, etc. Les Batwa pouvaient être invités à la Cour pour s'exhiber et égayer les gens. Ils étaient utilisés pour la sale besogne d'exécuter ceux qui étaient condamnés à mort par le roi et ils les tuaient par la lance ou par strangulation.

La représentation des Batwa dans la mentalité burundaise

Les Bahutu et les Batutsi ont toujours considéré les Batwa comme des êtres méprisables et naïfs, ceci se remarque dans certains adages comme « *umutwakazi arahimba agaturira ikigega* (une femme mutwa qui est rassasiée se met à brûler le grenier) ou encore « *umutwa si umuntu* » (le Mutwa n'est pas un être humain). Cette situation amène le Mutwa à se sentir effectivement inférieur.

50 Jean GHISLAIN, *La féodalité au Burundi*, Académie royale des sciences d'Outre-Mer, Bruxelles, 1970.

51 Pierre CHRETIEN, *Le Burundi, notes documentaires*, Documentation française, Paris, 1967, p. 11.

52 Jean Paul HARROY, *Burundi 1955-1962*, Hayer, Bruxelles.

Lente évolution des Batwa dans la société burundaise

L'enquête menée par l'Organisation non gouvernementale (ONG) locale UNIPROBA (Unissons nous pour la promotion des Batwa) en 2006 relève que la population twa est estimée à 78 071 soit un peu moins de 1% de la population totale actuellement évaluée à 8 000 000 d'habitants. Les Batwa, obligés à être sédentaires, mais n'ayant pas de terres cultivables, restent pour la plus part confinés dans des liens d'*ubugeregwa*. Pourtant, ce système féodal a été officiellement aboli par le décret-loi du 30 juin 1977. Ceux qui possèdent des propriétés n'ont qu'un petit lopin de terre qui ne leur permet pas de subvenir à leurs besoins les plus fondamentaux.

Ubugeregwa

C'est un système de servage qui consistait à obliger le serviteur à cultiver pour son maître moyennant un peu de nourriture. Ce lien de dépendance s'est perpétué de génération en génération.

Faible taux de scolarisation des enfants Batwa et les difficultés d'accès aux soins de santé

L'enquête précitée renseigne qu'en 2006, 8 518 enfants batwa étaient à l'école primaire, 429 enfants batwa étaient à l'école secondaire et seulement 4 étudiants étaient inscrits à l'Université nationale du Burundi à Bujumbura. Notons qu'à cette époque 24 465 enfants batwa n'étaient pas scolarisés.

N'ayant pas de revenus, les Batwa préfèrent s'en remettre aux sorciers quand ils tombent malades.

II. LE COMBAT POUR L'INTEGRATION DE LA MINORITE TWA DANS LA SOCIETE BURUNDAISE

Le combat mené par les Batwa eux-mêmes

La Constitution du Burundi consacre la liberté d'association en son article 32 et, depuis un certain temps, les Batwa ont compris qu'en se regroupant dans des associations, ils pourraient défendre adéquatement leurs droits et leur dignité. Ainsi, six associations sont-elles à l'œuvre sur terrain et font un plaidoyer soutenu en faveur de la promotion de la minorité twa.

Les associations qui œuvrent en faveur de la promotion des Batwa

- Action batwa (AB), agréée par Ordonnance ministérielle 530/923 du 29 novembre 2000 ;
- L'Union chrétienne pour l'éducation et le développement des

déshérités (UCEDD), agréée par l'Ordonnance ministérielle 530/721 du 23 avril 2003 ;

- L'Unissons nous pour la promotion des Batwa (UNIPROBA), agréée par l'Ordonnance ministérielle 530/870 du 20 juin 2003 ;
- L'Association pour l'intégration et le développement durable du Burundi (AIDEB), agréée par l'Ordonnance ministérielle 530/678 du 25 mai 2009 ;
- L'Union des jeunes pour le développement communautaire (UJEDECO), agréée par l'Ordonnance ministérielle 530/1409 du 4 novembre 2009
- L'Association esprit pour les jeunes batwa (ASSEJEB), agréée par l'Ordonnance ministérielle 530/245 du 16 février 2010.

Les efforts du Gouvernement du Burundi pour l'intégration de la minorité twa

Les Accords d'Arusha, signés en 2000 par les Bahutu et les Batutsi après de longues négociations, avaient comme objectif l'inclusion de toutes les composantes de la société burundaise dans la gestion du pays. Il était convenu d'en profiter pour intégrer la minorité twa qui, pourtant, n'était pas représentée. Depuis lors, la Constitution du Burundi qui inspire tous les textes normatifs semble refléter les Accords d'Arusha.

La Constitution du Burundi

Promulguée par la loi n° 1/010 du 18 mars 2005, la Constitution du Burundi l'inscrit dans le concert des nations modernes en proclamant l'égalité de tous les hommes en droits et en dignité :

- Art. 19 : « Les droits et les devoirs proclamés et garantis entre autres par la Déclaration universelle des droits de l'homme, les Pactes internationaux relatifs aux droits de l'homme et des peuples, la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes et la Convention relative aux droits de l'enfant font partie intégrante de la Constitution de la République du Burundi » ;
- Art. 21 : « La dignité humaine est respectée et protégée. Toute atteinte à la dignité humaine est réprimée par le Code pénal » ;
- Art. 22 : « Tous les citoyens sont égaux devant la loi qui assure une protection égale. Nul ne peut être l'objet de discriminations du fait, notamment de son origine, de sa race, de son ethnie, de son sexe, de sa couleur, de sa langue, de sa situation sociale, de ses convictions religieuses, philanthropiques ou politiques ou du fait d'un handicap physique ou mental ou du fait d'être porteur du VIH SIDA ou toute autre maladie incurable ».

Le Code électoral

La loi n° 1/22 du 18 septembre 2009 portant révision de la loi n° 1/015 du 20/4/2005 portant Code électoral dispose en ses articles 108 et 141 que la Commission électorale nationale indépendante procède à la coopération de trois membres de l'ethnie twa qui siègent à l'Assemblée nationale et de trois autres qui siègent au Sénat.

Quelques Batwa dans les fonctions de l'Etat

Jusqu'à ce jour, trois Batwa participent à certaines instances de prise de décision : Un premier Mutwa est membre de la Commission nationale terres et autres biens, un deuxième travaille à l'Inspection générale de l'Etat et un troisième est Conseiller du Gouverneur à Kirundo.

Les politiques sectorielles de certains ministères

Le Président de la République du Burundi a pris en 2006 deux mesures salutaires en faveur des enfants batwa : la première vise la gratuité des soins pour les enfants de moins de cinq ans et les mères qui accouchent ; la deuxième concerne les femmes enceintes qui, désormais, bénéficient de la gratuité des consultations prénatales. Toutes ces mesures ont fortement encouragé les Batwa qui, généralement, n'ont pas de revenus suffisants pour accéder aux structures de santé et à école.

Ministère de la solidarité nationale, des droits de la personne humaine et du genre

Depuis 2008, le Gouvernement du Burundi a adopté une politique nationale en faveur des enfants vulnérables dont les enfants de l'ethnie twa. L'Etat du Burundi, par l'intermédiaire de ce même Ministère, célèbre chaque année le 9 août la Journée internationale dédiée aux peuples autochtones. C'est l'occasion d'évaluer le pas franchi dans l'intégration de l'ethnie twa dans la société burundaise et de continuer le plaidoyer en faveur de leur dignité en tant qu'êtres humains.

III. PERSPECTIVE D'AVENIR

Malgré tous les efforts menés par l'Etat du Burundi et les associations des Batwa eux-mêmes, ces derniers continuent à vivre plus ou moins en marge de la société burundaise. Tous les intervenants doivent donc continuer ce noble combat.

Quelques suggestions sont régulièrement avancées en vue d'atteindre une intégration plus complète des Batwa :

- Le Gouvernement devrait revitaliser le décret loi n° 1/19 du 30 juin 1977, portant abolition de l'institution *Ubugeregwa* afin de mettre définitivement fin aux traitements dégradants qui sont réservés aux Batwa en matière foncière ;
- Il devrait attribuer des terres aux ménages batwa qui n'en n'ont pas et augmenter les superficies pour ceux qui ont de petits lopins ;
- Le Gouvernement devrait initier des actions d'accompagnement de cette distribution des terres en octroyant aux Batwa des moyens d'exploitation comme les semences et les outils, les tôles et les tuiles pour qu'ils s'installent dans des maisons décentes et les produits alimentaires leur permettant d'attendre la récolte ;
- Le Gouvernement devrait créer un organe à caractère national qui s'occuperait exclusivement des questions des Batwa avec le financement du budget de l'Etat, après avoir reconnu que les Batwa ont été longtemps laissés à eux-mêmes. Cet organe serait notamment chargé de faire des propositions concrètes à l'Etat en vue d'accélérer l'intégration de la minorité twa, comme par exemple la discrimination positive en sa faveur. Ainsi, les enfants batwa devraient-ils bénéficier de la gratuité de l'enseignement dès l'école primaire jusqu'à l'université. Il en serait de même pour les soins de santé, etc.



CITOYENNETE, ETHNICITE ET LA QUESTION DE MINORITE EN REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO (RDC)

Jean Berchmans PALUKU
Université catholique de Lyon

L'actuelle dynamique de la reconstruction de l'Etat congolais née de la fin de la guerre en 2004 et des élections présidentielles de 2006 pose la question du rapport entre ethnicité et citoyenneté qui sous-tend les relations politiques et juridiques des Congolais pour l'émergence d'une gouvernance démocratique. Il s'agit ici de montrer comment, dans un « Etat pluriethnique », la République Démocratique du Congo (RDC), aucun peuple (ethnie) ne peut prétendre être une minorité bien que certaines ethnies ou peuples se sentent « minorisés » dans l'espace public congolais qui compte plus de 230 ethnies. Nous entendons par « minorité », un groupe de personnes liées entre elles par des affinités religieuses, linguistiques, claniques (ethniques), politiques, englobées dans une population plus large d'un État avec une pluralité, de langue, d'ethnie, de religion.

Un des prétextes de la guerre civile au Kivu, dans les années 1990, était que la « minorité rwandophone » au Kivu n'était pas reconnue. Fort est de constater que dans les circonstances actuelles aucun peuple n'est minorisé en RDC à l'exception du peuple autochtone pygmée ? Les rwandophones du Kivu en RDC sont-ils une minorité ? L'article 27 du Pacte international des droits civils et politiques (1966) reconnaît à la « *minorité ethnique, religieuse et ou linguistique (...)* le droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion ou d'employer leur propre langue... ». Il s'agit ici de droits collectifs et non plus strictement de droits individuels dont le domaine est limité.

Le phénomène de minorité est une affaire de diversité culturelle. En effet, l'humanité est plurielle du point de vue culturel, religieux et linguistique. Cette diversité fait partie intégrante de la société située historiquement dans un espace-temps. L'individu trouve son ancrage dans une communauté familiale et sociale où il reçoit son humanité à travers sa culture. Une des difficultés de la construction de la nation congolaise est que celle-ci a toujours été pensée et appliquée selon le modèle occidental de la nation. Or, dans la dynamique sociopolitique actuelle, la cohabitation pacifique de ces différentes ethnies - toutes minoritaires sur le plan quantitatif - émerge une citoyenneté reconnue et

assumée dans ce pluralisme encadré par ailleurs par le droit. Dans ce contexte, comment s'articulent la revendication des droits civils, politiques et culturels de la part des groupes « ethniques » et la sauvegarde de l'unité et de l'intégrité territoriale ? Comment la démocratie assume-t-elle cette réalité ethnique qui semble être un des écueils de son instauration dans une société holiste où l'individu ne se comprend qu'à travers la communauté à laquelle il appartient ? Comment le droit interne congolais maintient-il l'équilibre entre la logique unificatrice (dans une perspective de formation de la nation) et l'expression politique des groupes sociaux ?

Pour traiter cette question, notre démarche sera socio-historique dans la collecte des données empiriques du contexte congolais et analytique dans l'interprétation des outils juridiques. Notre réflexion porte d'une part sur l'ethnie comme signe de la diversité culturelle et, d'autre part, sur la gestion de cette diversité culturelle par le droit interne congolais.

I. L'ETHNIE EN RDC COMME SIGNE DE LA DIVERSITE CULTURELLE

1. *Ethnicité : un concept ambigu*

Selon l'ethnologie coloniale, la réalité sociale de l'« ethnie » est souvent regardée comme une réalité propre aux sociétés dites primitives, sous-développées et caractérisées par des guerres à répétition pouvant aller jusqu'à l'éviction de l'autre dans une logique de guerre de tous contre tous. Le groupe dominant démographiquement impose alors de fait sa langue, sa suprématie et sa vision de la chose publique à tous. En fait, c'est l'état de nature pour ainsi dire.

Prise étymologiquement, l'ethnie désigne un groupe linguistique, une communauté culturelle vivant sur un territoire avec des us et coutumes propres. L'ethnicité, en tant que conscience d'appartenir à un groupe biologique dans un espace culturel et historique donné, n'est pas close sur elle-même mais entretient des rapports avec d'autres groupes sociaux. Elle est donc insérée dans un processus d'interculturalisation ; elle est un élément d'une identité en mouvement. L'ethnicité est une forme d'identification partielle parmi un grand nombre de paramètres des identités congolaises vécues⁵³. C'est à ce titre qu'elle entre dans la lutte fractionnelle pour le contrôle du pouvoir de l'Etat. Le pouvoir de l'Etat contribue aussi à sa manière à façonner les distinctions ethniques pour des intérêts nationaux. C'est pourquoi, sans cette conquête, il nous semble illusoire de considérer « l'ethnie » comme une stratégie de conquête du pouvoir d'Etat. Car, on ne peut pas non plus élucider l'ethnicité seulement comme un pesant héritage des traditions. En effet, l'identité

53 Cf. LANSDALE, « Ethnicité, morale et tribalisme politique », *Politique africaine*, 1996, n° 61, p. 98.

culturelle est ce que les gens en font face aux enjeux d'aujourd'hui⁵⁴.

Dans l'espace congolais, le pluralisme linguistique a permis une cohabitation des différents groupes sociaux leur donnant l'occasion de s'exprimer dans des langues autre que les leurs et de s'approprier les uns les autres en fonction des intérêts communs. A titre illustratif, lors des événements de Kolwezi en 1980, l'étiquette « Katangais » recouvrait aussi des personnes n'appartenant pas aux ethnies qualifiées de « katangaises » et exprimait une certaine forme de démocratie... ou encore un moyen de revendication politique et devenait, par ce fait même, un moyen d'une conquête politique, d'accès au pouvoir contre la mauvaise gestion de l'Etat et contre les violations des droits fondamentaux⁵⁵ ? L'étiquette ethnique n'est qu'un des vecteurs qui canalisent les sentiments de beaucoup au-delà de l'appartenance ethnique *stricto sensu*. Dans la même logique, le sentiment régionaliste peut, même en s'opposant, servir de support à des idéologies et à des intérêts nationaux, sauf dans les cas de revendications sécessionnistes comme au Kasai et au Katanga en 1960.

Au Kivu, aujourd'hui, aucune menace ne plane sur aucune « minorité ethnique », car les différents groupes participent à l'ensemble de la vie publique. Mais pourquoi la revendication du peuple banyarwanda (ceux des congolais parlant kinyarwanda au Nord Kivu) et « banyamulenge ⁵⁶ » (Sud Kivu), a-t-elle donné l'impression de leur bannissement de l'espace territorial congolais⁵⁷ ? La Belgique, qui gérait alors le Rwanda et le Burundi, deux protectorats associés au Congo comme un seul Etat, avait installé des populations d'origine rwandaise. Sous la dictature de Mobutu (1965-1997), les « Banyamulenge » étaient considérés comme des réservoirs de vote pour le régime. Dans une relation clientéliste, Mobutu leur offre la nationalité zaïroise contre l'octroi des portions de terre dans les années 1980. Les différentes vagues de réfugiés rwandais dues aux différentes phases de génocide de 1955-1962 et 1973, ont suscité des oppositions entre allochtones et allogènes et une confusion autour des droits économiques, notamment la question d'accès à la propriété. Avec le vent de la démocratisation issu de la Conférence souveraine nationale, il y eut la contestation de leur nationalité au motif de leur statut de réfugiés. Joseph Yacoub, remarque que l'histoire « est mise à la mode et devient un enjeu de

54 Nous ne pouvons pas souscrire à l'hypothèse selon laquelle les ethnies sont la création de l'administration coloniale. Voir DOZON (J.-P.), *L'Afrique à Dieu et à diable. Etats, ethnies et religions*, Paris, Ellipses, 2008, p. 40.

55 Cf. AMSELLE (J. L.) et M'BOKOLO (E.) (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte/Poche, 1985/1999, p. 187.

56 Pour ce qui concerne l'ethnie dite « Banyamulenge » et sa construction historique, voir WILLAME (J.-CL.), *La guerre du Kivu. Vues de la salle climatisée et de la véranda*, Bruxelles, Editions GRIP, 2010, p. 31-46.

57 Les contradictions ethniques ont également provoqué le génocide au Rwanda. L'idée de créer deux Etats mono ethniques - Tutsiland et Hutuland - a été une des forces motrices du drame rwandais : les aspirations des peuples « minoritaires » ne se traduisent en revendications étatiques de droits qu'au prix de conflits incessants qui remettent en cause l'intégrité territoriale d'un Etat en construction.

*l'exaltation et de la conscience identitaire*⁵⁸ ». Il en résulte que, dans beaucoup de cas, « *tout ce qui n'est pas né sur le sol et n'a pas de profondeur historique n'est pas du pays et doit par conséquent soit se soumettre soit partir*⁵⁹ ».

Bref, l'ethnie est devenue une base de participation politique et non pas une revendication ethnique en tant que minorité. Elle est un lieu d'opposition politique, car pour les peuples banyarwanda, le refus de l'octroi de la nationalité au motif qu'ils sont des réfugiés, a été le prétexte d'un sentiment subjectif d'être minorisés.

2. Représentation nationale : stratégie politique

Sous la dictature de Mobutu, dans le partage du pouvoir, le quota régional de la cooptation fut érigé en critère de recrutement et de sélection des dirigeants politiques et ce, sans aucune précision de procédure. Cette absence de procédure entraîne la manipulation et le clientélisme. Dans ce sens, le quota ne correspond pas toujours aux aspirations des régions. L'autorité coutumière est exclue de la représentation nationale ; ce qui conduit les hommes politiques à revendiquer le pouvoir à la fois au nom du parti et de l'ethnie. Mais, en fait, il n'y a ni parti ni ethnie dominante ; la représentativité de l'ethnie ne repose que sur la volonté de quelques individus. C'est donc une pure instrumentalisation de l'ethnie... C'est ce qui explique le « jeu de cour » de la part de certains politiciens à l'égard de Mobutu qui n'hésite pas à se livrer d'une certaine manière au « jeu de chaises musicales ». Les nominations de premiers ministres successifs contentent une ethnie contre une autre, en application du principe de « représentation nationale ». Ainsi, chacun de ces leaders ethniques cherche à asseoir son influence au sein du Parti-Etat, qui devient peu à peu un Parti ethnique au sein duquel l'ethnie du président est influente alors que son objectif était de consolider l'unité de la nation congolaise autour d'un idéal commun. En alliant le clientélisme à la recherche de l'équilibre entre les ethnies, le critère de représentation nationale est devenu politique. Cette stratégie est à double niveau : d'une part, elle rassure l'ethnie en ayant des représentants dans la classe politique, d'autre part, elle exige de la personne cooptée qu'elle s'inscrive dans une vision nationale. Dans cette lutte de leadership des ethnies où les leaders politiques s'opposent, le regard du Chef (Mobutu) se positionne en tant que maître du jeu et se place au dessus de la mêlée.

Dans ce contexte de clivage entre allogènes et autochtones, l'accès à la terre est source de tensions⁶⁰. Pour les populations autochtones du Kivu, le sens du territoire est défini par la relation entre le groupe ethnique, l'autorité coutumière et une portion d'espace. L'accès à la terre est donc indissociable de l'insertion dans un réseau de relations sociales. La terre est prise comme un

58 YACOUB (J.), « Vers un communautarisme ethno-religieux planétaire ? », *Le Figaro*, 26 juin 2006.

59 *Ibidem*.

60 Cf. WILLAME (J.-Cl.), *La guerre du Kivu. op. cit.*, pp. 19-22.

espace « sacré » reliant le groupe social à son identité et à son chef coutumier. En recevant une terre, la personne est soumise à des obligations de loyauté concrétisées par différents tributs et prélèvements, et par des prestations de services auprès des autorités coutumières.

Pour les populations migrantes, la terre n'est qu'un objet de mise en valeur individuelle dépourvue de relations personnalisées. Or, cette incapacité d'intégration et cette insubordination à l'autorité coutumière autochtone demeure source permanente de conflits fonciers. D'une manière simplifiée, les migrants n'ayant pas de sentiment d'appartenance à la communauté autochtone ne reconnaissaient pas l'autorité coutumière et, par conséquent, s'affranchissaient de toute redevance et de tout devoir envers elle. Pour accéder au foncier, certains migrants utilisent la législation foncière. En effet, selon cette législation, la parcelle de terre titrée sort de la compétence du chef coutumier. Le détenteur du titre immobilier n'a légalement plus de devoir (redevances, reconnaissance, etc.) envers les autorités coutumières. Dans ce cas, la terre comme objet en soi, n'est plus un élément indissociable de la relation avec la communauté. Alors que dans la coutume ancestrale, la terre n'« appartient » à personne en particulier et n'est pas un objet marchand ; alors que dans le droit congolais, elle est destinée à la mise en valeur comme objet marchand. Avec cette vision, les acteurs s'affranchissent des considérations sociales coutumières en accédant à la propriété privée et au droit de jouissance via la législation foncière. L'accapement d'espaces fonciers par une élite banyarwanda dans le Masisi et le Ruthuru exacerbe les conflits dans les Kivu en RDC.

Par ailleurs, dans la sous-région des Grands Lacs, la quête de leadership revêt deux formes : une forme collective à caractère ethnique et une forme étatique à caractère agressif et militaire. En RDC, la société étant pluriethnique, la domination d'un groupe ethnique sur un autre est quasi impossible. Cependant, la situation est spécifique au Nord-Kivu où deux ethnies majoritaires, les Nande et les Hutu, se disputent le leadership politique, économique et intellectuel, face aux Tutsi. Au Sud-Kivu, entre les Tutsi dits Banyamulenge et les Bembe, la lutte pour le leadership politique prend un caractère d'agressivité mutuelle⁶¹. En 1993, Mobutu en vue de distraire l'opposition, sema la zizanie dans les deux provinces du Kivu en utilisant cette lutte de leadership et en appuyant les associations ethniques telles que les Mutuelles des agriculteurs des Virunga (des Hutus) et celles d'obédience tutsi non maîtrisée par les chefs coutumiers. En 1996, l'ouverture politique entraîne la remise en cause de leurs privilèges et suscite à l'Est du Zaïre des tensions ethnico-politiques entre autochtones et populations émigrées.

61 Cfr NTIRUMENYERWA (G), K. KIMONYO (K.), « La crise dans la sous-région des Grands Lacs. Quand les protagonistes tournent le dos au droit » in REYNTJENS (F.) et MARYSSE (S.), *L'Afrique des Grands Lacs, Annuaire 2003-2004*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 272. Voir BUCYALIMWE MARARO (S.), « Le Nord-Kivu au cœur de la crise congolaise » in *L'Afrique des Grands-Lacs. Annuaire 2001-2002*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 153-185.

Ce groupe ethnique « tutsi », prenant la conscience d'être une minorité a formulé des revendications politiques par la prise des armes sous la protection du pays voisin où les leaders politico-militaires sont au pouvoir. Servant de support à une cause politique étrangère (rwandaise, notamment) qui consiste à redessiner les frontières en s'accaparant des terres et des richesses de la RDC, cette prise du pouvoir par la force a montré ses velléités sécessionnistes au grand dam du droit international des minorités qui ne leur concède aucun droit à s'ériger en entité étatique⁶². D'où la privatisation de la violence publique et la remise en cause des espaces territoriaux étatiques⁶³. Grâce à l'affaiblissement des Etats, un processus de morcellement du pouvoir et de « *criminalisation de l'Etat*⁶⁴ » se manifeste depuis les années 1990 et se poursuit à travers les guerres successives en RDC.

II. RECONNAISSANCE JURIDIQUE D'UN ETAT MULTICULTUREL ET INTEGRATION POLITIQUE

À cause de l'ethnicité, le contrat social qui fonde l'existence de l'État semble être remis en question. De cette façon, la représentativité et la légitimité des structures étatiques sont contestées. La diversité ethnique ne pourrait devenir une richesse politique au Congo que si l'usage de l'ethnicité est pris en compte dans les politiques publiques en vue d'une intégration sociale. Peut-on avancer que la présence des représentants ethniques dans les structures de l'État accroîtrait la représentativité et la légitimité de celles-ci et empêcherait les leaders politiques de mener leur combat au nom de l'ethnie ? De la sorte, le leadership politique serait-il séparé du leadership ethnique pour atténuer les tensions et les conflits au sein de l'État ? Cette recherche du mode d'intégration des ethnies au fonctionnement de l'État et la prise en compte des particularismes régionaux ont fait l'objet de réflexion des constituants congolais en proposant une forme régionalisée de l'Etat.

1. Reconnaissance d'un Etat régional et pluriethnique (art. 2.)

a. *Forme sui generis de l'Etat*

L'article premier de la Constitution de 2006 dispose que la République démocratique du Congo est « *un Etat de droit, indépendant, souverain, uni et indivisible ; social, démocratique et laïc*⁶⁵ ». Le Préambule dénonce « *l'injustice avec ses corollaires, l'impunité, le népotisme, le régionalisme, le tribalisme, le clanisme et le*

62 PIERRE-CAPS (S.), « L'autodétermination : d'un principe de création de l'État à un principe de constitution de l'État », in AUDEOUD (O.), MOUTON (J. D.), PIERRE-CAPS (S.), *L'État multinational et l'Europe*, Nancy, PUN, 1997, pp. 33 & s.

63 Cf. REYNTJENS (F.), *op. cit.*, p. 7-8.

64 BAYART (J.-F.), ELLIS (S.) et HIBOU (B.), *La criminalisation de l'Etat en Afrique*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1997, p. 167.

65 Article 1^{er} et Article 220 de La Constitution de la Troisième République.

*clientélisme*⁶⁶ » et affirme la détermination à sauvegarder et à consolider l'indépendance, ainsi que l'unité nationale, dans le respect des diversités et des particularités positives⁶⁷. Le constituant reconnaît que le peuple congolais est formé de plusieurs groupes ethniques et entend les protéger comme un patrimoine culturel (démocratie culturelle) : « *L'Etat a le devoir d'assurer et de promouvoir la coexistence pacifique et harmonieuse de tous les groupes ethniques du pays. Il assure également la protection et la promotion des groupes vulnérables et de toutes les minorités. Il veille à leur épanouissement*⁶⁸ ». Le texte ne définit pas le contenu sémantique qu'il accorde « *aux groupes vulnérables et à toutes les minorités* ». Cette loi organique tarde à voir le jour. Ce vide juridique montre que l'Etat congolais demeure fragile suite aux guerres successives et aux tensions qui subsistent encore dans l'Est du pays, ainsi qu'aux forces centrifuges et évite donc d'ouvrir la boîte de pandore.

L'article 13 pose le principe de non discrimination à l'égard de tout Congolais « *en matière d'éducation et d'accès aux fonctions publiques, en raison de sa religion, de son origine familiale, de sa condition sociale, de sa résidence, de ses opinions ou de ses convictions politiques, de son appartenance à une race, à une tribu, à une minorité culturelle ou linguistique*⁶⁹ ». Le fait d'être membre d'un groupe culturel minoritaire ne doit pas être source d'une discrimination et un prétexte de revendiquer par la force sa reconnaissance politique.

b. *La régionalisation comme rempart de la participation citoyenne*

La constitution opte pour une solution de compromis : un Etat unitaire régionalisé. Le pacte fondateur républicain de l'Etat repose sur la forme unitaire décentralisée à travers le statut de provinces. En effet, la régionalisation est une forme d'organisation du pouvoir dans un Etat unitaire et dans laquelle le pouvoir est partagé entre les organes centraux de l'Etat et des collectivités humaines regroupées en régions ou provinces. Elle doit être nettement distinguée du régionalisme⁷⁰ au sens « *ethniste* » d'exclusion des originaires d'autres provinces.

Alors que la simple décentralisation est régie par la loi, et donc par le Parlement qui peut la modifier, la régionalisation en RDC a une assise constitutionnelle. Cette avancée constitutionnelle dépasse la conception centralisatrice du pouvoir de la Deuxième République (1965-1997) où l'autorité centrale étouffait les initiatives locales et menait une politique identitaire d'homogénéisation. Ce mouvement de régionalisme est une mobilisation politique et culturelle autour de la défense de l'identité régionale dans le cadre d'un Etat unitaire. Ce mouvement ne vise pas, à l'inverse des mouvements

66 Préambule de la Constitution de la Troisième République (18 février 2006), paragraphe 2.

67 Préambule de la Constitution, paragraphe 3.

68 Article 51.

69 Article 14 de la même Constitution.

70 Cf. YACOUB (J.), « La montée du régionalisme », *La Croix*, 18 juillet 2000, p. 18.

ethno-nationalistes, à remettre en cause l'appartenance à la nation congolaise mais il met en valeur les caractéristiques culturelles propres des régions qui sont devenues des actrices autonomes au sein de l'Etat⁷¹.

La République démocratique du Congo est un « Etat uni » (art 1^{er}), se subdivise en provinces auxquelles il faut ajouter la ville de Kinshasa qui a le statut de province, dotées d'une personnalité juridique (art. 2)⁷². L'article 3 distingue les provinces des entités territoriales décentralisées que sont la ville, la commune, le secteur et la chefferie. Les provinces sont aussi des entités décentralisées⁷³. Chaque province dispose d'institutions, de pouvoirs et d'un budget propres⁷⁴ et est représentée au sein du Sénat. Les *desiderata* fédéralistes sont perceptibles dans la répartition constitutionnelle des compétences entre l'Etat et les provinces⁷⁵.

La mise en place de structures régionales se justifie à double titre : d'une part, des institutions régionales servent à canaliser des aspirations d'un territoire et sont comme des amortisseurs aux forces centrifuges et, d'autre part, elles trouvent leur justification dans l'éloignement de l'Etat unitaire associé souvent à l'autoritarisme et au refus du fédéralisme. Ces structures régionales sont paradoxalement un signe de la crise de l'Etat et elles en sont la réponse à celle-ci. Ce régionalisme politique renforce la séparation des pouvoirs périphériques et l'approfondissement de la séparation des pouvoirs horizontale des organes de l'Etat⁷⁶.

Cette régionalisation favorise une véritable implication des citoyens dans la gestion de la chose publique en tant qu'ils sont des acteurs concernés par la réalité locale. Une telle vie régionale dans l'autonomie concertée des provinces s'élabore aussi dans leur participation à la vie politique et de la législation nationales (art. 220). Ce dispositif est bien protégé et revêt une importance capitale dans la fondation de l'Etat congolais, car il ne peut subir aucune révision (art 220, alinéa 2). Bref, plus qu'un Etat « uni » décentralisé, l'Etat congolais est régional. Cela correspond à la réalité historique, à la taille et à la diversité culturelle et ethnique du pays. Il n'est pas fédéral, car les provinces ont une autonomie limitée et une participation limitée au pouvoir central.

71 Cf. « Glossaire » in *Problèmes politiques et sociaux*, n° 843, Paris, 18 août 2000, p. 7.

72 Cf. Article 2 de la Constitution de la République Démocratique du Congo du 16 février 2006.

73 Article 181 alinéa 2. Une loi organique sur la décentralisation vient d'être votée au Parlement. Elle doit être mise en application dans les jours qui suivent.

74 Cf. Articles 2 alinéa 4 et 195-200.

75 Articles 2, 201-206.

76 Cf. FOUGEROUSE (J.), « L'Etat régional, une nouvelle forme d'Etat ? » in FOUGEROUSE (J.), *L'Etat régional, une nouvelle forme d'Etat. Un exemple de recomposition territoriale en Europe et en France*, Bruxelles, Bruylant, 2008, pp. 1-47.

c. *La cooptation de chefs coutumiers au sein des assemblées provinciales*

L'originalité du processus électoral réside dans le principe de la cooptation de chefs coutumiers au sein des assemblées provinciales⁷⁷. En effet, l'article 154 alinéa 3 de la Loi électorale permet d'intégrer quelques uns des chefs coutumiers comme représentants d'une grande frange de la population au sein des organes représentatifs de la nation. Dans ce contexte, l'autorité traditionnelle passe pour le seul pouvoir à même de se prévaloir d'une certaine légitimité tirée, notamment des règles non-étatiques qui la régissent. Par ailleurs, tirant les enseignements des conflits communautaires, tribaux et ethniques qui ont secoué le pays, le texte constitutionnel recommande à l'autorité coutumière de promouvoir l'unité et la cohésion nationales⁷⁸ indispensables en période post-confliktuelle.

Bien plus, il s'agit là d'une reconnaissance des représentants de l'autorité traditionnelle avec leur comportement politique, juridique et social et de leur droit à participer à la gestion de la chose publique. Toutefois, si ce principe de la cooptation de chefs coutumiers se fait davantage selon des tractations politiques que par des règles strictement juridiques, le cadre législatif devrait en définir clairement les modalités. Néanmoins, le peuple pygmée, minorité autochtone, n'a pas un statut particulier dans cette disposition. Il reste exclu de la gestion du pouvoir qui est donc dominé par la majorité bantou⁷⁹. Car, les Pygmées étant minorisés du fait de leur mode de vie, leur intégration dans la vie citadine reste problématique. En effet, ils n'ont pas accès à l'éducation formelle et sont oubliés dans les projets politiques des partis politiques congolais. Les Pygmées pourront-ils avoir accès à quelques sièges dans les conseils municipaux de leurs communes, de leurs collectivités ou même de leurs secteurs s'ils n'atteignent pas le nombre de voix exigé pour être élu ?

L'État congolais ne peut accomplir ses missions avec efficacité que si la fonctionnalité de ses structures suscite une forte participation des organisations politiques et des structures de la société civile ouverte aux ethnies. L'État congolais ne réussira pas sa métamorphose aussi longtemps que certaines communautés s'en estimeront exclues. Ce système « inclusif » assure la participation de tous et paraît incontournable pour l'émergence d'un Congo nouveau.

77 Articles 153 et 154 de la loi électorale.

78 Dans la loi qui organisera l'autorité coutumière, le législateur pourra faire des grands pas, comme au Burundi et au Rwanda, en prévoyant le Conseil de l'unité nationale où les chefs coutumiers se retrouveront à des échéances fixes pour évaluer l'état de l'unité nationale et faire des propositions pour une meilleure entente.

79 Cf. KUDITSHINI TSHIBWABWA (J.), et CODIMBA KOMBE (C.), « Dynamique interculturelle, politiques étatiques et processus de mondialisation : Regard sur les minorités autochtones pygmées », *Études Interculturelles*, n°2/2009, pp. 60-65.

2. La citoyenneté comme gage d'une intégration politique

a. La promotion des langues nationales comme protection de la diversité culturelle en RDC

L'article 1^{er} de la Constitution congolaise érige le français en langue officielle de l'Etat. Les langues dites nationales sont le Kikongo, le lingala, le swahili et le thsiluba. La population, estimée à soixante millions d'habitants en 2004, est répartie sur deux espaces linguistiques transafricains : l'espace swahiliphone qui comprend la partie Est et sud-Est du pays ainsi que tous les pays d'Afrique de l'Est ; et l'espace lingalophone qui couvre la partie Ouest du pays et englobe les voisins de l'Ouest. Ces langues sont parlées sur des aires régionales où subsistent d'autres langues appelées vernaculaires et qui font partie du patrimoine culturel congolais.

L'Etat assure la promotion des langues nationales sans discrimination. Cette diversité linguistique ne nuit pas à l'unité et à l'indivisibilité de l'Etat, mais elle en assure l'équilibre. La diversité linguistique devient le fondement socio-culturel de l'Etat congolais et ne nuit pas à l'unité du pays ni à son souci d'intégration. Cette promotion de la diversité linguistique se manifeste dans le programme scolaire et n'entre pas en concurrence avec le français. Loin de s'enfermer dans un mono-linguisme, l'Etat congolais prend en compte cette diversité linguistique comme une richesse reflétant les diverses cultures du pays. Les langues nationales et vernaculaires sont à développer pour devenir fonctionnelles dans le domaine du droit afin d'éviter toute exclusion arbitraire et toute confiscation de la liberté d'expression. Ce multilinguisme convivial permet d'épanouir la diversité culturelle si bien que chaque peuple ne peut se considérer comme minoritaire ou majoritaire.

b. La citoyenneté au sein d'une société pluriethnique

La citoyenneté est un ensemble de droits, de devoirs et d'obligations. Les droits peuvent être civils (libertés individuelles) et politiques. Les citoyens sont tenus ainsi de respecter les lois de l'Etat et celui-ci, en contrepartie, a l'obligation de les protéger et de les défendre. La citoyenneté est alors l'instrument politique qui sert à gérer la diversité des individus issus de diverses communautés ethno-linguistiques.

i. Avancée constitutionnelle sur le droit à la nationalité

Une avancée constitutionnelle est à noter sur l'octroi de la nationalité à tous les groupes existant sur le sol congolais à partir de 1960, date de l'accession de la RDC à la souveraineté internationale (art. 10 alinéa 2). La nationalité d'origine est reconnue aux membres des groupes ethniques dont les personnes et les territoires constituaient le Congo à l'Indépendance en 1960. Ce texte est moins restrictif que la Constitution de Luluabourg (1968) qui arrêta la nationalité en

1908, date de l'érection de l'Etat indépendant du Congo en colonie belge. L'article 6 résout une question mais en soulève d'autres en accordant la nationalité aux personnes arrivées au Congo avant le 30 juin 1960. De ce point de vue, la loi est inclusive et tempère des tensions liées au sentiment d'exclusion dont souffrent certaines populations établies au Congo, notamment les Tutsi. Parler des groupes ethniques demeure flou face à l'existence de ces mêmes peuples dans les pays voisins ; il eut été logique de parler des personnes établies au Congo à la date retenue, ainsi que de leurs descendants.

ii. Pour des relations interethniques basées sur les libertés publiques

Selon l'article 53 de la Constitution, l'Etat a le devoir d'assurer et de promouvoir la coexistence pacifique et harmonieuse entre tous les groupes ethniques du pays. Il assure également la protection et la promotion « *des groupes vulnérables et toutes les minorités* ». Cette cohabitation voulue harmonieuse ne peut exister que si l'Etat exerce ses responsabilités régaliennes. En effet, la citoyenneté est « *le statut juridique qui détermine le peuple souverain dans l'Etat en fixant les droits et liberté de participation à la formation et à l'exercice de la volonté collective. Il n'y a de citoyenneté proprement dite que s'il y a démocratie et libertés publiques*⁸⁰ ». Cette citoyenneté est « *une nation à polarisation variable* » dans laquelle l'Etat et les ethnies-nations se reconnaissent mutuellement au prix d'une vision de l'Etat qui intègre les différentes ethnies vivant sur son territoire. Cela implique, de la part de l'Etat, de ne pas nier les ethnies mais plutôt de les prendre en charge. Le défi à relever pour la démocratie au Congo créera un espace social unifié autour d'un vivre-ensemble attentif aux diversités religieuses, culturelles, sociales et économiques.

iii. Quelques fondements de cet espace unifié

On constate en Afrique, une corrélation entre la dynamique de démocratisation et l'affirmation des appartenances ethniques. Mais cette corrélation est trompeuse, car ce n'est pas la démocratisation qui a produit le retour du refoulé ethnique. Les enjeux politiques se sont toujours déclinés en termes d'appartenances identitaires. Aujourd'hui, l'ethnicité, pour ne parler que d'elle, est une ressource stratégique que manipulent les politiques de tous bords pour se créer une clientèle électorale⁸¹. Jean Pierre Bemba, lors des élections présidentielles de 2006, a recouru à ce stratagème avec les conséquences que l'on sait.

Elle est à articuler avec d'autres facteurs politiques, économiques et culturels que composent la vie des populations et leurs manières de s'identifier

80 BORELLA (F.), « Nationalité et citoyenneté en droit français » in COLAS (D.) (dir.), *Modernisation de l'Etat*, Paris, PUF, 1987, p. 29.

81 OTAYEK (R.) et COULON (C.), « En Afrique, la question ethnique a été manipulée », *Le Monde*, 30. 31 mars 2008, p. 11.

entre eux et le pouvoir étatique⁸². En approchant l'ethnicité comme un paramètre du politique parmi d'autres et comme un élément historique en constante transformation, la démocratie la prendra en charge et devra s'aménager un mode de régulation juridique de cette diversité ethnique. Car, la démocratie en Afrique ne pourra faire l'économie d'un effort de pensée qui réhabilite l'existence des groupes sociaux. Une telle réhabilitation permettrait de fonder la démocratie, non pas sur l'individualisme du sacro-saint principe « *une personne, une voix* », mais sur une juste représentation des groupes à l'intérieur de l'Etat⁸³. A chaque échelon, l'on pourrait par exemple dans le cas des élections présidentielles à deux tours, envisager qu'au premier tour, les citoyens dans leur ensemble participent au vote. Mais que le second tour soit réservé aux membres du Congrès, connaissant les enjeux sociopolitiques du pays.

Certes, la régionalisation à travers une décentralisation territoriale évoquée ci-dessus et un gouvernement prenant en compte la représentation nationale, apparaissent comme des outils juridiques capables d'entraîner les diverses appartenances à accéder aux ressources de l'Etat sans recourir aux structures clientélistes et aux solidarités ethniques. L'école, l'armée, la société civile et les Eglises sont des instances de conscientisation pour un élargissement de la solidarité.

Pour finir, si le droit des minorités n'est pas opératoire en RDC, il est plus question de citoyenneté à plusieurs vitesses qui fonctionne sans réel souci d'égalité pour tous. L'enjeu pour la démocratie consiste dans le passage de l'« ethnos » au « polis ». La problématique de l'énonciation de la citoyenneté en RDC n'est pas touchée par l'inquiétude de l'existence des minorités. Mais l'illusion surgit du fait que le rapport au politique et le droit à la citoyenneté se vit sur plusieurs registres dans une société holiste de ce type. L'adhésion aux valeurs républicaines requiert des médiations politiques, juridiques et sociales appropriées. L'enjeu de cette citoyenneté repose sur une démocratie de proximité à travers des projets de développement d'intérêts locaux (par exemple le droit au logement et l'aménagement d'un environnement sain), avec la participation des citoyens par une mise en application du principe de la subsidiarité-initiative et la créativité en vue d'un développement participatif et solidaire. Dès lors, les enjeux reposent sur l'exigence d'une constante recherche constante de l'équilibre social pour le bien-être des populations, et sur le principe de justice sociale et la reconnaissance des droits et des devoirs des uns et des autres.

82 *Ibidem*, p. 11.

83 MBONIMBA (M.), « *Ethnicité et démocratie en Afrique : l'homme tribal contre l'homme citoyen ?*, Paris, l'Harmattan, 1994, p. 59.

BIBLIOGRAPHIE

Site

- La Constitution de la République Démocratique du Congo
- La loi n° 06/006 du 09 mars 2006 portant organisation des élections présidentielle, législative, provinciale, urbaine, municipale et locale.

Ouvrages

- AMSELLE (J. L.) et ELIKIA M'BOKOLO (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte/ Poche, 1985/1999
- COLAS (D.) (dir.), *Modernisation de l'Etat*, Paris, PUF, 1987
- DOZON (J. P.), *L'Afrique à Dieu et à diable. Etats, ethnies et religions*, Paris, Ellipses, 2008
- FOUGEROUSE (J.), *L'Etat régional, une nouvelle forme d'Etat. Un exemple de recomposition territoriale en Europe et en France*, Bruxelles, Bruylant, 2008
- BAYART (J. F.), S. ELLIS et HIBOU (B.), *La criminalisation de l'Etat en Afrique*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1997
- MBONIMBA (M.), « *Ethnicité et démocratie en Afrique : l'homme tribal contre l'homme citoyen ?* », Paris, l'Harmattan, 1994
- WILLAME (J. Cl.), *La guerre du Kivu. Vues de la salle climatisée et de la véranda*, Bruxelles, Editions GRIP, 2010

Articles de revues

- BUCYALIMWE MARARO (S.), « Le Nord-Kivu au cœur de la crise congolaise » in *L'Afrique des Grands-Lacs. Annuaire 2001-2002*, Paris, l'Harmattan, 2002, pp. 153-185. « Glossaire » in *Problèmes politiques et sociaux* n° 843, la Doc. fr, Paris, 18 août 2000, p. 7
- OTAYEK (R.) et COULON (C.), « En Afrique, la question ethnique a été manipulée » in *Le Monde*, 30- 31 mars 2008, pp. 11-12
- KUDITSHINI TSHIBWABWA (J.) et ODIMBA KOMBE (C.), « Dynamique interculturelle, politiques étatiques et processus de mondialisation : Regard sur les minorités autochtones pygmées », *Etudes Interculturelles* n°2/2009, pp. 60-65
- LANSDALE (J.), « Ethnicité, morale et tribalisme politique », *Politique africaine*, 1996, n° 61, p. 98-115
- PIERRE-CAPS (S.), « L'autodétermination : d'un principe de création de l'État à un principe de constitution de l'État », in AUDEOUD (O.), MOUTON (J. D.), PIERRE-CAPS (S.), *L'État multinational et l'Europe*, Nancy, P.U.N., 1997, pp. 33 & s.
- NTIRUMENYERWA (G.), KIMONYO (K.), « La crise dans la sous-région des Grands Lacs. Quand les protagonistes tournent le dos au droit » in REYNTJENS (F.) et MARYSSE (S.), *L'Afrique des Grands Lacs, Annuaire 2003-2004*, Paris, l'Harmattan, 2004, pp. 272- 286
- YACOUB (J.), « La montée du régionalisme », *La Croix* du 18 juillet 2000, p. 18
- YACOUB (J.), « Vers un communautarisme ethno-religieux planétaire ? », *Le Figaro*, 26 juin 2006.



UNE EXPRESSION MINORITAIRE DE L'ISLAM :
L'IBADISME, SA GENESE, SON EVOLUTION ET SES APPORTS

Chérif FERJANI
CNRS-Université Lumière Lyon 2

Les expériences minoritaires de l'islam ont été victimes de la solidarité entre le pouvoir et les orthodoxies majoritaires. Dans le monde musulman comme ailleurs, ce sont les vainqueurs qui écrivent l'histoire et assignent aux vaincus un patronyme et un statut. Il occulte souvent leurs apports qu'ils s'approprient. L'exemple de l'ibadisme est à cet égard très instructif. Son origine remonte à l'arbitrage de Siffyne, en 657, qui mit fin au conflit entre 'Alî et son rival omeyyade Mu'âwiya Ibn 'Abî Sufyân. Cet arbitrage fut contesté par une partie des partisans du premier qui prirent le nom de *muhakkima*. Les ibâdhites sont issus des ramifications de cette obédience et on les trouve de nos jours à Oman, où ils sont majoritaires, à Zanzibar en Tanzanie, dans la vallée du M'zab en Algérie, à Djerba et dans la région du Djérid en Tunisie, dans la région du Djebel Neffoussa en Libye, et dans certains pays européens à la faveur des mouvements migratoires.

Les sources sunnites et shî'tes attribuent la contestation de l'arbitrage de Siffyne à une perfidie de la part de certains partisans de 'Alî qui lui auraient demandé l'acceptation de l'arbitrage, afin de résoudre le conflit avec son rival omeyyade, pour le lui reprocher par la suite en invoquant les versets coraniques stipulant que « l'arbitrage - ou le jugement - (*hukm*) revient à Dieu » (6-57, 12-40, 12-67). Les obédiences issues des *muhakkima* contestent cette version. Pour eux, jusqu'à l'arbitrage, 'Alî était un Imam légitime et Mu'âwiya n'avait aucune légitimité à revendiquer l'autorité. En acceptant l'arbitrage, 'Alî s'est délégitimé et devenu, comme Mu'âwiya, un gouvernant illégitime (*ghâçib*, usurpant le pouvoir). Dès lors, il était nécessaire de lui désobéir, de désigner un Imam légitime à sa place et de l'inviter, ainsi que son rival, à réintégrer les rangs de la communauté en faisant allégeance à 'Abdallâh Ibn Wahb Al-Râsibî qu'ils ont proclamé Imam en 658. Devant le refus de 'Alî et Mu'âwiya de se repentir et de prêter allégeance au seul Imam légitime à leurs yeux, la seule attitude qui s'imposait, selon eux, était de les combattre.

Après la disparition de l'Imamat de 'Abdallâh Ibn Wahb Al-Râsibî, suite à la bataille de Nahrawân contre les troupes de 'Alî, les *muhakkima* sont restés fidèles à leur position. Ils ont réussi à tuer 'Alî et continué à combattre les

Omeyyades, puis les Abbassides.

Au départ, ils étaient unis autour d'une thèse très simple. Ils considéraient que le Califat n'était pas une obligation de religion. Les musulmans peuvent vivre sans avoir à se soumettre à une autorité. Si, toutefois, les circonstances exigent le recours à l'arbitrage d'un Imam, celui-ci doit être choisi parmi les musulmans les plus justes, les plus pieux, les plus à même de juger selon le vrai Imam qu'est le Coran, indépendamment de son origine et de son statut social : « même si c'est un esclave noir », précisent-ils à l'encontre des shī'ites qui exigeaient que l'Imam soit de la descendance du Prophète, et donc de 'Alī, et à l'encontre de ceux qui voulaient que le Calife soit de la tribu mekkoise de Quraysh. Par ailleurs, si l'Imam choisi s'avère injuste, c'est-à-dire incapable de juger selon le Coran, il faut le démettre ; s'il refuse de partir, il faut le tuer. C'est ce qu'ils ont fait à l'égard de 'Alī en 661/40 ; c'est aussi ce qu'ils ont tenté de faire à l'égard de son rival omeyyade à Damas, et, plus tard, à l'égard d'autres chefs musulmans de toutes les obédiences, y compris de la leur.

Par-delà les querelles quant à l'origine et aux mobiles de la constitution de cette obédience, les thèses qu'elle a défendues, au sujet du Califat, incarnent le refus des tribus nomades d'Arabie, puis de l'Asie Centrale et de l'Afrique du Nord, de se soumettre à un pouvoir citoyen qu'il soit de La Mekke, de Médine, de Damas, de Bagdad, de Kairouan, etc., et quelle que soit la légitimité revendiquée par ce pouvoir. Beaucoup de spécialistes en ont conclu que ces courants incarnent la tendance démocratique de l'islam en invoquant son refus des critères privilégiant la famille du Prophète, les Qurayshites ou les Arabes⁸⁴. À mon avis, il s'agit plus d'une tendance anarchiste qu'on retrouve chez les nomades de toutes les cultures et de toutes les époques. L'attitude des Touaregs et des Peuls en Afrique, des Roms (couramment appelés Tziganes ou Gitans) en Europe, des restes de tribus nomades dans les différents pays arabes, par-delà les traditions, les cultures et les confessions revendiquées, atteste de cette incompatibilité entre l'organisation étatique consacrant l'hégémonie des sédentaires, et plus particulièrement des citoyens, et le mode de vie nomade. Les *muhakkima* ont puisé leurs arguments dans le Coran ; d'autres pourraient les trouver dans la Bible ou n'importe quel autre texte fondateur de n'importe quelle religion : ce genre de textes, il faut le rappeler, peut se prêter à toutes les interprétations dans ce domaine, comme dans d'autres. Il est possible d'y trouver des arguments en faveur de toutes les formes d'organisation : de l'anarchie à la théocratie, en passant par toutes les formes dynastiques, oligarchiques, ou démocratiques.

Outre le refus de l'obligation religieuse de l'Imamat, le rejet du principe héréditaire (dans la lignée de 'Alī, dans n'importe quelle branche de la tribu de

84. C'est notamment le point de vue de 'Ahmad 'Amin dans *Dhuhâ al-islâm* (Début de la matinée de l'islam, ouvrage faisant suite à *L'aube de l'islam*, et précédant un troisième *Le début de l'après-midi - zhuhur - de l'islam*) Mataba'at al-Nahdha, 7^e éd., Le Caire, 1964, tome 3, p. 340-341. Ce point de vue est repris par plusieurs spécialistes.

Quraysh ou dans toute autre lignée), la préférence du recours à l'antique mode électif des tribus arabes et la nécessité de juger selon « l'Imam ultime » qu'est le Coran, les adeptes de cette obédience ont toujours admis la légitimité de l'Imamat des deux premiers Califes, Abû Bakr et 'Umar, ainsi que celle de l'Imamat de 'Uthmân, à l'exclusion des six dernières années de son règne, de 'Alî avant l'arbitrage de Siffyne, de 'Abdallâh Ibn Wahb et de 'Abû Bilâl Mirdâs, proclamé Imam au Khûzistân et tué par les Omeyyades en 680.

Dès la disparition de l'éphémère Imamat qu'ils ont établi au Khûzistân en 680, des divergences ont commencé à apparaître entre les *muhakkima* sur des questions qui rejoignent celles qui ont été à l'origine des différentes théories politiques se réclamant de l'islam : est-il absolument nécessaire de faire allégeance à un Imam ? Faut-il combattre coûte que coûte les gouvernants injustes et illégitimes ou faut-il des conditions préalables à un tel combat ? Si oui, quelles sont ces conditions ? Quelle attitude doit-on avoir à l'égard de ceux qui font allégeance à ces gouvernants ?

Les divergences au sujet de ces questions ont donné lieu à différentes obédiences dont les principales sont les azraqites, les çufrites, les najdates, les 'ajradites et les ibadhites. Ces derniers représentent l'unique branche des *muhakkima* qui continue à exister jusqu'à nos jours.

Ils doivent leur nom à 'Abd Allâh Ibn Ibâdh (mort en 705/86). Celui-ci était un disciple de Jâbir Ibn Zayd (mort en 711/93) qui fut l'un des premiers à recueillir les traditions du Prophète auprès de 'Â'isha, d'Ibn 'Abbâs et de plusieurs dizaines de Compagnons. Lorsque 'Abû Bilâl Mirdâs choisit la voie du *shirâ'* (littéralement « l'achat », c'est-à-dire le martyr comme « achat du salut dans l'au-delà par le sacrifice de la vie dans ce monde »), Jâbir Ibn Zayd fut reconnu par les *muhakkima* comme leur chef. Il aurait choisi la voie de la dissimulation (*kitmân* ou *taqiyya*)⁸⁵. Contre l'attitude radicale de Nâfi' Ibn Al-'Azraq appelant à combattre ceux qui ne se révoltent pas contre les Omeyyades, il choisit, avec 'Abdallâh Ibn Ibâdh le *qu'ûd* (le quiétisme), le *kitmân*, et l'action éducative pour maintenir et transmettre les enseignements de l'islam tels qu'ils le concevaient. Le maître se consacra à l'enseignement de la doctrine et le disciple à l'action politique : c'est pourquoi l'obédience prit le nom de celui-ci. Lors d'une réunion des *muhakkima* à Bassora en 683, 'Abdallâh Ibn Ibâdh se démarqua de l'option de Nâfi' Ibn Al-'Azraq en préférant le *kitmân* au recours à la lutte armée telle que l'aurait prônée celui-ci, non seulement contre l'autorité illégitime et ses troupes mais aussi contre ceux qui s'y soumettent⁸⁶. Les sources ibâdhites lui attribuent également une lettre adressée au Calife omeyyade 'Abd al-Malik Ibn Marwân où se trouvent exposées les

85 Ja'biri, (Farhat), *Al-bu'd al-hadhâri li al-'qida al-ibâdhiyya*, (dimension civilisationnelle de la croyance idadhite), Oman, 1989, pp.50-51 et 52 (pour la 2ème ref.).

86. *Ibid.*, p. 52.

premiers éléments de la théorie politique ibâdhite⁸⁷. Avec les najdâtes et les çufrites, dont ils étaient très proches, ils ont participé à des actions contre les Omeyyades au Sud de l'Irak, à Oman, au Yémen, en Afrique du Nord, notamment à la révolte de Maysara en 740 et à l'avènement de l'Imâm rustumide de Tahert (777-909) dont ils revendiquent la paternité et l'héritage. La pratique du *kitmân* leur permit de survivre à la dynastie rustumide et de pérenniser leur présence dans les régions où ils se trouvent encore en Afrique du Nord. Oman, dont est originaire l'Imâm Jâbir Ibn Zayd, et qui a toujours été un sanctuaire imprenable des *muhakkima* en général, et des ibâdhites en particulier, reste la patrie par excellence de cette obédience qui s'identifie principalement à l'histoire de ce pays et des Imâmats qui y ont régné durant plusieurs siècles, même si ces Imâmats ont rarement satisfait aux critères de l'autorité légitime tels que les définit la doctrine ibâdhite. Selon cette doctrine, la seule autorité légitime est celle d'un Imam *'âlim* choisi par les *'ulamâ'* – de l'obédience bien entendu – indépendamment de son origine, comme rappelé plus haut pour l'ensemble des *muhakkima*. Lorsque les conditions permettent l'établissement d'une telle autorité, nous avons affaire à « l'Imâmât de manifestation » (*'imâmat al-zhuhûr*), la situation la plus propice pour pratiquer de façon ouverte – ou « manifeste » – leur doctrine ; historiquement, cela correspond à l'Imâmât rustumide et à plusieurs Imâmats qui ont régné à Oman. L'opposé de « l'Imâmât de manifestation » est « l'Imâmât de dissimulation » (*'imamat al-kitmân*) qui correspond à la situation inverse : les ibâdhites ne se reconnaissent pas dans l'autorité en place ni dans la société au sein de laquelle ils vivent ; ils n'ont pas les moyens d'œuvrer pour changer l'ordre des choses sans s'exposer à la persécution ou à l'extermination ; ils réduisent au maximum les relations avec l'autorité illégitime (ils ne participent pas aux prières collectives dans les mosquées non seulement en raison des différences entre la manière de faire la prière d'un rite à l'autre, mais aussi et surtout parce que le prêche des prières collectives se fait toujours au nom de l'autorité en place) ; ils vivent repliés sur eux-mêmes sous l'autorité d'associations (dont le prototype est le cercle des *'azzâba* des ibâdhites d'Afrique du Nord depuis la disparition de l'Imâmât rustumide) et d'Imams qui veillent à la transmission de la doctrine, au maintien et au renforcement des liens de solidarité entre les membres de la communauté ibâdhite, à la solution de ses problèmes de façon à limiter le recours aux juridictions de l'État et de la société dans laquelle ils vivent. Entre les « voies de la religion » (*masâlik al-dîn*) que représentent l'Imâmât du *zhuhûr* et l'Imâmât du *kitmân*, les ibâdhites envisagent deux autres « voies » : l'Imâmât de la défense (*'imamat al-difâ'*) contre une agression étrangère ou des menaces internes mettant en péril l'Imâmât du *zhuhûr*, et « l'Imâmât du martyr » (*'imamat al-shirâ'*) propre aux situations

87. Cette lettre se trouve dans deux versions légèrement différentes dans des sources ibâdhites : *Al-jawâhir al-muntaqât fi mâ 'akhalla bihi kuttâb al-tabaqât*, d'Al-Brrâdî (éd. du Caire de 1884) et dans un livre d'auteur non identifié et dans un manuscrit à la Bibliothèque Nationale de Tunis datant de 1264 (ap. J.-C.) et classé sous le n° 3182 sous le titre *Kashf al-ghumma al-jâmi' li 'akhbâr al-'umma* ; l'universitaire tunisienne Latifa Al-Bakkây publia une édition critique, à partir de ces sources, de la lettre d'Ibn Ibâdh sous le titre *Qirâ'a fi Risâlat Ibn Ibâdh*, Dâr al-Talî'a, Beyrouth, 2002. La lettre est également mentionnée dans d'autres sources qui n'en donnent pas le texte.

extrêmes lorsque les ibâdhites n'ont plus que ce moyen pour témoigner de leur foi : l'Imam du *difâ'* est un chef militaire dont l'autorité s'arrête avec la fin de sa mission ; l'Imam du *shirâ'* n'a le choix qu'entre la mort ou la victoire. L'exemple que donnent les ibâdhites sur l'Imâmat de la défense est celui 'Abd Allah Ibn Wahb Al-Râsî ; pour l'Imâmat du martyr ils se réfèrent particulièrement à l'exemple d'Abû Bilâl Mirdâs, son frère 'Urwa et Qarîb Ibn Murra qui fut le premier à contester l'arbitrage de Siffyne⁸⁸. En réalité, la théorie des « voies de la religion » n'est qu'une construction *a posteriori* pour concilier les points de vue divergents au sein des ibâdhites au sujet de l'attitude à avoir par rapport aux gouvernants injustes : s'ils sont d'accord pour admettre la légitimité d'une désobéissance éventuelle à une telle autorité, ils ont souvent divergé sur le fait d'en faire une obligation et sur les conditions qui la rendent obligatoire.

Cette doctrine se distingue des autres *muhakkima* par le refus du principe de la *hijra* ; car, à l'exclusion du camp de l'autorité illégitime (*mu'askar al-sultân*), les ibâdhites ne considèrent pas les territoires soumis à une telle autorité comme un « territoire d'infidélité » (*dâr kufr*) mais un « territoire d'unicité » (*dâr tauhîd*). Si les conditions exigent et permettent le recours aux armes, la guerre ne peut être licite que sous certaines conditions dont : l'obligation d'avertir les personnes concernées en leur demandant de se repentir et en les invitant à rejoindre les rangs de la communauté avant de leur déclarer officiellement la guerre, la préservation de la vie des enfants, des femmes, des personnes âgées et de ceux qui ne participent pas à la guerre, la restitution des biens des adversaires qui se rendent à l'exception des chevaux, des armes et des munitions.

Cette doctrine, comme toutes les autres, s'est élaborée petit à petit dans le débat avec les autres obédiences. Au fil des siècles, elle a connu des accommodements qui relèvent du principe de réalité, de la nécessité de survivre dans un contexte hostile, et du besoin – commun à tous les humains – de concilier les exigences de la vie et du siècle avec ceux de la foi religieuse ou d'autres convictions. Ainsi, là où cette doctrine a réussi à devenir une religion d'État, comme ce fut le cas avec l'Imâmat rustumide de Tâhîrt aux VIII^e-IX^e s, et comme c'est toujours le cas au Sultanat d'Oman, le pouvoir est devenu une dynastie héréditaire fonctionnant comme les autres dynasties, avec les mêmes injustices, les mêmes pratiques qui ont conduit à la même fin ; les théologiens ibâdhites y ont joué le même rôle que leurs homologues sunnites. Certes, le Sultan d'Oman n'est pas reconnu comme Imam, titre qu'il s'abstient de revendiquer pour ménager les '*ulamâ'* ibâdhites qui, de leur côté, s'abstiennent d'évoquer l'illégitimité de son autorité. Ainsi, le principe de *kitmân* (dissimulation), forgé pour les besoins de survie des ibâdhites exposés à la persécution lorsqu'ils sont en situation de minorité, est observé à Oman, où

88. Pour plus de détail sur la doctrine ibâdhite concernant l'Imâmat et les « voies de la religion », voir 'A. Jahlân, *Al-fikr al-siyâsî 'ind al-'ibâdhiyya* (La pensée politique des ibâdhites), Makatabat Al-Dhâmîrî, Al-Sîb, Oman, 1991, 'Alî Yahyâ Mu'ammâr, *Al-'ibâdhiyya fî mawkab al-târîkh* (Les ibâdhites dans l'histoire), Matâbî' al-Nahdha, Oman, 1989, (Le même ouvrage fut édité par Sulaymân Bâshâ Al-Bârûnî, Al-Matâbî' al-'âlamîyya, Ruwî, Oman, Vol. 1 & 2, 1987).

ils sont majoritaires, aussi bien par le Sultan qui ne revendique pas le titre d'Imam, que par les *'ulamâ'* ibâdhites qui ne lui demandent pas de laisser sa place à un Imam *'âlim* choisi par et parmi eux conformément à leur conception doctrinale. De fait, au Sultanat d'Oman, le principe de dissimulation fonctionne comme une règle de séparation entre le pouvoir séculier du Sultan et l'autorité religieuse des *'ulamâ'*. Une telle conclusion peut paraître exagérée. En réalité, elle me vint à l'esprit à la suite d'un échange que j'ai eu en janvier 1995, lors d'une mission de recherche au Sultanat d'Oman, avec le Mufti de ce pays. À un moment, la discussion a porté sur la législation française concernant le statut des religions et la situation de l'islam et des musulmans à l'ombre de cette législation. À la suite de mon exposé, qu'il a écouté avec un grand intérêt, il n'a pas hésité à exprimer le souhait de voir les États musulmans suivre cet exemple afin que cessent l'oppression, les discriminations et les persécutions perpétuées au nom de la religion qui, selon ses propres termes, n'y est pour rien. Son attitude n'est certainement pas sans rapport avec le sort réservé à l'ibâdhisme là où il est minoritaire. Mais on peut aussi y voir la marque des rapports entre le Sultan et les *'ulamâ'* ibâdhites dans ce pays où l'ibâdhisme a toujours été majoritaire. Il est important de signaler, à ce sujet, que cette situation permet la coexistence dans ce pays de différentes obédiences de l'islam : on y trouve des shīites et des sunnites qui pratiquent librement et sans problèmes leurs différentes doctrines, avec leurs mosquées et leur appel spécifique à la prière. Elle profite aussi aux non-musulmans dont en particulier les immigrés indiens de confession chrétienne qui ont obtenu la construction d'une église avec l'aide de l'État.

Certains penseurs ibâdhites considèrent que, de nos jours, le système politique qui correspond aux principes de leur obéissance est la « démocratie » fondée sur « le principe de la liberté et de l'égalité en vue de réaliser la justice sociale conformément aux enseignements religieux de l'État islamique⁸⁹ » ; ils appellent cela « le principe de la démocratie limitée (ou liée) » par opposition à « la démocratie absolue dans laquelle le peuple légifère selon la raison humaine ; ce qui n'a rien à voir avec le point de vue de l'islam⁹⁰ ».

Certains penseurs sunnites qui se sont penchés sur cette évolution, parlent d'une « sunnification » de l'ibâdhisme, comme ils parlent de la « sunnification » du zaydisme et du shīisme. En réalité, cette préhension est souvent une manière de nier ce que les obédiences majoritaires doivent aux expressions minoritaires de leur tradition. Si lorsqu'on examine l'histoire de la pensée musulmane, en mettant de côté les préjugés entretenus par la solidarité entre le pouvoir et les orthodoxies hégémoniques, on peut facilement repérer ce que le sunnisme et le shīisme doivent à l'ibâdhisme, du moins au niveau des conceptions politiques qui relèvent de ma spécialité : ce sont les *muhakkima*, dont les ibâdhites, qui furent les premiers à forger les concepts distinguant domaine de la guerre (*dâr al-harb*) et domaine de l'islam (*dâr al-islam*), avec des

89. A. Jahlân, *op. cit.*, p. 232-233.

90. *Ibid.*, p. 33.

nuances les articulant aux conditions de reconnaître ou de contester la légitimité de l'autorité, avant qu'ils ne soient adoptés par les sunnites et les shi'ites qui en ont fait un principe absolu pour distinguer les pays musulmans des pays non musulmans sans rapport avec la question de l'autorité légitime, jusqu'au jour où ils se sont trouvés en situation de minorité qui les a ramenés à retrouver les significations originelles qu'ils avaient dans les théories ibadhites. De même, ils étaient les premiers à exiger que l'autorité, au cas où il en faut une, revienne à un *'âlim* choisi par les *'ulamâ'* avant que les shi'ites ne reprennent cette exigence en formulant la théorie *de wilâyat al faqîh* (autorité du théologien) en attendant le retour de l'Imâm Caché, et que certains théologiens sunnites ne se mettent à revendiquer le pouvoir au nom d'un *hadîth* stipulant que « les *'ulaman'* sont les héritiers des prophètes ». L'un des apports importants des ibâdhites est la distinction de l'allégeance politique de la fidélité religieuse à travers le principe de *kitman* que les shi'ites ont adopté par la suite sous le nom de *taqiyya* ; les sunnites, là où ils ne sont pas majoritaires, ont intégré cette distinction sous la forme de l'obligation d'obéissance à toute autorité « pourvu qu'elle n'oblige pas le musulman à ne pas observer sa religion ».

La relation entre expressions minoritaires et expressions majoritaires en islam, illustré par l'histoire de l'ibâdhisme, n'est guère différente de ce qu'on trouve dans d'autres traditions.



ACTIVITES DE LA CHAIRE

2020/2021

CONFERENCE DU 19 NOVEMBRE 2009 :
« Education et Dialogue interculturel »

A la lumière du Programme de notre Chaire sur le dialogue interculturel, nous avons organisé une conférence à deux voix le jeudi 19 novembre 2009 (de 18h à 20h, au Grand Amphithéâtre du Site Carnot), sur le thème suivant : *« Education et Dialogue interculturel »*.

Ont participé à cette conférence :

1. M. Pierre GIRE, Professeur de Philosophie, Chargé de mission pour la recherche à l'Université catholique de Lyon ;
2. Mme Suzy HALIMI, Professeur à l'Université Sorbonne Nouvelle (Paris 3), Vice Présidente de la Commission nationale française pour l'UNESCO, Présidente du Comité de l'éducation et de la formation de la Commission nationale française pour l'UNESCO ;

Environ 300 personnes ont assisté à cette conférence. Le public était attentif et de nombreuses questions ont été abordées.



ÉDUCATION ET DIALOGUE INTERCULTUREL

Pierre GIRE

Université catholique de Lyon - Faculté de Philosophie

Dans les *Propos de pédagogie*, E. Kant écrit ceci: « *L'homme ne peut devenir homme que par l'éducation; il n'est rien que ce que l'éducation fait de lui (...). Or, l'homme ne reçoit son éducation que d'autres hommes éduqués par les mêmes voies* (1) ». Il y a dans ces quelques phrases un appel à l'extériorité, en matière d'éducation, qui stigmatise la pédagogie de l'enfant centré sur lui-même.

Anticipant les réflexions d'E. Kant, Comenius (J. A. Komensky), dans *La Grande Didactique. Traité de l'art universel de tout enseigner à tous*, ne cesse d'insister sur l'éducation comme dynamisme d'avènement de l'être humain à sa propre humanité (2). H. Arendt, dans *La crise de la culture*, rappelle que l'éducation a pour tâche, en tout homme, d'ouvrir celui-ci non point aux aléas des modes, mais à la permanence du monde habité par l'humanité, reprenant, à sa manière, l'intuition de Platon dans l'allégorie de la caverne, selon laquelle l'éducation demeure fondamentalement ouverture à la vérité du monde et orientation vers la lumière de la connaissance(3). Inspiré par les textes de Comenius, J. Patocka évoque l'éducation comme cette opération d'ouverture de l'âme aux dimensions de la vie humaine(4). Ainsi l'éducation constitue un processus d'humanisation en lequel l'homme advient à son humanité en raison même d'un rapport à l'extériorité : le rapport à autrui, au monde, à l'Absolu. C'est dans cette perspective que se trouve développée la présente réflexion.

I. ÉDUCATION DE L'ÊTRE HUMAIN ET EXIGENCE DE LA CULTURE

1. *L'éducation : une expérience d'humanité*

Dans un livre intitulé *Le paradigme perdu*, E. Morin, penseur de la complexité, expose l'idée selon laquelle chez l'être humain, à la différence de l'animal, la puissance de la nature s'est comme « retirée » pour faire place à la possibilité de la culture(5). Il est un fait que l'homme vient dans la vie sans éducation, dans l'absolu dénuement culturel, comme un être fondamentalement ouvert à lui-même, à autrui, au monde, à l'Absolu. En ce sens, « *il n'est produit que pour l'infinité* », selon la formule de B. Pascal dans la *Préface pour le traité du vide*(6). De ce fait, il est essentiellement un « animal métaphysique ». L'éducation s'offre comme la médiation de l'homme vers lui-même ; elle rend possible le processus

de la venue de chacun vers son humanité traversée par la dimension d'infini.

Sans doute serait-il judicieux de rappeler qu'il existe des secteurs de réalité différents où s'exerce l'éducation: la famille, l'école, les traditions religieuses, les structures de l'État... et qu'il y a, dans l'activité d'éducation, une mise en scène de modèles, de processus, de moyens très divers. Nous nous en tenons ici à un point de vue philosophique, autant dire à une perspective d'anthropologie fondamentale.

L'éducation, en sa terminologie latine – *educatio, educare* – qui signifie formation au sens d'élever ou de conduire plus haut, ne s'identifie nullement à l'instruction. Celle-ci demeure une appropriation de contenus et de méthodologies disciplinaires nécessaires à la formation intellectuelle de l'individu dans une société donnée. Par ailleurs, elle reste irréductible à la pédagogie qualifiée par ses stratégies, ses méthodes, ses objectifs, autant dire sa dimension didactique. Enfin, elle se distingue de la formation en tant que celle-ci est une logique d'acquisition de compétences nouvelles ou de mise à jour de compétences anciennes. Ainsi, l'éducation se présente essentiellement comme le développement des potentialités fondamentales de l'être humain; ce qui suppose l'objectivation des invariants de l'humanité et des conditions de possibilité d'une expression intégrale de l'homme(7).

2. La nécessité d'un horizon culturel

L'éducation s'identifie à un processus d'humanisation. Mais celui-ci n'est possible que sur l'horizon d'une culture où se projette l'humanité de l'homme. Nous savons qu'éduquer revient à arracher le sujet en humanité au monde matériel pour le faire entrer dans celui des œuvres de l'esprit, à savoir «le Pays de la pensée»; c'est l'affranchir de la tyrannie de l'actualité pour lui ouvrir le temps spirituel, celui de la vie de l'esprit qui traverse les moments de l'histoire. Éduquer, c'est rendre l'individu contemporain de la longue chaîne des générations où il a son inscription; c'est le rendre contemporain de l'esprit d'autres temps que le sien. Mais cette ouverture de l'esprit à l'au-delà du présent et à l'universalité s'accomplit seulement en appui sur une tradition qui détache le sujet des terroirs particuliers et assure la transmission d'un univers d'humanité par delà les circonstances existentielles de chacun. Éduquer signifie donc faire entrer l'individu dans une tradition où s'offre ce fond d'humanité et dont témoignent les œuvres humaines; ce qui se nomme la culture.

En ce sens, l'éducation demeure toujours une victoire sur la mort: ne point abandonner au néant la part d'humanité qui nous échoit dans la tradition culturelle qui est la nôtre, sachant cependant que nous éduquons celles et ceux qui nous survivent dans ce même monde avec un autre rapport à celui-ci que le nôtre. L'éducation est comme un passage dans l'immortalité du «Pays des œuvres de l'esprit». Alors devons-nous comprendre qu'elle exige de se réaliser dans la gratuité, à savoir dans la pratique de la réflexion, de l'interrogation, de

la critique, par-delà toute acquisition des savoirs. De ce point de vue, elle a la forme d'un contre-pouvoir exercé à l'encontre des puissances de la barbarie, celles du conformisme de masse, de la consommation, du divertissement, de l'utilitarisme, régnant sur la conscience collective. Elle porte en elle un questionnement métaphysique dont témoigne toute tradition culturelle à laquelle elle se réfère. Ce questionnement se laisse apercevoir dans les deux interrogations suivantes :

- qu'est-ce que l'homme en son humanité ?
- comment les humains doivent-ils vivre en humanité ?

II. REALITE DE LA CULTURE ET PLURALITE DES CULTURES

1. *L'essence de la culture*

En son étymologie latine, la culture (*cultura, colere*) signifie l'activité de prendre soin, d'entretenir, de préserver la nature et l'esprit (*cultura animi*); il s'agit de l'activité à même de rendre la nature propre à l'habitation, de prendre soin des choses du monde. D'une manière plus philosophique, nous pourrions dire que la culture a le sens d'une objectivation historique de la vie de l'esprit dans le monde ou de la projection de l'esprit sur la nature à partir de l'espace et du temps vécus par les hommes. L'expérience humaine se trouve structurée par des rapports métaphysiques fondamentaux: le rapport de soi à soi, de soi à autrui, de soi au monde, de soi à l'Absolu. L'objectivation de ces rapports dans l'espace et le temps est constitutive d'un horizon culturel.

Ainsi, nous pourrions affirmer que la culture consiste dans une certaine manière - pour une société donnée - d'avoir rapport à soi-même, d'être en relation avec autrui, d'habiter le monde, de se lier à l'Absolu. Nous retrouverions alors les dynamismes qui structurent toute culture, autrement dit les lignes de force que constituent les logiques de la représentation, de la production, de l'Institution, de la sacralité. Dans ces dynamismes profonds, s'inscrivent les potentialités de l'humanité de l'homme, à savoir la conscience et le langage, le désir et la relation, la volonté et l'action, etc.

Ainsi, la richesse de toute culture est de porter en elle ces dynamismes et de les exprimer dans une forme historique inséparable de la réalité même de la géographie humaine. De ce point de vue, toute culture se trouve saisie par l'exigence d'universalité que représentent ces dynamismes, mais l'expression qu'elle en propose reste particulière en raison de sa position dans l'histoire et de sa situation dans l'univers. En elle s'affirme une dialectique complexe de la particularité et de l'universalité.

2. La pluralité des cultures

Il existe dans l'humanité une pluralité impressionnante de cultures que savent décrire les sciences humaines et sociales. Cette pluralité se fonde sur la manière pour une société de se rapporter à l'humanité de l'homme, à la nature et à la Transcendance. Chaque culture constitue une perspective sur les rapports structurants de l'existence humaine. Cette perspective s'objective dans le temps et l'espace du monde; en ce sens, elle manifeste une forme d'auto-compréhension de l'humanité. En chaque culture, cette forme d'auto-compréhension se transmet dans la continuité des générations sous la modalité d'un héritage culturel multidimensionnel. Dans son auto-compréhension de l'humanité, toute culture révèle son altérité au sein de la diversité des cultures.

Cette pluralité culturelle constitue une richesse incomparable pour l'humanité. Elle honore les potentialités humaines de créativité dans un espace-temps déterminé. Elle s'oppose à la tentation d'appropriation de la part de telle ou telle culture cherchant à développer sa puissance dominante. Elle transcende le réductionnisme d'une logique de l'homogénéité et du conformisme qui s'identifie à l'expression agressive d'une culture spécifique ne tolérant que sa propre identité dans son refus du risque de la différence. Afin que cette diversité devienne une richesse créatrice pour l'humanité, au-delà d'une richesse de fait dans le monde et l'histoire, il est nécessaire de dépasser la juxtaposition des cultures, laquelle peut devenir l'endroit où l'ignorance se creuse, où l'indifférence persiste, où le mépris se prépare... vis-à-vis de l'autre, enfermé dans son étrangeté. Il ne suffit pas de reconnaître la pluralité des cultures pour que celle-là se transforme en richesse pour l'humanité; il faut pouvoir penser et incarner des rapports de reconnaissance, d'échange et de dialogue... sur un horizon commun d'existence et d'action.

III. DIALOGUE INTERCULTUREL ET AVENEMENT DE L'HUMANITE

1. Le dialogue des cultures

Tout dialogue, en humanité, constitue une expérience intersubjective; celle-ci, pour être significative, exige des conditions, autrement dit un langage commun, un respect contractuel de l'autre, un idéal de vérité. Même si nous pouvons penser qu'il est une forme d'analogie entre les pratiques des sujets et celles des sociétés, le dialogue interculturel demeure irréductible à la simple projection, à l'échelle des sociétés, du dialogue interpersonnel. Ce sont là des univers différents de complexité. Sans doute est-il possible d'évoquer quelques conditions de ce dialogue (comme expérience d'être ensemble en humanité):

- une condition *anthropologique*, à savoir le crédit accordé à l'autre dans sa capacité de compréhension;
- des conditions *éthiques*, autant dire l'accueil de l'identité de l'autre, la

critique des représentations, le refus de toute manipulation, etc.,

- des conditions *épistémologiques*, c'est-à-dire l'exigence de vérité, la détermination d'une médiation linguistique...

Mais, au-delà de ces conditions mentionnées, il est des *médiations* nécessaires à l'interculturalité par le dialogue :

- a. se référer à une anthropologie fondamentale, autant dire s'appuyer sur les rapports structurants de l'existence [rapport de soi à soi, de soi à autrui, de soi à la nature, de soi à la Transcendance] ;
- b. créer des espaces de dialogue protégés par un droit commun, reconnu et accepté de la part des partenaires (ex. jumelages de villes, d'Institutions...);
- c. élaborer des activités communes sous la forme de projets co-dirigés, avec possibilité d'évaluation...

Ces médiations d'interculturalité sont à même de soutenir des *objectifs* relatifs au devenir des peuples :

- une mutuelle compréhension reposant simultanément sur une empathie réciproque et une distanciation interrogative ;
- une mise en commun des richesses de l'humanité, sachant qu'aucune culture ne traduit, à elle seule, la totalité exprimée des potentialités de l'humanité; il n'est possible de s'approcher de la vérité de l'humanité que par la pluralité des cultures.

2. Dialogue interculturel et civilisation de l'humanité

Le dialogue des cultures constitue une authentique éducation à la civilisation de l'humanité. Il ne s'agit nullement d'une forme de fusion des cultures dans une «super-culture» qui les absorberait et, du même coup, mettrait fin à toute possibilité de dialogue. Sur ce point, il importe de maintenir un regard critique sur des idéologies ou des utopies qui hypostasient un modèle social et semblent «jouer» avec la tentation de l'ethnocentrisme. Dans le passé de l'Occident, certains philosophes des Lumières et du siècle suivant ont élaboré des projets de société, de gouvernement du monde, de civilisation universelle. Dans ce travail d'idéalisation de la vie sociale – lequel n'est pas exempt de préjugés – se donnent à voir des positions philosophiques essentielles :

- a. la richesse du monde s'identifie à l'humanité, autant dire aux peuples qui la constituent dans la continuité de leurs générations; c'est l'avenir

de l'espèce humaine qui doit être préservée sur la terre ;

- b. l'humanité est perfectible, à savoir qu'elle est capable de progrès dans la perspective du bien commun ; l'homme reste éduicable, il est impossible de désespérer de son humanité ;
- c. la paix entre les nations exige, pour être effective, le dialogue des cultures et leur mutuelle compréhension.

Ici se trouve en question le sens de l'universel. Nous ne devons jamais oublier qu'à la différence de l'animal, l'homme, comme l'a perçu la Phénoménologie, quoiqu'il ait un enracinement sur la Terre, n'a pas d'environnement mais un monde dont témoigne, en tout être humain, la conscience de l'universalité. L'éducation du sens de l'universel ouvre l'esprit au dialogue des cultures ; celui-ci éclaire le sens de l'universel dans son éducation même.

Pour conclure, nous voudrions formuler quelques propositions synthétiques :

1. L'éducation est une expérience d'humanité, à savoir un processus d'humanisation qui ne s'opère qu'en appui sur un horizon culturel ;
2. Toute culture s'identifie à une forme d'auto-compréhension de l'humanité de l'homme ; par la pluralité des cultures, il est possible de s'approcher au plus près de la vérité de l'humanité ;
3. Le dialogue des cultures représente la possibilité « d'être ensemble » pour une authentique éducation à la civilisation de l'humanité, encore faut-il qu'aucune culture ne se rende étrangère à elle-même pour accueillir l'étrangeté des autres !

Références bibliographiques

1. E. KANT, *Ceuvres philosophiques*, t. III (dir. F. Alquié), Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1986, p. 1151 ;
2. COMENIUS, *Didactica Magna, La Grande Didactique. Traité de l'art universel de tout enseigner à tous*, Paris, PUF, 1952 ;
3. H. ARENDT, *La crise de la culture*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972 ;
4. J. PATOCKA, « L'état présent des études coméniennes », *Historica*, Prague, I, 1959 ; « Epilogus », in *De rerum humanarum emendatione (...)*, t. II, Prague, Academia, 1966, 685-717 ;
5. E. MORIN, *Le paradigme perdu*, Le Seuil, Paris, 1973 ;
6. B. PASCAL, *Ceuvres complètes*, édition établie et annotée par Jacques Chevalier, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1954, p. 533 ;
7. J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, 1936 ; *Ceuvres complètes*, Fribourg, Éditions universitaires et Paris, Éditions Saint-Paul, vol. VI, depuis 1982.



EDUCATION ET DIALOGUE INTERCULTUREL

Suzy HALIMI

*Professeur à l'Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3
Vice-présidente de la Commission française pour l'Unesco
Présidente de son Comité Education*

Chers collègues et amis,
Mesdames et messieurs,

Je voudrais d'abord remercier Monsieur Yacoub, titulaire d'une de nos plus belles chaires UNESCO, de m'avoir invitée à participer ce soir à cet échange avec vous sur un thème dont il a déjà exploré, lui-même, tant de facettes. La date de cette table ronde a été fixée depuis longtemps, mais on dirait qu'elle a été choisie tout exprès pour que cette réflexion se déroule à un moment tout à fait symbolique pour notre sujet. A quelques jours près, ce pourrait être le neuvième anniversaire de l'adoption, par l'UNESCO, le 2 novembre 2001, de la Déclaration universelle sur la Diversité culturelle. Par ailleurs, en octobre 2009, la Conférence générale de l'UNESCO a mis à la disposition des participants le gros rapport mondial intitulé *Investir dans la diversité culturelle et le dialogue interculturel*, ouvrage dont le chapitre IV est consacré, sans surprise, à l'éducation.

Quittons un moment la scène internationale pour celle de notre hexagone, nous y trouvons deux événements concomitants hautement significatifs pour notre propos : d'une part, le décès de Claude Lévi-Strauss, premier grand spécialiste et apôtre de la diversité culturelle et du dialogue des cultures ; d'autre part, le lancement, par le gouvernement, du débat sur l'identité nationale. Voilà donc bien des raisons de nous pencher sur le thème qui nous réunit ce soir, et que j'aborderai, pour ma part, en trois temps:

- La diversité culturelle à l'Ecole, dans le système éducatif ;
- De la diversité au dialogue : le rôle de l'éducation ;
- Quelques recommandations, que j'appellerai les trois D -diversité, dialogue et développement.

LA DIVERSITE CULTURELLE A L'ECOLE

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de clarifier les concepts. Qu'est-ce

qu'une culture? Les anthropologues la définissent comme « un ensemble de significations et de modes de vie partagés ». L'UNESCO en donne une définition un peu plus étoffée, lors de la conférence mondiale de 1982 : « l'ensemble complexe de traits distinctifs spirituels, matériels, intellectuels et émotionnels qui caractérise une société ou un groupe social. Cet ensemble recouvre non seulement les arts et les lettres, mais aussi des modes de vie, des systèmes de valeurs, des traditions, des croyances ».

A. L'Ecole, miroir de la diversité culturelle

Elle se retrouve à tous les niveaux :

- La diversité liée au genre, homme/femme, avec tous les questionnements qui s'y rattachent : l'inégalité d'accès à l'éducation notamment dans certains pays, l'inégalité entre filles et garçons dans les filières scientifiques, l'inégalité au niveau de l'insertion professionnelle, avec le fameux « plafond de verre », etc.
- La diversité liée aux facteurs socio-économiques : tous les enfants n'ont pas les mêmes chances de succès selon leur milieu familial ; ils n'ont pas tous les mêmes motivations pour les études, les mêmes conditions de travail à la maison ; les choix de filières et les ambitions de carrière diffèrent aussi selon le milieu socioculturel d'origine.
- La diversité liée aux minorités ethniques, raciales et religieuses. Avec la mondialisation, les mouvements de population qu'elle entraîne, l'école, comme la société est désormais multiculturelle, avec « les enfants nés de l'immigration » qui n'ont pas toujours la même langue (il est des classes où les élèves ne parlent pas la même langue que l'enseignant) ; pas la même culture (« nos ancêtres les Gaulois » n'ont pas de sens pour ces enfants), et n'oublions pas les enfants des gens du voyage et leur problèmes de scolarisation.
- La diversité liée à la mobilité, aux échanges internationaux, qui mettent les élèves jeunes ou moins jeunes en contact avec d'autres cultures, d'autres façons de vivre, de penser, d'agir.
- La diversité liée aux disciplines : chacune a sa culture, son territoire, etc., ce que montre bien l'ouvrage de Becher et Twowler, *Academic Tribes : Intellectual Enquiry and the Culture of Discipline* (2001). Que ne dit-on pas de la pluri-disciplinarité! Un souhait ardent, mais encore largement hypothétique et, malgré les progrès déjà accomplis, un vœu pieux, l'Arlésienne de notre système éducatif, surtout universitaire!

B. La diversité culturelle : difficultés, dérives et dangers

Le simple état des lieux précédent montre les difficultés, réelles ou potentielles, générées par la diversité culturelle. S'il y a tant de conférences mondiales, de débats, de publications, de déclarations sur le sujet, c'est qu'il est sensible, car il est des dangers liés à la diversité elle-même et, parfois même à l'éducation.

Les difficultés secrétées par la diversité peuvent mener au repli identitaire. Si la minorité n'a pas le sentiment d'être reconnue et respectée dans sa différence, d'avoir sa place au sein de la communauté, elle se replie sur elle-même, elle cultive sa différence, ce que Freud appelle « le narcissisme des petites différences » (*Civilization and its Discontents*, New York : Norton & C°, 1929-30, éd. 1989). Tel est le cas, par exemple, de la minorité catholique irlandaise au milieu de la majorité protestante. Ainsi se constituent les ghettos, rassurants, avec leur « culture des assiégés ». Du repli au rejet, il n'y a qu'un pas, rejet et méfiance mutuelle et voilà que s'installe le cycle des phobies. La cohésion sociale est en danger, devant la montée des communautarismes et des discriminations. Au niveau international, on entend parler du « choc des civilisations ». Ainsi donc, la diversité culturelle, si elle se limite à la juxtaposition des cultures peut susciter conflits et violences.

L'éducation peut être aussi un catalyseur négatif. En effet, il est des tendances, au sein même du système éducatif, qui peuvent exacerber les différences, au lieu de faciliter le dialogue. Tel est le cas, par exemple, du **développement du secteur privé**. A tort ou à raison, il est perçu comme mieux doté, plus riche, drainant les enfants des familles aisées, avec de bons enseignants, de bons résultats liés à un régime sélectif, face à un secteur public, plus « démocratique » mais n'ayant pas toujours les moyens de gérer la diversité culturelle et ses aléas. Y aurait-il donc une école à deux vitesses? C'est souvent déjà le cas, dans certains pays, où se développe un enseignement supérieur privé ; ce qui n'est pas le cas de la France.

Les écoles confessionnelles cultivent elles aussi la différence, pour essayer de préserver la culture minoritaire; mais la séparation ne va pas dans le sens de l'égalité. On cite le cas de la Bosnie Herzégovine, avec ses trois types d'écoles correspondant aux trois minorités : Bosniaques, Croates et Serbes ont chacun leur système éducatif, avec des manuels scolaires qui véhiculent les préjugés et l'incitation à la méfiance de l'autre.

Enfin, **les classements et les systèmes d'évaluation** en vigueur, avec leurs modes de calcul du QI des enfants ne risquent-ils pas de marginaliser un peu plus les enfants des familles défavorisées? On le voit, les dangers existent et il est besoin d'éviter ces dérives.

L'EDUCATION ET LE DIALOGUE INTERCULTUREL

Et d'abord, que faut-il entendre par dialogue interculturel? Le Conseil de l'Europe en donne une définition en 2008 : « le dialogue interculturel est un processus qui implique un échange ouvert, respectueux entre individus, groupes et organisations ayant des contextes culturels et des conceptions différents. Parmi ses objectifs : développer une meilleure compréhension des perspectives et des pratiques différentes, accroître la participation... assurer l'égalité et mettre en valeur la créativité ». On remarque les mots-clés de cette définition : échange, ouverture, respect, compréhension, participation, égalité, créativité.

Le rôle de l'éducation, c'est précisément de passer de la diversité au dialogue pour apprendre à vivre ensemble. Tel est son rôle fondamental, inscrit dans l'Acte constitutif de l'UNESCO en 1945 : « Since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defences of peace must be constructed ». Mais comment faire? L'éducation peut intervenir, me semble-t-il, à quatre niveaux : les contenus de l'enseignement; les méthodes pédagogiques ; l'ouverture et le partage, ou encore « l'école dans la cité » ; et la coopération internationale.

A. Les contenus de l'enseignement

Faire une place, dans les matières enseignées, aux principes fondamentaux de la Déclaration des droits de l'homme ; apprendre aux enfants les droits, mais aussi les devoirs des individus vivant en société, l'apprentissage de la démocratie.

Valoriser la différence ; présenter la diversité culturelle comme une richesse, non comme un problème et encore moins comme une menace. Rappelons ici les propos de Mikhaïl Bakhtin : « une signification ne révèle toute sa profondeur qu'une fois confrontée et mise en contact avec une autre signification qui lui est étrangère... Nous soulevons, pour cette culture étrangère de nouveaux questionnements qu'elle ne soulevait pas elle-même. Nous y trouvons des réponses à nos propres questions. Cette rencontre dialogique entre deux cultures n'entraîne ni fusion, ni mélange. Chacune conserve sa propre unité et son intégrité; mais elles s'enrichissent mutuellement » (*Speech Genres and other Essays*, 1986).

Promouvoir les études comparatives. Apprendre aux élèves à connaître les autres cultures, les cultures des autres, et cela passe par l'apprentissage de leurs langues, la langue étant un des véhicules d'une culture. Il convient de mentionner ici le travail effectué par le WCCES (World Council of Comparative Education Societies). La première rencontre de ce Conseil eut lieu à Ottawa en 1970 - et le choix du Canada n'est pas sans signification. Depuis, le mouvement a fait florès. A la Conférence mondiale de 2007, trente six sociétés participèrent, chacune portant le message ensuite dans son propre pays.

B. Les méthodes pédagogiques

Lutter contre toute forme de discrimination, de marginalisation de certains élèves ; et, pour cela, lutter contre l'échec scolaire, plus répandu parmi les groupes de culture minoritaire. Déjà, tout un arsenal de moyens a été mis en œuvre à cet effet : accès équitable, orientation efficace, aide à la réussite. On peut ici citer l'exemple de la discrimination positive, en Afrique, en faveur des filles qui veulent aborder les filières scientifiques. Favoriser la participation des élèves, le dialogue dans la classe. Laissons ici la parole à Joël Samoff, auteur de *Education Sectors Analyses in Africa* (1998) : « *What is required is genuine dialogue among partners who not only talk but also listen and hear* ».

Favoriser l'autonomie des élèves, leur créativité. Chacun d'eux doit sentir qu'il est acteur et non pas un élément passif, manipulé par l'enseignant et/ou par les autres élèves.

C. L'Ouverture, le dialogue de l'Ecole dans la Cité

Nous touchons là à un grand débat, un véritable dilemme: l'école est-elle un refuge, derrière ses murs, à l'abri des secousses du monde extérieur, ou doit-elle être perméable, ouverte, avec le risque inévitable de voir les conflits extérieurs s'introduire dans son enceinte? La seconde formule est sans doute la plus souhaitable, même si elle est aussi la plus difficile à gérer. Le dialogue avec les familles est souhaitable et profitable. On pourrait donner ici l'exemple de l'école associée à l'UNESCO de Marseille en Beauvaisis. Le professeur responsable a noué des relations fructueuses avec une école marocaine, organisé des échanges d'élèves entre les deux établissements, et, du coup, les familles françaises et marocaines de la région ont appris à mieux se connaître, s'apprécier, et le dialogue interculturel a remplacé la coupure et la méfiance latente qui existaient entre les deux communautés.

D. Le dialogue et la coopération internationale

De tout temps, on a reconnu et prôné les avantages de la mobilité internationale. Les voyages forment la jeunesse et Montaigne recommandait d'aller « frotter et limer sa cervelle contre celle d'autrui ». Dans l'Europe des Lumières, le Grand Tour permettait aux jeunes gens des familles aisées de sortir du cocon familial et d'aller découvrir d'autres horizons, d'autres cultures. Aujourd'hui, les programmes ERASMUS et ERASMUS MUNDUS ont démocratisé le voyage des jeunes et œuvré ainsi au dialogue interculturel. Partout se créent des secteurs de coopération éducative et culturelle à l'échelle nationale, régionale et internationale. C'est ici le lieu de rendre hommage aux deux grands réseaux de l'UNESCO, celui des écoles associées et celui des chaires UNESCO, qui ont pour principe de base et pour raison d'être, la coopération Nord-Sud et Sud-Sud, et, chaque fois, le dialogue des cultures.

QUELQUES RECOMMANDATIONS POUR PROMOUVOIR LE DIALOGUE INTERCULTUREL

Ces recommandations peuvent s'adresser aux décideurs politiques d'une part et d'autre part à l'UNESCO

A. Aux décideurs politiques :

- Maintenir l'engagement financier de l'Etat - même en période de crise - en matière d'éducation et de culture. Ce sont là des biens publics et l'Etat est garant de l'égalité des chances dans l'accès à ces biens, afin d'éviter une école à deux vitesses ;
- Veiller à la formation des maîtres, en formation initiale comme en formation continue ; ils sont les piliers du système éducatif ; les préparer à gérer les problèmes inhérents à la diversité culturelle existant dans leur classe, entre leurs élèves ;
- Favoriser le plurilinguisme par l'apprentissage précoce et diversifié des langues. La langue unique, véhicule d'une culture unique est tout aussi dangereuse qu'une diversité mal gérée. Le danger est déjà palpable, au niveau international, dans l'usage croissant d'une langue prépondérante, notamment dans l'usage des nouvelles technologies et dans l'enseignement supérieur délocalisé ;
- Maintenir le délicat équilibre entre la légitime aspiration des minorités à la reconnaissance et à la préservation de leur spécificité culturelle et la nécessaire intégration de tous dans une communauté nationale, gage de cohésion sociale. A défaut de passé commun, d'une histoire partagée par tous, il convient de développer les meilleures conditions possibles du vivre ensemble au présent et d'un projet d'avenir commun dont tous les citoyens se sentent partie prenante sans exclusion d'aucune sorte.

B. A l'UNESCO

- Jouer pleinement son rôle normatif ; Produire les instruments normatifs qui servent de référence au niveau international, comme la Déclaration universelle des droits de l'homme, la Déclaration sur la diversité culturelle, ou encore la Convention sur la lutte contre la discrimination dans l'enseignement (1960). Ces textes n'ont certes pas de force contraignante, mais ils ont le mérite d'exister et de servir de référentiel à quiconque se sent lésé dans la jouissance de ses droits fondamentaux ;

- Jouer son rôle de veille et d'observatoire, en collectant et en diffusant les exemples de bonne pratique ;
- Aider les pays qui le souhaitent à se doter des outils et des systèmes éducatifs propres à développer le dialogue interculturel (*capacity building*) ;
- Les instituts de l'UNESCO ont aussi un rôle important à jouer. Le BIE, centre d'excellence en matière de *curricula*, a la lourde responsabilité d'examiner le contenu des manuels scolaires et d'en extirper les préjugés et les incitations à la discrimination culturelle, surtout - mais pas seulement - dans les zones en conflit. Le manuel d'histoire franco-allemand offre ici un exemple de l'œuvre à accomplir pour promouvoir le discours interculturel dans le système éducatif. Et il y a encore tant à faire! Par ailleurs, l'Institut international de planification de l'éducation de l'UNESCO (IPE), qui a pour mission de former les cadres du système éducatif, peut jouer un rôle majeur pour promouvoir parmi eux la gestion de la diversité culturelle et le dialogue à tous les niveaux de la chaîne éducative ;
- Soutenir enfin les deux réseaux de coopération internationale que sont les écoles associées et les chaires UNESCO. Ce sont des outils d'excellence pour développer le dialogue interculturel entre les partenaires de ces réseaux.

En conclusion, je laisserai le dernier mot à ce rapport mondial de l'UNESCO mentionné en introduction, qui propose un nouveau paradigme, les trois D : diversité, dialogue et développement. *« Il est urgent d'investir dans la diversité culturelle et le dialogue ... En matière de développement, la culture s'affirme de plus en plus comme une dimension transversale aux trois piliers économique, social et environnemental de tout développement durable. Le développement des compétences interculturelles propice au dialogue entre les cultures et les civilisations est donc une des priorités de l'éducation ».*

Je vous remercie de votre attention, et merci encore au Professeur Yacoub de m'avoir invitée à partager ces réflexions avec le Professeur Gire et avec vous tous.



CONFERENCE DU 4 FEVRIER 2010 :
« La richesse des cultures »

Notre Chaire a organisé le jeudi 4 février 2010 (de 18h à 20h, au Grand Amphithéâtre du Site de Carnot de l'Université catholique de Lyon), une conférence à deux voix sur le thème suivant : *« La richesse des cultures »*.

Cette conférence a été organisée à l'occasion du XXX^{ème} anniversaire du Discours du Pape Jean-Paul II à l'UNESCO (2 juin 1980 - 2 juin 2010).

Ont participé à cette conférence :

1. Mgr Francesco FOLLO, Observateur permanent du Saint-Siège auprès de l'UNESCO ;
2. M. Emmanuel GABELLIERI, Professeur et Doyen de la Faculté de Philosophie à l'Université catholique de Lyon.

Cette conférence a eu un impact important auprès des étudiants et d'un large public venu de l'étranger (environ 250 personnes).



LE DISCOURS DE SA SAINTETE LE PAPE JEAN PAUL II A L'UNESCO
LE 2 JUIN 1980

Mgr Francesco FOLLO

Observateur permanent du Saint-Siège auprès de l'UNESCO

Premesse

Il y a presque trente ans, le 2 juin 1980, le Pape Jean-Paul II déclarait à l'UNESCO : « *Moi, fils de l'humanité et Évêque de Rome, je m'adresse directement à vous, hommes de culture, de science : la paix du monde dépend de la primauté de l'esprit! Oui ! L'avenir pacifique de l'humanité dépend de l'amour !* ».

Par où commencer cette tâche immense qui nous incombe et que Jean-Paul II confiait alors à l'UNESCO et à tout homme de bonne volonté ? Il faut partir « de l'homme », répond Jean-Paul II ; de l'homme réel, considéré dans sa réalité concrète et historique, en fournissant ce « supplément d'âme » dont parlait Henri Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. En prolongeant l'intuition de ce grand penseur, ce « supplément d'âme » devra aller dans le sens de la solidarité, ou, mieux encore, de la charité, au sens évangélique du terme. Charité que la technique ne peut mesurer, mais dont cette dernière a cruellement besoin.

Le discours exceptionnel de Jean Paul II, ce 2 juin 1980 à l'UNESCO, a eu le mérite d'anticiper une grande partie de l'enseignement de ce grand Pape infatigable sur les thèmes de la culture, de l'éducation et de la science. Jean-Paul II a montré comment il est possible de bâtir un monde nouveau, où le développement et l'économie auront un visage humain ; et où les droits de l'homme et le droit international seront réglés par la logique de la charité et non par la logique de l'« *homo homini lupus* ». « *L'humanité intégrale s'exprime dans la culture* », affirmait Jean-Paul II, quand le mot « culture » n'était pas encore devenu le slogan des revendications identitaires et des batailles communautaristes. En effet, aujourd'hui, parler de culture signifie affronter tous les problèmes d'une façon profondément humaine. Comme le disait Jean-Paul II dans son discours : « *L'homme vit une vie authentiquement humaine grâce à la culture* », « *grâce à la culture l'homme devient plus homme* » : il « est » plus ».

Jean-Paul II annonça prophétiquement que la libération « *des totalitarismes, impérialismes ou hégémonies pour lesquels l'homme ne compte que comme objet de*

domination et non comme sujet de sa propre existence humaine » pourrait arriver si la diversité des cultures était insérée dans les horizons de la perspective fondamentale de l'unité du genre humain. La pleine compréhension de la vérité présente en chaque culture humaine est possible seulement dans la considération contextuelle de la diversité et de l'unité.

C'est dans cette perspective que Jean-Paul II rappela encore que l'Eglise offre sa contribution à l'édification d'une civilisation de l'Amour fondée sur la vérité et les libertés auxquelles tous les hommes aspirent. Vérité qui unit l'homme à la vie et qui le rend libre. Par ailleurs, l'Eglise contribue aussi à construire la paix par la proclamation et par l'exigence du respect de tous les droits de l'homme.

Le Pape Jean-Paul II nous a appris que la liberté s'épanouit dans la foi, menacée aujourd'hui par l'oubli de la transcendance et le refus du surnaturel. Ce n'est pas parce que nous assistons en ce moment à une renaissance du sentiment religieux et à la croissance spectaculaire de certaines manifestations du même ordre qu'il faut conclure à un réel progrès spirituel. En ce début de troisième millénaire, le défi pour la foi est de rester ce qu'elle est, c'est-à-dire étrangère au fanatisme comme à l'indifférence.

La liberté s'épanouit aussi dans l'espérance, dans l'avenir que promet le christianisme ; dans le bonheur que nous offre le Christ. Enfin, la liberté s'épanouit dans la charité qui nous fait entrer dans la vérité. En effet, qui aime cherche ; qui aime comprend ; qui aime peut collaborer à bâtir une civilisation de l'Amour. Depuis 2000 ans, la vie de l'Eglise se manifeste à travers des personnes, des lieux, des œuvres et des paroles qui incarnent ce témoignage pétri d'amour pour l'homme.

L'Eglise aime l'homme en étant présente partout où l'homme vit et meurt. Elle est présente avec son cœur eucharistique et ses mains prêtes à transmettre la plénitude de vie qui en jaillit, la plénitude de vérité qui libère. Celui qui se laisse toucher par l'Eglise fait l'expérience de renaître à la vie et à la joie de la charité divine. L'homme ne peut pas échapper à l'amour de Dieu. Il se l'imagine pourtant, par orgueil ou par désespoir. C'est pourquoi Dieu a besoin de témoins, « *pour rendre témoignage à la lumière* ». A l'UNESCO, comme durant toute sa vie et tout son magistère, Jean-Paul II a montré que tout est don ; tout est grâce.

Il a confessé de qui vient toute lumière, de qui vient tout amour, que la découverte de la vérité et l'épanouissement de la liberté progressent pareillement.

Contexte historique du magistère de Jean-Paul II

Le Pape Jean-Paul II a fait de la culture un des principaux axes de son pontificat. En effet, j'ai trouvé plus d'une centaine d'interventions, dans

lesquelles ce grand Pape a affronté avec une plus grande profondeur et ampleur 1) le rapport entre la foi et la raison, la foi et la culture, la théologie et les sciences, 2) le thème de l'unité du savoir et 3) celui d'un nouvel humanisme.

Les fondements de sa pensée à ce sujet furent jetés dans les premières années de son pontificat : le discours à l'Assemblée de l'UNESCO (1980), le discours à la Cathédrale de Cologne (1980), aux Universités de Bologne et Padoue (1982), à l'Université de la Cité de Guatemala (1983) celle de Louvain (1985), à celle de l'Upsala (1986). Discours constamment enracinés dans la doctrine de la *Gaudium et Spes* (1965) et dans l'anthropologie christologique tracée par sa première encyclique programmatique *Redemptor hominis* (1979).

Mais pour une analyse correcte du discours pontifical à l'UNESCO (2 juin 1980), il faut avant tout rappeler le contexte historique dans lequel il fut prononcé. En second lieu, il faut dire quels sont les principaux apports philosophiques et théologiques du magistère de Jean-Paul II au monde de la culture.

Le 2 juin 1978 à l'UNESCO, le discours du Pape retentit comme un coup de tonnerre. Dans l'opinion publique française et mondiale, les présupposés de la vulgate marxiste demeuraient une évidence. Toute analyse de la société reposait sur le primat des rapports de force économiques, même si des critiques étayées avaient déjà ébranlé l'édifice théorique du socialisme dit scientifique. Ce présupposé économiste était, en fait, un point commun de l'Occident libéral et du monde communiste. Jean-Paul II renversait ces certitudes en faisant de la culture, donc de l'homme, la base, l'élément décisif des civilisations. Manifestement, le Pape se situa à une profondeur que les autorités qui orientent l'activité culturelle (grands musées, médias audio-visuels, investisseurs, gouvernements, etc.), n'attendaient pas.

Apports philosophiques

En le lisant, nous découvrons le philosophe, on y trouve la perspective personaliste acquise au contact d'œuvres d'auteurs français comme Mounier, Marcel, Péguy, Maritain et Gilson, enrichie par une singulière ouverture existentialiste provenant plus du monde littéraire slave et oriental (p. ex : Tolstoï, Dostoïevski) que d'autres zones européennes. Mais aussi un philosophe dont la connaissance des systèmes idéologiques n'était pas seulement fondée sur leur étude, mais sur l'expérience de leur mise en œuvre historique.

Dans les cercles polonais, où Jean-Paul II s'est formé, les grands questionnements de l'existentialisme n'aboutirent pas à un pessimisme fermé à la transcendance, mais furent lus dans leur vraie lumière : la lumière religieuse. On y trouve aussi une métaphysique d'inspiration thomiste, utilisée de manière dialogique et non pas dialectique. Il se réfère à St Thomas d'Aquin comme à un maître de dialogue et de synthèse, indiquant sa capacité à accueillir la vérité,

quelle que soit sa provenance, en la reconnaissant comme vraie participation, bien que nécessairement incomplète, de la seule Vérité d'où tout procède. La scène politique et culturelle occidentale et mondiale n'était pas habituée à entendre au sujet de la culture un discours tenu à la lumière du Christ, fort d'une pensée personaliste et doté d'une méthode phénoménologique susceptible d'éclairer la réflexion sur notre destin politique.

En continuité avec l'une de ses principales sources d'inspiration philosophique, Jean-Paul II utilisa la méthode phénoménologique dans le développement d'une « philosophie de l'action » précise. Il lit « l'acte » non pas seulement comme source phénoménale pour arriver à la connaissance de tout ce qui est humain, mais aussi comme révélation de l'être personnel, de son intimité, de sa capacité de relation, plus encore, de sa *vocation* à la relation. L'agir humain n'est pas conçu en termes purement transitifs, mais on en souligne la dimension immanente au sujet, comme source de perfectionnement (cf. *Persona e atto* (1969) e *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la « praxis » umana*, Conférence à l'Université Catholique de Milan, 18 mars 1977).

D'ici naît la conviction profonde et enracinée de la « priorité de l'être sur l'avoir », de la valeur que chaque personne possède, par « ce qu'elle est » et non pas par « ce qu'elle a ». La vision de la liberté cohérente avec une telle perspective est essentiellement celle d'une « liberté pour » et non d'une « liberté de », dont les conséquences sur le plan éthico religieux sont évidentes. La liberté se réalise seulement quand elle se subordonne à la vérité.

Enfin, il y a aussi un fondement théologique du magistère de Jean Paul II, qui interagit avec la philosophie. On peut le voir dans son discours à l'UNESCO comme dans tous ses discours sur le même sujet. Je fais référence à la convergence entre christianisme et humanisme et, donc, entre christianisme et culture. Tout ce qui est humain intéresse l'Eglise ; parce que l'homme, la voie de la culture, est aussi le chemin sur lequel l'Eglise et la culture se rencontrent. Mais on peut aller encore plus loin : tout ce qui est humain appartient à l'Eglise, parce qu'il appartient au Christ (cf. *Discours à l'UNESCO*, n 10).

Apports théologiques

Si l'on peut s'exprimer en ces termes, au Karol Wojtyla philosophe semble suivre, après l'élection du Pape, un Karol Wojtyla théologien. Les caractéristiques de fond restent, mais elles sont enrichies – à cause de son ministère et en fidélité au Concile Vatican II. Par une herméneutique théologique précise, celle d'un christocentrisme assumé comme principe de compréhension et d'explication du rapport entre la condition de l'homme et les réponses données par son Rédempteur.

A l'université comme dans le monde de la culture, l'Eglise est à son aise ; elle est chez elle, non seulement pour des raisons historiques et historico-culturelles,

mais aussi parce que l'Église et la culture ont en commun la passion pour l'homme.

A l'Université catholique de Milan (8 décembre 1978) Jean-Paul II disait :
« *S'il est vrai que l'homme passe infiniment l'homme, comme l'a écrit Pascal ; alors il faut dire que la personne humaine trouve sa pleine réalisation en référence à Celui qui constitue la raison fondante de tous nos jugements sur l'être, sur le bien, sur la beauté. Et par le fait que l'infinie transcendance de ce Dieu s'est rapprochée de nous dans Jésus le Christ il faut conclure que la foi chrétienne nous rend capables, nous les croyants, d'interpréter mieux que les autres les demandes les plus profondes de l'être humain et d'indiquer avec une sereine et tranquille assurance, les voies et les moyens pour rejoindre une pleine satisfaction* ».

La conception de la culture de Jean-Paul II

Chez ce Pape, la personne est vue comme sujet et fin de la culture. La culture implique la « *tâche de se créer soi-même* » et a comme première caractéristique l'enrichissement spirituel du sujet ; dans un second temps seulement, elle implique la sphère du produire. En outre, dans ses manifestations plurielles, la culture est d'une certaine façon *une* : elle est ce qui permet à chaque homme de vivre d'une manière authentiquement humaine, conforme à sa nature et à sa dignité.

Elle est une modalité spécifique de l'être et de l'exister de l'homme. L'idée sous-jacente du discours de 1980 à l'UNESCO est que la tâche première et essentielle de la culture en général, comme de chaque culture en particulier, est l'éducation. L'éducation consiste dans le fait que l'homme devient de plus en plus homme, qu'il peut « être » plus et pas seulement « avoir » plus et que, par conséquent, à travers tout ce qu'il « a », tout ce qu'il « possède », il devient de plus en plus pleinement homme.

Dans la vision anthropologique de Jean-Paul II, la culture représente la clef synthétique de l'humain. Les affirmations, désormais célèbres, que le Pape fit dans son discours à l'UNESCO - « *l'homme vit d'une vie vraiment humaine grâce à la culture. La vie humaine est culture en ce sens aussi que l'homme se distingue et se différencie à travers elle de tout ce qui existe par ailleurs dans le monde visible [...]* » (n. 6) - ces affirmations expriment la valeur *différentielle*, *dynamique* et *synthétique* de l'être humain dans la culture. « *Différentielle* », parce que dans sa capacité culturelle, l'homme manifeste quelque chose de son identité spécifique et qui le rend différent des autres êtres vivants ; « *dynamique* », parce que la culture existe seulement comme processus de production, de re-production et d'interprétation du savoir ; « *synthétique* » enfin, parce que l'homme par toutes ses dimensions est impliqué dans son expression culturelle. C'est pour cela que le Pape, « *en pensant à toutes les cultures* », peut dire, en une phrase qui a une forte résonance théologique : « *Voici l'homme !* » (n. 9) - une sorte de (nouvelle) annonce de l'homme.

De telles affirmations sont déjà, en elles-mêmes, la *proposition d'un néo-humanisme*, en raison du choix courageux de « dire », une fois encore, l'homme dans son unicité et dans son universalité en un contexte culturel et philosophique tel que le nôtre, dans lequel la crise des idéologies et la déclaration de la « mort de l'homme » sont solidaires. Dans ce contexte, le terme même d' « homme » ne fait plus vraiment sens, étant réduit à n'être plus qu'un point d'intersection entre des analyses scientifiques ou un simple effet de langage. De ce point de vue, la proposition de Jean-Paul II constitue un défi, tant à l'égard de la crise de l'idéologie marxiste, que de la technocratie postmoderne. De fait, il est clair qu'au moment où le Pape prononçait son discours, la question de la crise théorique du marxisme, désormais perceptible par tout le monde, et le redoutable état d'implosion du système communiste occidental étaient en arrière fond. Mais la force de son analyse tient au fait qu'elle dépasse largement ce cadre : elle offre déjà des instruments pour penser la crise suivante, celle du relativisme et du nihilisme anthropologique.

Il me semble que le discours de Jean-Paul II sur la culture – qui se prolonge au cours de tout son magistère – offre d'importantes catégories pour affronter la crise anthropologique contemporaine, qui prend la forme d'un processus multiple de *décomposition de l'expérience humaine* : décomposition de la rationalité technico-scientifique et de l'affectivité irrationnelle du technicisme universaliste et du particularisme éthique des valeurs publiques de solidarité et des valeurs privées individualistes de la globalisation anonyme et du communautarisme identitaire, etc. Mais cette décomposition affecte aussi l'intériorité de l'homme : c'est ce que montrent, et de plus en plus, les questions d'éthique de la vie concernant la séparation entre sexualité et génération, entre génération et gestation, entre gestation et éducation, entre éducation et relation familiale, etc.

Il ne serait pas difficile de montrer comment une grande partie du magistère de Jean-Paul II, si on le lit d'un point de vue anthropologique, constitue une grande offre de *recomposition de l'unité de l'humain* sous différents aspects (raison-foi, praxis-culture, travail-droits humains, expérience morale-vie, famille-vie sociale, etc.) : dans tous ces aspects, la dimension culturelle représente une clef herméneutique indispensable. Ce n'est pas un hasard si les thèmes du travail, de la culture, de la famille et de la vie nationale constituent les quatre piliers de la proposition anthropologique de la première partie du magistère de Jean-Paul II.

A la base de l'entreprise du Pape, il y a, donc, d'une part, une conscience lucide de la crise historique de l'humanisme occidental⁹¹ ; une conscience

91 « L'écroulement du déisme, la conception profane de la nature, la sécularisation de la société, la poussée des idéologies, l'émergence des sciences humaines, les ruptures structuralistes, le retour de l'agnosticisme et la croissance du néopositivisme technocratique ne sont-ils pas autant de provocations pour le chrétien à retrouver dans un monde vieilli toute la force de la nouveauté de

doublée d'une profonde sensibilité pour la théologie de l'histoire et, d'autre part, un défi conscient quant à la possibilité de redire de manière critique le sens unitaire de l'humain. Jean-Paul II connaît les acquis de la « littérature de la crise » de l'entre-deux-guerres et son diagnostic sur le temps présent comme « fin de l'époque moderne » et comme « crise de civilisation »; il partage le jugement sur les origines chrétiennes de la culture occidentale, mises en question par la sécularisation moderne (selon l'interprétation de Dawson, Belloc, Toynbee et surtout de Marrou – sous le pseudonyme de H. Davenson – Berdjaev et Maritain), et aussi sur la dialectique anti-humaniste de l'anthropocentrisme moderne. Comme il le dira clairement au V^{ème} Symposium du Conseil des Conférences Episcopales d'Europe (5 octobre 1982), « à partir de systèmes et de choix qui entendaient absolutiser l'homme et ses conquêtes terrestres, on est arrivé à mettre en discussion l'homme lui-même, sa dignité et ses valeurs intrinsèques, ses certitudes éternelles et sa soif d'absolu ».

Selon ces analyses, la grande question que la crise de l'époque moderne nous pose est celle du pouvoir – Guardini déjà le disait –, parce que la crise de l'homme européen s'ajoute à l'acquisition d'un pouvoir scientifique et technique absolument inédit, qui risque de créer une situation dans laquelle, selon les termes de Huizinga, « la barbarie peut s'associer à une haute spécialisation technique ». Dans son discours à l'UNESCO, le Pape Jean-Paul II résume l'actuelle « crise spécifique de l'homme », en parlant du « manque croissant de confiance » de ce dernier « à l'égard de sa propre humanité, de la signification du fait d'être homme [...] » ; en somme, il constate « une grande renonciation systématique à la saine ambition qu'est l'ambition d'être homme » (n. 13).

Pour faire face à une telle situation historique, « les remèdes et les solutions doivent être recherchés », selon le Pape, non pas dans une quelconque nouvelle construction théorique, mais « à l'intérieur de l'Église et du christianisme, c'est-à-dire dans la vérité et la grâce du Christ, Rédempteur de l'homme, centre du cosmos et de l'histoire » (V^{ème} Symposium, précité), dans le mystère duquel « le problème de l'homme est inscrit avec une force particulière de vérité et d'amour » (*Redemptor hominis*, IV) ; avec la conscience que la foi exige la réaffirmation de l'unicité de l'homme et que chaque manifestation de l'identité et de la dignité humaine est amie de la foi chrétienne dans l'homme.

La prise de position de Karol Wojtyła sur la culture s'appuie, de façon cohérente, sur une méthodologie qui consiste à revenir à l'homme en tant que donnée originare⁹², c'est-à-dire comme être-de-culture qui toutefois, transcende les interprétations culturelles qu'il peut donner de soi-même : l'homme comme être-de-culture, donc, qui est la voie pour retrouver l'homme, au-delà même des visions culturelles qui en ont provoqué la disparition.

l'évangile, toujours neuf, source inépuisable de renouvellement [...] ? » (Ai partecipanti a Congresso 'Evangelizzazione e ateismo, 10. 10. 1980, La Traccia, a. I, p. 820).

92 Cfr. AA. VV., K. Wojtyła. L'uomo nel mondo, a cura di A. Rigobello, Armando, Roma 1981 in part. pp. 17-27.

Les grandes thèses sur la culture, présentées dans le discours à l'UNESCO, montrent le rapport que celle-ci entretient avec le « phénomène humain ».

1. Avant tout, la donnée universelle selon laquelle « *l'homme vit toujours selon une culture qui lui est propre* » et qui constitue « *un lien qui leur [aux hommes] est propre aussi, en déterminant le caractère interhumain et social de l'existence humaine* » (n. 7). Il existe donc un lien intrinsèque entre la culturalité constitutive de l'existence humaine et sa sociabilité, la culture constituant un moyen fondamental de communication : elle donne aux hommes la possibilité de communiquer et, par conséquent, d'instaurer des relations sociales. Et c'est en cela qu'elle se présente comme une « *dimension fondamentale et essentielle* » (n. 7) de l'être humain.

2. Dans la culture, l'homme « *s'exprime et s'objective* » ; il est, en effet, lui-même « *l'unique sujet ontique de la culture* » ; il en est aussi « *l'artisan* » (n. 8) et l'« *unique objet et [...] terme* ». En ce sens, la culture a à faire avec l'« être » même de l'homme, parce que, en elle, l'homme accomplit une opération qui ne regarde rien d'autre que lui-même et dans laquelle donc il se « réalise ». Finalement, en tant qu'elle est l'expression de l'exercice de l'humain, la culture « *est ce par quoi l'homme en tant qu'homme devient davantage homme, « est » davantage, accède davantage à l'être* » (n. 7).

3. Il apparaît donc que « *l'homme est le fait primordial et fondamental de la culture* », au sens où, dans la culture, il y a une manifestation de l'homme qui est produite par l'homme même ; par la suite, dans un tel mouvement expressif et objectivant, *l'homme tout entier se trouve nécessairement impliqué ; l'homme « dans l'ensemble intégral de sa subjectivité spirituelle et matérielle », selon une unité dynamique qui empêche de penser qu'une culture purement spirituelle ou une culture purement matérielle puissent vraiment exister : dans la culture, sous ses différentes formes, est toujours en acte « une « spiritualisation » de la matière » ou bien « une « matérialisation » de l'esprit »* (n. 8) ; ou, mieux encore, la culture humaine est le produit de ce double courant de spiritualisation et de matérialisation simultanées : elle est « *synthèse splendide de l'esprit et du corps* » (n. 8).

En tant que principe anthropologique radical, s'il convient de reconnaître que la culture peut être conditionnée par les systèmes de relations de production (on songera spontanément au concept marxien de « structure »), il n'est pas correct en revanche de la faire dériver de « tel ou tel système » économique ou social ; à l'origine de la culture, il ne peut y avoir que l'homme (n. 8).

Si telles sont donc les thèses principales de Jean Paul II sur la culture, il convient de s'interroger sur le *statut épistémologique* et le *sens* spéculatif que la « culture » a dans sa pensée.

Dans le discours à l'UNESCO, se manifeste clairement la conscience que parler de « culture » au singulier ne fait sens qu'en référence, non seulement aux « produits » culturels, mais à la « nature de l'homme ». A partir de ce que l'homme produit, il est en effet possible de remonter, selon une démarche inductive, « *vers les dépendances ontico-causales* » (n. 7), c'est-à-dire vers la « *causalité humaine* » (n. 8), qui donne à la culture tout son sens⁹³. La culture dont parle le Pape est donc la *capacité culturelle* de l'homme même ; autrement dit, la culture est une notion d'ordre transcendantal, c'est-à-dire coextensive à l'être-homme de l'homme. Ainsi, la culture selon Jean-Paul II ne coïncide ni avec la notion descriptive de culture en sociologie (dans la signification établie par E. B. Taylor⁹⁴, la culture correspond à l'ensemble de connaissances et de coutumes, de techniques et d'institutions qui caractérise la vie historique et sociale de l'homme), ni avec la notion axiologique de l'humanisme (la culture comme « *cultivation* » de l'homme - *cultura animi* - ou formation - *Bildung* -) ; cependant, elle ne s'y oppose pas, se situant plutôt à l'origine de ces deux notions. En conséquence, la seule perspective appropriée pour comprendre le sens ainsi donné à la « culture » consiste à adopter le point de vue d'une *philosophie transcendantale de l'action*, qui est aussi la seule à permettre d'apprécier la portée néo-humaniste du discours du Pape. Pour comprendre vraiment ce qu'est la culture, il faut donc partir d'une réflexion sur la nature de l'agir humain. Plus précisément, la condition de possibilité de la culture, au sens transcendantal, réside dans le rapport entre la personne humaine et son acte. Mais pour parvenir à cette idée, il faut prendre brièvement en considération la structure du discours de Jean-Paul II à propos de l'action.

Personne et acte sont les deux termes de la polarité que Karol Wojtyła a exploré, selon la méthode de la phénoménologie transcendantale, dans sa principale œuvre philosophique : « *l'homme* - écrit Karol Wojtyła - *se révèle dans l'agir et à travers l'agir, dans l'acte et à travers l'acte. Par conséquent la personne et l'acte constituent-ils une réalité dynamique profondément compacte [...]*⁹⁵ ». De fait, la personne existe seulement dans son action, elle est immergée avec toute son existence dans son acte, c'est en lui qu'elle est présente et se révèle. En même temps, toutefois, la personne est toujours plus que son acte, elle le transcende, et en vertu de cette auto-transcendance, elle s'accomplit par rapport à soi-même et

93 De la même façon K. Wojtyła avait écrit que « notre connaissance du sujet se forme en mesure essentielle aussi par l'expérience et la compréhension de l'agir, c'est-à-dire par le fait qu'il agit et de la manière qu'il agit » (Teoria e prassi nella filosofia della persona umana, in "Sapienza", 4, 1976, p. 378).

94 Cfr. E.B. Taylor, *Primitive culture*, London, 1871.

95 K. Wojtyła, *Persona e atto*, Lib. Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, p. 205 (tr. fr. par F. B.).

à son propre dynamisme, en vertu de la maîtrise et de la possession de soi-même dont elle est capable. Dans l'union dynamique entre personne et acte, il y a un rapport de transcendance⁹⁶ de la personne envers son acte, qui « concerne l'être-libre de la personne dans son agir conscient » - comme écrit C. Esposito -, qui concerne « l'expérience vécue de l'être-sujet dans l'action [...]»⁹⁷ ».

La transcendance de la personne est la condition indispensable pour rendre compte du fondement anthropologique de la culture. Comme il est dit dans le discours à l'UNESCO, « pour créer la culture, il faut considérer, jusqu'en ses dernières conséquences et intégralement, l'homme comme une valeur particulière et autonome, comme le sujet porteur de la transcendance de la personne » (n. 10). Il n'y aurait pas de culture si l'homme ne pouvait pas se poser à une certaine distance de la réalité, soit par sa capacité à voir les choses du point de vue universel, soit par la dépendance qu'il a de soi-même et l'indépendance qu'il a vis-à-vis de toute autre chose, c'est-à-dire par sa liberté. C'est ce qui met l'homme dans la condition - pour employer la terminologie de Sartre - du « dépassement » et du « projet »⁹⁸.

Un autre moyen, plus analytique, qu'emploie Karol Wojtyła pour parler de l'auto-transcendance de l'homme dans l'acte est la reprise des catégories thomasiennes de « transitif » et d'« intransitif », envisagées comme dimensions coexistantes à et constitutives de l'action humaine. Dans une conférence donnée à l'Université Catholique de Milan le 18 mars 1977, le Cardinal Karol Wojtyła insiste sur la distinction des deux dimensions de l'acte : celle selon laquelle ce dernier « cherche, « au-delà » du sujet, une expression ou un effet dans le monde extérieur, s'objectivant ainsi dans quelque produit » (dimension transitive), et celle selon laquelle l'acte « reste dans le sujet », en détermine la qualité et la valeur, et établit son « fieri » essentiellement humain » (dimension intransitive)⁹⁹.

Si l'on s'en tient à la seule dimension transitive d'échange avec la nature et de transformation du monde, l'agir est subordonné à ses conditions externes et l'homme pourrait être considéré, comme dans les conceptions matérialistes de la praxis, « un épiphénomène et, en un sens, comme étant lui-même un « produit ». Il faut que l'agir dans sa dimension extérieure soit accompagné et précédé d'une dimension intérieure pour que l'acte humain se surélève par rapport à ses conditions matérielles et objectives, pour qu'il devienne expressif et créateur d'un (nouveau) sens. C'est uniquement parce que l'acte humain a toujours,

96 Wojtyła nomme cette transcendance « verticale » pour la distinguer de celle « horizontale » de la relation intentionnelle, avec laquelle le sujet s'ouvre au-delà de soi-même sur l'objet » (cfr. ibidem).

97 C. Esposito, *L'esperienza dell'essere umano nel pensiero di K. Wojtyła*, in AA.VV., *La filosofia di K. Wojtyła*, CSEO, Bologna 1983, p. 33. En effet, selon Wojtyła, le sujet humain, grâce à « sa fondamentale dépendance de soi-même », n'est pas seulement en condition d'« indépendance » du monde des objets, mais aussi en condition de transcendance par rapport à ses actes mêmes. Il y a donc une double transcendance de la personne dans son acte (*Persona e atto*, p. 147) .

98 Je me réfère en particulier à J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960.

99 K. Wojtyła, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la "praxis" umana*, in *"Rivista di Filosofia neo-scolastica"*, 3 (1977), p. 4.

aussi, une dimension intransitive, que « quoi qu'il fasse, [...] l'homme se « produit » toujours lui-même, [que], d'une certaine manière, il « se crée lui-même ». [...] A travers la *praxis* ainsi définie, l'homme se réalise lui-même en même temps qu'il rend plus humaine la nature extérieure. C'est uniquement sur la *praxis* ainsi définie qu'on peut se fonder pour considérer la culture comme réalité innée à l'homme ». En revanche, « la « transformation du monde » en elle-même n'a encore ni cette signification ni cette dimension de la *praxis* humaine à travers laquelle la culture se constitue. En elle-même, une telle transformation n'en est que le substrat, l'élément matériel¹⁰⁰ ».

En recourant à la terminologie thomiste, Karol Wojtyła fournit un cadre qui traduit, en premier lieu, une conviction largement partagée par tous ceux qui n'ont pas une vision « naturaliste » de la culture. Même Sartre, pour prendre un exemple du côté de la philosophie phénoménologico-existentialiste, affirme, en une synthèse efficace, que « la *praxis* humaine est un passage de l'objectif à l'objectif par l'intériorisation. [...]. Le subjectif apparaît alors comme un moment nécessaire du processus objectif¹⁰¹ ». À son tour, du côté de la philosophie analytico-épistémologique, des auteurs comme Popper et Eccles distinguent – le fait est bien connu – entre un Monde 3 et un Monde 2 pour parler de la culture, sous son aspect de « *connaissance objective codifiée dans une forme symbolique* » nous pourrions dire, sous l'aspect de son extériorisation transitive et dans son présupposé interne intransitif, constitué par les expériences et par les formes intérieures et incommunicables de l'homme).

Ce qui est caractéristique du discours wojtylien, toutefois, n'est pas cet emploi de la terminologie thomiste, mais aussi une richesse conceptuelle qui élargit de manière originale et cohérente la perspective. La nouveauté de la réflexion menée par Karol Wojtyła tient au fait que, comme contenu de la dimension intransitive de l'acte humain, c'est-à-dire comme terme de sa relation intérieure, elle désigne les « transcendants » classiques, le vrai, le bien, le beau. En vertu de sa dimension intransitive, selon Karol Wojtyła, la *praxis* humaine entretient « une relation profonde avec la vérité, le bien, le beau ». C'est ce qu'il dit dans la conférence de 1977 en citant un poète qui lui est cher, C. K. Norwid : « le beau est tel pour rendre fascinant le travail / le travail existe pour que l'on resurgît¹⁰² ». Mais, même dans *Personne et acte*, le concept de transcendance de la personne est lié au rapport de l'homme aux transcendants : « l'expérience nous permet de voir que la vie spirituelle de l'homme se concentre et palpète autour de la vérité, du bien, du beau. Pour cette raison, peut-on résolument parler d'une certaine expérience des transcendants, qui va de pair avec l'expérience de la transcendance de la personne¹⁰³ ? ».

100 Il problema del costituirsi della cultura attraverso la "praxis" umana, pp. 5 e 6.

101 J-P. Sartre, Critique de la raison dialectique, cit., t. I, p. 66.

102 Il problema del costituirsi della cultura attraverso la "praxis" umana, pp. 9 e 7. La citation di C.K. Norwid est de Promethidion, Dialogo I).

103 Persona e atto, p. 181 (tr. fr. par F. F.).

C'est ainsi que s'éclairent, à la fois, le fondement de l'auto-transcendance et le fondement de la transcendance culturelle de l'agir. La personne transcende son propre acte, parce que son ouverture à la sur-universalité du vrai, du bon, du beau la rend indépendante vis-à-vis de l'objet particulier de l'action et donc libre dans son acte. D'un autre côté, la même relation que l'esprit humain entretient avec l'être comme être intelligible, désirable, harmonieux, le rend capable d'agir conformément à la vérité, à la bonté et à la beauté. Dans « *l'expérience des transcendants* » sont ainsi conjuguées la transcendance libre de la personne humaine et sa créativité culturelle déterminée. Concrètement, c'est parce que l'homme agit dans l'horizon illimité des dimensions transcendantales qu'il n'est pas l'esclave de ses besoins, mais il y pourvoit en leur donnant en même temps une forme culturelle, en incarnant l'esprit et en spiritualisant la chair. En tant que sujet qui - comme dirait Maritain - « sur-existe » spirituellement, c'est-à-dire en tant qu'il est une personne, l'homme produit des formes culturelles dans lesquelles il ne se contente pas de combiner des signes - comme on pourrait le penser, en adoptant la perspective néokantienne d'un Cassirer ou celle, pragmatiste, d'un Peirce -, mais entre en communion avec la réalité, en la révélant et en la transformant en même temps.

Mais la vraie culture se distingue de fausses cultures des idéologies : la première reconnaît la religion comme expression cohérente de l'homme qui s'auto-transcende ; les deuxièmes, en voulant séparer la religion de la culture, finissent par devenir des instruments contre l'homme même. Jean-Paul II dans son discours (mais il serait plus correct de dire dans beaucoup de ses discours) a rappelé en outre que sur ces seules bases, on peut avoir un vrai progrès scientifique, technologique et culturel : le progrès est mesuré au service qu'il rend à l'homme et à sa vérité intégrale.

En partant de la phénoménologie spirituelle de l'être humain, qui se révèle prioritairement dans ses activités culturelles et artistiques, Jean-Paul II fonde la demande de sens de la transcendance humaine. Les « questions dernières » sur l'origine et sur le sens de l'être, sur la signification de la vie et de la liberté, révèlent, manifestent un statut non pas seulement philosophique, mais religieux. En effet, la culture est profondément liée à la religion. Je pense qu'il est correct d'affirmer que la religion est le noyau propulseur de la culture.

Reconnaître la présence des « *questions dernières* » au cœur de chaque culture permet donc à la foi et à l'annonce évangélique de dialoguer de manière féconde avec l'homme, chaque homme, sur tout le panorama de son existence dans la culture. La culture humaine ne peut que « dialoguer » avec la foi. Dans la pensée de Jean Paul II, le rapport entre foi et culture(s) est souvent présenté avec le caractère de la circularité et de la « *réciproque provocation* ». Une foi qui devient culture est une exigence tant de l'une que de l'autre : « *Il est nécessaire que la foi devienne culture* ». Mais, en même temps, le message chrétien, l'événement chrétien dépasse chaque culture, donc l'Eglise qui annonce le Christ ne doit pas imposer la culture d'un autre peuple. Elle doit rencontrer

l'autre culture, la féconder et le cas échéant, la purifier.

Pour le chrétien, « faire culture » signifie ramener la vérité sur l'homme aux traits originaux du visage du Christ: la convergence entre plénitude d'humanité et christianisme est parfaite. Un humanisme athée pour Jean-Paul II n'est pas concevable, parce qu'il trahirait les désirs les plus profonds de l'homme.

La culture est « recherche de vérité ». Elle naît pour connaître, découvrir progressivement la vérité et pour l'exprimer. La tension de chaque être humain, de chaque intellectuel, vers la vérité n'est pas un froid procès rationnel ; elle implique tout l'homme, exigeant l'engagement de la volonté et la donation de soi-même. Pour cela on peut parler de « *passion pour la vérité* » et d' « *amour pour la vérité = philosophie* ». Le Pape Jean-Paul II réaffirme ce que le Christ a dit de lui-même : « *C'est moi la vérité* » et propose un travail culturel en partant de la phrase de St Paul qui se propose comme fin de cette recherche en nous invitant à examiner toute chose avec discernement et à en retenir la valeur (cf. 1 Ts 5, 21).



CULTURE, PERSONNE ET HISTOIRE

*Philosophie de la culture et anthropologie fondamentale :
De Jean-Paul II à Karol Wojtyła et retour*

Emmanuel GABELLIERI
Université catholique de Lyon

Excellence,

Monsieur et Madame les représentants du Chancelier et du Recteur de l'Université Catholique,

Monsieur le Professeur et cher ami Joseph Yacoub, titulaire de la Chaire Unesco,

Chers collègues, Chers amis, Mesdames et Messieurs,

C'est un grand honneur pour moi de prendre la parole à la suite de Mgr Follo. S'agissant du Pape Jean-Paul II, on aurait pu attendre davantage un théologien qu'un philosophe pour parler de sa pensée. Je dirais donc simplement, avant d'engager mon propos, que Jean-Paul II a été philosophe, avant d'être Pape, et qu'il l'a été de manière en quelque sorte strictement professionnelle si je puis dire, puisque, comme nous le rappelait le Cardinal Rodé au colloque de Toulouse de mars 2008¹⁰⁴, Jean-Paul II a été 25 ans enseignant à la Faculté de philosophie de l'Université Catholique de Lublin, de 1953 à 1978, donc jusqu'à son élection pontificale. Comme lors de la Table-ronde sur *Fides et ratio* organisée à l'UCLy il y a 12 ans¹⁰⁵, je parlerais donc d'un Pape, mais d'un Pape qui a d'abord été un de nos collègues si je puis m'exprimer ainsi, collègue d'une des plus anciennes et prestigieuses universités européennes, avec laquelle l'UCLy vient d'ailleurs de signer une convention internationale, et c'est donc un hommage à la culture universitaire européenne que nous célébrons aussi ce soir.

104 Cf. Le colloque « Le Personnalisme de Jean-Paul II. Sources et enjeux » tenu à l'Institut Catholique de Toulouse les 7-8 mars 2008, dont les Actes sont parus dans les *Recherches Philosophiques* de l'ICT, V-2009.

105 Table-ronde qui fut organisée sous la présidence du Cardinal Billé, publiée dans le *Bulletin de l'Institut Catholique de Lyon* n°124, 1999, p. 39-63, puis republiée dans *Théophilyon*, V-2, 2000, p. 399-435.

J'en viens à mon propos, qui voudrait mettre en relief la philosophie de la culture présente dans le discours de Jean-Paul II en 1980 à la lumière de l'anthropologie fondamentale du philosophe Karol Wojtyła, ceci en opérant donc un certain nombre de va et vient entre le texte de 1980 et d'autres textes, antérieurs souvent à l'élection pontificale, de manière à faire apparaître l'inspiration philosophique de celui qui fut d'abord un philosophe reconnu dans son pays, mais aussi dans les milieux du personnalisme et de la phénoménologie européenne, comme nous le verrons dans un instant.

Je le ferai en trois temps qui iront de « la personne humaine, créatrice de culture » aux « cultures comme personnes morales de l'histoire » (ce qui correspond à une sorte d'extension du principe personnaliste à l'histoire des peuples) et au « dialogue entre les cultures » (que l'on peut voir également comme une extension du principe dialogique entre les personnes)

I. LA PERSONNE HUMAINE, CREATRICE DE CULTURE

1. Le discours à l'UNESCO de 1980

Aux § 6 et 7 du texte, Jean-Paul II déploie la philosophie de la culture qui imprègne ce discours à partir d'une formule de St Thomas d'Aquin déjà citée lors du Discours à l'ONU de l'année précédente, le 2 octobre 1979 (§ 7) où il l'avait utilisée pour souligner le primat des valeurs spirituelles sur les valeurs matérielles. Cette formule : « *Genus humanum arte et ratione vivit*. Le genre humain vit par l'art et la raison ¹⁰⁶ ».

Jean-Paul II la commente ainsi : « La signification essentielle de la culture consiste, selon ces paroles de saint Thomas d'Aquin, dans le fait qu'elle est une caractéristique de la vie humaine comme telle. L'homme vit d'une vie vraiment humaine grâce à la culture (...) L'homme se distingue et se différencie à travers elle de tout ce qui existe par ailleurs dans le monde visible : l'homme ne peut pas se passer de culture. La culture est un mode spécifique de l'« exister » et de l'« être » de l'homme ».

Un tel point de départ, selon lequel l'homme ne vit pas seulement de pain mais aussi de culture, Jean-Paul II le prolonge dans la suite du texte par deux accents que je voudrais mettre en relief :

- Le premier consiste en effet à affirmer que la culture fait partie de « l'être » de l'homme, et non de son « avoir », elle ne constitue pas d'abord ce qu'il a mais ce qu'il est. Autrement dit, la culture n'est pas d'abord ce que l'homme produit comme ensemble d'objets, mais le déploiement même de son être, de sorte que, originellement, la culture est à comprendre comme l'ensemble des actes propres à l'homme,

106 Citée au § 7, elle est reprise au § 17.

l'expression de sa vie, ceci avant d'être un ensemble déterminé de réalités objectives ;

- Ce qui conduit alors au deuxième accent, à savoir que la culture est l'expression de la liberté de l'homme en tant qu'il est sujet et acteur de son existence. En effet, Jean-Paul II souligne ensuite fortement que l'homme *n'est pas* « la résultante de toutes les conditions concrètes de son existence » la résultante — par exemple — « des relations de production qui prévalent à une époque déterminée ». Et ici Jean-Paul II vise très clairement les compréhensions aussi bien du capitalisme libéral que du marxisme, en déclarant : « *Les cultures humaines reflètent, cela ne fait aucun doute, les divers systèmes de relations de production; cependant, ce n'est pas tel ou tel système qui est à l'origine de la culture, mais c'est bien l'homme, l'homme qui vit dans le système, qui l'accepte ou qui cherche à le changer. On ne peut penser une culture sans subjectivité humaine et sans causalité humaine (...) l'homme est le fait primordial et fondamental de la culture* » (§ 8).

On ne peut manquer d'être frappé, rétrospectivement, par le fait que Jean-Paul II prononce ces paroles en juin 1980, c'est-à-dire au moment où Solidarnosc est en train de mener le combat qui conduira deux mois plus tard aux « Accords de Gdansk » arrachés à l'Etat communiste, et avant que ce dernier ne soit amené à déclarer « l'état de guerre » à la nation le 13 décembre 1981.

Or un tel accent mis sur la culture comme expression de l'être même de l'homme et de la subjectivité comme puissance de vie, de liberté, de création est caractéristique d'une philosophie bien antérieure au pontificat, et c'est pourquoi je propose de nous tourner maintenant vers des textes très antérieurs.

2. *L'anthropologie des années 1960*

« Le chrétien et la culture » (1964)

En 1964, alors que, évêque auxiliaire jusque-là, il vient d'être nommé Archevêque de Cracovie, le futur Jean-Paul II s'exprimait ainsi, dans un discours intitulé « Le chrétien et la culture » prononcé à la fin d'une session diocésaine sur les relations entre l'Eglise et la culture contemporaine : « *Le terme de culture est l'un de ceux qui tiennent à l'homme au plus près, qui (...) sont l'indice de son essence même. L'homme c'est celui qui crée la culture, qui a besoin de culture, et qui, grâce à elle, se crée lui-même. La culture constitue un ensemble de réalités à l'intérieur desquelles l'homme s'exprime toujours de manière nouvelle, plus qu'en aucune autre réalité*¹⁰⁷ ».

107 « Le chrétien et la culture » (1964), K. Wojtyła, *En esprit et en vérité*, trad.fr. Centurion, 1980, p. 188 (c'est nous qui soulignons ce passage qui serait à rapprocher d'autres textes comme « L'évangélisation dans le monde contemporain », *ibid*, p. 248-63).

Et il poursuivait : « *Tout homme, d'une certaine manière vit de la culture (...)* En un sens, l'œuvre culturelle la plus grande c'est l'homme lui-même. Aucune de ses œuvres ou créations : lui-même. C'est cette signification la plus profonde, la plus intérieure que nous avons en pensée (...) les œuvres de culture de l'homme ne sont autres que les fruits de cette œuvre de culture qu'est l'homme lui-même ».

On le voit, à seize ans de distance, le parallèle est saisissant avec les formules du discours de 1980 à l'UNESCO (comme on peut le constater souvent, par exemple aussi pour plusieurs passages de *Fides et ratio*, où des textes des années d'enseignement sont « passés » – comme du « copié-collé » dirait-on aujourd'hui- dans les textes officiels du pontificat). Or, une telle continuité s'éclaire par une conception de la personne qui, elle-même, est remarquable de continuité, comme on le voit si on se réfère aux premiers textes des années 50-60 dont nous pouvons disposer de K. Wojtyła.

Personne et Acte (1969)

Le témoin majeur de cette philosophie de la personne est le grand ouvrage, *Personne et Acte* de 1969, où K. Wojtyła a développé, de manière analogue à la philosophie de l'action de Blondel, une conception de la transcendance de la personne fondée moins sur la pensée seule, comme dans le grand rationalisme classique, que sur le dynamisme de l'agir¹⁰⁸, ceci pour réagir à l'égard d'une tendance intellectualiste où, écrit Wojtyła : « Depuis Descartes, la connaissance sur l'homme et son monde a été identifiée avec la fonction cognitive – comme si la cognition seulement pouvait manifester à l'homme sa nature...Et pourtant, l'homme se révèle t-il lui-même en pensant ou plutôt en *actuant* réellement son existence¹⁰⁹ ? ».

C'est à partir de cette interrogation que *Personne et Acte* privilégie ce que Blondel appelait le « phénomène de l'action », le phénomène de « l'homme qui agit » écrit Wojtyła, perspective qui inverse le point de vue traditionnel (propre à la tradition scolastique) où on étudie d'abord l'être de la personne, et *ensuite* ses actes. D'une manière qui s'inspirait à la fois de la phénoménologie de Max Scheler¹¹⁰ et de la philosophie de l'action de M. Blondel, Wojtyła écrivait en effet : « Dans la présente étude, nous avons l'intention de *renverser* cette

108 Cf. K. Wojtyła, *Personne et Acte* (1969), trad. fr. Le Centurion, 1983. E. Lévinas a très bien souligné cet accent personnaliste, par rapport à Husserl, dans son article « La pensée philosophique de K. Wojtyła », paru dans *Communio*, juillet-août 1980, p. 87-90. L'idée selon laquelle la transcendance de la personne s'exprime par excellence dans ses actes se trouve souvent déployée dans les écrits des années 60, comme par exemple « Le personnalisme thomiste » (1961), insistant sur le rapport du moment objectif (l'être) au moment subjectif (conscience) puis sur le développement de la personne dans l'agir (K. Wojtyła, *En esprit et en vérité*, op.cit., p. 88-102; voir aussi l'« Abécédaire éthique », p. 103-160). De tels textes indiquent le noyau originel de *Personne et Acte*. Pour un exposé approfondi de la synthèse effectuée entre phénoménologie et thomisme, cf. R. Buttiglione, *La pensée de K. Wojtyła*, Fayard, 1984.

109 K. Wojtyła, *Personne et Acte* (désormais PA), Préface, p. 16.

110 Cf. les analyses de R. Buttiglione (*La Pensée de K. Wojtyła*, trad. Fr. Fayard « coll. « Communio », Paris, 1984, notamment chap. 3, 5 et 8) et, dans les Actes du colloque de Toulouse (op. cit.), la contribution de Emmanuel Tourpe.

perspective (...) Ce sera une étude de l'acte qui révèle la personne : une étude de la personne à travers l'acte¹¹¹ ».

Sans pouvoir reprendre et même résumer *Personne et Acte*¹¹² indiquons simplement le principe commun existant entre cette philosophie « personnaliste » de l'homme agissant de Wojtyla (qui imprègne déjà ses écrits sur le théâtre des années 1950 - le « Théâtre rhapsodique de la parole vivante », dont il avait été acteur pendant les années de guerre), et sa philosophie de la culture. *Personne et Acte* déploie en effet une *phénoménalité spécifique* de l'action, où l'acte est à la fois *révélateur* et *réalisateur* de l'être personnel. Car, « le fait que l'homme, en accomplissant un acte, s'accomplisse simultanément en lui », indique que l'acte ne fait pas que manifester l'unité de la personne, « mais l'engendre aussi réellement¹¹³ ».

Ici se trouve clairement la racine de la philosophie de la culture développée par Jean-Paul II, à l'UNESCO, mais aussi dans l'encyclique *Fides et ratio* - j'y reviendrai dans un instant, philosophie dont, à la lumière du personnalisme initial, on peut retenir trois aspects.

Les deux premiers sont ceux que nous venons de voir :

- d'une part, la culture est, comme nous l'avons vu, *révélatrice* de l'être, de l'intériorité la plus profonde de la personne ;
- d'autre part elle est en même temps acte de *création*, d'auto-création de soi, ce qu'il ne faut pas comprendre dans un sens prométhéen, mais au sens où cela manifeste d'abord la capacité d'autodétermination, de choix, de liberté de l'homme, sa capacité de transcender les conditions dans lesquelles elle se trouve¹¹⁴, et ainsi la « Transcendance de la personne dans l'acte », tendue vers un accomplissement dont la personne a la responsabilité.

111 PA 28, qui ajoutait : « Une telle perspective se rencontre avec ce que M. Blondel a mis en lumière dans son ouvrage classique *L'Action* » (*ibid*, note 2, remarque réexprimée p. 47, note 3 : « c'est à travers ses actes, à travers son agir que l'homme se manifeste »). Mais, Wojtyla, se référant à un passage de la « seconde » *Action* de 1936 définissant l'action comme une synthèse entre le sujet et ses conditions d'existence, souligne l'aspect encore plus essentiellement personnaliste qu'il veut donner à son étude, centrée sur « la personne se révélant à travers l'acte ». Voilà pourquoi, écrit-il un peu plus loin, l'homme, comme personne, « se révèle à nous par-dessus tout dans l'agir, dans l'acte », ce qui fait du « phénomène de l'action » chez Wojtyla, comme chez Blondel ou Arendt, un phénomène *par excellence*.

112 Pour un approfondissement, voir par exemple notre étude « Phénoménologie et métaphysique, de Husserl, E. Stein et Blondel à K. Wojtyla », et celle du Cardinal F. Rodé « La conception de la personne de K. Wojtyla à Jean-Paul II » dans les Actes du colloque de Toulouse, *Le Personnalisme de Jean-Paul II*, *op. cit.* p. 75-92 et 163-182.

113 PA 208.

114 Voir les chapitres 3 et 4 de PA dont la fonction est absolument centrale puisque de « l'autodétermination » dépendent l'« intégration » et la « participation », objet des parties suivantes.

Le troisième aspect important est que la culture, comme tout acte humain qui rayonne dans le monde, opère un lien essentiel entre l'intériorité du sujet et l'extériorité du monde. L'acte unit en effet en lui-même, par son dynamisme, les versants intérieur et extérieur, subjectif et objectif, de l'expérience. Comme « actuation » de la personne, il est un phénomène à la fois transitif et intransitif, par où le sujet s'exprime dans une extériorité, et a à intégrer en lui cette extériorité, comme le manifestent tous les objets de la culture depuis ceux de la vie quotidienne jusqu'aux œuvres d'art.

Il est frappant de constater que cette insistance de *Personne et Acte* se retrouve littéralement dans le discours à l'UNESCO, où Jean-Paul II souligne :

- d'une part que la culture dépasse les « clivages » entre « l'aspect de l'intériorité et de l'extériorité », « le courant objectif et le courant subjectif », « la philosophie de l'être et la philosophie de la conscience¹¹⁵ ». Car la culture n'est pas l'opposé de la nature, ou de l'esprit, elle est très exactement la médiation, ou *la synthèse des deux* ;
- d'autre part, qu'elle manifeste une subjectivité concrète de l'homme à la fois spirituelle et corporelle, interdisant aussi bien « une absolutisation de la matière dans la structure du sujet » qu'une « absolutisation de l'esprit dans cette même structure », ce qui renvoie dos à dos les compréhensions matérialiste et idéaliste de l'homme qui « ni l'une ni l'autre n'expriment pas la vérité de l'homme et ne servent sa culture » (§ 8).

II. LES CULTURES COMME PERSONNES MORALES DE L'HISTOIRE

Jusqu'ici, nous avons vu le phénomène de la culture comme expression de l'être de l'homme, de sa subjectivité créatrice, donc du point de vue d'un personnalisme centré sur la personne humaine dans son individualité. Mais, dès le § 6, le texte insiste : « L'homme vit toujours selon une culture qui lui est propre, et qui, à son tour, crée entre les hommes un lien qui leur est propre lui aussi, en déterminant le caractère inter-humain et social de l'existence humaine ». De sorte que « dans l'unité de la culture comme mode propre de l'existence humaine, s'enracine en même temps la pluralité des cultures au sein de laquelle l'homme vit ¹¹⁶ ».

115 PA 37 : la note 5 de la p. 51 y revient fortement : « L'acte est la clef essentielle (...) <qui> constitue comme la garantie de ce que nous touchons à la réalité elle-même, sans nous arrêter au niveau de la conscience seule, c'est-à-dire d'une conscience comprise, d'une certaine façon, comme absolue ».

116 Signalons que *Personne et Acte* se terminait par une Partie IV (« Participation ») qui esquissait une philosophie de la socialité, où la réalisation des personnes passait par une intersubjectivité révélatrice et créatrice des valeurs communes propres à la culture. On peut y voir le noyau du type de développements maintenant à considérer dans le discours de 1980.

Ainsi, après avoir parlé de la culture comme vérité du sujet, droit de l'homme individuel, le Pape aborde dans un second temps, aux § 14 et suivants, la culture en tant que « droit des nations ». Car « La Nation existe « par » la culture et « pour » la culture (...) Elle est cette communauté qui possède une histoire dépassant l'histoire de l'individu et de la famille » Et c'est ici où Jean-Paul II prononce ces phrases célèbres qui ont tellement marqué les esprits en 1980 : « Je suis fils d'une Nation qui a vécu les plus grandes expériences de l'histoire, que ses voisins ont condamnée à mort à plusieurs reprises, mais qui a survécu et qui est restée elle-même. Elle a conservé son identité, et elle a conservé, malgré les partitions et les occupations étrangères, sa souveraineté nationale, non en s'appuyant sur les ressources de la force physique, mais uniquement en s'appuyant sur sa culture. Cette culture s'est révélée en l'occurrence d'une puissance plus grande que toutes les autres forces » (§ 14).

Ce qu'il prolongeait immédiatement en ajoutant : « Ce que je dis ici concernant le droit de la Nation au fondement de sa culture et de son avenir n'est donc l'écho d'aucun « nationalisme », mais il s'agit toujours d'un élément stable de l'expérience humaine et des perspectives humanistes du développement de l'homme. Il existe une souveraineté fondamentale de la société qui se manifeste dans la culture de la Nation. Il s'agit de la souveraineté par laquelle, en même temps, l'homme est suprêmement souverain ».

Et Jean-Paul II concluait en s'adressant aux membres de l'UNESCO : « *Ne permettez pas que cette souveraineté fondamentale (...) devienne victime des totalitarismes, impérialismes ou hégémonies, pour lesquels l'homme ne compte que comme objet de domination et non comme sujet de sa propre existence humaine* » (§ 15). Le concept de souveraineté, utilisé par les sciences politiques et la philosophie politique moderne exclusivement pour désigner la souveraineté de l'Etat, est ici transposé sur un plan non-politique, sur le plan culturel, pour souligner et revendiquer l'autonomie de la culture, de la nation par rapport à l'Etat. Ceci rappelle, face aux expériences totalitaires modernes, mais aussi peut-être à un certain souverainisme hérité des « Etats-nations » modernes, que l'Etat est et doit être au service de la nation et de la société, et non l'inverse, donc au service de la culture et non l'inverse. Car ce n'est pas l'Etat qui crée la nation, la société, la culture, mais ce sont elles qui créent la communauté dont l'Etat est le garant mais non l'origine.

Ici donc, ce n'est plus le couple Etat-Nation, mais le couple Culture-Nation qui est central pour la compréhension de la vie concrète des hommes, de l'histoire spirituelle de l'humanité. Contrairement à ce que pensait Hegel, il se peut que l'Esprit des peuples ne s'incarne pas dans les Etats politiques, il se peut qu'il survive dans des cultures sans Etat. Et il se peut aussi, hélas, nous le savons sans doute mieux que Hegel et les grands penseurs de l'idéalisme allemand, que des Etats totalitaires anéantissent des cultures et des peuples.

On retrouve ici, transposé au plan des cultures, le personnalisme moral

initial. De même que l'homme est sujet de son existence à travers sa culture, les nations sont sujets de l'histoire à travers leur culture. De même que l'homme est une personne par sa capacité d'être un sujet libre, les nations et leurs cultures sont les personnes morales de l'histoire. Or, là encore, la continuité d'inspiration du Pape est impressionnante. Le texte cité précédemment *Le chrétien et la culture* (1964) fut en effet prononcé à l'occasion du millénaire du baptême de la Pologne. Or, quarante ans plus tard, Jean-Paul II rapproche cet événement, cet anniversaire de mille ans de culture inspirée par le christianisme, et son discours de 1980 à l'UNESCO. Il le fait dans l'ultime ouvrage signé par lui, *Mémoire et identité* de 2005 (que l'on a appelé « Le testament politique et spirituel du Pape »), où, après avoir rappelé les grands moments de l'histoire de la culture polonaise, depuis les premières hymnes nationaux du XI^{ème} siècle à la Mère de Dieu jusqu'à l'œuvre scientifique de Copernic ou la littérature dramatique de Kochanowski, il se réfère explicitement à son Discours de 1980 : « *Ce que je dis là me ramène au discours que j'ai prononcé à l'Unesco sur le rôle de la culture dans la vie des nations. La force de cette intervention résidait dans le fait qu'elle n'était pas une théorie de la culture, mais un témoignage rendu à la culture – le simple témoignage rendu par un homme qui, s'appuyant sur sa propre expérience, exprimait ce que la culture a été dans l'histoire de sa nation et ce qu'elle représente dans l'histoire de toute nation* ¹¹⁷ ».

Mais pour qu'on comprenne bien qu'il ne parlait pas ainsi que pour la Pologne, Jean-Paul II ajoutait immédiatement : « Quel est, par exemple, le rôle de la culture dans la vie des jeunes nations du continent africain ? Il est nécessaire de se demander comment cette richesse commune du genre humain, la richesse de toutes les cultures « thème de cette soirée ! », peut s'accroître avec le temps, et comment on doit respecter le juste rapport entre l'économie et la culture, pour ne pas détruire un tel bien (...) au profit de la civilisation de l'argent, au profit du pouvoir excessif d'un économisme unilatéral. Dans ce cas en effet, qu'une telle prédominance s'impose sous la forme d'un marxisme totalitaire ou sous la forme d'un libéralisme occidental, cela n'a plus grande importance ».

Et il poursuivait, en se référant à ses voyages planétaires ultérieurs : « *Au cours de ces voyages, j'ai pu constater que, avec l'expérience de l'histoire de ma patrie, avec la conscience que j'avais mûrie de la valeur de la nation, je n'étais nullement étranger aux personnes que je rencontrais. Au contraire, l'expérience de ma patrie me facilitait grandement la rencontre avec les hommes et avec les nations de tous les continents* ».

III. LE DIALOGUE ENTRE LES CULTURES

L'insistance mise ainsi sur la diversité des cultures, mais aussi sur la rencontre et l'échange entre celles-ci, nous conduit alors tout naturellement à

117 Jean-Paul II, *Mémoire et identité*, « J'ai lu », Flammarion, 2005, p. 91-92.

notre troisième point, consacré au dialogue des cultures, où je voudrais articuler le discours de 1980 à un autre texte qui est l'encyclique *Foi et Raison* de 1998.

1. Discours à l'UNESCO (1980)

Pour qu'il y ait dialogue, il faut qu'il y ait d'abord un lieu, ou des lieux de dialogue : dès le § 2 du discours de 1980, JPII se référait à l'UNESCO en déclarant que celle-ci était née, « comme l'Organisation des Nations Unies, parce que les peuples savaient qu'à la base des grandes entreprises destinées à servir la paix et le progrès de l'humanité sur l'ensemble du globe, il y avait la *nécessité de l'union des nations*, du respect réciproque, et de la coopération internationale ».

Et au § 20, il appelle l'UNESCO « *le lieu de rencontre de la culture humaine* ». L'UNESCO est ainsi vue, comme l'ONU, comme un « aréopage » des temps modernes, terme que Jean-Paul II utilise lors de son discours à l'ONU en 1979, et c'est à nouveau celui que l'on trouve au dernier § (23) du discours à l'UNESCO « *l'Aréopage qui est celui du monde entier* » – en référence bien sûr au célèbre discours de St Paul à Athènes. L'UNESCO, et donc les chaires UNESCO à travers le monde (comme celle de ce soir), sont des aréopages où peuvent dialoguer, comme dans la Grèce antique, des hommes de conditions, de cultures, de philosophies, de religions diverses.

Mais pour qu'il y ait dialogue, il faut **aussi un moyen et une matière du dialogue**, définissant l'espace commun, le sens commun capables de réaliser le dialogue du particulier et de l'universel. Or pour Jean-Paul II, on le sait, dans ce discours à l'UNESCO comme dans tous les autres discours officiels qu'il a pu prononcer, il existe deux médiations universalisantes qui ont cette capacité. Ce sont d'une part la raison et d'autre part la foi. Et c'est pourquoi je voudrais terminer par l'articulation que l'on peut faire entre ce discours de 1980 et l'encyclique *Fides et ratio* publiée douze ans plus tard, en 1998¹¹⁸.

2. *Fides et ratio* (1998)

En effet, *Fides et ratio* est, à ma connaissance le texte, et en tout cas l'encyclique, où Jean-Paul II a développé ce thème du dialogue entre les cultures, et du dialogue entre les cultures et le christianisme, d'une manière inégalée. Et inégalée sans doute non seulement dans le cadre de son propre pontificat, mais dans l'histoire entière du Magistère catholique : car ce qui a été souvent dit pour le rapport entre raison et foi, est en effet vrai aussi, je le crois, pour le rapport entre foi et cultures.

La première médiation, la première dimension d'universalité est celle de la raison, commune à tous les hommes. Or, ce qui frappe dans *Fides et ratio*, c'est

118 Ce qui suit reprend pour une part les analyses esquissées dans notre étude « *Personne, Vérité et Histoire dans Fides et Ratio* », *Théophilyon*, V-2, 2000, p. 414-20.

l'élargissement de la raison qui y est opéré. En effet, la raison, et spécifiquement la raison philosophique, y est définie comme la recherche d'un sens global sur l'homme et sur l'être, par opposition à la fragmentation du savoir si caractéristique de la post-modernité, réduisant la rationalité à un savoir éclaté, utilitaire, fonctionnaliste, sans dimension unificatrice (cf. par exemple le § 47, puis les § 81 et 85). C'est pourquoi la vérité n'y est pas définie comme la seule question d'un savoir théorique, mais comme celle d'une « orientation à donner à l'existence » (§ 1), insistance qui fait dire au Pape que « tout homme est d'une certaine manière un philosophe et possède ses conceptions philosophiques avec lesquelles il oriente sa vie » (§ 30).

On retrouve ici des accents parallèles à ceux parlant de « l'homme créateur de culture », en même temps que la philosophie, au lieu d'être réduite à une raison purement conceptuelle ou analytique, est ramenée à sa définition grecque originelle, pythagoricienne et socratique, d' « amour de la sagesse » (§ 3), définition qui l'article sans difficulté à la « sagesse » des livres sapientiaux de la Bible.

Or, c'est en redonnant ainsi une définition personaliste, existentielle et sapientielle de la philosophie et de la raison, qu'apparaît l'exigence d'une philosophie de la culture, et du dialogue entre les cultures. Se présente en effet dans *Fides et ratio* l'affirmation d'un rapport constant, dans l'histoire, entre désir de vérité et culture, à partir duquel la philosophie, prise comme amour de la sagesse, ne renvoie pas seulement la Grèce et la pensée occidentale, mais aussi aux civilisations de l'Orient, aux sagesse d'Israël, de l'Égypte ancienne, de l'Inde, de la Chine... ¹¹⁹.

D'où cette affirmation, au § 3 : « *Tout peuple possède en effet sa propre sagesse autochtone et originelle qui, en tant que richesse culturelle authentique, tend à s'exprimer et à mûrir également sous des formes philosophiques* ». Toutefois, cette extension du principe personaliste au plan de l'histoire des cultures, ne conduit jamais Jean-Paul II à absolutiser les cultures dans leur particularité, et c'est ici où nous atteignons le deuxième plan d'universalité, qui renvoie au dialogue entre les cultures et le christianisme.

A l'UNESCO en 1980 le lien entre cultures et christianisme avait été surtout développé (cf. les § 9-10) à partir des fruits historiques qu'avait produit la rencontre entre le christianisme et les cultures, et le texte se référait notamment à l'histoire du continent européen et aux deux mille ans de culture d'inspiration chrétienne qui en sont issus.

Dans *Fides et ratio*, douze ans plus tard, l'analyse du rapport s'approfondit considérablement car elle porte désormais sur l'ensemble de l'histoire humaine vue d'un point de vue métaphysique et prophétique. Le rapport entre vérité et

119 Cette insistance est un leitmotiv du texte : cf. les § 1, 3, 16-20, 38, 45, etc.

culture (§ 1, 64, 70-72), entre vérité et histoire (§ 11-12, 14, 64, 85, 99), implique en effet que chaque culture ouvre l'homme à une transcendance : « *Partout où l'homme constate un appel à l'absolu et à la transcendance, il lui est donné d'entrevoir la dimension métaphysique du réel : dans le vrai, dans le beau, dans les valeurs morales, dans la personne d'autrui, dans l'être même, en Dieu* » (§ 83). Ainsi, « *Lorsqu'elles sont profondément enracinées dans l'humain, les cultures portent en elles le témoignage de l'ouverture spécifique de l'homme à l'universel et à la transcendance* » (§ 70) ; « *chaque culture porte en elle et laisse transparaître la tension vers un accomplissement* » (§ 71).

Mais aucune ne réalise, ni un accomplissement définitif de l'esprit humain, ni la plénitude de sens et de vérité que l'esprit humain recherche. Et c'est pourquoi *Fides et ratio* met chaque culture en relation avec la révélation chrétienne, Jean-Paul II prolongeant la phrase que je viens de citer par celle-ci : « On peut donc dire que chaque culture a en elle la possibilité d'accueillir la révélation divine » (§ 71).

L'idée est que dans toute culture doivent se trouver des pierres d'attente de la vérité ultime sur l'homme, des semences du Verbe, des ouvertures vers la révélation. Mais d'un autre côté, le texte souligne l'originalité de la révélation chrétienne par rapport à toute culture et à toute philosophie. Car, dans le christianisme, l'universel entre dans le temps d'une manière radicale, dépassant toute attente humaine. « L'incarnation réalise la synthèse que l'esprit humain n'aurait pu imaginer : l'Éternel entre dans le temps, le Tout se cache dans le fragment (...) la vérité n'est plus enfermée dans un cadre culturel restreint mais s'ouvre à tout homme » (§ 12). Ainsi le Christ libère définitivement du caractère élitiste qui a été la tentation de la quête philosophique de la vérité, de l'Antiquité à nos jours (§ 37-38). En même temps qu'il libère la raison de la tentation qu'elle peut sans cesse avoir de nier ses limites (§ 23), il empêche qu'une culture puisse devenir « le critère ultime de la vérité en ce qui concerne la révélation de Dieu » (§ 71).

Ces accents pourraient alors presque donner l'impression, après l'exaltation de la valeur des cultures que l'on a vue, d'une restriction de cette valeur. Mais ce n'est pas le cas, et il importe, pour finir, de comprendre que c'est au nom du dialogue des cultures que ces accents prennent sens, comme le montre longuement le § 72, où Jean-Paul II appelle à conjuguer les dimensions d'universalité de chaque culture avec l'universalité qu'on pourrait appeler « à la seconde puissance » propre au christianisme.

Cette volonté conduit en effet, de manière remarquable, à récuser aussi bien la volonté de « déshelléniser » le christianisme en niant la valeur d'universalité de la philosophie grecque, que l'attitude inverse qui voudrait identifier le christianisme et l'héritage gréco-latin. D'une part, « l'Eglise ne peut pas laisser derrière elle ce qu'elle a acquis par son inculturation dans la culture gréco-latine. Refuser un tel héritage serait aller contre le dessein providentiel de

Dieu ». Mais, d'autre part, « le fait que la mission évangélicatrice ait rencontré d'abord sur sa route la philosophie grecque ne constitue en aucune manière une indication qui exclurait d'autres approches ».

Ainsi le dialogue qui, à l'échelle de l'histoire humaine, ne fait par exemple que commencer entre le christianisme et l'Inde, présente des problèmes analogues à ceux des premiers siècles, dont il devra résulter un « enrichissement de la pensée chrétienne ». C'est pourquoi, à la fin de ce passage, Jean-Paul II peut écrire : « Ce qui est dit ici pour l'Inde vaut aussi pour l'héritage des grandes cultures de la Chine, du Japon et des autres pays d'Asie, de même que pour certaines richesses des cultures traditionnelles de l'Afrique, transmises surtout oralement » (§ 72).

De telles affirmations manifestent l'universalisme et le prophétisme qui ont été ceux de Jean-Paul II. Car effectivement, pour le dialogue philosophique et théologique avec les sages, les philosophes et les mystiques de l'Inde, de la Chine, de l'Afrique, etc., nous en sommes à peu près au même point où étaient les Apologistes et les Pères des premiers siècles face à l'hellénisme, c'est-à-dire au point de départ. Un tel dialogue, nous le savons, a pris plus de mille ans, et donc, vous l'avez compris : Jean-Paul II nous invite au dialogue des cultures, mais invite aussi au travail de la pensée.



DÉBATS

୧୦୧୦୧୦

LE DROIT AU DÉVELOPPEMENT EN AFRIQUE

Mutoy MUBIALA

Haut-Commissariat des Nations unies aux droits de l'homme (Genève)

Note de l'Auteur

Cet article est extrait d'une conférence donnée par l'auteur, le 21 septembre 2010, à l'Ecole Nationale d'Administration (ENA), à Paris, dans le cadre du programme de formation sur « la protection des droits de l'homme » du Cycle international spécialisé d'administration publique (13 septembre – 8 octobre 2010). Cette formation était destinée à des cadres dirigeants des secteurs public et privé, en provenance d'une vingtaine de pays en voie de développement, dont 13 d'Afrique. La conférence de l'auteur a porté sur « le système africain de protection des droits de l'homme ». L'auteur avise que les opinions émises dans cette contribution sont personnelles et n'ont aucun caractère officiel quant à son statut professionnel.

INTRODUCTION

Le 21 juin 1981, les Etats membres de l'OUA ont adopté la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (ci-après, la Charte africaine), à Nairobi au Kenya. L'une des innovations majeures de cet instrument régional a été de consacrer, pour la première fois et au plan conventionnel, un droit des peuples au développement, à son article 22. Cinq années plus tard, l'Organisation des nations unies (ONU) suivait le chemin tracé par l'OUA en adoptant, le 4 décembre 1986, un instrument non conventionnel y relatif, à savoir : la Déclaration sur le droit au développement. Dans la perspective de la double commémoration, en 2011, du 30ème anniversaire de la Charte africaine et du 25ème anniversaire de la Déclaration de l'ONU, la présente étude a pour objectif d'examiner l'attitude suivie par les Etats africains pour la réalisation de ce droit, afin d'évaluer leur contribution à son effectivité. Avant de procéder à cette analyse, il convient de se pencher sur l'ancrage historique du droit au développement dans le droit et le devoir de prospérité garantis en Afrique traditionnelle.

I. LE DROIT ET LE DEVOIR DE PROSPÉRITÉ EN AFRIQUE TRADITIONNELLE

L'examen attentif des systèmes traditionnels africains de protection des droits de l'homme et des communautés, ainsi que de garantie du respect des devoirs y afférents confirme l'existence d'un droit et d'un devoir de prospérité. En témoigne l'énoncé 6 de la Charte de Kurukan Fuga, proclamée en 1236 par l'Empereur Soundiata Keita (Mali), en ces termes : « *Pour gagner la bataille de la prospérité, il est institué un système général de surveillance pour lutter contre la paresse et l'oisiveté* ».

Commentant cet énoncé, Djibril Tamsir Niane écrit, notamment : « *Mais qu'est-ce qu'un système général de surveillance, en quoi consiste la lutte contre la paresse et l'oisiveté ? Il me paraît important de dire que les surveillants généraux en question sont les classes d'âge. On confère à une classe d'âge – les baratigui – la charge de surveillant des travaux et des champs. Les membres de cette classe sont chargés de détecter les 'tire-flancs', ceux qui mangent « au dépens des autres », pour les renvoyer au travail, au champ [...]* ».

Soundiata a institutionnalisé les classes d'âge pour faire des jeunes entre 18 et 30 ans la force de travail des communautés, les bras valides qui réalisent les champs collectifs et les travaux d'utilité publique [...]. Les classes d'âge entretiennent une solidarité, un sens du devoir, une fraternité qui en font la force vive de la société mandingue jusqu'à nos jours... Tout indique que c'est bien après Soundiata que ces 'métiers' se sont formés pour devenir héréditaires des castes. A la mort de Soundiata, on chanta ce couplet pour inviter chaque homme à se mettre au travail, que n'avait cessé de prêcher Soundiata :

*« Que ceux qui cultivent la terre cultivent la terre,
Que ceux qui font le négoce fassent du négoce,
Que chacun travaille, le Mandé sera heureux¹²⁰ ».*

Cette culture du droit et du devoir de prospérité s'est répandue chez les peuples habitant les pays occupant l'espace de l'ancien Empire du Mali, dont la Guinée, le Mali actuel et le Sénégal. En effet, comme le souligne feu le juge Kéba M'Baye (Sénégal), à propos de la double dimension du droit et du devoir de travailler, ainsi que de leur caractère individuel et collectif, dans la société traditionnelle, « travailler était un droit et un devoir à la fois. Dans la société africaine à structure socialiste, le travail s'exerçait principalement au profit du groupe mais également pour le compte de l'individu. Dans certaines unités sociales, dont le caractère communautaire était plus prononcé, une division du travail par âge permettait de mettre chacun à contribution pour assurer, dans les meilleures conditions, la vie et la prospérité de tous. Ainsi, dans le Gandoul (îles du Sangomar à l'embouchure du Saloum, au Sénégal), les enfants surveillaient les champs et le bétail, les jeunes gens pêchaient, les hommes

120 CEHLTO, *La Charte de Kurukan Fuga*. Aux sources d'une pensée politique en Afrique, Conakry/Paris, SAEC/L'Harmattan, 2008, pp. 20-21.

adultes cultivaient les champs, les femmes préparaient les repas et assuraient la propreté des maisons et des rues, alors que les personnes âgées tissaient les pagnes. Ainsi, chacun mettait ses compétences et son industrie à la disposition du groupe¹²¹ ».

Le droit au développement tire sa source philosophique de cette conception traditionnelle du droit et du devoir de travailler. Et il n'est guère étonnant que le juge Kéba M'Baye en ait été le promoteur. Certes, des auteurs attribuent la paternité du droit au développement au Cardinal Duval, qui a utilisé cette expression lors d'une émission radiodiffusée organisée dans le cadre des travaux de la Commission Justice et Paix, à Alger, en février 1969¹²². Tout en admettant cette réalité et ce, dans toute la modestie qui le distinguait de ses pairs, le juge M'Baye estime, à juste titre, que l'utilisation de cette expression ne reçut pas plus d'élaboration¹²³. C'est lui qui fut, par contre, le premier à formuler scientifiquement la notion du droit au développement, dans sa leçon inaugurale prononcée lors de la III^{ème} session d'enseignement de l'Institut international des droits de l'homme, à Strasbourg, en juillet 1972¹²⁴ et à l'approfondir dans son rapport introductif au Colloque sur « les droits de l'homme et le développement », organisé conjointement par l'Association sénégalaise d'études et de recherches juridiques (ASERJ) et la Commission internationale de juristes (CIJ), en septembre 1978, à Dakar¹²⁵.

Dans la pratique, c'est encore à lui que l'on doit de voir inclure le droit au développement dans la Charte africaine, profitant alors de sa position de coprésident (avec feu le juge Elias Taslim Olawale, Nigéria) du Groupe d'experts chargés par l'OUA de rédiger cet instrument. Il continua, ensuite, son plaidoyer pour le droit au développement au sein du Groupe de travail de la Commission des droits de l'homme de l'ONU¹²⁶, dont les travaux ont abouti à l'adoption de la Déclaration de l'ONU y relative ; ce qui constitua alors une contribution importante de l'Afrique au droit international des droits de l'homme. Depuis lors, beaucoup d'eau a coulé sous les ponts, faisant de ce nouveau droit une pomme de discorde, d'une part, entre le Nord et le Sud et, d'autre part, entre les Etats africains et leurs propres populations, en particulier à propos du rôle de ces Etats dans la mise en œuvre dudit droit.

121 Kéba M'BAYE, « Les droits de l'homme en Afrique », in : K. VASAK (réd.), *Les dimensions internationales des droits de l'homme*. Manuel destiné à l'enseignement des droits de l'homme dans les universités, Paris, UNESCO, 1978, p. 653.

122 Voir Mohamed BEDJAOUÏ, « Le droit au développement », in: *Ibid.* (réd.), *Droit international. Bilan et perspectives*, tome 2, Paris, Pedone, 1991, p. 1249.

123 M'BAYE K., *Les droits de l'homme en Afrique*, 2^{ème} éd., Paris, Pedone, 2002, p. 211.

124 *Ibid.*, « Le droit au développement comme un droit de l'homme », in: *Revue des droits de l'homme*, vol. 5, 1972, pp. 505-534.

125 *Ibid.*, « Le développement et les droits de l'homme », *Revue sénégalaise de droit*, vol. 11, 1977, pp. 33-51.

126 Voir, notamment, NATIONS UNIES, « Quelques points relatifs au droit au développement soulevés par Monsieur Kéba M'Baye, chef de la délégation sénégalaise, à la trente-sixième session de la Commission des droits de l'homme (Genève, le 11 février 1980) », E/CN.4/AC. 34/WP. 15, 27 novembre 1980.

II. LES ETATS AFRICAINS ET LA MISE EN ŒUVRE DU DROIT AU DÉVELOPPEMENT

Avant d'examiner la pratique des Etats africains, il convient de se pencher, d'abord, sur la nature et la portée juridiques du droit au développement, celles-ci ayant fait l'objet de plusieurs controverses, y compris dans la doctrine.

A. Nature et portée juridiques du droit au développement

Sans le définir, la Charte africaine consacre le droit au développement, à son article 22, paragraphe 1, en ces termes : « *Tous les peuples ont droit à un développement économique, social et culturel, dans le respect strict de leur liberté et de leur identité, et à la jouissance égale du patrimoine commun de l'humanité* ». La Charte africaine énonce, au paragraphe 2 de cette disposition, les modalités de la mise en œuvre de ce droit, comme suit : « Les Etats ont le devoir, séparément ou en coopération, d'assurer l'exercice du droit au développement ». La lecture attentive de l'article 22 de la Charte africaine¹²⁷ montre que cette disposition consacre, en réalité, une garantie à vocation universelle, au-delà de la région à laquelle cet instrument est censé s'appliquer. C'est cette projection normative « extraterritoriale » qui a engendré, du reste, les controverses autour du droit au développement et qui a justifié l'effort ultérieur de l'Afrique de le faire endosser au niveau de l'ONU. La première controverse porte sur l'identification des bénéficiaires ou créanciers de ce droit (*rights-holders*) : les Etats, les peuples ou les individus ? La deuxième, qui a opposé l'Afrique et le Tiers Monde aux pays industrialisés et riches du Nord, est relative à la détermination des débiteurs de ce droit (*duty-bearers*). Enfin, la troisième controverse, qui découle des deux précédentes, a trait à l'ambivalence liée au double niveau de sa mise en œuvre sur les plans national et international¹²⁸. Ces controverses, que nous développerons dans l'examen de la pratique des Etats africains, ont contribué à plus d'élaboration de la Déclaration de l'ONU de 1986. Celle-ci a élargi la notion du droit au développement aux droits civils et politiques et a consacré le caractère individuel et collectif de ce droit. En effet, aux termes du préambule de la Déclaration, l'Assemblée générale de l'ONU :

« [...] *Réaffirmant* que le droit au développement est un droit inaliénable de l'homme et que l'égalité des chances en matière de développement est une prérogative aussi bien des nations que des individus qui les composent,

Proclame la Déclaration sur le droit au développement ci-après :

127 Pour un commentaire de cette disposition, voir Fatsah OUGUERGOUZ, *The African Charter on Human and Peoples' Rights. A Comprehensive Agenda for Human Dignity and Sustainable Democracy in Africa*, La Haye/Londres/New York, Martinus Nijhoff, 2003, pp. 297-320.

128 KAMTO M., "Retour sur le droit au développement au plan international", in: *Revue universelle des droits de l'homme*, vol. 11, 1999, pp. 1-10.

Article premier

1. Le droit au développement est un droit inaliénable de l'homme en vertu duquel toute personne humaine et tous les peuples ont le droit de participer et de contribuer à un développement économique, social, culturel et politique dans lequel tous les droits de l'homme et toutes les libertés fondamentales puissent être pleinement réalisés, et de bénéficier de ce développement.

2. Le droit de l'homme au développement suppose aussi la pleine réalisation du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, qui comprend, sous réserve des dispositions pertinentes des deux Pactes internationaux relatifs aux droits de l'homme, l'exercice de leur droit inaliénable à la pleine souveraineté sur toutes leurs richesses et leurs ressources naturelles.

Article 2

L'être humain est le sujet central du développement et doit donc être le participant actif et le bénéficiaire du droit au développement ».

Aux termes de l'article 2, paragraphes 2 et 3, la Déclaration prescrit un système de mise en œuvre du droit au développement axé sur la responsabilité primordiale des individus et des populations. A cette responsabilité s'ajoute celle des Etats de créer les conditions nationales et internationales favorables à la réalisation de ce droit (article 3, paragraphe 1), y compris par la coopération (article 3, paragraphe 3 et article 4, paragraphes 1 et 2). L'on se trouve ainsi en présence d'un principe de complémentarité découlant de la responsabilité primordiale des populations et des individus et de l'obligation subsidiaire des Etats d'y contribuer, aux plans aussi bien national qu'international. Comme on le verra dans le point qui suit, cette interprétation ne correspond pas à la conception et à la pratique des Etats africains relatives au droit au développement.

B. La pratique des Etats africains

La pratique des Etats africains sera examinée à la lumière des trois questions suivantes :

1. Le droit au développement, tel que consacré par l'article 22 de la Charte africaine et la Déclaration de l'ONU de 1986, accorde-t-il un « droit à l'aide au développement » aux Etats du Tiers Monde, en général, et d'Afrique, en particulier ?
2. Le droit des peuples au développement consacré par l'article 22 de la Charte africaine est-il un droit des Etats ou un droit des populations ?

3. Quel est l'obstacle majeur à la réalisation ou au respect du droit au développement en Afrique ?

Le droit au développement, un « droit à l'aide au développement » ?

La position des Etats africains et du Tiers Monde, soutenue par une partie de la doctrine, est que les Etats industrialisés et riches du Nord ont le devoir de les aider à se développer. Cette position, exprimée depuis les indépendances et en particulier dans les années soixante-dix et quatre-vingts dans les instances de l'ONU (dans le cadre des débats autour du Nouvel ordre économique international), trouve le fondement juridique d'un tel devoir dans le droit au développement. Pour plusieurs auteurs soutenant cette thèse, le fossé qui sépare les pays du Nord et du Sud, y compris et en particulier ceux d'Afrique, est le résultat direct de l'esclavage et de la colonisation, du commerce international inique et de l'exploitation des ressources naturelles des pays en voie de développement par des Etats et des multinationales du Nord. Ces préjudices, subis des siècles durant, donnent droit à une compensation devant leur permettre d'assurer leur développement¹²⁹. Pour les pays du Nord, l'aide au développement a une base politique ou morale. Aucune obligation juridique ne leur incombe au titre de la Déclaration de l'ONU sur le droit au développement, laquelle n'a pas un caractère obligatoire¹³⁰. De surcroît, en se basant sur la mauvaise gestion de l'aide octroyée par le passé, ils estiment que les gouvernements des pays du Sud ne sont pas légitimés à réclamer le bénéfice du droit au développement¹³¹ posant ainsi indirectement la question du vrai destinataire de ce droit. Si cette question ne se pose pas en ce qui concerne le droit au développement, tel que consacré par la Déclaration de l'ONU, elle est légitime pour ce qui est de la formulation de ce droit par l'article 22, paragraphe 1, de la Charte africaine, qui dispose que « tous les peuples ont droit à un développement économique, social et culturel [...] ».

Le droit au développement, un droit des populations ou des Etats ?

Autant que pour le droit au développement, la Charte africaine n'a pas défini la notion de « peuples », tout en consacrant plusieurs droits des peuples, aux articles 20 à 24. L'absence de définition de « peuples » a conduit à des interprétations contradictoires des bénéficiaires des garanties concernées, y compris le droit au développement. Pour plusieurs Etats et une partie de la doctrine, surtout durant les premières années de la Charte africaine, les droits des peuples contenus dans celle-ci sont des droits des Etats¹³². Saisie de

129 Voir, notamment, Mohamed BEDJAOUI, « Propos libres sur le droit au développement », in : *Le droit international à l'heure de sa codification*. Etudes en l'honneur de Roberto Ago, vol. 2, Milan, Giuffrè, 1987, p. 36.

130 M'BAYE K., *op. cit.* (note 4), p. 217.

131 NATIONS UNIES, "Commentaire des Etats-Unis: communication du professeur Peter L. Berger, expert des Etats-Unis, en date du 25 novembre 1981 », E/CN.4/AC. 34/WP. 13, 26 novembre 1981.

132 VAN PARYS J.-M., *Dignité et droits de l'homme*. Recherches en Afrique, Ottignies-Louvain-la-Neuve, Ed. NORAF, 1989, p. 21.

plusieurs affaires invoquant la violation des droits des peuples, la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples (ci-après : Commission africaine) a réussi à développer une « jurisprudence » qui contredit l'approche étatique des droits des peuples et à appliquer ceux-ci à des entités ou communautés autres que les Etats¹³³. Elle l'a en particulier récemment fait, dans le cadre d'une affaire où elle a constaté la violation par la Kenya de l'article 22, au sujet d'une plainte introduite par deux organisations non gouvernementales, le *Centre for Minority Rights Development* (Kenya) et le *Minority Rights Group International* contre le Kenya, au nom et pour le compte de l'association *Endorois Welfare Council*. Cette association représentant les intérêts d'une communauté de près de 60 000 personnes qui, des siècles durant, ont vécu aux abords du Lac Bogoria. Il s'agissait, dans le cas d'espèce, pour la Commission africaine de se prononcer sur la violation de l'article 22 de la Charte africaine par le gouvernement kenyan qui n'a pas fait droit aux recours introduits par cette communauté pour la rétablir dans ses droits fonciers ancestraux ou obtenir une juste compensation, à la suite des aménagements successifs apportés à leur territoire pour des raisons touristiques, dont la création de la Réserve Hannington en 1973 et le réaménagement réalisé par le gouvernement en 1978, lesquels privaient ses membres de l'accès à leurs terres et au Lac, causant ainsi un préjudice à leurs activités pastorales, ainsi qu'à l'utilisation de ses eaux pour leurs rituels culturels traditionnels¹³⁴.

Dans sa décision en cette affaire, la Commission a constaté la violation par le Kenya de l'article 22 de la Charte africaine : « [...] *The African Commission is of the view that the Respondent State bears the burden for creating conditions favourable to a people's development [...]. It is certainly not the responsibility of the Endorois themselves to find alternate places to graze their cattle or partake in religious ceremonies. The Respondent State, instead, is obligated to ensure that the Endorois are not left out of the development process or benefits. The African Commission agrees that the failure to provide adequate compensation and benefits, or provide suitable land for grazing indicates that the Respondent State did not adequately provide for the Endorois in the development process. It finds against the Respondent State that the Endorois community has suffered a violation of article 22 of the Charter*¹³⁵».

Tirant les conséquences de cette violation de l'article 22 de la Charte africaine, la Commission a fait, notamment, les recommandations suivantes au Kenya :

133 MUBIALA M., "Les droits des peuples en Afrique", *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, vol. 15, 2004, pp. 993-994 ; NATIONS UNIES, « Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. Avis juridique de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, adopté par la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples lors de sa 41^{ème} session ordinaire tenue en mai 2007, à Accra, Ghana », A/HRC/EMRIP/2009/CRP. 2, 4 août 2009, pp. 5-6.

134 COMMISSION AFRICAINE DES DROITS DE L'HOMME ET DES PEUPLES, « Communication 276/2003 - Centre for Minority Rights Development (Kenya) and Minority Rights Group International on behalf of Endorois Welfare Council v. Kenya », 2009, pp. 1-2 (rapport inédit).

135 *Ibid.*, p. 79. Dans le dispositif de sa décision, la Commission se réfère à l'article 3 de la Déclaration de l'ONU sur le droit au développement (paragraphe 298).

- (a) Recognise rights of ownership to the Endorois and Restitute Endorois ancestral land;
- (b) Ensure that the Endorois community has unrestricted access to Lake Bogoria and surrounding sites for religious and cultural rites and for grazing for their cattle;
- (c) Pay adequate compensation to the community for all the loss suffered;
- (d) Pay royalties for the Endorois from existing economic activities and ensure that they benefit from employment possibilities within the Reserve [...] ¹³⁶ ».

Le sort des *Endorois* n'est pas un cas isolé sur le continent africain. L'exclusion dont cette communauté a été victime est, malheureusement, chose courante dans beaucoup de pays et constitue la cause majeure de l'ineffectivité du droit au développement.

L'exclusion, obstacle majeur à la réalisation du droit au développement

Le droit au développement est essentiellement caractérisé par la participation populaire, soit aux programmes et activités de toutes natures (politique, économique, culturel, social), soit à la distribution des bénéfices résultant de ceux-ci. Les exclusions fondées sur l'origine ethnique, la provenance géographique (autochtones/allogènes/allochtones/originaires/non originaires), l'appartenance religieuse (chrétiens/animistes/musulmans), le sexe ou le genre (hommes/femmes/garçons/filles), les lieux de résidence (citadins/ruraux), etc., sont autant de freins à la jouissance et à l'exercice effectifs du droit au développement en Afrique. A l'instar des communautés des Endorois, des Ogonis¹³⁷ et des Bakweris¹³⁸, de nombreuses communautés sont menacées dans leur développement par des projets dont elles ne tirent aucun bénéfice. Souvent, c'est leur environnement direct qui est détruit. Tel est le cas des Pygmées dont l'habitat naturel ne cesse d'être démantelé par des entreprises

¹³⁶ *Ibid.*, p. 80.

¹³⁷ COMMISSION AFRICAINE DES DROITS DE L'HOMME ET DES PEUPLES, « Communication 155/96 - Social and Economic Rights Action Center, Center for Economic and Social Rights v. Nigeria », in : Institute for Human Rights and Development in Africa, *Décisions de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples sur les communications (2002-2007)*, Capetown, ABC Press, 2008, p. 317.

¹³⁸ *Ibid.*, « Communication 260/02 - Bakweri Land Claims Committee v. Cameroun », in: Institute for Human Rights and Development in Africa, op. cit. (note 18), p. 85; voir aussi J.- H. BEDOUME, *Indigenous and Minority Rights in Cameroon: The CDC Bakweri Land Case*, mémoire de Master en droits de l'homme, Gratz, European University for Peace Studies, année académique 2001-2002 (dactylographié).

d'exploitation forestière. Tel est aussi le cas des effets de la pollution affectant la région habitée par les *Ogonis* dans le delta du Niger.

Le cas le plus emblématique de l'exclusion de populations locales est la marginalisation des communautés habitant des espaces situés dans des zones riches en ressources minières, pétrolières, forestières et agricoles de l'exploitation et du bénéfice de celles-ci. Il en est ainsi de nombreuses populations exposées aux concessions de terres arables à des multinationales agro-pastorales, notamment pour la production d'agro-carburants. La Banque mondiale et des institutions comme la FAO et le FIDA se sont déjà penchées sur cette question épineuse, qui est étroitement liée aux crises alimentaires de ces dernières années, en particulier en Afrique¹³⁹. Cette pratique de cessions de terres arables à grande échelle (dont certaines sont encore en état de projets) concerne actuellement une vingtaine de pays en Afrique (Angola, Bénin, Cameroun, Congo, Ethiopie, Ghana, Kenya, Libéria, Madagascar, Mali, Mozambique, Nigéria, Ouganda, RDC, Sénégal, Sierra Leone, Swaziland, Tanzanie et Zambie)¹⁴⁰. Afin de ne pas contrarier la réalisation du droit au développement des populations locales, le professeur Olivier de Schutter (Belgique), Rapporteur spécial du Conseil des droits de l'homme de l'ONU sur le droit à l'alimentation, recommande, notamment, que ces populations soient consultées préalablement à la conclusion de contrats de cessions ou de locations des terres qu'elles habitent et, surtout, qu'elles soient patries prenantes à leur exploitation et bénéficient équitablement des revenus tirés de celle-ci. A propos de cette deuxième recommandation, il écrit, notamment, ceci : « [...] *Le droit au développement : transparence et obligation de rendre compte dans l'utilisation des recettes* ».

Il est indispensable que les locations ou acquisitions de terres soient totalement transparentes et que les recettes dégagées soient utilisées au profit de la population locale. Il semblerait que, dans certains cas, les terres soient louées à un très faible prix ou qu'elles soient vendues à des prix inférieurs à ceux du marché ou même cédées contre de vagues promesses de création d'emplois ou de transfert de technologie. Les Etats ont le droit d'entreprendre des activités économiques, mais la Déclaration sur le droit au développement énonce, en corollaire, qu'ils devraient 'formuler des politiques de développement national appropriées ayant pour but l'amélioration constante du bien-être de l'ensemble de la population et de tous les individus, fondée sur la participation active, libre et utile au développement et à la répartition équitable des avantages qui en résultent'[...]. Les Etats doivent donc assurer, comme il convient, la participation des populations locales visées par les

139 Voir, notamment, Banque mondiale, *Global Economic Prospects. Commodities at the Crossroads*, Washington, 2009 ; FIDA, "The Growing Demand for Land: Risks and Opportunities for Smallholder Farmers", document de travail pour la Table ronde organisée à l'occasion de la 32^{ème} session du Conseil des gouverneurs du FIDA, 18 février 2009.

140 PAURON M., "Terres achetées, quelle réalité", in: *Jeune Afrique* n° 2394, 26 septembre - 2 octobre 2010, pp. 90-91. Voir aussi l'interview du Rapporteur spécial Olivier de Schutter dans le même numéro, à la page 92.

locations ou acquisitions de terres, ainsi que la transparence pleine et entière du processus de décision [...]. La participation est un facteur déterminant pour garantir la viabilité à long terme et le succès des investissements [...]. Les recettes dégagées de ces accords devraient contribuer à l'exercice des droits de la population, conformément au devoir des Etats d'assurer notamment « l'égalité des chances de tous dans l'accès aux ressources de base, à l'éducation, aux services de santé, à l'alimentation, au logement, à l'emploi et à une répartition équitable du revenu [...] »¹⁴¹.

Dans le domaine minier (y compris pétrolier), la situation n'est guère plus brillante. Certes, dans certains cas, suite à une grande pression internationale (ONGs internationales, médias, etc.) et nationale (société civile, Eglises, autorités traditionnelles, etc.), il est arrivé que l'Etat concède des droits à des communautés locales habitant la zone de l'exploitation. Les promesses sont rarement tenues dans ce cas. Ainsi, le Nigéria, « condamné » par la Commission africaine dans l'affaire des Ogonis précitée, s'était engagé, par écrit, à créer un fonds avec une dotation annuelle de 500 millions de dollars afin de financer des activités de développement dans la zone habitée par cette communauté. La non réalisation de cet engagement, lié à d'autres considérations plus politiques, serait à la base de la radicalisation des velléités irrédentistes dans cette zone et au renforcement de la guérilla qui y sévit depuis plusieurs années¹⁴².

Au Tchad, la Loi n° 001/PR/99 du 11 janvier 1999 portant gestion des revenus du pétrole (appelée communément « Loi pétrolière »)¹⁴³ adoptée sous la forte pression de la Banque mondiale et de la société civile tchadienne et des ONGs internationales, allouait une proportion de 5% de revenus tirés de l'exploitation du pétrole du bassin de Doba aux communautés locales. Fait rarissime sinon inédit, cette Loi prévoyait la constitution d'une réserve financière tirée des revenus du pétrole aux générations futures, à loger dans un compte bloqué dans une banque domiciliée à Londres. Cette Loi fut unanimement saluée, en son temps, comme un précédent utile à la gestion transparente des revenus tirés de l'exploitation des ressources naturelles dans le Tiers Monde en général et en Afrique, en particulier. Cette Loi n'a pas survécu à la pratique, comme en témoigne un rapport récent d'*International Crisis Group*¹⁴⁴.

141 NATIONS UNIES, « Rapport du Rapporteur spécial sur le droit à l'alimentation, Olivier de Schutter. Acquisitions et locations de terres à grande échelle : ensemble de principes minimaux et de mesures pour relever le défi au regard des droits de l'homme », A/HRC/13/33/Add. 2, 28 décembre 2009, p. 16.

142 INTERNATIONAL CRISIS GROUP, "Nigeria: Seizing the Moment in the Niger Delta", Africa Briefing n° 60, Abuja/Dakar/Brussels, 30 avril 2009.

143 Sur le système de gestion des revenus du pétrole établie par cette Loi, voir le dossier spécial consacré à ce sujet par la revue *Tchad et Culture* n° 209/210, septembre-octobre 2002, titré « Pétrole tchadien : les enjeux du développement », 64 p.

144 INTERNATIONAL CRISIS GROUP, "Tchad : au-delà de l'apaisement", Rapport Afrique n° 162, 17 août 2010, p. 14.

CONCLUSION

Il est indéniable que la notion du droit au développement est une des contributions majeures de l'Afrique au droit international des droits de l'homme¹⁴⁵. Toutefois, l'analyse qui précède et qui porte sur la mise en œuvre de ce droit met en lumière une situation paradoxale, qui ressemble fort à l'histoire de « l'arroseur arrosé ». Ayant voulu se servir du droit au développement comme instrument pour capter l'aide au développement, les Etats africains sont de plus en plus mis en cause par leurs propres populations pour violation de ce droit, en particulier devant la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples, dont la décision récente dans l'affaire des *Endorois*, concernant le Kenya, devrait faire jurisprudence. Il s'agit là d'une évolution positive pour la réalisation du droit au développement qui, loin d'être un droit illusoire, constitue une garantie concrète pour les populations africaines, actuellement exposées au risque de se faire spolier de leurs terres par des « investisseurs » étrangers.

Comme dans l'histoire du « laboureur et ses enfants » (récitation apprise par d'aucuns à l'école primaire), la terre est en effet « le fonds qui manque le moins », en Afrique. Il n'est guère surprenant de constater que les premières affaires relatives à la violation du droit au développement, dont la Commission africaine a été saisie, se rapportent à la terre. Il appartient aux populations et aux ONGs des droits de l'homme de promouvoir et de défendre le droit au développement, et aux Etats africains d'appliquer les principes propres à favoriser la réalisation de ce droit en Afrique, notamment les Principes minimaux à observer dans la cession ou la location de terres à grande échelle, formulés récemment par le Rapporteur spécial du Conseil des droits de l'homme de l'ONU sur le droit à l'alimentation (document en annexe).

145 MUBIALA M., « The Contribution of African Human Rights Traditions and Norms to the United Nations Human Rights Law », communication à la Conférence internationale sur le thème: "The Contribution of Non-Western Legal Systems to International Human Rights Law", organisée par les facultés de droit des universités flamandes de Belgique, à la Fondation universitaire, à Bruxelles, les 13 et 14 septembre 2010 (à paraître dans *Human Rights & International Legal Discourse*).

DOCUMENT

Droits de l'homme : *Principes minimaux applicables aux acquisitions ou locations de terres à grande échelle*¹⁴⁶.

Principe 1 : Les négociations conduisant à des accords d'investissement devraient être menées en toute transparence avec la participation des populations locales dont l'accès à la terre et à d'autres moyens de production pourrait être entravé par l'arrivée d'un investisseur. Lorsqu'il envisage de conclure ou non un accord avec un investisseur, le gouvernement hôte devrait toujours comparer les avantages d'un tel accord avec les coûts d'opportunité, notamment dans les cas où les terres disponibles pourraient être utilisées à d'autres fins, plus favorables aux besoins à long terme de la population locale, dans le plein respect des droits de l'homme.

Principe 2 : En général, tout changement dans l'occupation des sols ne peut se faire qu'avec le consentement préalable, donné librement et en connaissance de cause, des communautés locales concernées. Cela est particulièrement important dans le cas des communautés autochtones, compte tenu de la discrimination et de la marginalisation dont elles ont été historiquement victimes. Les expulsions forcées ne devraient être autorisées que dans les circonstances les plus exceptionnelles. Le droit international autorise pareilles expulsions uniquement lorsqu'elles sont conformes à la législation locale applicable, justifiées par la nécessité publique et assorties de mesures d'indemnisation et de réinstallation appropriées ou de facilitation de l'accès à des terres productives. Avant de procéder à une expulsion ou d'introduire des changements dans l'utilisation des terres susceptibles de priver les particuliers d'un accès à leurs moyens de production, les Etats devraient veiller à ce que toutes les autres solutions réalisables aient été envisagées en concertation avec les personnes touchées afin d'éviter le recours à des expulsions ou au moins d'en limiter la nécessité. Dans tous les cas, des voies de recours ou des procédures juridiques efficaces devraient être proposées aux personnes faisant l'objet d'une ordonnance d'expulsion.

Principe 3 : Pour garantir en permanence les droits des communautés locales, les Etats devraient adopter des lois pour les protéger et indiquer de manière précise les conditions dans lesquelles des changements dans l'utilisation des terres ou des expulsions peuvent avoir lieu, ainsi que la procédure à suivre en la matière. En outre, les Etats devraient aider les particuliers et les communautés locales à obtenir des titres de propriété individuels ou l'enregistrement collectif des terres qu'ils occupent pour que leurs droits

146 A/HRC/13/33/Add. 2, annexe.

puissent être pleinement protégés par les tribunaux. Une telle législation devrait être conçue conformément aux principes de base et directives concernant les expulsions et les déplacements liés au développement présentés en 2007 par l'ancien Rapporteur spécial sur le logement convenable en tant qu'élément du droit à un niveau de vie suffisant [...], et à 'Observation générale n° 7 (1997) du Comité des droits économiques, sociaux et culturels sur le droit à un logement adéquat (art. 11, par. 1 du Pacte) : expulsions forcées.

Principe 4 : Les recettes issues des accords d'investissement devraient être utilisées au profit de la population locale. Les contrats d'investissement devraient donner la priorité aux besoins de développement de la population locale et rechercher des solutions qui représentent un équilibre approprié entre les intérêts de toutes les parties. En fonction des circonstances, des arrangements prévoyant que l'investisseur étranger accordera un accès au crédit et à des technologies plus performantes à des agriculteurs travaillant sous contrat, en échange de la possibilité d'acheter une partie de la récolte à des prix prédéterminés, pourraient être préférables à la location de terres à long terme ou à l'achat de terres. Cela étant, la pratique de l'agriculture contractuelle proprement dite devrait être conforme aux conditions énoncées dans le rapport du Rapporteur spécial sur les agro-industries et le droit à l'alimentation (A/HRC/13/33, par. 43 à 45).

Principe 5 : Dans les pays touchés par une grande pauvreté rurale et en l'absence de possibilités d'emplois dans d'autres secteurs, les Etats hôtes et les investisseurs devraient mettre en place et promouvoir des systèmes d'exploitation agricoles à intensité de main-d'œuvre suffisante pour que des emplois puissent être créés. Les modes de production à forte intensité de main-d'œuvre peuvent avoir une productivité très élevée par hectare. Les accords d'investissement devraient contribuer dans toute la mesure du possible à renforcer les moyens locaux de subsistance et en particulier permettre l'accès à un revenu décent pour la population locale concernée, ce qui est l'un des éléments clefs du droit fondamental à l'alimentation.

Principe 6 : Les Etats hôtes et les investisseurs devraient coopérer pour trouver des moyens de faire en sorte que les modes de production agricole respectent l'environnement et n'accélèrent pas le changement climatique, l'appauvrissement des sols et l'épuisement des réserves d'eau douce. En fonction des conditions locales, ils devraient peut-être envisager des méthodes agricoles à faible utilisation d'intrants externes pour atteindre cet objectif.

Principe 7 : Quel que soit le contenu de l'arrangement, il est essentiel que les obligations de l'investisseur soient définies en termes clairs et que ces obligations soient exécutoires, par exemple en prévoyant des sanctions prédéfinies en cas de non-respect. Pour que ce mécanisme soit efficace, des études d'impact indépendantes et concertées devraient être réalisées a posteriori à des intervalles prédéfinis. Les obligations de l'investisseur ne

doivent pas se limiter au paiement des loyers ou, dans le cas de l'achat des terres, au règlement d'une somme monétaire. Elles doivent comporter des engagements clairs et vérifiables relatifs à un certain nombre de questions pertinentes pour la viabilité à long terme de l'investissement et sa conformité avec les droits de l'homme. Ces engagements peuvent notamment porter sur la création d'emplois locaux et le respect des droits des travailleurs, y compris le versement d'une rémunération décente dans le cas d'emplois salariés ; sur la participation des petits exploitants à des programmes de plantations satellites, à des coentreprises ou à d'autres types de modèles de production fondés sur la collaboration convenablement négociés ; et sur la nécessité de procéder à des investissements pour faire en sorte que les communautés locales bénéficient d'une plus grande partie de chaîne de valeur, par exemple, grâce à la construction d'usines locales de transformation.

Principe 8 : Pour faire en sorte que les accords d'investissement conclus avec des pays importateurs nets de produits alimentaires n'aggravent pas l'insécurité alimentaire au sein de la population locale, notamment par suite d'une dépendance accrue vis-à-vis des marchés internationaux ou de l'aide alimentaire en cas de hausse des prix des produits de base agricoles, ils devraient inclure une clause stipulant qu'un pourcentage pourra être augmenté dans des proportions à convenir à l'avance si les prix des produits alimentaires atteignent un certain niveau sur les marchés internationaux. Des mécanismes d'appui appropriés devraient peut-être également être mis en place pour accroître la productivité des agriculteurs locaux et faire en sorte qu'ils ne subissent pas de perte de revenus suite à l'arrivée sur les marchés locaux de denrées à bas prix produites dans des conditions plus compétitives sur de grandes plantations créées par des investisseurs étrangers.

Principe 9 : Des études d'impact devraient être effectuées avant la fin des négociations en vue de mettre en évidence les conséquences de l'investissement sur l'exercice du droit à l'alimentation au moyen de données sur : a) l'emploi et les revenus locaux ventilés par sexe et, le cas échéant, par groupe ethnique ; b) l'accès des communautés locales, y compris des pasteurs ou des agriculteurs itinérants, aux ressources productives ; c) l'arrivée des nouvelles technologies et l'afflux de nouveaux investissements dans l'infrastructure ; d) l'environnement, y compris l'appauvrissement des sols, l'utilisation des ressources en eau et l'érosion du capital génétique ; et e) l'accès aux denrées alimentaires, leur disponibilité et leur adéquation. Ces études d'impact, qui devraient intégrer une dimension participative, sont le seul moyen de faire en sorte que les avantages dégagés par les contrats de vente ou de location de terres soient répartis de manière équitable entre les communautés locales, l'Etat hôte et l'investisseur.

Principe 10 : En vertu du droit international, les droits des peuples autochtones sur leurs terres bénéficient de formes spécifiques de protection. Les Etats sont tenus de consulter les peuples concernés et de coopérer de bonne foi avec eux

pour obtenir leur consentement préalable donné librement et en connaissance de cause à tout projet pouvant avoir un impact sur leurs terres ou leurs territoires et leurs autres ressources, notamment en ce qui concerne la mise en valeur, l'utilisation ou l'exploitation de minerais, de ressources en eau ou d'autres ressources.

Principe 11 : Les travailleurs agricoles salariés devraient bénéficier d'une protection adéquate, et leurs droits fondamentaux et droits liés au travail devraient être énoncés dans la législation et respectés dans la pratique conformément aux instruments de l'OIT applicables en la matière. Le renforcement de la protection de cette catégorie de travailleurs contribuerait à améliorer leur capacité, et celle de leur famille, d'accéder à une alimentation suffisante et adéquate.



MEMOIRE ET CREATION*

Eric MANGIN

Université catholique de Lyon

En tant qu'il se tourne vers le passé, l'esprit humain s'appelle mémoire. Il s'agit de recueillir, de conserver et de convoquer des souvenirs ou des états de conscience passés. Cette activité de l'esprit est indispensable pour construire une identité tant sur le plan individuel que sur le plan collectif. Et au quotidien, la mémoire influence le comportement et produit des habitudes indispensables à la vie ordinaire. Au contraire, la perte de mémoire rend l'individu inapte aux activités les plus élémentaires. Faut-il pour autant réduire la mémoire au passé ?

Depuis quelques années, de nombreuses manifestations insistent sur le rôle déterminant de la mémoire dans le domaine de la création. En 2008, les Journées européennes du patrimoine sur le thème « patrimoine et création », ont permis de montrer que la conscience du passé, la prise en compte de l'histoire, et le travail de mémoire étaient des éléments importants pour la créativité. Je pense aussi à certaines expositions, comme celle sur « Picasso et ses maîtres » qui s'est tenue dans les Galeries nationales du Grand Palais à Paris entre le 8 octobre 2008 et le 2 février 2009, qui soulignent bien l'importance d'une filiation dans la création la plus personnelle, héritée des grands maîtres pour être pleinement soi-même. Si Picasso n'a pas cessé d'évoluer dans sa manière de peindre, c'est aussi parce qu'il s'est continuellement nourri de ses prédécesseurs. Jusqu'à la fin, il reprend et parfois même recopie au détail près les toiles de Rembrandt, Van Gogh ou encore Goya. Impossible d'être absolument original sans référence au passé, pas d'identité sans mémoire. La mémoire est non seulement ce qui nous tourne vers le passé, mais aussi et surtout ce qui ouvre à l'homme un avenir.

I. OUVERTURE LITTERAIRE

Pour analyser la mémoire et son rôle dans la création, je voudrais commencer par évoquer un livre intitulé *La Parenthèse des Anges* publié en 2004

* Ce texte reprend une vidéoconférence réalisée en 2008 pour les Journées européennes du patrimoine à l'Université catholique de Lyon.

à Pont-St-Esprit aux Editions La Mirandole¹⁴⁷. Son auteur Mireille Rossi est journaliste, mais ici, c'est un journal plus intime qu'elle nous propose, un journal imaginaire : « J'ai décidé de poser mes bagages le temps nécessaire à la rédaction de mon histoire [...] A quoi bon venir jusqu'ici ? Après tout j'avais opté pour une retraite. Une vraie qui devait me permettre de poser, noir sur blanc des idées et des souvenirs. Une vie ¹⁴⁸ ».

C'est l'histoire d'une jeune femme qui part dans un petit chalet du bout du monde pour écrire, écrire ses idées et souvenirs. Elle vient de quitter l'homme qu'elle aime et avec lequel elle a vécu pendant plusieurs années. Là, loin de tout mais si proche des choses, elle va rencontrer Amédée, un vieil homme. Une figure qui appartient à ces générations qui n'avaient pas à se poser de questions quant à leur lendemain. Amédée est vieux, très vieux... et en même temps, il n'a pas d'âge. Amédée échappe en réalité à toute définition ! L'auteur envisage également des lieux familiers, des paysages avec des églises dont les bénitiers sont comme des mains ouvertes, attendant patiemment d'improbables visiteurs ou quelques curieux. Mais ces lieux sont surtout des paysages de l'âme. Ainsi, l'extraordinaire jardin d'Amédée, un jardin qui apparaît spontanément en désordre, et pourtant qui révèle un autre type d'ordre, une histoire où toute chose finit par trouver sa place avec le temps : « Tout était à sa place dans le jardin d'Amédée. Tout avait une place dans ce désordre serein et camouflé¹⁴⁹ ».

Ordre et désordre. L'âme de la narratrice est bouleversée et son écriture lui permet de réorganiser une vie en chaos. Reprendre petit à petit le cours des choses... Ecrire permet de consentir aux choses telles qu'elles sont, se réapproprier sa propre vie.

La Parenthèse des Anges offre ainsi une belle méditation sur la mémoire, ou plus exactement sur « les mémoires blessées¹⁵⁰ ». La jeune femme part pour oublier celui qu'elle a aimé et c'est alors que ressurgissent les souvenirs du passé. Oublier et se souvenir. Mais aussi, se perdre pour se retrouver. Telles sont les lignes étonnantes qui traversent le récit. Mémoire blessée, abîmée, perdue à tout jamais. Celui qu'elle a aimé a définitivement perdu la mémoire après un grave accident, une amnésie qui l'empêche de retrouver l'amour qui les unissait autrefois. Difficile de se souvenir pour deux, impossible d'être la seule à se souvenir. Ecrire un journal, faire mémoire, rendre présent les choses absentes, les présenter autrement, dans la distance et l'acceptation afin de reprendre le contrôle de sa vie : « Conter, raconter, assembler, ne rien oublier, faire revivre une fois ultime, enfin t'offrir pour le meilleur un souvenir exempt du pire¹⁵¹ ».

147 ROSSI M., *La Parenthèse des Anges. Journal imaginaire*, Pont-St-Esprit, La Mirandole, 2004.

148 *Ibid*, p. 11. 51.

149 *Ibid*, p. 49-50.

150 *Ibid*, p. 9.

151 *Ibid*, p. 30.

Ainsi, la mémoire n'est pas un simple dispositif qui enregistre chacun de nos actes, un lieu dans l'esprit où tout est entreposé. La mémoire est un filtre capable de cueillir les moments précieux de la vie et de se recueillir au fond de soi. Elle met de l'ordre et permet d'aller à l'essentiel. Alors qu'une mémoire malade veut tout garder et ne rien oublier, la mémoire dans son fonctionnement normal sélectionne les événements et opère déjà un tri dans les souvenirs. Elle réorganise également le rapport au temps. Il arrive que l'homme soit écrasé par le poids du passé et envahi par l'angoisse de l'avenir. La mémoire permet au contraire au passé d'être passé et ouvre positivement sur l'avenir. En reprenant ainsi le contrôle de sa vie, la mémoire fait naître une identité et permet au sujet d'exister et de dire enfin « je ». Progressivement, la narratrice va prendre de la distance avec son passé, elle s'éloigne de celui qui était toute sa vie : « Je me surprends ainsi à vivre quelques instants en oubliant de te les relater. Je me surprends à oublier de penser à toi à chaque seconde passée¹⁵² ».

Le passé sans aucune nostalgie, l'avenir dégagé de toute angoisse, mais aussi la plénitude du présent. Le livre évoque l'art de la photographie. Amédée fait des photos. Tous les jours, il cueille les instants précieux de la vie et porte un regard d'admiration sur le quotidien. La mémoire est une façon d'être attentif au présent, à l'instant en tant qu'il porte en lui toute l'éternité, à tous ces petits riens dans lesquels transparait la profondeur des choses : « De petits riens qui écrivent la vie¹⁵³ ». Parce que lui aussi a perdu quelqu'un d'important, Amédée ne veut plus oublier le moindre instant. Faire mémoire et être présent au présent, toujours vigilant à l'égard des choses les plus simples.

Bien évidemment, *La Parenthèse des Anges* établit un lien étroit entre la mémoire, l'écriture et la création. Création d'un livre, naissance d'une identité. L'écriture ne consiste pas uniquement à décrire une histoire, elle permet d'explorer une réalité complexe, dire ce qui ne peut être dit. La jeune femme écrit parce que tout est compliqué, mettre de l'ordre et affronter l'incohérence des choses : « Tout est en vagues dans mon cœur et mon esprit. Tout s'emballe, rien jamais ne se calme. Tout n'est que déferlantes, sombres marées ou bien tempêtes. Rien jamais n'y est simple¹⁵⁴ ». Et pourtant, à travers l'écriture, le travail de mémoire et de mise en ordre, se construit progressivement une identité. Mieux encore, l'écriture permet de dégager un lieu, révéler un petit coin du cœur à l'abri des tumultes de la vie, tranquille. Ce petit coin est comme une greffe, il permet à la personne de renaître, de vivre à nouveau toutes choses à partir d'une liberté que rien ne peut nous ravir... Et ainsi, non seulement la mémoire supprime la nostalgie du passé et l'angoisse de l'avenir, mais en plus elle nous donne d'aimer la vie, telle qu'elle est et non pas telle que nous aimerions qu'elle soit !

152 *Ibid.*, p. 69.

153 *Ibid.*, p. 90.

154 *Ibid.*, p. 26.

La mémoire est peut être aussi une faculté indispensable pour apprendre à aimer le quotidien de l'existence. Avant que le livre ne s'achève d'une façon tout à fait surprenante, la jeune femme s'adresse encore une fois au vieil homme et lui demande ce qu'il reste dans la vie quand on n'a plus personne à aimer, et Amédée lui répond alors simplement : « Il y a toujours la vie à aimer¹⁵⁵ ».

II. ESSAI D'UNE DEFINITION PHILOSOPHIQUE DE LA MEMOIRE

Parmi les philosophes qui ont tenté de penser la mémoire et de réfléchir à cette question, il faut citer Augustin dans le livre X des *Confessions* : « Je poursuis ma lente ascension vers celui qui m'a fait. J'atteins les immenses prairies, les vastes palais de la mémoire où se trouvent les trésors des images innombrables importées par la perception de sortes d'objets¹⁵⁶ ». Augustin a exploré expérimentalement et traité de façon assez systématique cette question en commençant par évoquer les problèmes et paradoxes de la mémoire.

Et tout d'abord, ce premier problème : alors que la mémoire est par définition une faculté qui met de l'ordre, mon expérience sur l'exercice de la mémoire fait plutôt apparaître une sorte de désordre dans ma tête. Plus exactement encore, ce que je convoque ne parvient pas à revenir et ce qui vient à ma mémoire, je ne l'ai pas toujours convoqué : « Certaines [choses] affluent en bande alors même qu'on en avait demandé et cherché une autre. Elles font irruption avec l'air de dire : c'est peut-être nous que tu cherches¹⁵⁷ ». Certains souvenirs se présentent alors qu'on ne les attendait pas, d'autres au contraire, restent dans l'obscurité. L'expérience exprime un profond décalage entre ce qu'est la mémoire et son fonctionnement. Autre difficulté, il existe une incapacité de l'esprit à pouvoir s'approprier certaines choses alors que ma mémoire est pourtant infinie : « La force de ma mémoire est grande [...] Cette force m'appartient, elle est propre à ma nature, et pourtant je suis incapable d'embrasser ce que je suis¹⁵⁸ ». La mémoire ne me donne qu'une connaissance imparfaite et toujours inachevée de ce que je suis, et mon souvenir du passé ne pourra jamais pleinement satisfaire mon désir d'une connaissance totale. Mais cette difficulté est essentielle. La mémoire présente le moi comme une identité toujours énigmatique aux contours imprécis. Pourtant, par-delà ces problèmes qui mettent en avant des éléments importants, Augustin parvient à définir très précisément le travail de la mémoire.

Qu'est-ce que la mémoire ? La mémoire peut se définir comme la faculté des images, capable de conserver des impressions sensibles et de les classer : « Est entreposé là tout ce que notre intelligence développe, réduit ou modifie de quelque façon, à partir de la perception sensible¹⁵⁹ ». Non seulement la mémoire

155 *Ibid*, p. 108.

156 AUGUSTIN, *Les Aveux*, X, 12, Paris, P.O.L., 2008, p. 268.

157 *Ibid*, p. 168-269.

158 *Ibid*, 15, p. 270.

159 *Ibid*, p. 268.

entrepose, mais en plus, elle met de l'ordre. Elle accomplit déjà un travail d'abstraction qui transforme les impressions sensibles en représentations ou notions abstraites. Se souvenir d'une chose, c'est disposer d'une image, d'une trace, d'un vestige dans l'esprit qui est en quelque sorte la copie de la chose réelle dont on se souvient. Et cette représentation devient le matériau de la pensée. En effet, penser, c'est rassembler des souvenirs et regrouper des représentations : « La pensée ne fait rien d'autre que recueillir dans la mémoire des éléments pêle-mêle et dispersés, et veiller à les rendre accessibles dans la mémoire où ils étaient auparavant cachés, éparpillés et négligés, pour qu'ils deviennent ainsi facilement disponibles à un usage familier de l'intellect¹⁶⁰ ». Ayant ainsi défini la mémoire, Augustin s'interroge alors sur les fonctions de la mémoire. A quoi sert-elle ?

La mémoire possède au moins trois fonctions. Tout d'abord, elle met le monde à ma disposition. Le monde n'est plus quelque chose d'extérieur qui m'échappe, mais il devient un objet de ma pensée, un objet sur lequel le sujet peut avoir prise. Et rien n'échappe au pouvoir de la mémoire, où comme le dit Augustin : « Ici, le ciel, la terre et la mer sont à moi, comme toutes les émotions qu'ils ont pu me procurer, hormis celles que j'ai oubliées. Ici, je me rencontre moi-même. Je me souviens de moi, de ce que j'ai fait, quand et où, et quelle sensation j'ai éprouvée en le faisant¹⁶¹ ». Non seulement l'homme parvient à saisir le monde grâce à sa mémoire, mais il est aussi capable de se ressaisir lui-même, ce qui est encore plus difficile.

La seconde fonction de la mémoire consiste ensuite à inscrire l'homme dans l'histoire. Plus exactement, le moi possède la possibilité de revenir sur son passé et d'anticiper sur l'avenir. En d'autres termes, la mémoire rend présent les choses passées et organise l'action à venir : « Je conçois de nouvelles et encore de nouvelles choses [...] Je les raccorde au passé et de là aux effets et aux perspectives d'événements futurs [...]. Dans les immenses replis de mon esprit, remplis des images de choses si nombreuses et si variées, je me dis en moi-même : je vais faire ci ou ça. Il va arriver ci ou ça. Oh s'il pouvait arriver si ou ça¹⁶² ». C'est en inscrivant le moi dans l'histoire, que la mémoire est capable de rendre possible dans le présent une action concrète. Enfin, la mémoire permet de parler de ce qui est absent... Des choses et des personnes qui sont disparues avec le temps, mais aussi de ce qui est fondamentalement absent et toujours énigmatique, à savoir Dieu et moi-même. Dire les choses parce qu'elles sont absentes : « Je me le dis en moi-même, et dès que je me le dis, toutes les choses que je dis sont à moi, tirées de ce trésor de la mémoire. Je ne dirais rien de tout ça si elles manquaient¹⁶³ ». S'exprimer parce que les choses nous manquent. La mémoire s'efforce de dire ce qui est fondamentalement absent et indicible. C'est aussi cette impossibilité qui est à l'origine de la création artistique. Augustin aborde peu cette perspective.

160 *Ibid*, 18, p. 272.

161 *Ibid*, 14, p. 270.

162 *Idem*.

163 *Idem*.

Pourtant, il existe bien un rapport entre la mémoire et la création.

III. PERSPECTIVES ESTHETIQUES ET ENJEUX POUR LE DEBAT CONTEMPORAIN

Il est possible d'établir quelques parallèles entre le travail de la mémoire et l'activité artistique. Dans quelle mesure la création fait-elle appel à la mémoire ? En quoi la mémoire est-elle créatrice ?

La mémoire est comme un filtre qui recueille les moments précieux et va immédiatement à l'essentiel. De même, le peintre porte un regard particulier sur les choses qui l'entourent, un regard qui ne retient que les lignes essentielles et convertit son objet par des formes et des couleurs. Ensuite, la mémoire et la création ont toutes les deux une dimension prophétique. En effet, la mémoire est capable d'anticiper l'avenir en se concentrant sur le présent par une considération sereine du passé, et de même, par l'attention qu'elle porte à l'instant, la création a également le pouvoir d'esquisser l'avenir avec une grande lucidité. Enfin, la mémoire atteint le cœur de l'homme, elle sonde les profondeurs de son être et révèle combien celui-ci est toujours une énigme à lui-même. De la même manière, la création ne consiste pas à décrire avec précision l'homme, mais consiste à montrer au contraire ce qui en l'homme échappe à toutes représentations. Etreindre l'insaisissable !

Mais, il semble bien que le lien le plus étroit entre la mémoire et la création soit ce travail constant de dialogue inhérent à l'une et à l'autre. Aujourd'hui, on insiste beaucoup sur le rapport entre patrimoine culturel et création artistique. Bien entendu, il ne s'agit pas de s'interroger sur l'opportunité d'exposer des œuvres contemporaines dans les lieux majeurs du patrimoine. Plus fondamentalement, cette question permet de se demander dans quelle mesure la création contemporaine intègre-t-elle des éléments qui appartiennent au patrimoine culturel. Il ne s'agit pas ici de remettre en cause le concept de création... cette idée que créer c'est faire quelque chose de nouveau. Encore que la nouveauté soit souvent considérée en soi comme un critère important dans l'art contemporain, comme s'il suffisait de faire quelque chose d'absolument nouveau pour que la performance devienne une œuvre d'art ! Une œuvre d'art n'est pas nécessairement quelque chose d'absolument nouveau. Ou plus exactement, la création fonctionne en intégrant des matériaux divers empruntés au passé ou à d'autres civilisations.

Le travail de Picasso est à cet égard très instructif. Cet artiste a continuellement évolué tout au long de sa vie et il a constamment changé de style. Et pourtant du début à la fin de sa vie, il n'a pas cessé de copier les grands maîtres comme Ingres, Delacroix ou Gauguin, mais aussi et surtout les peintres espagnols comme Goya et le Greco. Une des œuvres les plus originales du XX^{ème} siècle est en réalité le fruit d'un héritage classique. Il convient aussi de souligner comment son dialogue avec l'art des primitifs, et en particulier les masques africains, lui a permis de simplifier son écriture picturale et d'aller vers

une grande simplicité des formes. Dialogues avec les maîtres, dialogue avec d'autres civilisations, la création est donc essentiellement un travail de mémoire. Ou en d'autres termes, la mémoire est cette opération qui permet de comprendre la création artistique et peut-être même la différence entre art moderne et art contemporain.

Dans l'ouvrage intitulé *Les mirages de l'Art contemporain*, Christine Sourgins propose une distinction intéressante entre art moderne et art contemporain¹⁶⁴. Alors que l'art moderne s'efforce d'intégrer de manière originale des formes héritées du passé, l'art contemporain est au contraire un art de la rupture avec la création artistique des siècles précédents. Marcel Duchamp avec sa célèbre *Fontaine*, un ready-made formé à partir d'un urinoir en porcelaine, une des œuvres les plus controversées du XX^{ème} siècle, est sans doute l'artiste qui a introduit l'art contemporain. Mais peut-on rompre absolument avec une tradition ? La mémoire n'est-elle pas toujours plus ou moins indispensable pour l'artiste quel qu'il soit ? La mémoire est ce qui permet à un homme de construire son identité.

Aujourd'hui, notre identité semble menacée parce que nous vivons dans un monde qui s'est considérablement ouvert à l'altérité. Cette déconstruction produit nécessairement un sentiment de peur et peut-être aussi parfois une crise plus profonde, une crise de l'identité. On pense que la transmission des valeurs qui construisait autrefois de façon solide notre culture, est aujourd'hui menacée. C'est alors que la mémoire devient un devoir, on parle ainsi du « devoir de mémoire ». Il faudrait imposer aux jeunes générations ce devoir de mémoire pour ne pas perdre ce qui constitue notre patrimoine. Rappelons que le travail légitime de la mémoire ne doit jamais devenir une fixation sur nous-mêmes parce que notre identité n'est jamais définie une fois pour toute. L'homme est un être toujours à construire, une identité toujours plus ou moins menacée, il existe en lui un quelque chose d'inappropriable qui lui confère en même temps toute sa dignité. Mais en plus, cette identité profonde ne peut naître que du dialogue. Dialogue avec notre histoire, mais aussi dialogue avec d'autres cultures et civilisations. Loin d'être une menace pour notre identité, la rencontre de l'autre sera toujours un élément indispensable dans la construction de soi.

C'est pourquoi l'interculturalité est une chance à saisir, non seulement pour la création artistique, mais aussi et surtout pour la construction incessante de notre être.



164 SOURGINS C., *Les mirages de l'Art contemporain*, Paris, la Table ronde, 2005.

LES MINORITES AU LIBAN : ENTRE ACCUEIL ET REJET, 1960-2005

Liliane KFOURY

Université Saint Joseph de Beyrouth (Liban)

Je ne reviendrai pas sur la difficulté de définir la notion de minorité relevée par Louis Gabaude dans l'introduction de son intervention à notre colloque, mais il est nécessaire de noter ce qui sera entendu dans cette présentation par « minorité » pour le Liban d'aujourd'hui.

L'existence d'une minorité dans sa signification de groupe restreint au sein d'une majorité n'est ni simple ni évidente à montrer, surtout que la majorité d'hier n'est pas nécessairement celle d'aujourd'hui. L'évolution démographique et les mobilités spatiales des groupes socio-confessionnels au cours des dernières décennies ont fait subir à cette société, dans des proportions variables, des modifications continues.

Pays d'émigration, le Liban compte aujourd'hui plus de quatre millions d'habitants pour quelques dix mille kilomètres carrés, avec dix huit communautés religieuses qui se partagent l'espace et le pouvoir, comme stipulé par le Pacte national de 1943¹⁶⁵. Nous savons que les chiffres et les statistiques, lorsqu'ils existent, sont tenus au secret pour ne pas bouleverser l'état d'équilibre de partage confessionnel pour lequel tous les groupes se sont entendus aussi par l'Accord de Taëf d'octobre 1989¹⁶⁶.

Il ne sera pas question d'aborder ici, par exemple, les minorités chrétiennes vivant parmi une société majoritairement musulmane¹⁶⁷. Ce travail sera centré plutôt sur les populations venues des pays limitrophes du Moyen-Orient pour

165 Accord entre les chefs politiques des communautés musulmanes et chrétiennes sur le partage égalitaire des responsabilités étatiques.

166 Accord ratifié à Taëf en Arabie Saoudite le 22 octobre 1989 par les différentes parties libanaises pour mettre fin à la guerre civile.

167 Au sein de l'Empire Ottoman, les « minorités », étaient les groupes de personnes des communautés juive et chrétienne qui avaient un statut particulier réservé aux « Gens du Livre ». Elles étaient protégées par le pouvoir central, soumises à une taxe particulière et ne pouvant accéder aux hautes fonctions de l'état.

Avec les réformes mises en place au XIX^{ème} siècle, l'Empire ottoman donne l'égalité civile et politique à tous les citoyens de l'Empire, avec l'abolition des restrictions touchant les minorités.

s'installer au Liban au courant de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle.

Parmi les caractéristiques du Liban, il y a le fait qu'il a été, tout au long de son histoire, un pays d'accueil et de refuge, un havre de paix pour les persécutés, une solution de rechange pour les demandeurs de libertés d'action et de pensée ; havre de paix qui, toutefois, vit et subit des secousses de violences variables selon les conjonctures régionales et internationales. Une autre des caractéristiques de ce pays, c'est sa diversité ethnique, culturelle et religieuse : sa société est constituée de personnes et de groupes venus tout au long de l'histoire des contrées et des régions proches ou plus ou moins lointaines, faisant suite à des conflits, des épidémies, des catastrophes climatiques ou autres. Durant la seconde moitié du XX^{ème} siècle et, suite à des bouleversements politiques, militaires, économiques, sociaux ou culturels qui secouent leurs pays comme l'Égypte, l'Irak, la Palestine et la Syrie, des individus - et le plus souvent des familles - vont venir s'installer au Liban. Ainsi, les vagues de nationalisation des terres agricoles, des manufactures ou des établissements scolaires vont pousser certains à quitter leur pays.

Connu pour être un pays chaleureux et accueillant où il fait bon d'y vivre et où le régime libéral, politique et économique permet aisément l'installation d'une entreprise commerciale ou industrielle, loin du contrôle direct et menaçant d'un Etat dont les pratiques de nationalisation des secteurs économiques et même culturels vont bon train. La majorité des personnes ayant quitté leurs pays d'origine ont choisi le Liban pour s'y installer afin de redémarrer dans le même secteur économique ou commencer une nouvelle vie professionnelle, dans une sorte de seconde patrie. Cependant, tous n'ont pas vécu leur départ et leur installation de la même manière. Ainsi, pour les Palestiniens arrivés en 1948 au Liban, il ne s'agissait que d'un séjour provisoire en attendant le retour au pays natal, lequel retour se fait toujours attendre. Par contre, pour les Égyptiens ayant quitté l'Égypte de Nasser, il s'agissait d'effectuer un retour au pays d'origine, au territoire des ancêtres¹⁶⁸.

Dans ce propos, il sera question plus particulièrement de personnes venues des villes syriennes de Damas et d'Alep. Ayant pour objectif une meilleure compréhension de ces groupes qui vont quitter leurs milieux, leurs familles et leur pays, certes pour un pays qui leur est proche et connu, mais qui n'est pas le leur, il était impératif de rencontrer ces personnes et de réaliser avec eux des entretiens semi dirigés. Chaque personne ou famille a son parcours propre, son histoire, ses problèmes et ses difficultés, ainsi que son propre cheminement. En racontant des séquences de leurs vies, de leurs expériences, de leurs difficultés, de leurs perceptions, de leurs conflits, etc., ces personnes venues de Syrie¹⁶⁹

168 Les personnes qui sont venues du Caire et d'Alexandrie dans les années soixante au Liban sont en grande partie des descendants d'émigrants de la montagne libanaise du XIX^{ème} siècle.

169 Les Syriens venus s'installer au Liban sont originaires des grandes villes syriennes. Les personnes entretenues à ce jour sont majoritairement des chrétiens d'Alep.

dévoileront une partie de leur vécu et de leurs relations avec les Libanais à leur arrivée ; leur installation avec les différents problèmes rencontrés, les portes qui leur ont été ouvertes, ainsi que les écueils et autres obstacles auxquels ils ont été confrontés.

Les causes des départs, les modalités d'adaptation et d'intégration, les relations qu'ils ont eues ou non avec les « Libanais d'origine » ; les relations entretenues par la suite avec leur pays natal permettront de voir dans quelle mesure leur venue au Liban était aisée ou pas, si la société libanaise a facilité le démarrage de leur nouvelle vie ou si, au contraire, ils ont rencontré des difficultés et des rejets et comment ils ont géré l'une ou l'autre attitude. La réputation de pays d'accueil, d'hospitalité, de pays de « lait et de miel » était-elle toujours valable pour ces personnes ? Y ont-elles été reçues réellement comme le veut la réputation de ce pays, le Liban ? Les réponses à de telles questions se trouvent dans les discours tenus par les personnes rencontrées.

De Syrie, les départs ne se sont pas produits en « catastrophe » ou suite à une panique collective. Pratiquement tous ont quitté de manière réfléchie et souvent, avec maints préparatifs, par vagues successives de déplacements tout au long de la décennie 1960-1970. Faisant suite aux nationalisations de certains secteurs de l'économie comme les grandes plantations, les filatures de coton ou les différentes industries du textile, certaines familles avaient déjà placé leurs enfants dans les pensionnats des écoles libanaises après la création de la République arabe unie (RAU) en 1958. Selon certaines d'entre elles, la grande crainte consistait en la fermeture des écoles privées et religieuses qui assuraient l'enseignement du Français. Une personne se souvient : *« En 1958, j'étais à l'école chez les Franciscaines et puis, quand il y a eu l'Union, ils se sont dit que les écoles religieuses allaient peut-être fermer. Peut-être que le Français n'allait plus être enseigné, etc. Et c'était au milieu de l'année que mon père avait décidé de m'envoyer au Liban... C'est au milieu de l'année que j'ai quitté, pendant le second trimestre et je suis venue au Liban où je suis restée pensionnaire pendant cinq ans »*. Pour une autre : *« Quand ils ont commencé à nationaliser, mon père a décidé carrément de déménager toute la famille, il a fait une maison à Beyrouth, tout le monde est venu, et moi aussi, enfin... j'ai quitté le pensionnat »*.

Les parcours entrepris sont variables selon les personnes et les familles et la venue au Liban n'a pas été vécue par tous de la même manière. De plus, d'après les discours des uns et des autres, le déracinement est vécu différemment par les adultes et par les enfants. Le discours des hommes est « raisonné », il porte sur la responsabilité du « Chef de famille ». C'est lui qui s'occupera de trouver du travail dans le secteur qui est le sien ou qui tentera de monter une affaire avec des partenaires choisis parmi les membres de la famille, les connaissances - de préférence de la même ville d'origine. Ainsi, pour la plupart d'entre eux, l'installation au Liban est une étape de la vie, un changement de rythme et non une « émigration » : *« Moi je suis venu en 1965 et j'ai attendu longtemps avant de vraiment décider de ne pas émigrer, de changer de vie ... »*. Cette installation au

Liban est considérée comme un changement de parcours dans un espace familier, un lieu connu et non hostile : *« Pour nous le Liban c'est juste... Ce n'est pas une émigration... Ce n'est pas qu'on a émigré au Liban pour des raisons familiales ou pour des raisons... Non, ça a été plutôt pour des raisons de travail, d'affaires. On avait une usine en Syrie qui a été nationalisée et moi j'étais dans la filière... disons économique. Et quand il y a eu la nationalisation, on a été obligé de trouver autre chose et de laisser tout ça là-bas... ».*

Les femmes, quant à elles, tiennent un discours plus entaché d'affect et de sentiments : quitter parents, cercles d'amis, voisins et habitudes quotidiennes leur fut difficile à vivre. Leur attachement à leur résidence, au mobilier, aux effets personnels s'exprime plus aisément que chez leurs époux et elles montrent souvent que leur déplacement vers Beyrouth a été vécu comme un « déracinement » douloureux. *« A l'époque il y avait une belle communauté alépine qui était arrivée là, et donc ils ne s'étaient pas sentis seuls... N'empêche, je sais que maman avait souvent la nostalgie, au début elle pleurait même... Ce n'est pas facile de tout quitter... Elle avait ses parents encore là-bas, qui étaient venus par la suite à Beyrouth... Mais, au début, ça a été difficile pour elle et je me souviens qu'elle en pleurait ... ».*

Contrairement à leurs parents, les jeunes de l'époque qui avaient entre huit et seize ans se souviennent aujourd'hui de ce déplacement comme étant plutôt plaisant et agréable : *« ...mais, enfin, j'ai été disons bien adoptée par la classe et, pour nous, Beyrouth c'était un peu la magie ! ».* Ou alors : *« Je n'étais pas malheureuse à la suite des nationalisations. Je n'avais pas réagi mais, quand on avait su qu'on venait à Beyrouth, j'étais toute contente ».* Ce qui reste surtout après presque un demi-siècle dans les souvenirs de certains de cette génération, c'est : *« Le Liban, c'est pour moi le pays de la liberté et on était là ! On était bien, il y avait une joie de vivre que je ne sentais pas à Damas ; je ne sentais pas du tout ça à Damas où on était confinés ».* Et d'autres iront jusqu'à magnifier Beyrouth : *« Parce que, ici il y avait ... j'étais venu une fois chez ma tante... Beyrouth c'était un peu comme Paris... C'était une autre ouverture, une autre liberté peut-être ; je ne sais pas ... Pour nous, c'était comme Paris... ».*

Toutes les personnes rencontrées connaissaient déjà le Liban et y avaient des liens et des contacts : de la famille qu'ils venaient régulièrement visiter, des alliances professionnelles ou matrimoniales avec des Libanais, des amis. Ils venaient passer des congés scolaires et la saison estivale dans les centres de villégiatures dans la montagne, notamment dans le Kesrouan, le Meten ou la région d'Aley, de Bhamdoun et de Sofar : *« On venait assez souvent et on estivait à Beit Mery avec mes parents ; j'ai encore un vague souvenir du grand hôtel du Bustan où nous passions des étés... ».*

Une fois arrivés et installés, ces groupes et familles vont s'organiser et rythmer leur vie souvent de manière telle qu'elle semble calquée à celle qu'ils avaient à Alep. Que ce choix soit conscient ou pas, le fait est que les enfants

étaient placés dans les mêmes écoles, et le mieux c'est que ce soit les mêmes que celles qu'ils fréquentaient en Syrie¹⁷⁰. Le choix du logement se faisait en tenant compte de la proximité de l'école, de la présence dans la même ville, le même quartier et même dans la même rue, de leurs amis, connaissances ou autres compatriotes. De même, les achats et les courses des denrées pour le quotidien se faisaient le plus souvent chez les mêmes fournisseurs : on se passait les adresses et les contacts utiles pour s'approvisionner en produits bien de chez soi.

Nous voyons donc se constituer et se construire une minorité au sein de la société libanaise, déjà bien variée et résultant d'un mixage social, culturel et religieux séculaire. Si ces personnes se sont regroupées entre elles, c'est quelque part par besoin de garder proche d'elles une part de leur ville d'origine, par la recherche d'une forme de réconfort ou de protection ou même, paradoxalement, d'une inconsciente peur de trop se fondre dans la société libanaise et de perdre ainsi leur spécificité qui les fait se démarquer de l'ensemble de la société où ils vivent. Par ailleurs, les Libanais eux-mêmes ne manquaient pas une occasion pour faire ressentir à ces nouveaux venus leur différence et le leur signifier, par une remarque désagréable, une pointe d'humour déplacée ou autre.

Aujourd'hui, certaines personnes regrettent en quelque sorte cette attitude que nous pouvons qualifier de « défensive » : *« On était entre nous ; on n'avait pas vraiment frayed avec les gens d'ici... »*. Ou alors : *« Mes parents sont un peu comme moi finalement ; ils n'ont fréquenté que des Alépins... Je ne me souviens pas qu'ils aient eu une fréquentation de Libanais à part nos voisins ... ils n'ont pas du tout de connaissances libanaises... Et puis, à l'époque, il y avait une belle communauté alépine... »*. Et aussi : *« Mon frère adore Alep ! Lui aussi s'est mal intégré, parce qu'il a plutôt des amis Alépins »*. Certains se décrivent eux-mêmes comme ayant pris le choix extrême de s'organiser en « ghettos » : *« L'Alépin a eu tendance à vivre en « ghetto » et, la plupart des Alépins, ne se sont pas mêlés à la société libanaise... »*. Pour une autre personne : *« Oui, mais l'Alépin qui est venu s'installer au Liban, force est de constater aussi qu'il a eu tendance à vivre en ghetto un peu comme les Egyptiens également vivent en ghetto, et ça c'est une chose que je leur reproche un petit peu... »*.

D'ailleurs, certains ont même été jusqu'à construire leur propre petit monde, dans le vrai sens du terme, par la mise en place dans les années 1980 d'un projet de construction d'un complexe résidentiel dans le Mont-Liban, lequel projet se met en place par la constitution d'une société immobilière associant quelques hommes d'affaires, tous originaires de la même ville d'Alep. Les acquéreurs, sauf rare exception de quelques personnes elles aussi venues d'ailleurs¹⁷¹, venaient de la même ville ; ce qui fait dire à l'un des actionnaires du projet :

170 Les filles étaient inscrites chez des sœurs des franciscaines, les garçons chez les pères Jésuites ou les frères Maristes.

171 Il s'agit de personnes venues du Caire.

« *Nous avions plus ou moins choisi les propriétaires...* ». La quête identitaire de ces personnes venues s'installer au Liban à un âge fluctuant entre l'enfance et l'adolescence se poursuit encore pour la plupart d'entre elles jusqu'à ce jour. Ils se définissent comme appartenant à deux identités : la syrienne et la libanaise, se sentant appartenir à l'une et/ou à l'autre, parfois plus à l'une qu'à l'autre selon les situations et les circonstances et bien sûr selon le parcours individuel de chaque personne.

Parmi elles, nous avons rencontré une personne qui s'était engagée durant la guerre civile auprès des combattants Libanais chrétiens, profondément convaincu de la cause pour laquelle il avait combattu. Pour lui, le choix s'est bien fixé : « *Je sens que j'appartiens au Liban plus qu'à la Syrie, beaucoup plus qu'à la Syrie, beaucoup plus... Surtout j'ai passé six ou sept ans de ma vie à défendre le Liban ; j'ai même pris beaucoup de risques... J'ai risqué ma vie pour le Liban et je me sens très proche des Libanais. Je me sens également que le Liban est ma patrie* ». Pourtant, et bien qu'étant très jeune lors du départ de sa famille de Syrie, le retour dans sa ville natale ne le laisse pas indifférent : « *Je ne sens pas que la Syrie est ma patrie ; je le sens simplement dans le quartier où je suis né. En allant à Alep (j'étais allé, il y a deux à trois semaines) et en entrant dans le quartier où je suis né, certainement que j'étais content de revoir ce quartier, mais je n'étais pas content de voir les gens qui sont actuellement dans la région que je ne connais plus...* ». Pour une autre personne, il n'y a aucune hésitation : « *Je me sens Alépine ; je me sens Alépine dans beaucoup de choses. Il y a quelque chose que je n'oublierai jamais ...* ».

Si ce besoin d'attache identitaire et la fierté à le déclamer n'est pas toujours exprimée, il n'en reste pas moins que tous tiennent à se démarquer d'une manière ou d'une autre des autres Libanais.

A côté de ce repli sur soi, il est indéniable aussi que le Libanais n'a pas toujours bien accueilli ses voisins. Les sarcasmes et les moqueries concernant par exemple l'accent du parler syrien, sont rapportés par tous mais souvent contés en guise de plaisanterie et de rigolade, ou même sous forme de réaction agressive ou violente, même chez les plus jeunes à l'école : « *J'étais très timide mais il fallait parler quelques mots et je pense que j'avais dit quelque chose avec un accent syrien ... Ca ne lui a pas plu et puis il m'a tapé et il a insulté un peu les Syriens et c'est à ce moment-là que je me suis rendu compte qu'il faut s'adapter ...* ». Ce qui lui fait dire un peu plus loin : « *J'ai changé d'accent après trois à quatre mois et, à la fin de la première année, on ne me reconnaissait plus. Mais, avec mon père, tout de suite je reprends l'accent alépin... Et quand je me tourne vers mon mari, c'est tout de suite le Libanais ...* ». Ou alors, c'est un malaise qui s'installe : « *Dès que j'ouvre la bouche, on me demande si je suis Syrien ! Et pourquoi le font-ils ? C'est pour avoir le dessus sur moi et je ne peux pas pardonner ça. Mais je ne suis pas prêt à changer mon langage non plus...* ». Ou encore : « *Dans l'esprit libanais, lorsque l'on te pose la question de savoir si tu es Syrien c'est, pour celui qui le fait, une façon de montrer qu'il est supérieur* ». Et d'ajouter : « *Pour parler Arabe, je suis très mal à l'aise avec les Alépines et je parle donc Alépin...* ». Ou encore cette fille qui dit à sa mère : « *Surtout ne parle pas, parce que ici tout le monde est contre les Syriens... Surtout, n'ouvre pas la bouche...* ». Ou bien :

« J'ai l'Arabe alépin ; je ne fais pas d'efforts pour changer parce que je trouve que c'est « non naturel ». Parce qu'il y a un regard quand même un peu hostile, je crois ... ».

Pour éviter des situations embarrassantes ou dérangementes, ces personnes vont utiliser systématiquement la langue française comme moyen d'expression, gardant le parler arabe pour discuter à la maison, avec les membres de la famille ou avec les proches amis de même origine.

Durant les différentes phases de la guerre civile des années 1975 à 1990, le quotidien des uns et des autres n'était pas toujours évident. Ainsi, pour l'une des personnes : « C'était le responsable du quartier qui savait que nous étions des Syriens, que mon père était Syrien, qui venait le menacer chaque fois ; un genre de chantage... ».

Plus récemment, durant les périodes de troubles et de tensions politiques où les Libanais ont pris ouvertement position contre la présence armée syrienne au Liban, comme en 2006 et 2007, les réflexions des uns et des autres reflètent bien leur tiraillement entre leur volonté d'intégration à la société libanaise et leurs racines qui leurs sont bien chères. Certains d'entre eux sont encore plus perplexes quant à leur identité : « Moi je me sens très libanaise, mais maintenant, d'après ce qui se passe actuellement au Liban, après tout ce qu'on a enduré et ce que je suis en train d'entendre, eh bien je crois que je me sens de plus en plus déracinée... ».

Qu'elles aient été bien accueillies, intégrées, tolérées, ironisées ou rejetées, toutes ces personnes qui ont opté pour le Liban, comme deuxième patrie, ne regrettent en aucune manière leur choix. Cependant, leur discours n'est pas toujours dénué d'un soupçon d'amertume ou de déception face à une situation qu'elles n'ont pas toujours choisie ou qu'elles n'ont pas toujours pu maîtriser. Bien au contraire, elles se sont fondues de leur mieux dans la société libanaise, à la fois accueillante et agressive, riche de par sa variété et profondément jalouse d'une identité pas toujours facile à définir.



TRAVAUX DES ETUDIANTS

XXXXXXXX

L'étudiant Youssouf BA a soutenu le 5 juillet 2010 son mémoire de Master 2 Recherche à l'Institut des droits de l'homme de Lyon (IDHL-Université catholique de Lyon), en convention avec l'Université Pierre MENDES-FRANCE de Grenoble. Ce mémoire est intitulé comme suit : « *Le droit à l'éducation à l'épreuve de la diversité culturelle : l'exemple de la Mauritanie* ».

Le jury était composé de :

1. Joseph YACOB, Professeur de Sciences politiques à l'Université catholique de Lyon (Directeur de mémoire) ;
2. Roger Koussetogue KOUDE, Maître de conférences de Droit international et de Philosophie du droit à l'Université catholique de Lyon (Membre du Jury).

A la demande de notre Chaire, M. Youssouf BA a bien voulu nous proposer un résumé de son travail que nous reproduisons ci-après.



LE DROIT A L'EDUCATION A L'EPREUVE DE LA DIVERSITE CULTURELLE : L'EXEMPLE DE LA MAURITANIE

Youssef BA

Université Pierre Mendès France – Grenoble 2

L'éducation occupe indubitablement une place particulière dans le droit international des droits de l'homme. Cela est sans doute dû à l'importance qu'elle confère à la réalisation de l'humanité de l'individu. Le droit à l'éducation a acquis, depuis l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH), une dimension internationale. Les textes qui s'en suivront ne feront que confirmer cette consécration de l'éducation en tant que droit indispensable à la réalisation de l'humanité de l'homme. Le droit à l'éducation et la liberté de l'éducation seront ainsi mis en relief à travers le droit international des droits de l'homme. En effet, l'importance de l'éducation pour la socialisation de l'individu, son rôle dans la consolidation de la paix et le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales, ont été déterminants pour lui conférer le caractère d'un droit fondamental.

Il est communément admis aujourd'hui que l'éducation est à la fois un droit fondamental en soi et une clef pour l'exercice des autres droits inhérents à la personne humaine. En tant que droit qui concourt à l'autonomisation de l'individu, on peut constater avec le Comité des droits économiques, sociaux et culturels de l'Organisation des Nations Unies (ONU) que *« l'éducation est le principal outil qui permette à des adultes et à des enfants économiquement et socialement marginalisés de sortir de la pauvreté et de se procurer le moyen de participer pleinement à la vie de leur communauté¹⁷² »*.

Cependant, si la grande majorité des pays ont signé et ratifié des conventions internationales consacrant le droit à l'éducation, bien peu lui ont consacré une place dans leurs cadres législatifs. Le droit n'existe qu'en théorie, les mesures pour sa mise en application font souvent défaut... En effet, le droit à l'éducation ne consiste plus seulement en celui d'être mis en place, mais au nom de l'interculturalité et/ou du multiculturalisme, le droit à l'éducation tend de plus en plus à être relié et même assujéti au principe de l'adaptation culturelle. Cette question est au centre de la problématique du droit à l'éducation en Mauritanie.

172 Comité des droits économiques, sociaux et culturels, Observation générale n°13, § 1, Genève, 1999.

Culturellement et ethniquement hétérogène, la Mauritanie est Etat artificiellement constitué pour garantir les intérêts propres de la Métropole. Aussi, cette situation a-t-elle marqué ce pays dans toute son évolution et qui, depuis l'indépendance, n'arrive pas à mettre en place un système éducatif satisfaisant pour l'ensemble des communautés apprenantes. C'est pourquoi la question linguistique reste aujourd'hui encore au centre des préoccupations des Mauritaniens.

I. LE PRINCIPE DE L'ADAPTATION CULTURELLE DANS L'EDUCATION

La tendance actuelle est à l'éducation centrée sur l'élève et sur ses particularités tant individuelles que collectives. A cet effet, l'UNESCO fait remarquer : « *Dans un monde qui connaît des transformations rapides et où les bouleversements culturels, politiques, économiques et sociaux remettent en cause les modes de vie traditionnels, l'éducation a un rôle majeur à jouer pour promouvoir la cohésion sociale et la coexistence pacifique (...). L'éducation interculturelle est une réponse à un défi, celui de dispenser une éducation de qualité pour tous*¹⁷³ ». On est passé de sociétés homogènes à des sociétés hétérogènes et les revendications pour la sauvegarde et pour la promotion de l'ensemble des spécificités culturelles se font de plus en plus fortes.

La question est de savoir quelle est la pertinence, dans une société traversée par les revendications identitaires de toutes sortes, d'une éducation consistant à prendre en compte les différentes particularités culturelles des élèves dans la définition des contenus des programmes et des méthodes d'enseignement. La reconnaissance de certains droits spécifiques peut comporter de nombreux risques parmi lesquels : le danger d'une prolifération des revendications nationalistes, l'accroissement des tensions entre les groupes, la création paradoxale de nouvelles injustices au détriment des personnes extérieures au groupe, etc.

Il peut arriver, que le droit à l'éducation, malgré les nouvelles exigences, soit assujéti à l'évolution politique du pays. La Mauritanie en est une parfaite illustration. On doit noter que la dimension linguistique reste essentielle dans les politiques éducatives connues par la Mauritanie et un indice fort de la présence de la question identitaire au niveau des dirigeants du pays.

Le système éducatif mauritanien allait, cependant, être sensiblement concerné par les nouvelles exigences que pose le droit international des droits de l'homme en matière d'éducation. Cette évolution n'allait pas se faire, cependant, sans tenir compte de l'évolution problématique qu'a connue l'éducation en Mauritanie. Malgré les multiples efforts déjà fournis, la situation ne s'en révèle pas moins complexe pour autant.

173 UNESCO, Principes directeurs pour l'éducation interculturelle, Paris, 2006, p. 8.

La Mauritanie, en entrant sur la scène internationale, s'est dotée d'un arsenal juridique pour être en phase avec la nouvelle dynamique relative à la garantie effective des droits de l'homme. En plus de la Constitution, un ensemble de règles a été mis en place pour garantir le droit de chacun à l'éducation selon le principe d'égalité.

II. LE CADRE JURIDIQUE

La Constitution mauritanienne, par la forme républicaine du gouvernement qu'elle instaure, garantit les principes d'égalité et de liberté entre tous les citoyens, sans distinction aucune.

Cependant, la Constitution de la Mauritanie, comme celle de la plupart des pays musulmans, tente de trouver un compromis entre des règles qui, sans être nécessairement contradictoires, paraissent difficilement conciliables, à savoir la *Shari'a* et le droit moderne. Son préambule commence ainsi : « *Confiant dans la toute puissance d'Allah...¹⁷⁴* ». On y ajoute l'attachement du peuple mauritanien aux valeurs de l'Islam, en plus de le qualifier de peuple musulman. L'Islam est la religion d'Etat et, par voie de conséquence, celui du peuple et du Président de la République (article 5 de la Constitution). Une place particulière est ainsi accordée à l'Islam dans le texte fondamental. L'Islam est donc la valeur fondamentale qui régit la société mauritanienne dans son ensemble.

Le législateur mauritanien doit faire la synthèse de ces règles aux origines différentes. Dans le deuxième alinéa on peut lire : « *Fort de ses valeurs spirituelles et du rayonnement de sa civilisation, il proclame en outre, solennellement, son attachement à l'Islam et aux principes de la démocratie tels qu'ils ont été définis par la Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948 et par la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples du 28 Juin 1981, ainsi que dans les autres conventions internationales auxquelles la Mauritanie a souscrit¹⁷⁵* ». Cette assertion peut être perçue comme une ouverture. On doit cependant noter que dans la plupart des cas dans les pays musulmans, comme le montre Ahmed Mahiou, «... pour les partisans de l'Etat islamique, la raison d'être de celui-ci est de s'assurer la mise en œuvre des préceptes et normes découlant du Coran, de la *Sunna* et de l'*Ijma* ¹⁷⁶ ».

Dans cette perspective, l'Etat de droit se confond avec l'Etat islamique ; les règles d'origine divine prévalent. C'est ainsi qu'en adhérant au Pacte International relatif aux droits civils et politiques (PIDCP), la Mauritanie, sur les

174 Préambule de la Constitution mauritanienne du 20 juillet 1991 (Journal officiel du 30 juillet 1991, p. 446). Suspendue à la suite du coup d'Etat du 3 août 2005, rétablie comme Constitution de la République islamique de Mauritanie par la loi constitutionnelle n° 2006-014 du 12 juillet 2006, adoptée par référendum le 25 juin 2006.

175 *Idem*.

176 MAHIOU A., « La Charte arabe des droits de l'homme », In *Travaux et Jours*, Université Saint - Joseph de Beyrouth, n° 80, printemps-été 2008, pp. 209-237.

dispositions de l'article 18, a émis la réserve suivante : « *Le Gouvernement mauritanien, tout en souscrivant aux dispositions énoncées à l'article 18 relatif à la liberté de pensée, de conscience et de religion, déclare que leur application se fera sans préjudice de la Shari'a islamique*¹⁷⁷ ». L'article 18 en question dispose en son paragraphe 4 : « *Les États parties au présent Pacte s'engagent à respecter la liberté des parents et, le cas échéant, des tuteurs légaux, de faire assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants conformément à leurs propres convictions* ». Cette réserve permet à l'Etat mauritanien de contrôler le système éducatif et va même jusqu'à fixer le programme à enseigner de sorte que l'enseignement public et privé disposent d'un même programme.

Ainsi, la liberté d'enseignement reste strictement encadrée au point de paraître inapplicable. La prise en compte de la notion d'adaptation culturelle en matière du droit à l'éducation est perçue comme l'ouverture d'une brèche pouvant conduire à la remise en cause du socle sur lequel s'est bâti l'Etat islamique mauritanien. Le droit à l'éducation suppose la garantie de l'égalité en matière d'éducation, la promotion des droits au maintien des cultures et la pleine et entière participation des groupes minoritaires à la vie de la société.

La question qui se pose est de savoir, comment concilier dans le domaine de l'éducation, la liberté, le pluralisme culturel et la cohésion sociale. Il ressort, cependant, de l'analyse des différents rapports et réflexions menées dans ce sens que les exigences de l'éducation soient centrées sur l'élève ; ce qui « *implique une offre scolaire diversifiée dans laquelle les besoins spécifiques de chaque élève priment sur les exigences abstraites d'un programme uniforme*¹⁷⁸ ».

D'un autre coté, la prétention à un droit à l'éducation tenant compte de la diversité culturelle ne doit pas entraîner une parcellisation des Etats. En effet, nous « *vivons une époque qui se caractérise par le réveil des peuples et la montée du sentiment national. Le nationalisme qui le détermine peut être vu comme l'instrument d'une nouvelle quête de reconnaissance pour des peuples et des communautés en mal de reconnaissance et, en même temps, un outil d'hégémonie manipulé par les élites et les formations politiques*¹⁷⁹ ». D'où la nécessité de prendre en compte la stabilité et l'ordre sur lequel repose la société. Il convient de ne pas perdre de vue que les personnes appartenant à ces groupes sociaux disposent *a priori* des mêmes droits que ceux dont jouissent l'ensemble de la collectivité sous l'empire du principe de la non-discrimination : « *Ces mesures risquent d'entraîner une*

177 Déclaration du gouvernement mauritanien relative à l'application de l'article 18 du PIDCP reprise dans : *Collection de textes internationaux relatifs à la protection des droits de l'homme*, vol. 2, IIDH, Strasbourg, 2008, p. 3.

178 FERNANDEZ A. & NORDMAN J.-D., « La dimension du droit à l'éducation », In *Les indicateurs du droit à l'éducation. La mesure d'un droit culturel facteur du développement*, Institut interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'homme & Commission nationale suisse pour l'UNESCO, Fribourg/Berne, 2000, p. 61.

179 YACOUB J., *Les droits de l'homme sont-ils exportables ?*, Paris, Ellipses, 2004, p. 147.

*réduction de certains droits individuels, au nom de l'équilibre à instaurer entre groupes*¹⁸⁰ ».

Ainsi, le questionnement et l'étude de la diversité culturelle, et surtout l'instauration d'une politique éducative fondée sur la diversité culturelle doivent prendre en compte tous ces facteurs.



180 PHILIPPE G., *L'esprit des droits, philosophie des droits de l'homme*, Publications des FUSL, Bruxelles, 2007, p. 198.

L'Union des établissements d'enseignement supérieur catholiques (UDESCA) avait organisé des rencontres universitaires « intercatos » (Angers, 18-19 et 20 mars 2010) sur le thème suivant : « *Respect de soi, respect de l'autre : se construire ensemble* ».

Dans ce cadre, l'atelier 18 autour du thème : « *Les droits de l'homme et l'interculturalité : l'universalité en débat* », était animé par Joseph YACOB, Titulaire de la Chaire UNESCO « *Mémoire, Culture et Interculturalité* » de l'Université catholique de Lyon et Catin NGUEABAYE, Etudiant en Master 2 Professionnel à l'Institut des droits de l'homme de Lyon (IDHL-Université catholique de Lyon).

Voici l'intervention de Catin NGUEABAYE.



L'UNIVERSALITE DES DROITS DE L'HOMME AU PRISME DE L'INTERCULTURALITE

Catin NGUEABAYE

Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS) de Paris

INTRODUCTION

Parler de l'interculturalité et de l'universalité des droits de l'homme nous conduit à envisager notre propos sous un prisme historique et anthropologique. Il sera question de voir si la connaissance réciproque ou la coexistence des cultures participe à la quête de l'universalité des droits de l'homme.

Conformément à la Déclaration universelle de l'UNESCO de 2001 sur la diversité culturelle, « *la culture doit être considérée comme l'ensemble des traits distinctifs spirituels et matériels, intellectuels et affectifs qui caractérisent une société ou un groupe social et qu'elle englobe, outre les arts et lettres, les modes de vie, les façons de vivre ensemble, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances*¹⁸¹ ». Elle peut être perçue aussi comme étant « un ensemble de valeurs transmises de génération en génération, lesquelles valeurs ont pour fonction d'organiser le vivre ensemble, mais aussi l'être ensemble d'une société¹⁸² ». La Convention de l'UNESCO sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles (2005), précise dans son préambule que « *la culture prend diverses formes dans le temps et dans l'espace et que cette diversité s'incarne dans l'originalité et la pluralité des identités ainsi que dans les expressions culturelles des peuples et des sociétés qui constituent l'humanité*¹⁸³ ». Le philosophe humaniste Jacques Maritain, quant à lui, dans son livre *L'homme et l'Etat*, disait « *des hommes mutuellement opposés dans leurs conceptions théoriques peuvent arriver à un accord purement pratique sur énumération des droits de l'homme*¹⁸⁴ ».

Il faut se rendre à l'évidence à travers cette entrée en matière, d'une irréductible altérité qui nécessite une pensée transculturelle dont les prémisses s'orientent vers une connaissance mutuelle des cultures. Il faut noter aussi

181 Déclaration précitée, Préambule, § 5.

182 KOUDE R. K., « Culture européenne et valeurs universelles : quels enjeux », *Revue de l'Université Catholique de Lyon*, 2008, p. 23.

183 Préambule, § 8.

184 MARITAIN J., *L'Homme et l'Etat*, Presses universitaires de France, Paris, 1953.

qu'en faisant très rapidement ce tour d'horizon on s'aperçoit que la question de l'interculturalité se pose en terme d'une existence plurielle des cultures, de leur connaissance mutuelle, de leur complémentarité dans le souci de la réalisation d'un idéal qui est la cohésion sociale. C'est là même les germes de l'idée de l'universalité des cultures et des droits de l'homme.

I. L'APPROCHE HISTORIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE DES DROITS DE L'HOMME

Suivant une approche historique et anthropologique, nous voulons ici relever que le droit, appréhendé sous l'angle d'un corps de règles ordonnant la vie en société de façon à éviter l'anarchie entre les membres du corps social, varie d'une société à une autre. Chaque société a sa vision du droit. De ce fait, et au-delà des dispositifs juridiques, le droit est à rechercher dans les pratiques et les expériences de chaque groupe social. Le droit s'inscrivant dans des contextes particuliers de chaque société, ceci explique la difficile exportation d'un droit d'une société donnée vers d'autres sociétés. De mémoire, nous citons ici Raimondo Panikkar, qui disait en ces termes « *il faut laisser aux autres traditions qui existent dans le monde la latitude de développer et de formuler leurs propres notions homéomorphes correspondant ou s'opposant aux « droits, relevant de la conception occidentale*¹⁸⁵ ».

Reprenant la pensée inspirée par la Déclaration de Mexico de l'UNESCO sur les politiques culturelles du 6 Août 1982, notamment au niveau des articles 5 et 6, il s'impose que « *l'universel ne peut être posé abstraitement par aucune culture particulière ; il émerge de l'expérience de tous les peuples du monde affirmant chacun son identité...*¹⁸⁶ ». Il y a donc nécessité de contextualiser le discours des droits de l'homme, car chaque société a son mot à dire en ce qui concerne sa conception des droits de l'homme. En 1948, il y a eu l'adoption, sous l'égide de l'Organisation des Nations Unies (ONU), de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH). A cette époque, l'on pensait que la DUDH suffisait à elle seule à résoudre les questions des droits de l'homme partout dans le monde. Ce discours occidental des droits n'a pas fait l'objet d'unanimité, car il n'est qu'une vision parcellaire et occidentale des droits de l'homme ; les autres nations et peuples ne se reconnaissaient pas dans ce discours.

Ce n'est qu'à partir des années 1968-1970, que la Commission des droits de l'homme de l'ONU s'est adressée à l'Afrique, au monde arabe et autres régions du monde, pour qu'ils aient leurs propres déclarations, conventions, chartes des droits hommes, autrement dit des textes régionaux à valeur juridique sur les droits de l'homme. Tout en s'inspirant et en ayant comme modèle la DUDH, la Commission des droits de l'homme de l'ONU a demandé à ces régions du monde d'apporter leur lecture des normes des droits de l'homme, en les

185 PANIKKAR R., « La nature des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », *Diogène*, n° 120/1982, pp. 87-115.

186 YACOB J., *Réécrire la Déclaration universelle des droits de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008, p. 9.

conciliant avec les exigences universelles. C'est ainsi qu'à partir de 1970, il y a une prise en compte des particularités propres aux peuples et aux continents.

Cette prise en compte fait qu'une nouvelle dynamique en matière des droits de l'homme se met en place en considérant toutes les dimensions individuelles et communautaires de l'être humain. Il est demandé aux peuples de dire comment, dans leurs cultures, leurs histoires et traditions, la notion de droits de l'homme se décline t-elle. Il y a des continents qui sont favorables à la notion de communauté (Afrique), de l'individu (Europe). Il s'agit de composer avec ces traditions, cultures multiples dans le but d'enrichir l'universel. Tout cela a été conforté par la Conférence de Vienne de juin 1993, qui a consacré cette nouvelle dynamique internationale, à savoir : particularité-universalité. La Conférence de Vienne de juin 1993 a elle-même été précédée par des conférences préliminaires au niveau régional.

C'est ainsi qu'il y a eu les conférences de Tunis pour l'Afrique, de Bangkok pour l'Asie, du Caire pour le monde arabe, de Costa-Rica pour l'Amérique du Sud et les Caraïbes. Ces continents ou régions ne sont pas venus à la Conférence de Vienne « les mains vides » ; mais chacun avec son apport propre sur les droits de l'homme et on en a fait une synthèse qui a abouti à la Déclaration et au Programme d'action de Vienne de 1993. En 1948, et parce qu'à l'époque c'est l'Europe qui dominait le monde, on ne pouvait pas envisager autrement le discours des droits de l'homme, alors même que dans le Comité qui a préparé la DUDH, il y avait des voix multiples : France (René Cassin), Etats Unis d'Amérique (Eleanor Roosevelt), la Chine, les Philippines, l'Inde, etc. Il faut donc dire qu'avec l'irruption des peuples sur la scène de l'histoire, la nécessité s'est faite d'inculturer les droits de l'homme afin que les peuples se les approprient, le général ne suffit pas pour que les peuples s'approprient les droits de l'homme. L'Europe a eu sa propre Charte des droits de l'homme, deux ans après la DUDH de 1948. N'est-ce pas ce monde a senti le besoin d'avoir ses propres normes des droits de l'homme ?

En termes de revendications de la prise en compte des particularités, Rigoberta Menchu, la dirigeante Ketchoua des peuples autochtones, disait que les peuples autochtones n'étaient pas présents à la Déclaration de 1948, alors qu'on aurait aimé que ce texte soit complété par des dispositions sur les peuples autochtones. Elle a même eu gain de cause en septembre 2007, avec l'adoption de la Déclaration sur les peuples autochtones. Le discours des droits de l'homme doit être validé, accepté et contextualisé pour que les peuples se les approprient, d'où la nécessité d'une connaissance réciproque, d'un dialogue fécond.

II. LA CONNAISSANCE RECIPROQUE DES CULTURES : UNE REELLE CHANCE POUR L'UNIVERSALITE DES DROITS DE L'HOMME

Certes, la solution première qui sied pour une universalité des droits de

l'homme est leur régionalisation. Mais cette universalité serait complète si, au-delà de toutes les productions des normes juridiques, au-delà de toutes ces déclarations, l'on introduit l'interculturalité comme un gage de l'universalité des droits de l'homme. Il faut un dialogue entre les différentes cultures et une connaissance réciproque des peuples.

Sur le plan pratique, je souhaiterais souligner l'exemple de ce que nous, étudiants de l'Institut des droits de l'homme de Lyon (IDHL), expérimentons. Il faut dire que c'est un véritable laboratoire d'expérimentation de l'interculturalité qui participe à cette quête de l'universalité. Chaque année, l'IDHL reçoit les étudiants d'une dizaine de nationalités. Tous, nous venons avec nos propres visions de l'homme, nos discours sur l'homme et nos différentes conceptions de ce que l'on entend par « droits de l'homme », voire les devoirs de l'homme. Au départ, nous étions chacun étonné des discours des uns et des autres sur les droits de l'homme, mais les échanges que nous avons eus tout au long de l'année universitaire nous ont progressivement amenés à découvrir la richesse des autres cultures et leur manière de penser le droit. Ce qui est l'expression du droit au pays dogon (Mali), n'est pas forcément la même chose chez moi au Tchad.

Nous avons appris, au-delà de la découverte quotidienne de la culture juridique des autres, à comprendre l'autre dans ses particularités. Venant de sociétés très communautaires, où l'individu n'est rien sans son groupe social, nous avons appris progressivement à composer avec les réalités de la société occidentale, plutôt individualiste. C'est d'abord l'individu qui compte, la communauté et le groupe social n'arrivent qu'après. Mais nous avons aussi pu découvrir qu'ailleurs, il y a des sociétés qui pensent un peu le droit comme chez nous. Finalement, des échanges, nous tirons des éléments très positifs, enrichissants pour nous, pour améliorer notre manière de penser les droits de l'homme et de les mettre en pratique. Aujourd'hui, à l'IDHL, un Mongol et un Tchadien peuvent se comprendre sur ces questions en raison de cet échange et de cette rencontre. L'universalité des droits de l'homme aurait été complète si nous l'inscrivons dans cette perspective d'échange, de dialogue interculturel. C'est pour ainsi dire que l'interculturalité est donc le gage d'une universalité des droits de l'homme. C'est d'ailleurs, ce qui fait la particularité et même l'originalité de la Chaire UNESCO « *Mémoire, Cultures et Interculturalité* » de l'Université catholique de Lyon, un véritable outil pour le dialogue interculturel ; un lieu où les cultures se rencontrent et se questionnent mutuellement.



LES AUTEURS

୧୦୧୧୦

BA Youssouf, *Doctorant*
Université Pierre Mendès France – Grenoble 2

EXBRAYAT Jean-Marie, *Professeur*
Université Catholique de Lyon

FERJANI Chérif, *Professeur*
Université Lumière Lyon 2

FRECHET Claudine, *Maître de conférences*
Université catholique de Lyon

FOLLO Francesco, *Monseigneur*
Observateur permanent du Saint-Siège auprès de l'UNESCO

GABELLIERI Emmanuel, *Professeur*
Université catholique de Lyon

GIRE Pierre, *Professeur*
Université catholique de Lyon

HALIMI Suzy, *Professeur*
Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3
Commission nationale française pour l'UNESCO

KFOURY Liliane, *Chercheure*
Université Saint- Joseph de Beyrouth (Liban)

NGUEABAYE Catin, *Doctorant*
Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS) de Paris

NTIMARUBUSA Frédéric, *Chargé de cours*
Université nationale du Burundi-Bujumbura

MANGIN Eric, *Maître de conférences*
Université catholique de Lyon

MUBIALA Mutoy, *Fonctionnaire international*
Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme

PALUKU Jean Berchmans, *Doctorant*
Université catholique de Lyon

YACOUB Joseph, *Professeur*
Université catholique de Lyon

YOUNES Michel, *Maître de conférences*
Université catholique de Lyon

PRESENTATION DE LA CHAIRE

XXXXXXXXXX

Rattachée à l'Université catholique de Lyon (UCLy) et domiciliée à l'Institut des droits de l'homme (IDHL), la Chaire UNESCO « *Mémoire, Cultures et Interculturalité* » (ci-après, la Chaire) a été créée le 10 novembre 2007. Il s'agit d'une Chaire de recherche, de formation, d'information, de documentation et d'échanges en réseau international, favorisant les connections entre les sociétés et les cultures. Sa création est le fruit de l'expérience de plus de vingt années d'enseignement universitaire, de recherches interdisciplinaires et d'échanges internationaux et interculturels menés par l'IDHL depuis sa fondation en 1985.

OBJECTIFS ET TRAVAUX DE LA CHAIRE

Ses objectifs sont triples :

- La formation académique (cours, séminaires, colloques, journées d'études, conférences) ;
- La recherche fondamentale débouchant sur des publications ;
- Des interventions sur le terrain à l'échelle internationale.

LES TEXTES GUIDES DE L'UNESCO

Notre Chaire œuvre dans l'esprit des dispositions normatives de l'UNESCO, en particulier les textes adoptés lors de la Conférence mondiale de Mexico (6 août 1982, notamment sur la définition de la culture et de la notion d'universel), la Déclaration universelle sur la diversité culturelle (2 novembre 2001) et la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles (20 octobre 2005). A cela, il faut ajouter la Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale du 4 novembre 1966 et la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, adoptée le 17 octobre 2003.

EXTRAITS DES TEXTES DE L'UNESCO

Acte constitutif de l'UNESCO du 4 novembre 1946

« Les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix » (Préambule).

Déclaration universelle sur la diversité culturelle du 2 novembre 2001

« La défense de la diversité culturelle est un impératif éthique, inséparable du respect de la dignité de la personne humaine. Elle implique l'engagement de respecter les

droits de l'homme et les libertés fondamentales, en particulier les droits des personnes appartenant à des minorités et ceux des peuples autochtones. Nul ne peut invoquer la diversité culturelle pour porter atteinte aux droits de l'homme garantis par le droit international, ni pour en limiter la portée » (art. 4).

Déclaration universelle sur la diversité culturelle (précitée)

« [...] Source d'échanges, d'innovation et de créativité, la diversité culturelle est, pour le genre humain, aussi nécessaire qu'est la biodiversité dans l'ordre du vivant » (art. 1^{er}).

Déclaration des principes de la coopération culturelle internationale du 4 novembre 1966

« Toute culture a une dignité et une valeur qui doivent être respectées et sauvegardées.

Tout peuple a le droit et le devoir de développer sa culture.

Dans leur variété féconde, leur diversité et l'influence réciproque qu'elles exercent les unes sur les autres, toutes les cultures font partie du patrimoine commun de l'humanité » (art. 1^{er}).

LA CHAIRE DEVELOPPE SES TRAVAUX AUTOUR DE QUATRE THEMATIQUES :

- Les fondements de l'interculturalité ;
- Ses enjeux dans le cadre de la mondialisation ;
- La connaissance interculturelle ;
- Le champ de la mémoire des cultures, notamment les minorités et les peuples autochtones.

QUE SIGNIFIE L'EXPRESSION « Mémoire, Cultures et Interculturalité » ?

Voici ce que veut évoquer cette expression :

- La culture se trouvant au cœur des débats contemporains, il s'agit de souligner la pluralité et la richesse des cultures, en commençant par celles qui connaissent le risque de disparaître ou d'être mises en péril, en particulier celles des peuples autochtones ;
- Insister sur la richesse de la diversité culturelle et de la croisée des cultures, au sein même des études contemporaines et des initiatives dans le domaine du droit international et de la paix ;

- La force de la culture sur la conception et l'évolution de la normativité juridique aussi bien que sur la gestion des relations comme des conflits entre communautés sociales, ethniques et religieuses ;
- Travailler sur la place des mythes et des croyances dans les diverses traditions culturelles et religieuses, notamment sur les liens entre les mythes et les institutions politiques, de même que sur les liens entre les mythes et le juridique ;
- La place et l'évolution des cultures dans le contexte de la mondialisation ;
- La notion d'universel et les cultures particulières ;
- Le rapport entre l'appropriation identitaire, appuyée par la mémoire et le vouloir-vivre collectif ;
- L'approfondissement de la connaissance réciproque des cultures.

Sur ce dernier point, différentes initiatives sont consacrées au droit des minorités et des peuples autochtones et à l'anthropologie juridique des droits de l'homme, lesquels ont montré l'enjeu déterminant d'une connaissance des environnements culturels et des systèmes de représentations, de valeurs et de croyances, propres à chaque communauté envisagée, ainsi que de leurs spécificités culturelles, des constructions identitaires, voire des revendications ethniques, religieuses et linguistiques. La connaissance réciproque et son corollaire qu'est l'expression de la communauté par les diverses voies de la pensée, de l'art, des rites et des comportements collectifs, constituent la base et la condition de la considération mutuelle et respectueuse des peuples et des religions.

Toutes ces thématiques sont, bien entendu, abordées sous l'angle des droits de l'homme, qui est une compétence particulière des membres de l'équipe de la Chaire.

LE POLE D'EXCELLENCE DE LA CHAIRE

Le pôle d'excellence de la Chaire est centré sur les minorités ethniques, culturelles, religieuses et linguistiques dans le monde, ainsi que sur les peuples autochtones. La Chaire est engagée dans un projet de recherche dans ce domaine. Elle a tenu un colloque international de recherche sur les minorités dans le monde, les 23 et 24 avril 2009 et une Journée d'études le 15 octobre 2010. Ces deux manifestations scientifiques, portant respectivement

sur les thèmes : « *Les minorités ethniques, culturelles et religieuses* » et « *Les minorités ethniques : expressions et signes visibles de la diversité* », qui ont eu un important succès.

Les recherches sur les minorités culturelles sont d'autant plus importantes qu'elles peuvent aider à une meilleure intégration dans la société et contribuer au vouloir-vivre et agir collectif. Le projet de recherche de la Chaire a été retenu parmi les quatre actions structurantes affichées par l'Institut d'études avancées international (IEA-Collegium de Lyon). Dans le cadre de la composante « recherche » des activités de la Chaire, nous avons en effet présenté au Conseil scientifique du Collegium la thématique suivante : « *Les minorités ethniques, culturelles, religieuses et linguistiques* ». En résonance avec l'ambition du Collegium, notre Chaire bénéficie d'un partenariat académique avec le Collegium de Lyon ; la thématique de recherche de la Chaire étant l'un des axes prioritaires retenus par l'IEA.

Après examen de leur contenu, un certain nombre de cours donnés dans différentes unités de l'Université catholique de Lyon ont été intégrés dans le cadre de la Chaire (IDHL, ESTRI, Faculté de Droit, ISF, Faculté de Philosophie).

A l'occasion de l'Année internationale du rapprochement des cultures (2010), notre Chaire a entrepris des activités dans ce sens, notamment sur la notion de culture, la diversité culturelle et les droits de l'homme ; le rôle de la traduction et des langues comme trait d'union entre les cultures et les peuples, etc.

La Chaire publie une revue annuelle, intitulée : « *Etudes interculturelles* » qui rend compte de ses activités scientifiques.

RELATIONS, PARTENARIATS ET MISE EN RESEAU

La Chaire bénéficie pour son action d'un réseau dense de relations et de partenariats universitaires et extra-universitaires sur tous les continents, tissés par l'IDHL et par l'UCLy. Le réseau a été pensé dans une logique de diversité et de complémentarité des compétences et des expériences. Dans son activité, la Chaire s'appuie, entre autres, sur ce réseau et le renforce de manière continue par ses propres initiatives, déjà assez avancées en portant une attention spéciale à la coopération avec les pays du Sud.

La Chaire est associée avec d'autres Chaires UNESCO dans le monde dans un réseau UNITWIN sur le dialogue interculturel et interreligieux. La Chaire s'appuie sur un réseau de partenaires, notamment avec d'autres Chaires UNESCO. Elle a établi des liens avec plusieurs pays, notamment : la France, le Qatar, la Tunisie, l'Autriche, l'Allemagne, le Liban, l'Italie, l'Irak, la

Géorgie, la Russie, la Moldavie, les Etats-Unis d'Amérique, l'Espagne, le Kazakhstan, etc.

Voici un éventail des relations nouées avec des universités, des chaires et des instituts dans le monde :

1. Institutions partenaires du Nord :

- Université de Nantes (Chaire UNESCO « *Droit, éthique et société* », France) ;
- Université de Paris 8 – Saint Denis (Chaire Unesco « *Philosophie de la culture et des institutions* », France) ;
- University of Oregon (Chaire UNESCO « *Transcultural Studies, Interreligious Dialogue and Peace* », Etats-Unis d'Amérique) ;
- Université de la Réunion (Chaire UNESCO « *Relations et apprentissages interculturels* », France), Institut d'études avancées (Collegium de Lyon, France).

2. Institutions partenaires du Sud :

- Académie internationale de Droit constitutionnel de Tunis (Tunisie) ;
- Université La Manouba de Tunis, Faculté des Lettres (Chaire Unesco « *Etudes comparatives des religions* », Tunisie) ;
- Université catholique d'Afrique Centrale (Yaoundé-Cameroun) ;
- Université Saint-Joseph de Beyrouth (Chaire UNESCO « *Étude comparée des religions, de la médiation et du dialogue* », Liban) ;
- *Authority for charitable activities, National Human Rights Committee* (Doha, Qatar).

Par cet échange de connaissances et d'expériences à l'échelle mondiale, notre Chaire entend contribuer au rapprochement et à l'intercompréhension entre les cultures, les religions et les peuples.



LE CONSEIL D'ORIENTATION DE LA CHAIRE

La Chaire est prise en charge par une équipe d'enseignants et de chercheurs de l'Université catholique de Lyon, formée de personnes, de disciplines et d'origines culturelles diverses. Dans leurs pratiques professionnelles, ces enseignants et chercheurs sont quotidiennement appelés à travailler, dans le cadre de leurs cours ou de leurs recherches, sur l'interculturalité.

TITULAIRE DE LA CHAIRE

Joseph YACOB
Professeur de Sciences politiques
Université catholique de Lyon

MEMBRES DE LA CHAIRE

Didier AGBODJAN
Maître de conférences de Droit international et d'Ethnologie
Université catholique de Lyon

Pascale BOUCAUD
Professeur de Droit international
Université catholique de Lyon

André Svebor DIZDAREVIC
Maître de conférences de Droit international
Université catholique de Lyon

Jean-Marie EXBRAYAT
Professeur de Biologie
Université catholique de Lyon

Claudine FRECHET
Maître de conférences des Sciences du langage
Université catholique de Lyon

Emmanuel GABELLIERI
Professeur de Philosophie
Université catholique de Lyon

Pierre GIRE
Professeur de Philosophie
Université catholique de Lyon

Roger Koussetogue KOUDE
Maître de conférences de Droit international et de Philosophie du droit
Université catholique de Lyon

Marc OLLIVIER
Maître de conférences de Droit public
Université catholique de Lyon

Marie-Hélène ROBERT
Maître de conférences de Théologie
Université catholique de Lyon

L'ÉQUIPE DE RECHERCHE DE LA CHAIRE

Didier AGBODJAN
Maître de conférences de Droit international et d'Ethnologie
Université catholique de Lyon

Morsee ALSMADI
Doctorant en Droit international
Université catholique de Lyon

Pascale BOUCAUD
Professeur de Droit international
Université catholique de Lyon

Pierre GIRE
Professeur de Philosophie
Université catholique de Lyon

Olivier FERRANDO
Doctorant en Sciences politiques
Sciences Po Paris

Chérif FERJANI
Professeur de Sciences politiques
Université Lumière Lyon 2

Claudine FRECHET
Maître de conférences des Sciences du langage
Université catholique de Lyon

Jean-Marie EXBRAYAT
Professeur de Biologie
Université catholique de Lyon

Roger Koussetogue KOUDE
Maître de conférences de Droit international et Philosophie du droit
Université catholique de Lyon

Eric MANGIN
Maître de conférences de Théologie et de Philosophie
Université catholique de Lyon

Lionel OBADIA
Professeur d'Anthropologie
Université Lumière Lyon 2

Jean PALUKU
Doctorant en Théologie
Université catholique de Lyon

Joseph YACOB
Professeur de Sciences politiques
Université catholique de Lyon

Michel YOUNES
Maître de conférences de Théologie et de Philosophie
Université catholique de Lyon

SECRETARIAT DE LA CHAIRE
Aurore LAFFOREST

ADRESSE

Chaire UNESCO « *Mémoire, Cultures et Interculturalité* »
Université catholique
23, Place Carnot
F-69002 Lyon
Tél : +33(0)472325050 Fax : +33(0)472325174
chaireunesco@univ-catholyon.fr



UNE UNIVERSITE DEUX SITES, AU CŒUR DE LYON
Entre Rhône et Saône



Site Carnot : 23 Place Carnot - Lyon 2^{ème}

Nouveau site, ouvert depuis la rentrée 2005-2006

Bâti dans une architecture originale, équipé de structures ultramodernes : cône de 7 amphithéâtres superposés, salles multimédia, laboratoires de langues...

Cet espace est largement ouvert sur la ville. Il regroupe les formations, écoles et instituts de :

- La Faculté de Droit, Sciences économiques et sociales,
- L'Ecole Supérieure de Traduction et Relations Internationales ainsi que le
- Le Centre de Ressources Documentaires.



Site Bellecour : 25 rue du Plat - Lyon 2^{ème}

Le site patrimonial de la Place Bellecour demeure le site principal de l'Université.

Il rassemble les cycles universitaires, écoles et instituts de :

- La Faculté de Théologie,
- La Faculté de Philosophie et Sciences humaines,
- La Faculté de Lettres et Langues
- La Faculté des Sciences ainsi que
- Le Rectorat, la Bibliothèque universitaire et les services administratifs.

Institut des Droits de l'Homme de Lyon

Institute of Human Rights Lyon



*Institut universitaire
spécialisé dont la vocation
est de former des experts
internationaux, des
conseillers juridiques, des
professeurs chercheurs, des
acteurs sociaux et
politiques, etc., en vue de
promouvoir les idéaux du
droit, du respect de la
personne humaine et des
peuples*

Site Carnot : 23, Place Carnot – 69286 Lyon Cedex 02

PROCHAINE PARUTION
Printemps 2012

Numéro spécial :
Les minorités et la question ethnique

5/2012

❖❖❖❖

ÉTUDES INTERCULTURELLES

Revue d'analyse publiée par la Chaire UNESCO de l'Université catholique de Lyon

Bulletin d'abonnement à retourner signé à :

LA CHAIRE UNESCO DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LYON

23, Place Carnot

69002 LYON

Tél : 04 72 32 50 50

Accompagné de votre règlement

Bulletin d'abonnement

Nom :

Prénom :

Institution :

Adresse :
.....

Code postal : Ville : Pays.....

S'abonne pour un an (1 numéro) à la revue

TARIFS (*y compris les frais d'envoi*) :

- France : 25 € Etudiants : 21 €

- Etranger : 29 € Institution : 33 €

**Et vous adresse le montant par chèque bancaire ou postal à l'ordre de l'AFPICL
(Chaire UNESCO)**

Je désire une facture après règlement de l'abonnement :

Oui Non

A Le

Signature

LES PUBLICATIONS DE LA CHAIRE UNESCO DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LYON

** Les auteurs sont responsables du choix et de la présentation des faits figurant dans cette Revue, ainsi que des opinions qui y sont exprimées, lesquelles ne sont pas nécessairement celles de l'UNESCO et n'engagent pas l'Organisation.*

Études Interculturelles

ISSN : 1962-3364

Publiées par la Chaire UNESCO de l'Université catholique de Lyon
23, Place Carnot
69288 - Lyon cedex 02

Impression : IMPRIMERIE CHIRAT
744, route de la Sainte Colombe
42540 Saint Just La Pendue
France

Avril 2011

Université
Catholique
de Lyon

Membre de
UNIVERSITÉ DE LYON

SOMMAIRE

EDITORIAL

La diversité revisitée : retour sur un concept dynamique
Joseph YACOB, Université catholique de Lyon

DOSSIER

Actes de la Journée internationale d'études
Lyon, 15 octobre 2010

Penser la diversité humaine. Problématique philosophique, **Pierre GIRE**, Université catholique de Lyon. De l'émergence de l'Homme à ses adaptations à l'environnement, **Jean-Marie EXBRAYAT**, Université Catholique de Lyon. Gestion de la diversité culturelle et religieuse : une approche fondamentale, **Michel YOUNES**, Université catholique de Lyon. Une expression minoritaire de l'islam : L'Ibadisme, sa genèse, son évolution et ses apports, **Chérif FERJANI**, Université Lumière Lyon 2. Les langues régionales en Rhône-Alpes, **Claudine FRECHET**, Université catholique de Lyon. Le combat pour l'intégration de la minorité twa dans la société burundaise, **Frédéric NTIMARUBUSA**, Université nationale du Burundi. Citoyenneté, ethnicité et la question de minorité en République démocratique du Congo (RDC), **Jean Berchmans PALUKU**, Université catholique de Lyon.

ACTIVITES DE LA CHAIRE

Conférence du 19 novembre 2009

« *Education et Dialogue interculturel* » :

Éducation et dialogue interculturel, **Pierre GIRE**, Université catholique de Lyon. Education et dialogue interculturel, **Suzy HALIMI**, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, Commission nationale française pour l'UNESCO.

Conférence du 4 février 2010

« *La richesse des cultures* » :

Le discours de Sa Sainteté le Pape Jean Paul II à l'Unesco le 2 juin 1980, **Mgr Francesco FOLLO**, Observateur permanent du Saint Siège à l'UNESCO. Culture, Personne et Histoire. Philosophie de la culture et anthropologie fondamentale : De Jean-Paul II à Karol Wojtyla et retour, **Emmanuel GABELLIERI**, Université catholique de Lyon.

DÉBATS

Le droit au développement en Afrique, **Mutoy MUBIALA**, Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme. Mémoire et création, **Eric MANGIN**, Université catholique de Lyon. Les minorités au Liban : entre accueil et rejet (1960-2005), **Liliane KFOURY**, Université Saint-Joseph de Beyrouth (Liban).

TRAVAUX DES ETUDIANTS

Le droit à l'éducation à l'épreuve de la diversité culturelle : l'exemple de la Mauritanie, **Youssef BA**, Université Pierre Mendès Grenoble 2. L'universalité des droits de l'homme au prisme de l'interculturalité, **Catin NGUEABAYE**, Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS) de Paris.

LES AUTEURS

PRESENTATION DE LA CHAIRE

Prix : 25 €

