
Paulin Poucoute, Gaston Ogui
et Pierre Diarra (éd.)

Les défis du vivre-ensemble au XXI^e siècle

Contributions à l'occasion des 15 ans
de l'Université catholique d'Afrique de l'Ouest



Dans un monde de crises identitaires, de conflits interethniques et interreligieux, la question du vivre-ensemble se pose avec insistance et se mesure au nombre croissant de victimes et de réfugiés. Comment alors relativiser les frontières et dépasser les peurs ? Comment donner une place de choix à la quête de justice et de paix ? Quelles réponses proposer aujourd'hui ? Philosophes et théologiens, biblistes et autres chercheurs indiquent dans cet ouvrage des pistes de réflexion, après les avoir confrontées lors d'un colloque international qui s'est tenu à Abidjan, du 17 au 19 mars 2015, à l'occasion du quinzième anniversaire de la création de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO) et de l'Unité Universitaire d'Abidjan.

Les difficultés pour accueillir les migrants occultent souvent des injustices internationales et des égoïsmes, mais aussi la corruption et une mauvaise gestion des ressources. Les défis que connaissent les sociétés africaines en émergence sont aussi abordées dans un grand nombre de textes. La « fraternité en Christ », souvent évoquée par les auteurs, renvoie au désir de nos contemporains d'inventer un avenir commun et de créer les conditions pour instaurer une fraternité ouverte aux étrangers.

Perçue comme un lieu de savoir, l'université apparaît comme un espace privilégié pour apprendre à dialoguer et à construire, avec d'autres, un monde plus humain. Sans nier les différences culturelles et religieuses, ni les diverses manifestations de la violence, les auteurs invitent à une réflexion approfondie pour construire avec d'autres l'avenir de l'humanité.

Paulin Poucota est docteur en théologie biblique et en histoire des religions. Il est professeur d'Écriture Sainte et de lectures africaines de la Bible à l'Institut catholique de Yaoundé (Cameroun). Membre de l'Association des théologiens africains (ATA) et du Centre d'études africaines de recherches interculturelles (CEAF&RI), il a notamment publié Quand la parole de Dieu visite l'Afrique et God's word in Africa (2015).

Gaston Ogui Cossi est docteur en théologie systématique et détenteur d'un master en gestion des conflits et paix. Enseignant-chercheur et responsable du Département de théologie systématique à l'UCAO/UUA, il est auteur de Cohabitation interculturelle au Bénin (2014). La christologie, l'anthropologie théologique et l'interculturalité sont ses domaines de recherches.

Pierre Diarra est docteur en théologie et en histoire des religions et anthropologie religieuse. Responsable en France de l'UPM, l'une des Œuvres Pontificales Missionnaires, il enseigne à l'Institut catholique de Paris (ISTR) et à la Sorbonne Nouvelle. Membre de l'ATA, du Centre de recherches APPLA&CO et de l'Association francophone œcuménique de missiologie, il a notamment publié Cent ans de catholicisme au Mali (2009).



Visitez notre site : **www.karthala.com**

Palement sécurisé

Couverture : Tableau de Georges Mbourou, *in Les peintres de l'Estuaire*, © Nicolas Bissek et Karthala, 1999.

© Éditions KARTHALA, 2016
ISBN : 978-2-8111-1638-5

SOUS LA DIRECTION DE
**Paulin Poucouta, Gaston Ogui
et Pierre Diarra**

Les défis du vivre-ensemble au XXI^e siècle

**Contributions à l'occasion des 15 ans
de l'Université catholique de l'Afrique de l'Ouest**

**Éditions KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris**

Ce livre est publié avec le concours
de l'Institut de Missiologie d'Aix-la-Chapelle.

Introduction

Pierre DIARRA

Les déplacements de populations ne datent pas d'aujourd'hui. Les difficultés de la vie, la guerre et les problèmes sociaux, la sécheresse ou simplement l'espoir d'accéder à de nouvelles conditions de vie poussent des hommes et des femmes à aller vivre ailleurs. Les migrants et les personnes qui les accueillent n'ont pas la même culture, les mêmes manières de vivre. Dès les premières rencontres, ils sont confrontés aux difficultés du vivre ensemble, avec ses diverses formes. En effet, les migrants peuvent être amenés, bon gré mal gré, à vivre en marge des autochtones ou peuvent s'organiser pour s'intégrer aux populations qui les accueillent. Autochtones et étrangers optent rarement de vivre tout de suite ensemble ; de nombreuses raisons peuvent être invoquées par les uns et par les autres. Qui se ressemblent s'assemblent, dit-on, mais les différences peuvent aussi créer le désir de construire une société plus juste, plus fraternelle. Ces différences, souvent culturelles, sont-elles de réels obstacles pour la communication entre les êtres humains ?

Face à la mondialisation et aux déplacements des populations, les rencontres interculturelles posent avec acuité des questions importantes. Celles-ci sont mises en relief dès qu'apparaît la montée des nationalismes et des extrémismes religieux, politiques et culturels. En conséquence, l'interrogation sur les raisons qui motivent à vivre ensemble, sans considérer les différences comme des obstacles insurmontables, mobilise-t-elle les penseurs et différents responsables des sociétés contemporaines ? S'agit-il de s'appuyer d'abord sur une volonté d'unir, de façon féconde, des personnes de diverses provenances ou appartenances en leur permettant de construire des sociétés multiculturelles ? Que peuvent apporter les universités et les personnes qui les font vivre, dans la recherche des solutions aux problèmes liés aux rencontres de populations venues d'horizons divers ? Telles sont les principales

questions auxquelles les auteurs de cet ouvrage ont souhaité donner des réponses, après avoir confronté leurs réflexions lors d'un colloque international qui s'est tenu du 17 au 19 mars 2015 à Abidjan, à l'occasion du quinzième anniversaire de la création de l'Université catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO)¹ dans la capitale ivoirienne. Les idées proposées concernent, certes l'Afrique, mais aussi les autres continents où des personnes ayant différentes références culturelles sont confrontées à la difficulté de vivre ensemble et de construire des sociétés justes et fraternelles. Pour trouver les solutions aux différents problèmes, il faut relier ceux-ci à l'intersubjectivité.

Il s'agit surtout de prêter attention aux exigences de nos contemporains qui ne supportent plus les cloisonnements et les appartenances auxquels certains individus se réfèrent pour exclure les autres. Le monde est-il un bien commun que l'on accepte de partager avec d'autres ? Quelles sont les références communes que je partage avec les personnes qui peuvent dire comme moi « notre pays » ? Un monde éprouvé par des tensions et des risques de conflits, véritables menaces pour la paix, provoque des déplacements de populations mais aussi des replis sur soi, car l'accueil d'un nombre important de migrants, de réfugiés ou d'étrangers est difficile. Si la conscience des uns est confrontée à celle des autres dans un long processus de reconnaissance mutuelle, tous peuvent être tentés de soumettre leurs semblables à leurs points de vue, sans accepter un véritable dialogue ou une remise en cause des politiques de migration, ni mesurer les conséquences. Comment inciter nos contemporains à créer des espaces de dialogue et de communion et à s'y investir ?

Parce que leur attention a été retenue par le concept d'interculturalité, les auteurs orientent le lecteur vers une quête de fraternité et d'unité. La réflexion transversale engagée notamment entre philosophes et théologiens, biblistes et autres chercheurs, permet d'analyser l'expression « vivre ensemble » qui s'est imposée comme une nécessité et une tâche exigeante. Il ne s'agit pas pour autant de nier les différences culturelles, l'altérité des uns et des autres, ou de négliger les risques de rejet des uns par les autres. Il faut prendre en compte la violence humaine, les répressions et même les persécutions de toutes sortes, parfois soutenues par le silence de certains hommes politiques ou religieux. Les conflits, les guerres ethniques et les difficultés de dialogue entre les

1. L'UCAO, créée par la Conférence épiscopale régionale de l'Afrique de l'Ouest (CERAO) en février 2000, lors de l'Assemblée plénière de Conakry (Rép. de Guinée), compte aujourd'hui près de huit Unités universitaires, délocalisées dans sept des onze pays membres de la CERAO (Bénin, Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Guinée Conakry, Mali, Sénégal, Togo). Ces Unités sont organisées toutes ensemble autour d'un unique Recteur et chacune est dirigée par une Présidence.

peuples constituent la toile de fond de la réflexion. Pour se comprendre, les individus et les peuples sont invités à revisiter leur histoire commune, à se souvenir des conflits et des liens qui les unissent, afin d'ouvrir des chemins d'avenir commun. Les universités semblent retrouver leur vocation première quand elles s'impliquent dans cette réflexion et contribuent à proposer des possibilités théoriques de vivre ensemble mais aussi des expériences de mise en pratique effective des idées proposées.

Parmi les nombreuses causes de la difficulté à vivre ensemble, il faut souligner l'enfermement de nombreux peuples et individus dans un passé qui les empêche souvent de chercher des réponses aux questions du présent et d'ouvrir des perspectives pour la construction d'un avenir favorisant réconciliation, justice et meilleures conditions de vie pour tous. Lorsque le passé devient la source du mémorial, il est susceptible d'offrir des antidotes au passé qui empoisonne le présent et de rompre avec les incohérences entre les idéaux et la réalité sociale. Comment prendre au sérieux la vérité historique des mouvements migratoires, sans occulter les injustices, la corruption et la mauvaise gestion des ressources qui mettent des milliers de personnes sur les routes ? Comment les chrétiens peuvent-ils mettre en relief la fraternité en Christ qui a détruit toutes divisions (Ep 2, 13-18), sans se limiter à de beaux discours qui n'engagent pas dans la construction d'une Église-Famille-de-Dieu enracinée dans un amour et une solidarité sincères ?

La reconnaissance de l'autre est le premier pas vers un dialogue avec diverses personnes, croyantes ou non. Une question toute simple préoccupe les auteurs de la première partie de l'ouvrage : quelle est la place de « l'autre » dans les préoccupations humaines ? Comment articuler universalisme et particularisme, diversité des cultures et identité personnelle ? Sur quelles méthodes faut-il s'appuyer pour penser « le même et l'autre », pour ne pas réduire « le sujet » au statut d'« objet », mais pour tendre vers une hospitalité réciproque, aussi exigeante pour l'autochtone que pour l'étranger ? Le statut d'un « sujet reconnu » n'est jamais acquis une fois pour toutes. Si les peuples et les groupes sociaux veulent réellement concilier les aspirations individuelles et des projets sociaux, les appartenances culturelles, politiques et religieuses des uns et des autres ne doivent pas réduire leurs engagements pour la justice et la paix.

En mettant l'accent sur le dialogue des cultures, les auteurs de la deuxième partie de l'ouvrage ne nient pas les différences qui existent entre les peuples, même à l'intérieur d'un même pays. Dans la distinction du « nous » et du « eux », on peut repérer des similitudes socioculturelles, linguistiques et religieuses mais aussi des différences et des ambiguïtés étonnantes. En ouvrant

des chemins d'inculturation ou d'interculturalité, les chercheurs refusent d'anéantir les différences et de négliger les résistances à la construction d'un avenir commun pour des personnes de provenances culturelles différentes mais appelées à vivre ensemble. Comment dynamiser divers peuples, en dénonçant les « identités meurtrières » et le repli sur soi, en optant résolument pour une « hospitalité réciproque »². L'existence n'inclut pas seulement la rencontre de l'autre dans sa présence visible mais aussi, spécialement pour les croyants, une recherche d'un Dieu qui fait irruption dans leur vie, notamment lors de tout dialogue entre êtres humains. Les auteurs de la troisième partie de cet ouvrage orientent le lecteur vers la rencontre de Dieu avec sa créature, et vers les créatures entre elles, ce qui suppose que l'Homme ait une très grande capacité d'ouverture. La rencontre de la personne du Christ, l'Homme-Dieu, ouvre dans la foi des possibilités de tisser des liens de fraternité avec tout homme et avec la divinité. La question qui demeure posée est celle-ci : comment entrer dans la dynamique de Pentecôte et ne pas céder à la tentation de retourner à Babel, où les différences et le pluralisme sont mal à gérés ?

Parmi les multiples définitions de l'université, les auteurs de la quatrième partie privilégient celle d'un univers de savoir qui vise la convergence et l'unité du savoir, profitable à l'ensemble de la société. Ainsi, l'université a une fonction sociale, car les chercheurs et les étudiants s'obligent à répondre aux besoins de chacun en y apportant leur contribution pour trouver des solutions aux problèmes sociaux et construire un avenir commun. Lieu de savoir mais aussi de rencontres multiculturelles, l'université peut être pensée comme « un apprentissage à la vie en société », un lieu et un temps privilégiés pour se former aux valeurs d'acceptation de l'autre, exigeant ouverture, tolérance et dialogue. Ceux et celles qui la fréquentent ont l'occasion de s'interroger sur les multiples formes de violences qui compromettent la mise en pratique des idéaux et des valeurs humaines. La vocation des universités inclut la création de liens d'amitié et d'alliances que ces établissements tissent entre eux en coopérant. La question de l'interculturel renvoie les chercheurs à la dimension de l'intégration dans son rapport avec le religieux, le social et le politique.

Travailler à instaurer plus de tolérance et d'acceptation des autres avec leurs différences, c'est aussi tisser la toile du métissage, du mélange des idées et des pratiques. C'est la préoccupation des auteurs de la dernière partie de l'ouvrage. Il s'agit de préciser les conditions de possibilité de la convivialité et de la réciprocité, articulées à l'Église-famille de Dieu perçue comme

2. Maurice Pivot, *Au pays de l'autre. L'étonnante vitalité de la mission*, Paris, Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, 2009, p. 146.

Communion et Fraternité. Les chercheurs invitent le lecteur à opter pour une synthèse du multiple en l'Un, en vue d'une communion plus grande, en conjuguant les différences sans les nier. La « fraternité en Christ », souvent évoquée par les auteurs, nourrit leurs réflexions souvent fondées sur une christologie contextualisée, enracinée non seulement dans le désir de construire un avenir commun, mais aussi dans la « fraternité » vécue au sein des familles et des groupes sociaux ouverts aux amis comme aux étrangers. Le lecteur est invité à passer de la théorie à la pratique, de la « spéculation » à l'invention d'espace et de moyens concrets pour instaurer des relations inter-culturelles et construire des pays où tous luttent contre les violences, en privilégiant le dialogue et l'amour, la justice et la paix.

PREMIÈRE PARTIE

QUESTIONS DES FONDEMENTS

1

Politique, culture et raison

Serge GOUGBÈMON

Les organisateurs de ce colloque international ont souhaité honorer le REPHI, (Réseau philosophique de l'interculturel) de l'Institut catholique de Paris que je codirige avec Jean-François Petit, ici présent, en me chargeant de la lourde responsabilité de la conférence inaugurale de ces assises. En les remerciant de cet honneur, je tenterai de répondre aux cahiers de charges à partir de mon lieu : la philosophie, dans son rapport à l'interculturel selon le projet de recherche du REPHI, mais surtout en honorant la question qui nous est posée dans l'énoncé de ce Colloque : le denier des universités dans la construction du vivre ensemble dans un environnement multiculturel. L'enjeu de notre propos sera de penser l'université comme matrice de la transformation interculturelle de la raison.

Avant d'entrer dans notre thématique proprement dite, permettez-nous de préciser l'enjeu ou l'objet du REPHI. Il est un réseau de chercheurs, né en 2010 au sein de la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris (ICP), d'un double constat : d'une part, le constat que l'interculturel est devenu aujourd'hui un enjeu fondamental dans de nombreux domaines du savoir et des pratiques, et d'autre part, l'indétermination du concept dont les significations varient au gré des programmes de recherche et des politiques publiques sans que l'on saisisse toujours de quoi il retourne et sur quelle base théorique il repose. Cette difficulté provient notamment du statut incertain de l'objet. L'interculturel n'est ni une théorie, ni une démarche, ni un concept doté d'une définition consensuelle, mais un champ de recherche à l'intérieur duquel différents présupposés théoriques se croisent. Pour autant qu'elle remonte aux présupposés pour mieux définir son objet, la philosophie ne pouvait demeurer absente des problématiques anthropologique, éthique et politique qui

traversent ce champ. La Faculté de philosophie de l'ICP, fidèle à sa tradition de pensée et à partir de son rayonnement international, offre un cadre de recherche, sous la forme d'un réseau de philosophes, de doctorants et d'enseignants où l'interculturel, comme paradigme de recherche, est appréhendé dans son rapport à la philosophie.

Trois axes de recherche déterminent le champ d'investigation du REPHI :

Le premier axe est conceptuel. La démarche interculturelle exige une nouvelle définition de la subjectivité. Le sujet est tributaire d'une appartenance (réelle ou fictive) à un espace et à un groupe humain, qui se définit lui-même par une appartenance à un ensemble socioculturel, un héritage patrimonial, matériel ou immatériel, des valeurs, en somme, un vécu. Ces éléments sont des repères pour le groupe en question et lui procurent une certaine cohésion. Dans cette perspective, la démarche interculturelle constitue une autre manière d'analyser la diversité culturelle, non pas à partir d'une perception réifiante des cultures, définies comme entités indépendantes et homogènes, mais à partir des processus complexes et des interactions en jeu.

Le deuxième axe est méthodologique. La démarche interculturelle se définit comme cadre global et multidimensionnel, pour rendre compte des dynamiques et de la complexité des phénomènes sociaux. Elle requiert de comprendre de l'intérieur l'univers de significations des acteurs. Il s'agira, pour le chercheur, d'acquérir une proximité avec l'univers social sur lequel il travaille et de s'interroger, de manière réflexive, autant sur la culture de l'autre que sur la sienne. Cela implique de chercher à développer, dans une perspective interdisciplinaire, un travail sur les outils de la recherche et ce, en commun avec des chercheurs d'ères culturelles différentes et donc porteurs de traditions de pensée et de méthodes spécifiques.

Le troisième axe est un appel à penser autrement. Il s'agit de faire droit à d'autres manifestations de la pensée dans le monde, la philosophie demeurant historiquement très tributaire de la domiciliation européenne. La démarche interculturelle requiert l'ouverture du champ de la philosophie au-delà de ses seules frontières occidentales et l'affranchissement des rigidités conceptuelles. Comme le soulignait Merleau-Ponty dans *Signes*, « notre problème philosophique est d'ouvrir le concept sans le détruire ». Husserl parlait déjà de « variation anthropologique pour faire droit aux autres expressions de la pensée » : toute culture est une variation de l'humanité. Il ne s'agit pas d'adopter une attitude relativiste, mais de rechercher un éclairage mutuel pour penser ce qui n'a pas été pensé.

Dans son contenu programmatique comme dans l'interdisciplinarité de sa méthode, l'enjeu du présent colloque croise non seulement les préoccupations du REPHI, mais aussi sa pratique scientifique de la recherche, attestée déjà par plusieurs événements ou colloques internationaux, et surtout par la récente

publication des actes du Colloque de Cotonou (janvier 2013) sous le titre éditeur « Vers une démocratie interculturelle en Afrique ? ». Plus spécifiquement, notre colloque de Cotonou s'était interrogé sur l'idée de justice dans son rapport à la diversité culturelle mais aussi à la notion chrétienne de charité, à partir d'une réception critique et inédite de l'exhortation post-synodale *Africae Munus* de Benoît XVI, signée à Cotonou en novembre 2011. Même si la thématique du présent Colloque « Vivre ensemble dans un environnement multiculturel », ne privilégie pas un objet spécifique à interroger ni la grammaire commune de notre investigation, il nous renvoie néanmoins à un topos partagé : l'université et sa contribution à la construction du politique, dans le contexte multiculturel de nos sociétés. Inutile de rappeler ici la pertinence ni même l'urgence de ce « denier » des universités. Nos sociétés du Nord comme du Sud, confrontées à des crises inédites du vivre-ensemble, attendent de la mission éducative des universités une participation plus active et innovante aux nouveaux chantiers du politique.

Sans entrer dans la détermination précise des chantiers dont ce Colloque, nous l'espérons, s'occupera, permettez-nous d'en identifier deux, représentatifs de la crise sociale du vivre-ensemble, en Europe et en Afrique :

Pour l'Europe, notamment la France, nous retenons la difficile question postcoloniale de la différence culturelle, accentuée par les récents attentats à Paris dont les répercussions ont dépassé les seules frontières de l'Hexagone.

Pour l'Afrique, la pression populaire inédite au Burkina Faso en vue d'une alternative politique contre un régime totalitaire en place depuis plusieurs décennies. Ces deux situations différentes par leur origine et leur contexte ont ceci de commun qu'il s'y joue un nouveau rapport entre politique et culture.

Ainsi, après avoir déterminé les enjeux de ce nouveau rapport à partir des situations retenues (1^{re} partie), nous verrons, dans un second temps, à quelles conditions la vocation culturelle de l'université, comme lieu ou milieu de l'exercice libre et public de la pensée, peut permettre une élaboration de nouveaux paradigmes du vivre-ensemble (2^e partie).

Les nouveaux rapports entre politique et culture en Europe et en Afrique

Voyons, tout d'abord, les nouveaux rapports entre politique et culture en Europe à travers l'exemple de la France.

La société française aux prises avec la différence culturelle

Sur fond de violences ou de peurs sclérosantes, la question du rapport à la *différence culturelle* taraude la société française. La mondialisation ne produit pas seulement une nouvelle situation économique. Elle laisse émerger une mutation anthropologique sans précédent qui engendre certes, des croisements féconds, mais aussi des inquiétudes, des crispations identitaires, voire des phénomènes de rejets particulièrement préoccupants. L'idée que le citoyen se faisait, naguère, de sa société, avec un « récit national » plutôt consensuel, se trouve progressivement bouleversée. Le mythe républicaniste de la nation homogène¹ s'efface. Il laisse apparaître un sentiment de perte d'identité qui engendre parfois des positions racistes implicites ou clairement exprimées². En ces temps bouleversés, bon nombre d'individus peinent à trouver leur place. Les uns ne reconnaissent plus le pays de leur enfance, les autres, immigrés ou héritiers de l'immigration, se sentent toujours à la marge, marqués du sceau de l'étrangeté et traversés par les mémoires blessées de la colonisation. « On ne sait jamais ce que le passé nous réserve », disait Françoise Sagan ; or quand justement ce passé ressurgit dans le présent sous la forme d'un mal-être persistant, voire de révoltes désespérées, il devient nécessaire d'appréhender la situation contemporaine en prenant au sérieux son épaisseur historique. Si l'on devait appliquer les postulats de la théorie postcoloniale à la France, souligne Achille Mbembé, on dirait que depuis la traite des esclaves et la colonisation, il n'y a pas d'identité française ou de lieux français de mémoire qui n'englobent, de façon simultanée, l'ailleurs et l'ici. L'ailleurs est ainsi constitutif de l'ici et l'ici est constitutif de l'ailleurs. Il n'y a donc plus de « dedans » qui serait coupé d'un « dehors », ou un passé coupé du présent. On peut parler alors d'un temps,

celui de la rencontre de l'Autre, qui se dédouble constamment et qui consiste, non dans la scission, mais dans la contraction, l'enroulement et la jonction. Voilà, en tout cas, une géographie et une carte du sujet qui permettraient de poser d'une autre manière les questions brûlantes de la banlieue, de la nation, de la citoyenneté, voire de l'immigration³.

-
1. S. Citron, *Le mythe national. L'histoire de France revisitée*, Paris, L'Atelier, 2008.
 2. Fred Poché, « Racisme », in Laurent Lemoine, Éric Gaziaux et Denis Müller (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'Éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1679-1693.
 3. Entretien avec Achille Mbembé, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », *Esprit*, décembre 2006, p. 132. Pour aller plus loin, cf. L. Dubreuil, « Alter, inter : académisme et postcolonial studies », *Labyrinthe*, n° 24, 2006 (2).

Cette situation laisse émerger des crispations identitaires et des peurs propres à produire de la xénophobie. Beaucoup d'études le montrent, le racisme classique s'est recyclé en un néo-racisme. Aujourd'hui, en effet, l'on n'invoque plus les « races », mais la culture ou la religion. Autrement dit, même si un sentiment de supériorité, principalement à l'égard des communautés noires, perdure, le racisme bio-inégalitaire, focalisé sur une hiérarchisation, laisse place à la question de la différence au niveau des façons de vivre, des coutumes, des mœurs et des traditions. Bon nombre de citoyens se voient habités par un trouble structuré autour d'une inquiétude : la transformation progressive d'un modèle de civilisation et son remplacement par des cultures considérées jusque-là comme étrangères et minoritaires sur le territoire.

L'émergence d'une société numérisée (Internet) et multiculturelle laisse apparaître de nombreux individus marqués par la peur d'un changement permanent au sein d'un monde sans frontière, et d'une perte de soi et de la communauté nationale. Ce trouble touche plus précisément quatre dimensions.

D'abord, il concerne la question de la *nationalité*. Les personnes d'origine immigrée ne sont pas vues comme « légitimes ». Leur appartenance nationale est perçue comme une usurpation. Certains partis politiques reprennent alors la mise en garde de *L'Action française* en 1926 : « ... Prenons garde à l'inflation de la nationalité et ne fabriquons pas des Français de papier⁴. »

Cette illégitimité s'appuie sur la *question culturelle* et bien souvent *culturelle*. Plus précisément, une relation négative s'instaure entre les signes du métissage et l'idée que l'on se fait de l'identité nationale, *a fortiori* dans un régime de type républicain. Le « nous » s'oppose alors au « eux ». On affirme ainsi qu'ils ont (« eux ») une autre histoire que celle qui « nous » constitue de tout temps. Ceci fait apparaître la thématique de la « souche ». Ils ne sont pas « français de souche », formule qui renvoie à une certaine idée de l'identité. En quelques décennies du reste, le vocabulaire a subi une mutation révélatrice. On parlait de l'« indigène », du « travailleur immigré », puis de l'« arabe », ensuite, durant une courte période, du « beur » ou de la « beurette » (popularisés dans les années 1980), et enfin, aujourd'hui du « musulman ».

Sur ce plan, le monde arabo-musulman apparaît comme dangereux à bien des égards – droits des femmes, violence, fermeture sur soi, communautarisme... Souvent, à partir de cette appréhension, émerge la question sécuritaire appréhendée cette fois par le filtre culturel : incivisme, insécurité, tensions internationales, etc. Tous ces éléments se confondent dans le visage de

4. Cité par R. Schor, *L'Opinion française et les Français, 1919-1939*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1985.

l'immigré. On déplore alors la présence sur *notre* territoire de cet ailleurs arabo-musulman qui apparaît comme un corps étranger.

Enfin, un certain nombre d'individus éprouvent le sentiment d'un rapport de force devenu défavorable entre les personnes d'origine maghrébine et les citoyens dit « de souche ». L'idée d'un *effet de nombre* produit un sentiment de colonisation inversée, alors que la guerre des mémoires ne cesse de raviver la braise des blessures non refermées.

On le comprend aisément, l'enjeu de notre réflexion ne se limite pas au problème de la relation interpersonnelle entre individus de cultures différentes ; il ne se réduit pas non plus au simple souci du tiers, mais pose la question de la promotion d'un vivre-ensemble constitué de citoyens critiques et responsables, soucieux de produire, ou promouvoir, un sens du *commun* qui ne s'apparente pas à une réduction au même.

Voyons maintenant les nouveaux rapports entre politique et culture en Afrique, avec le paradigme burkinabè : reconstruire le politique en marge de la politique.

*Reconstruire le politique en marge de la politique :
le paradigme burkinabè*

En novembre dernier, après moult soubresauts et contre toute attente, la rue a eu raison du pouvoir central de Blaise Compaoré ; un pouvoir qui, comme dans d'autres régions de l'Afrique, a verrouillé toute alternative à lui-même, tout en se réclamant formellement des valeurs démocratiques qu'il combat par ailleurs, pratiquement. Pour une fois, sur le sous-continent, l'inhumanité et la brutalité d'un tel régime, dont on connaît la rhétorique et les méthodes, n'ont pas tenu leurs promesses au point que, pour certains, cette révolte dit « de la périphérie » tient déjà lieu de paradigme. Mettant en œuvre des modes d'action et d'organisation inédits, les formes de contestation au Burkina Faso ne dénoncèrent plus que la réduction du politique à la confiscation du pouvoir par quelques-uns, ou l'effacement croissant de l'idée et des pratiques démocratiques au profit de l'oligarchie. De fait, elles sont, négativement, une critique de « la » politique, et elles sont, positivement, les prémisses d'une expression nouvelle du politique, portée par une culture alternative aux canaux ou modes traditionnels de la résistance politique. En effet, ces formes de contestations se sont déroulées en dehors des structures politiques et sociales établies – partis, syndicats traditionnels –, mais surtout avec la participation des militants ou sympathisants issus de la société civile ou des organisations et associations dont la pratique sociale du bien commun est déjà éprouvée et même souvent reconnue.

Ces nouveaux modes de résistance politique ont aussi ceci de particulier qu'ils n'évoluent pas en fonction des échéances électorales. Ils se montrent d'ailleurs méfiants et très critiques de la normativité politique garantie par les institutions républicaines souvent injustes. Pourtant, leur critique des formes établies d'expression et d'action politiques n'a nullement supposé un rejet du politique comme tel. Bien au contraire, ces formes d'action ont démontré leur capacité à redonner du sens au politique.

Comment ces formes d'action « en marge » de la politique pourraient-elles apporter quelque chose à la pratique et à la pensée du politique ?

Cette possibilité est d'emblée rejetée par ceux qui pensent que la politique se réduit à une activité tout à fait spécialisée. Il ne suffit pas de contester ou de s'indigner, dit-on, il faut que la contestation ou l'indignation, comme sentiment moral, se traduise en alternative politique : la fronde de la rue burkinabée, par l'alternative qu'elle a suscitée, a démontré le contraire. Même si l'Armée et les experts ont repris l'initiative, force est de constater l'utopie suscitée par ce mouvement. De la marge, renaît une appropriation sociale du politique. En occupant massivement et de manière continue certains espaces publics au cœur des villes, ces manifestations ont démontré que la politique est d'abord une affaire sociale : trop sociale et importante pour être confisquée par des fonctionnaires du politique aux ordres des puissances étrangères, mais surtout attachés au pouvoir pour le pouvoir. Le retour à l'ordre public comme les différents récits des manifestants, témoignent que l'enjeu, pour ceux-ci, n'était pas le rejet du politique comme tel : occuper des espaces publics à forte charge symbolique comme l'Assemblée nationale, c'est s'adresser à tout le monde pour dire que tout le monde peut et doit agir ; réinventer la démocratie directe et la pratique du forum, construire des moyens de communication alternatifs et des formes de solidarité collective, c'est aller au-delà de la simple contestation : c'est en quelque sorte libérer l'espace public, plutôt que de l'occuper. Dans certains pays africains comme le Congo ou le Gabon, le paradigme burkinabé a été perçu par des membres d'associations politiques comme le symptôme d'une recherche de renouveau politique ainsi qu'une attente nouvelle à l'égard de la politique, de son contenu et de ses formes.

Que conclure des nouveaux rapports entre politique et culture à partir des deux cas français et burkinabé ?

Le politique comme construction du vivre-ensemble est confronté, dans les deux situations analysées, à une crise inédite de la culture. Si dans le premier cas, celle-ci s'apparente, négativement, dans les différentes formes qu'elle prend (territoire, nationalité, identité, valeurs, religion), à une crise des représentations de l'autre nourrie par un rapport trouble au passé colonial, dans la seconde situation, elle est, positivement, puissance de réappropriation sociale du politique.

Dans son rapport au politique, la culture comme processus vital de subjectivation et d'objectivation n'est jamais clôture, mais ouverture, puissance de réélaboration éthico-politique du sens et de la valeur. Lorsqu'elle prend la forme abstraite et réifiée de principe d'exclusion, elle devient idéologie et non plus culture. Celle-ci étant comprise comme mode de vie collectif, créé socialement et historiquement, et structuré par un système d'idées, de croyances, de pratiques sociales et d'institutions, à travers lesquelles des groupes humains signifient d'une manière spécifique les choses et disent un sens de l'être et du temps.

À l'opposé de l'idéologie, qui enferme les subjectivités et les sociétés dans un présent absolu (présent totalitaire) et qui se rattache essentiellement à la préservation d'un système de domination établi et qui agit comme clôture de tout avenir, la culture au sens propre se distingue par sa capacité à produire de l'avenir, c'est-à-dire de l'utopie.

La culture politique des régimes totalitaires est une anti-culture en tant qu'elle ne produit pas d'avenir, comme le traduit très régulièrement la fronde de la jeunesse africaine désœuvrée et en mal d'utopie. À propos des fonctions sociale et politique de l'idéologie et de l'utopie, le philosophe français Paul Ricœur propose une distinction éclairante pour notre problématique. Selon lui, « l'idéologie est toujours une tentative pour légitimer le pouvoir, tandis que l'utopie s'efforce de toujours le remplacer par quelque chose d'autre... » (Paul Ricœur, *Idéologie et utopie*, Paris, Seuil, 1997 : 379 – Leçon prononcée à l'université de Chicago en 1975). La fonction de l'utopie est donc d'ouvrir le possible, c'est-à-dire d'imaginer d'autres manières de vivre avec les autres dans le monde, de concevoir et de ressentir qu'un « autre monde est possible ». L'idéologie vise à conserver l'état du monde, alors que l'utopie cherche à le subvertir.

En d'autres termes, l'utopie est ce qui ouvre un avenir et donc une base pour la projection de mondes alternatifs, ainsi que la critique de ce qui, dans le présent, empêche les êtres humains de se former et de s'épanouir. Le « se-former » et le « s'épanouir » correspondent d'ailleurs au noyau sémantique initial et fondamental du terme « culture » qui, dans sa source latine, se rapporte à la culture des végétaux comestibles et aux soins donnés aux terres cultivées. À partir de ce noyau sémantique qui, au XVI^e siècle, s'étend à la formation et à la croissance de l'humain, la culture comprise comme création d'avenir fournit aux personnes et aux sociétés la capacité de s'orienter dans le monde et dans le temps et de projeter des possibles.

Aussi la nouvelle politique que beaucoup attendent, notamment les jeunes et les parias de nos sociétés – devra être, de ce point de vue, culturelle. Plus précisément, elle devra être culture, pour autant que la culture touche à la question éthique de la « vie bonne » – « la vie qui vaut la peine d'être vécue »

comme disait les grecs anciens, ou encore – la vie qui a du sens – comme nous dirions pour notre part. Nous rappelons ici, au passage, la seule demande du pape émérite Benoît XVI aux dirigeants politiques africains, lors de sa leçon au Palais présidentiel de Cotonou le 19 novembre 2011 :

De cette tribune, je lance un appel à tous les responsables politiques et économiques des pays africains et du reste du monde. Ne privez pas vos peuples de l'espérance ! Ne les amputez pas de leur avenir en mutilant leur présent ! Ayez une approche éthique courageuse de vos responsabilités et, si vous êtes croyants, priez Dieu de vous accorder la sagesse. Cette sagesse vous fera comprendre qu'étant les promoteurs de l'avenir de vos peuples, il faut devenir de vrais serviteurs de l'espérance.

L'espérance, dans cette perspective éthico-politique, est culture au sens de l'ouverture d'un avenir, d'une alternative positive à la « vie mauvaise ». Et le pape, citant l'ancien archevêque de Toulouse, le cardinal Saliège, ajouta : « Espérer, ce n'est pas abandonner ; c'est redoubler d'activité ».

La question qui se pose dès lors, est celle de la construction d'un agir politique qui soit d'emblée éthique, c'est-à-dire producteur d'un *èthos* ou d'une manière d'habiter le monde avec autrui qui permet d'ouvrir ensemble de l'avenir.

Dans ce contexte, à quelles conditions la vocation culturelle de l'université peut-elle permettre une élaboration de nouveaux paradigmes du vivre ensemble ?

La participation des universités

Aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, analysant les origines du totalitarisme, la philosophe américaine d'origine juive, Hannah Arendt, a parlé de crise de la culture. Pour elle, l'ultime rempart contre la barbarie et l'espérance d'un nouveau commencement sont liés à la capacité de penser. Or, comme nous l'annoncions déjà dans notre introduction, l'université n'est rien d'autre que le lieu ou le milieu d'un exercice libre et public de la pensée. Dans la perspective arendtienne, l'exercice de pensée relève de la vocation même de l'homme, l'expression de la liberté constitutive de son être et de sa capacité à ouvrir des possibles. L'acte de penser se pose donc comme une dynamique de résistance à toute hégémonie. La liberté qu'il présuppose est la

condition de l'apparition et du croisement des rationalités dans un espace public comme l'université.

Pour des raisons tantôt disciplinaires, tantôt idéologiques, ou encore des raisons liées à la contingence historique, les universités sont aujourd'hui, aussi bien dans leur structuration interne que dans leur visée, fragmentées dans une multiplicité de rationalités souvent parallèles voire concurrentes. À l'intérieur de chacune de ces rationalités, la recherche d'une scientificité propre à chaque discipline justifie parfois la défense d'une approche restrictive, et au final stérilisante, de la structure intrinsèquement transversale de la raison. C'est en tant que transversale que celle-ci est culture et acte de penser.

Nous plaiderons donc ici pour un retour à cette structure originale comme condition de la participation positive des universités aux nouveaux chantiers du vivre-ensemble.

Dynamisme d'universalisation et de transcendance de la raison ?

En nous référant aux travaux du père Marie-Dominique Dubarle sur les présocratiques⁵, la raison apparaît comme *sagesse*, *intelligence* et *science*. Le père Dubarle considère ces modalités comme trois instances de la raison, comprise en son sens le plus large de « *perception intellectuelle* » du sens (*Vernunft*). La première, la *sagesse*, correspond au sens vécu pratiquement ; la seconde, l'*intelligence*, au sens *pressenti* contemplativement. Et la troisième, la *science*, correspond à la raison dans son effort d'argumentation méthodique. L'unité de la *raison unique* se déploie dans la différence entre ces trois dimensions *ordonnées ad unum* (à savoir à la vie pratique, donc à la sagesse). En nous référant à l'*analogia entis* d'Aristote, reprise par Thomas d'Aquin dans la *Somme Théologique* (I, q. 13) pour résoudre la difficile question des noms divins, nous pouvons dire que le lien entre ces trois modalités de la raison, faites à la fois d'unité et de différences, est d'ordre *analogique*.

Aussi, la raison, en son sens humain intégral et large (*Vernunft*), ne se trouve jamais totalement dans l'abstrait, mais elle est toujours, *au moins* jusqu'à un certain point, *incarnée* dans une culture et une langue, c'est-à-dire, *inculturée*. Elle l'est avant tout dans la *sagesse* des peuples en tant qu'elle est culture vivante, célébrée, symboliquement narrée et exprimée par eux dans une forme que Paul Ricœur appelle « *adhérée* » - collée (à son contenu et, par conséquent, à la sensibilité et à l'affectivité). Mais son actualité en tant que *sagesse* n'est pas simplement particulière, elle est aussi *universelle*, bien que

5. Dominique Dubarle, *Dieu avec l'être : de Parménide à Saint Thomas*, coll. « Philosophie », numéro 11, Paris, Beauchesne, janvier 1986.

d'une universalité analogique c'est-à-dire *située et contextualisée*. La raison s'inculture dans la *pensée* de chaque peuple – non pas uniquement comme *sofia*, mais aussi comme philosophie. Elle est donc *pluriforme*, et ne peut être réduite à aucune des *formes* que ses manifestations prirent dans une ère culturelle donnée, par exemple en Grèce, la philosophie *occidentale*.

Autrement dit, ni l'intelligence ni la science ne font *totale*ment abstraction de la racine culturelle de laquelle elles sont nées. Pour revenir à la référence grecque, l'intelligence, exprimée symboliquement et poétiquement chez plusieurs présocratiques, s'exprima ensuite *conceptuellement* (déjà chez Parménide) et sous la forme de *principes* (chez Aristote) ; et la science prit la forme d'une *catégorisation* et d'un *raisonnement* selon le modèle euclidien.

Ceci ne nie pas le fait que *toutes* les cultures et les philosophies inculturées en elles tendent nécessairement à *s'universaliser* et se *transcender* elles-mêmes, à transcender leurs *mondes* respectifs de la vie et leurs matrices culturelles. Cette transcendance n'est ni abstraction, ni pur formalisme.

L'« incarnation » de la raison dans l'histoire et la culture n'empêche donc pas son dynamisme *d'universalisation et de transcendance* en tant que sagesse, intelligence et science. Non seulement elle transcende *l'autre* (la nature commune), mais surtout *les autres* (les autres hommes) et leurs cultures, à savoir l'humain en tant que tel. Donc sa forme ne fait pas complètement abstraction du *contenu*, et son unité (universelle) n'exclut pas, mais inclut au contraire intrinsèquement *pluralité et altérité*.

J'appelle transversalité fondamentale cette analogie entre sagesse, intelligence et science, en tant qu'elles sont des dimensions de la même raison.

L'« inter » et le « trans » de l'interdisciplinarité et l'interculturalité de la raison

La *transversalité* de la raison dans ses différentes dimensions, dans les différentes disciplines scientifiques, dans ses paradigmes historiques successifs et dans la pluralité des cultures, fonde la possibilité d'une *interrelation* de toutes ces dimensions, disciplines, paradigmes et cultures en une unité *analogique* des différences.

– L'interdisciplinarité et le rôle « généraliste » de la philosophie

L'unité du savoir et la complexité actuelle du monde et des événements, exigent le *dialogue* interdisciplinaire entre les sciences, dans lequel revient à la philosophie une fonction spéciale, étant donné que son point de vue est plus originaire et universel. Ce dialogue est possible parce que, dans toutes les

disciplines, il s'agit de la *même* raison, des régions du *même* être, de différentes langues et différents jeux du *même* langage humain qui, bien qu'ils soient distincts, *intercommuniquent* néanmoins entre eux en « quelque chose » de commun. De sorte que les frontières de chaque domaine, objet formel, discipline et jeu de langage ne sont pas clairement et distinctement délimitables. La philosophie, puisqu'elle accède analogiquement à ce « quelque chose » de commun de l'être, du penser et du dire, qui permet l'« *inter* » entre les disciplines, doit se mettre au service de cette « *inter* » sans prétendre à aucune prééminence en tant que « reine des sciences », mais seulement en occupant sa place « généraliste » propre dans l'ordre des sciences, pour l'enrichissement mutuel de toutes et de chacune, y compris le sien.

D'un autre côté, son ouverture analogique permet de penser la nouveauté et l'altérité, sans cesse renouvelées, des situations et des réponses historiques des peuples. Même s'il s'agit [analogiquement] du *même* (Heidegger), il ne s'agit jamais [de façon univoque] de l'*équivalent* dans l'horizon de l'histoire.

– Interculturalité analogique de la raison

Ce que nous venons d'affirmer, à propos de la transversalité de la *même* raison dans le penser et le dire du *même* être dans ses différences, rend possible non seulement le *dialogue* et la *communicabilité* entre les disciplines, mais également entre les cultures et leurs sagesse respectives.

De plus, c'est le propre des cultures, parce qu'elles sont humaines, d'avoir un dynamisme intrinsèque, non seulement d'*incarnation* mais aussi et surtout d'*autotranscendance* et d'*universalisation* comme sortie *communicative* et *universelle* de soi vers les autres cultures. En tant qu'elles sont humaines, celles-ci (les cultures) cherchent, en elles-mêmes, la reconnaissance et l'enrichissement mutuels dans une communion (plus qu'une fusion) d'horizons culturels, de sorte que brille une authentique *interculturalité* ou, mieux, *trans-interculturalité*.

Un lieu herméneutique possible pour envisager cette *trans-interculturalité* avec une plus grande profondeur, ce sont les victimes historiques, celles qui sont reléguées à la périphérie de tous les centres, politiques, économiques, sociaux et géopolitiques⁶. Comme le faisait remarquer avec justesse Enrique Dussel, dans son ouvrage *Philosophie de la libération* : « Ce qui est certain, c'est qu'il semblerait que la philosophie a toujours surgi de la périphérie, selon la nécessité de se penser elle-même, par opposition au centre et à l'extériorité totale, ou simplement à l'avenir de la libération. »

6. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, nueva América, Bogotá, 1996, p. 14-18.

Celui qui opte pour penser à partir de la périphérie, selon la perspective interprétative qui naît de là, aura un horizon de compréhension universel, transcendant et intégralement humain, (mais analogiquement inculturé et contextué). Certes, la compréhension de l'être, l'épiphanie de la vérité et la perception du bien qui s'en dégagent ne seront jamais absolues. Mais elles font prendre alors conscience de la finitude, de l'historicité et de la géoculturalité de chaque approche de l'universel humain. Et, pour cela, on sentira la nécessité d'un dialogue interculturel symétrique avec d'autres horizons complémentaires de communication. Un tel dialogue favorise les critiques et contributions positives entre cultures. Celles-ci peuvent ainsi s'entrecroiser, se purifier et se féconder réciproquement vers une communication et une communion interculturelles universelles, nécessairement transversales et analogiquement, par l'unique raison, plurielles. Bien que cette communion demeure une utopie, elle peut néanmoins se réaliser partiellement et non définitivement dans le « déjà là » d'un « pas encore » de nos cultures universitaires.

Notre propos, comme tout notre argumentaire, relève d'un parti pris en faveur de la culture comme puissance d'élaboration et de réélaboration continues des conditions pratiques et théoriques du vivre-ensemble. La culture ainsi comprise est, de fait, interculturelle parce qu'elle procède d'une raison, elle aussi, interculturelle. Aussi, la fonction « inter » est-elle une détermination de la culture elle-même.

Comme telle, elle apparaît comme :

- « résistance » de la vivacité de l'expérience à l'appréhension réductionniste du concept. L'« inter » résiste à la réduction du multiple à l'unique, de l'altérité à la similitude, de la différence dans l'identité, du complexe au simple, de l'asymétrie à la mutualité ;
- « altération » de la pensée. L'« inter » exige de la raison la recherche de ressources conceptuelles qui lui permettent de reprendre la tension et la conflictualité de la relation sans les éliminer ;
- « médiation » entre les ordres : celui de l'expérience et celui de la conceptualisation, de la pratique et de la théorie, de l'action individuelle et de l'action collective. L'université, comme espace public de croisement des rationalités est un lieu de médiation... Elle forme des médiateurs qui, dans ces conditions, sont des passeurs.

L'« inter » résiste, altère, équilibre et accueille. Il introduit une brèche dans la rationalité logico-formelle qu'il faut reprendre. Comprendre l'« inter » comme une catégorie de la pensée est solidaire avec le projet d'élaborer une critique de la domination culturelle et épistémologique, dans la mesure où cette catégorie relève des frontières, non seulement comme limites, mais aussi comme lieux du dialogue. L'« inter » rapproche mais ne fusionne pas.

Autrement dit, il permet de maintenir la « juste distance ». Il est frontière, un espace ouvert à la différence, mais aussi un espace de protection de ce que nous sentons comme propre. L'herméneutique de l'« inter » apparaît comme le premier pas dans l'élaboration d'une rationalité critique et imaginative qui permette de penser les conditions pratiques et historiques d'une « théorie » du vivre-ensemble. L'université en est la matrice théorique et pratique, en même temps que la promesse.

2

Interculturalité entre universalisme, particularisme et relativisme

Ruffin L.-M. MIKA MFITZSCHE, pss

Depuis 1950, il est acquis que toute culture n'en est qu'une parmi tant d'autres, que toute culture donnée est une culture particulière ; qu'aucune culture, qu'elle soit apparemment dominante ou dominée, ne peut être à la fois autonome et totalement dépendante, que la culture se dévoile dans le rapport interactif et interdépendant entre les différentes cultures. Quand on sait qu'il n'en a pas toujours été ainsi, il devient important de commencer par circonscrire le concept de culture dans ses différentes approches notionnelles et de situer celles-ci les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire les re-concilier au regard de ce qu'elles visent toutes, selon une perspective interculturelle et dialoguante faisant de toutes les cultures des membres de la civilisation universelle.

Ainsi, avant de réconcilier les différentes hypothèses épistémologiques et éthico-symboliques de la culture (universalisme, particularisme et relativisme), de dégager le caractère dynamique de toute culture, dans ce sens qu'elle se construit, se dé-construit et se re-construit en interrelation avec les autres, nous définirons le concept de culture et d'inter-culturalité. Notre point de vue est avant tout fondamental et critique. Il se situe particulièrement dans ce en quoi la culture est un « habitat » pour l'homme. Notre propos se tiendra en trois petits points :

- définition des concepts, non seulement pour lever les équivoques et les confusions, mais aussi indiquer le sens et les enjeux ;

- présentation de différentes hypothèses philosophiques et éthico-symboliques sur la culture, à l'origine du débat entre universalistes, particularistes et relativistes ;
- dépassements et ré-conciliation de différents courants ethno-philosophico-anthropologiques, à partir de l'inter-culturalité et en vue de la construction d'une civilisation universelle.

Définition des concepts : sens et enjeux de la culture et de l'inter-culturalité

La question est avant tout sémantique. Il s'agit, avant toute chose, de savoir ce qu'est la culture, ce qu'est l'inter-culturalité, vu la densité de chacun des concepts, leur signification respective et la diversité d'usage qui en est fait ici et là dans les sciences sociales et la philosophie contemporaine.

La culture

Les recherches de C. Kluckhohn et A.L. Kroeber publiées en 1952 présentent 163 définitions¹. Du point de vue étymologique, le mot « culture » vient du substantif latin *cultura*, qui lui découle du verbe *colere*, qui signifie « habiter », « cultiver » la terre, la mettre en valeur, la préserver, l'entretenir, aménager l'espace naturel pour le rendre plus habitable. On en était exclusivement à ce sens de « travail de la terre » jusqu'au XV^e siècle, avant l'extension métaphorique du concept à la fin du XIX^e siècle : désormais, le concept fait penser à l'activité cognitive et transformatrice que l'homme exerce sur la nature physique afin de se réaliser en tant qu'être humain, différent de tous les autres êtres vivants. Il fait penser à toute activité intelligible, réfléchie, raisonnée et libre, qui arrache l'homme à la nature et l'introduit dans un processus d'humanisation.

L'anthropologue britannique E.B. Tylor qui rendit le concept célèbre, en l'utilisant comme titre de son ouvrage emblématique, *La Culture primitive* (1871), définit la culture comme « une totalité complexe qui comprend les connaissances, les croyances, les arts, les lois, la morale, la coutume, et toute

1. C. Kluckhohn et A.L. Kroeber, « Culture: a critical review of concepts and definitions », cité par F. Bloess, J.-P. Noreck, J. Étienne *et al.*, *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Hatier, 3^e éd., 2004, p. 120.

autre capacité ou habitude acquise par l'homme en tant que membre d'une société² ».

Cette définition a le mérite de souligner non seulement le caractère universel de la culture, en montrant comment chaque culture crée du sens et produit des significations symboliques propres, mais aussi d'éviter la césure avec le concept de « civilisation » afin de ne pas cautionner les préjugés culturels du XIX^e siècle, particulièrement ceux exprimés par G. W. F. Hegel (1770-1831) et ses épigones³.

Selon nous, de toutes les filiations sémantiques, le sens à retenir est celui de l'activité intellectuelle, de la faculté rationnelle, de la capacité de se servir de son entendement, du développement de certaines facultés de l'esprit. C'est par là que chaque culture est appelée à répondre au « rendez-vous du donner et du recevoir » afin de pouvoir se développer en acceptant de purifier ses scories et d'enrichir ses intuitions premières. N'est-ce pas bien cela la tâche de l'interculturalité ?

L'interculturalité

Du latin *inter-cultura*/entre-cultures, l'interculturalité est ainsi le fait de rencontre, de confrontation, de dialogue, d'interactions multiples et d'enrichissement mutuel entre les cultures qui, au départ, affichent chacune ses codes de sens et de signification. Contrairement au pluralisme culturel, l'interculturalité se préoccupe essentiellement d'intégrer plusieurs cultures dans un processus authentique de « fécondation mutuelle », de « création d'espace d'interaction », d'« entrelacs indémêlables », bref d'ouverture et de réciprocité mutuellement enrichissante, comme le laisse entendre le préfixe « *inter* »⁴. Concrètement parlant, cela suppose une « béance » où les identités culturelles se rencontrent, négocient entre-elles dans un « tiers espace » ou dans un « entre-deux » qui les projette au-delà de la logique binaire. Chaque culture s'ouvre à l'altérité de l'autre, accueille l'authenticité de l'autre, et sans renier ce qu'elle considère comme normes ou valeurs éthiques essentielles,

-
2. E. Tylor, *La civilisation primitive*, cité par E. Basonota, « La notion d'hospitalité culturelle comme réponse à la mondialisation des cultures », *Raison Ardente*, n° 90, juin 2012, p. 34. Pour d'autres définitions, lire D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2004.
 3. B. Okolo Okonda, *Hegel et l'Afrique : thèses, critiques et dépassements*, Paris, Éd. Cercle Herméneutique, 2010, p. 60 et s.
 4. Ch. Ndala Kabemba, « Réflexion philosophique sur le concept de l'interculturalité », in L. Santedi Kinpuku (dir.), *Unité et pluralité en théologie. Mélanges offerts au Professeur Alphonse Ngindu Mushete*, Kinshasa, Médiaspaul, 2013, p. 55.

communiquent avec l'autre, se métamorphose peu à peu en un nouvel ensemble culturel (interculturel), plus précisément en une réalité transculturelle. Il faut dire que chaque culture porte en elle cette capacité de communion ou cette dimension d'échange avec les autres afin d'enrichir ses perspectives originelles. Ceci n'est pas de l'ordre circonstanciel ou contingent, mais bel et bien essentiel : c'est de l'essence même de la culture que d'être en communication avec les autres, de n'exister dans le temps comme dans l'espace qu'entre les cultures. Il y a là un processus indéniable d'osmose, et parfois de crase :

- d'osmose quand les cultures en présence s'échangent des données, quand les données d'une culture passent dans une autre, de manière lente ou douce, souvent inconsciente. On parle alors d'enculturation. L'exemple le plus connu est celui des immigrés qui finissent par s'accommoder avec la culture du pays hôte et vivre ainsi dans une hybridation culturelle suite à un contexte de réciprocité. Un autre exemple est celui des expériences rituelles dont « les performances hybrides favorisent la convivialité interculturelle⁵ » ;
- de crase quand les données ou les « conduites culturelles, ordinairement opposées, en viennent à s'associer, à fusionner⁶ », pour donner lieu à une réalité culturelle mixte et nouvelle. Pour l'illustrer, citons la coagulation issue de la crase sanguine, le domaine littéraire où l'on recourt souvent à des crases littéraires pour créer une autre figure de style telle l'oxymore ou l'antiphrase. C'est aussi le cas du domaine artistique, avec par exemple le nègre cubiste, le surréalisme ou les collages.

Ces exemples mettent en évidence le processus d'interculturalisation dans lequel les cultures vivent, même là où elles semblent s'opposer ou se combattre ou risquer d'être dominées ou assimilées. Le plus important, c'est ce qui circule entre elles ; c'est l'« entre-elles », le rapport d'intérêt qui existe entre elles, même quand les oppositions semblent apparemment farouches et contraires ou limiter toute référence interculturelle⁷. L'hétérochronie des sociétés l'explique bien : elles se développent en additionnant les nouveaux atouts aux anciens, grâce au caractère dynamique des uns et des autres. C'est comme il en est de la diversité humaine dans l'unité de l'humanitas. On peut ainsi

-
5. D. Mupaya Kapiten, « Rite. Participation. Salut. Comment les hybridismes favorisent la convivialité interculturelle », *Omnis Terra*, n° 503, année LX, juillet-août 2014, p. 191.
 6. J. Demorgon, *L'interculturalisation du monde*, Paris, Éd. Economica, 2000, p. 37 ; lire *Idem*, *L'histoire interculturelle des sociétés*, Paris, Anthropos, 2^e éd. revue et augmentée, 2002.
 7. Lire J. Demorgon, *L'interculturalisation du monde*, *op. cit.*

remettre à plat le débat entre universalistes, particularistes et relativistes culturels.

Le débat entre universalistes, particularistes et relativistes culturels aux prises avec l'interculturalité

Tout a commencé avec l'ethnocentrisme qui, dans sa forme la moins intolérante, a amené chacun à deux attitudes : premièrement, à prendre sa propre culture ou ses coutumes et traditions culturelles comme référence principale et norme de toutes les autres cultures ; deuxièmement, à considérer que sa culture a l'exclusivité de produire les valeurs universalisables. C'est bien cela qui est qualifié d'universalisme culturel.

Universalisme culturel

Si, du point de vue historique, le concept a acquis sa notoriété en 1906 grâce à l'œuvre du sociologue américain W. G. Summer⁸, il faut situer le mépris des autres formes de culture que la sienne dans l'expansion européenne au XVII^e siècle, suivie de la période coloniale : l'effort de connaissance des peuples non occidentaux s'étant rapidement vicié, on en est arrivé à hiérarchiser les races et leurs valeurs, partant à opposer les sociétés dites barbares, cannibales et sauvages aux sociétés civilisées et culturellement supérieures, soit disant que celles-ci étaient les seules à incarner le logos. L'ethnologie était alors définie comme l'étude des peuples sans écriture, primitifs, traditionnels, naturels et sauvages, sans histoire et sans maîtrise technique de la nature.

Dans l'histoire, cet ethnocentrisme a pris deux visages d'intolérance :

- le premier, le plus intolérant et extrême, s'est toujours appuyé sur le racisme et les théories pseudo-scientifiques de la nécessité de soumettre les autres cultures ou, à la limite, de les aliéner et assimiler. Que l'on pense aux réflexions du très rationaliste E. Kant (1724-1804) et passionné G. W. F. Hegel (1770-1831) sur la supériorité culturelle des peuples que ce dernier appelle « peuples historiques mondiaux », qui incarnent le logos et à qui

8. Lire P.-J. Simon, « Ethnocentrisme », *Pluriel-Recherche*, Cahier, n° 1, 1993, p. 57-63.

revient la responsabilité historique de régenter les autres⁹. Ce qu'ils disent des Noirs, par exemple, est assez représentatif d'une mythologie, qualifiée par J. Derrida de « mythologie blanche¹⁰ » ;

- le deuxième, plus subtil et atténué, reconnaît certes la diversité culturelle, mais la hiérarchise de manière évolutionniste, passant de la mentalité prélogique et primitive à la civilisation. Ce qui, d'une manière ou d'une autre, a entraîné également une appréhension biaisée d'autres cultures, appréciées non pas objectivement, mais sur la base d'une culture modèle.

Il reste que la critique de cet ethnocentrisme a donné lieu au relativisme et au particularisme culturels.

Le relativisme culturel

Le relativisme culturel affirme non seulement la valeur intrinsèque de chaque culture, mais aussi un jugement de valeur suivant lequel toutes les cultures se valent, aucune ne pouvant être considérée comme « la Culture ». Car, dans sa pluralité comme dans sa différence, toute culture est une modalité de penser, vivre et agir par laquelle s'exprime la « Culture », qui n'a de signification et de validité qu'à l'intérieur de son contexte. Il n'y a pas donc une culture qui vaut plus qu'une autre.

Ce relativisme culturel sera, peu ou prou, celui L. Levy-Bruhl (1857-1939), Malinowski (1884-1942), F. Boas (1858-1942), M. Mauss (1873-1950), E. Durkheim (1858-1957), M. Mead (1901-1978) et C. Lévi-Strauss (1908-2009), selon que l'approche définitionnelle de la culture est sociologique, unitaire, différentielle, fonctionnaliste, structuraliste ou herméneutique¹¹. Partant, il n'y a pas de peuples sans culture, sans civilisation, anhistoriques, marqués par une pensée prélogique ; il n'y a pas de différence fondamentale entre les peuples que l'on considère comme incultes ou primitifs ou naturels et ceux qui se disent civilisés. Tous appartiennent à la même civilisation humaine et sont les « rameaux d'un même arbre ».

9. B. Okolo Okonda, *op. cit.*

10. J. Derrida, « La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique », cité par Ch. Ndala Kabemba, *op. cit.*, p. 54.

11. G. Tembo Nzambe, *Sens et enjeux de la culture. Le défi de l'interculturalité en Afrique*, thèse de doctorat, philosophie, Paris, Université Paris-Est/Marne-la-Vallée, 2009, p. 76 et s.

Le particularisme culturel

F. Boas (1858-1942) est celui qui, partant de sa conception relativiste de la culture, a développé un particularisme historique suivant lequel chaque culture a son histoire et mérite d'être respectée et protégée¹². Il met en exergue la dignité des cultures particulières et la cohérence propre à chaque culture. Il demande que chaque culture soit appréciée par rapport à son originalité en tant qu'expression d'une modalité unique d'être homme, loin d'*a priori* culturels idéologiques du romantisme allemand et de toute généralisation empiriquement indémontrable. Bref, si appréciation devrait y avoir, l'accent devrait être mis sur le caractère unique, spécifique et original de chaque culture. C'est pourquoi il réfute toute classification des cultures en termes d'infériorité ou de supériorité, rejette la méthode comparative et soutient plutôt la méthode inductive et intensive ; une méthode basée sur l'observation directe et la description de la culture sous observation. Pour lui, les choses sont claires : toutes les cultures ont chacune une dignité particulière et méritent chacune respect et protection. Il n'y a pas une culture supérieure aux autres.

La pluralité des cultures ne fait donc aucun doute. Elle affirme non seulement un certain relativisme ou particularisme culturel, mais elle exige en même temps du respect pour chaque culture singulière comme pour toutes les cultures dans leur différence, pour la simple raison qu'« aucune société n'est parfaite, aucune n'incarne un système de vertus absolues, qui ne soit pas solidaire de pratiques toujours contestables par certains aspects¹³ ». Il en ressort, cependant, une ouverture vers l'universalité.

L'interculturalité comme construction d'une civilisation universelle

Aujourd'hui, il est de plus en plus accepté que les cultures particulières sont des expressions spécifiques de la culture avec grand « C », qui n'est pas alors l'apanage d'un peuple, mais bel et bien celui du capital commun de l'humanité. En effet, c'est poussé par la nature humaine en œuvre en chacune d'elle que les cultures cherchent toujours à se retrouver, s'entremêler, dialoguer et se féconder pour sauver l'universel que chacune porte en elle par sa fonctionnalité sociale, sa potentialité à se développer et à s'affiner au contact

12. Cf. D. Cuhe, *op. cit.*, p. 19 et s.

13. Ph. Fontaine, *La culture*, Paris, Éd. Ellipses, 2007, p. 107.

avec les autres. Il y a comme un jeu de circularité entre la culture universelle et les cultures particulières, sans qu'aucune culture particulière n'ait le monopole de l'universalité, vu que chacune contribue à l'élaboration de la culture universelle, en y apportant des éléments particuliers que les autres n'ont pas. Prenons le cas des peuples du désert ou de la forêt amazonienne : ils apportent chacun une manière subtile de vivre au désert ou en forêt, d'y reconnaître la faune et la flore, que les autres n'ont pas. Il n'est pas par exemple facile aux autres peuples de distinguer avec raffinement les différents types de sable, d'arbres, de chameaux, d'insectes et d'animaux du désert ou de la forêt amazonienne. Ce qui est une richesse pour le registre culturel de l'humanité, aussi bien du point de vue de valeurs que de l'articulation du sens. D'où la justesse des approches historique, fonctionnaliste, structuraliste, herméneutique et anthropo-philosophique de la culture¹⁴.

Résumons : 1) contre l'universalisme culturel, le relativisme et le particularisme culturels insistent sur la nécessité de respecter chaque culture à partir d'elle-même, tant dans sa singularité que dans sa différence ; 2) le rapport entre cultures devrait se situer au lieu même de leur démarcation avec la nature ; 3) le caractère dynamique de toute culture tient du fait même de son rapport interactif avec les autres ; 4) de ce rapport ressort un triple mouvement de « structuration », de « destructuration » et de « restructuration », dans la mesure où la culture est avant tout une construction « synchronique ». Sa force est dans sa capacité d'articuler ses éléments propres et ceux de l'interrelation culturelle.

En effet, il n'y a pas de culture à cent pour cent homogène ou hétérogène, car quelle qu'elle soit, elle repose sur l'unité dans la diversité de ses composantes. Autrement dit, dans une culture, il n'y a pas que ce qui est « donné », mais aussi ce qui est « construit » ; et comme tel, la culture ne lègue pas, elle ne s'hérite pas tel quel, de génération en génération. Elle s'élabore en rapport avec le cadre social environnant. C'est pourquoi elle est à concevoir comme une construction dynamique qui, encore une fois, « se construit », « se déconstruit » et « se reconstruit ».

Dans ce sens, on peut dire qu'il n'y pas de culture « en soi », isolée dans sa pureté, « substantiée », universelle ; « aucune culture n'est isolée et la dynamique culturelle procède non pas de développements endogènes mais d'une permanente interaction entre les cultures »¹⁵. Toute culture s'enrichit grâce à une interaction avec les autres. Elle est le résultat d'un processus de « formation », « déformation » et « transformation » pour donner sens à une

14. Cf. P. Bonte et M. Izard (dir.), « Afrique », in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et l'anthropologie*, Paris, PUF, 3^e éd., Quadrige, 2007, p. 3-10.

15. M. Izard, « Culture », in P. Bonte et M. Izard (dir.), *op. cit.*, p. 192.

identité sociale en laquelle les membres d'une communauté se reconnaissent. Même si apparemment certaines cultures semblent imposer aux autres leur ensemble axiologique et symbolique, cas de la culture technique et scientifique, toute culture est l'ensemble « des valeurs, des représentations, des signifiés et des signifiants » par lesquels un groupe d'individus s'identifient, entrent en relation avec les autres et partagent avec eux un ensemble axiologique et symbolique des valeurs¹⁶.

On ne peut donc qu'accepter le principe de la diversité culturelle posé par l'Unesco afin de promouvoir toutes les cultures, y compris celles qui ne sont pas techniques, et de les faire dialoguer entre elles¹⁷. Ce principe, en présentant la diversité culturelle comme « richesse culturelle du monde », reconnaît non seulement le relativisme culturel, mais aurait en même temps permis de relativiser l'universalisme culturel et de montrer l'importance de l'interculturalité dans le cadre de l'avènement d'une civilisation universelle. Le temps où une culture pouvait s'attribuer le monopole des valeurs fondatrices de la culture universelle est pour ainsi dire suranné. En effet, si jusqu'au XX^e siècle, la culture du monde occidental avait entretenu l'illusion qu'elle est de fait et de droit une culture universelle, il n'en est plus ainsi aujourd'hui. Sans minimiser son impact plus ou moins bénéfique pour la marche de l'humanité, grâce à sa domination technique et scientifique, il est temps de composer avec l'apport des valeurs issues de toutes les cultures. Il faut miser sur l'interdépendance culturelle pour créer une civilisation mondiale, et c'est d'autant plus vrai qu'aucune culture ne peut grandir par l'enfermement sur son identité ; ne peut s'ériger en une unité absolue de mesure et de référence obligée pour apprécier le degré de maturité et de civilité de toutes les cultures. Les philosophes contemporains, particulièrement P. Ricœur et J. Ladrière, sont non seulement de cet avis, mais ils encouragent le dialogue entre les cultures pour le plus grand bien de l'humanité¹⁸. Pour comprendre cela, il faut partir de ce que J. Ladrière croit être la culture et sa visée : elle est une manière d'être homme, un mode spécifique de l'être humain, qui ne vise rien d'autre que la réalisation de l'humanité, dans un horizon de sens préoccupé par le « vivre bien »¹⁹.

-
16. F. Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard, 2008, p. 228 s.
 17. Cf. UNESCO, *Déclaration universelle sur la diversité culturelle. Adoptée par la 31^e Session de la Conférence Générale de l'Unesco*, Paris, Unesco, 2 novembre 2001.
 18. Cf. R. Fornet-Betancourt, *La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde*, Paris, Les Éditions de l'Atelier-Éditions Ouvrières, 2011, p. 153.
 19. J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier-Montaigne/Unesco, 1977, p. 134 s.

On ne peut aujourd'hui nier que la diversité culturelle est indéniablement un défi que seule l'interculturalité en tant que dialogue interculturel ou incessante interaction de toutes les cultures particulières peut relever. Les nouvelles technologies d'information et de communication, comme la mobilité qui caractérise les sociétés contemporaines l'exigent si l'on veut bâtir une civilisation humaine universelle.

3

Regards catholiques sur l’interculturalité religieuse en Afrique de l’Ouest

Résultats d’une étude empirique exploratoire

Ludovic LADO

Comment faire coexister des univers singuliers ? Quelle communauté de biens et de valeurs – quel “en-commun” – élaborer dans le temps et l’espace mondialisés ? Parmi les grandes questions qui s’imposent aujourd’hui au débat public, le pluralisme culturel et religieux est perçu comme un enjeu important au sein des sociétés libérales¹.

L’une des pistes de solution à ce défi des sociétés contemporaines semble être le dialogue œcuménique et interreligieux. L’œcuménisme et le dialogue interreligieux ont gagné en légitimité dans l’Église catholique depuis le Concile Vatican II qui marque un changement de regard sur les chrétiens d’autres confessions religieuses et sur les autres religions. La main tendue a été saisie et, ces cinq dernières décennies, nombreuses sont les initiatives de dialogue œcuménique et interreligieux. Nombre d’auteurs soulignent que ce dialogue peut prendre plusieurs formes selon l’objectif visé. Par exemple, Thom Sicking fait remarquer qu’on peut dialoguer pour plusieurs raisons : soit pour mieux se connaître (meilleure arme de lutte contre les préjugés, la

1. Marie Balas, « Un pluralisme sans conflits », *Terrain* [En ligne], 51 | 2008, mis en ligne le 15 septembre 2012, 02 janvier 2013. URL : <http://terrain.revues.org/11043> ; DOI : 10.4000/terrain.11043 ; p. 50-61.

désinformation et l'ignorance), pour rapprocher les points de vue (souvent le cas pour le dialogue œcuménique), soit enfin pour trouver des solutions communes aux problèmes communs :

Celui-ci qui vise l'action commune en face de problèmes et de situations partagés. Les sujets traités ne sont pas d'ordre proprement religieux, mais l'échange et l'action commune créent des liens entre les participants et font de ce fait avancer la compréhension mutuelle. Ce genre de dialogue est le plus facile².

Thom Sicking qui distingue soigneusement le dialogue œcuménique du dialogue interreligieux en spécifie deux niveaux : le dialogue au sommet entre les théologiens ou les chefs religieux, et le dialogue « quotidien entre des hommes et des femmes dans leur vie de tous les jours ». C'est souvent le dialogue au sommet entre théologiens et dignitaires religieux qui reçoit le plus d'attention, et à juste titre, étant donné sa dimension politique ainsi que l'influence des leaders religieux sur les choix des fidèles. Mais, comme le remarque Thomas Michel,

Le dialogue islamo-chrétien ne doit jamais être déconnecté d'un dialogue avec les cultures et surtout d'un dialogue centré en permanence sur les pauvres. Le dialogue interreligieux peut très facilement se transformer en un exercice élitiste, permettant aux intellectuels et aux responsables religieux de former une sorte de club fraternel au-delà des frontières religieuses pour perpétuer et, dans le pire des cas, justifier un statu quo économique et social³.

Comment les chrétiens catholiques de la base perçoivent-ils et vivent-ils les relations interreligieuses avec les chrétiens d'autres confessions, avec l'Islam et les religions traditionnelles africaines ? L'approche empirique par le bas part du présupposé que l'interculturalité religieuse est d'abord vécue avant d'être pensée. La présente contribution exploite les résultats d'une enquête exploratoire conduite parmi les chrétiens catholiques dans huit pays de l'Afrique centrale et de l'Ouest pour tenter de saisir la perception catholique des rapports qu'ils entretiennent avec les autres chrétiens, les musulmans et les adeptes des religions traditionnelles africaines. Dans chacun

-
2. Thom Sicking, « Dialogue interreligieux et dialogue œcuménique, différences et similitudes », *Chrétiens et sociétés* [En ligne], 11 | 2004, mis en ligne le 21 juin 2010, consulté le 21 février 2015. URL : <http://chretienssocietes.revues.org/2542> ; DOI : 10.4000/chretienssocietes.2542)
 3. Thomas Michel, « Le dialogue islamo-chrétien : Un défi pour reconstruire la paix », *Foi et Développement*, n° 311 de février-mars 2003, p. 1-9.

des pays, il s'agissait d'administrer un mini-questionnaire à 50 laïcs et à 10 prêtres. Finalement, 367 laïcs ont été effectivement interviewés dont 196 femmes (53 %) et 171 hommes (46 %). Nous insistons sur le caractère exploratoire de cette étude, car il s'agit d'identifier les tendances qui se dégagent en vue des travaux d'approfondissement.

Rapport aux autres chrétiens

Il a été demandé aux chrétiens catholiques de se prononcer sur la différence qu'ils percevaient entre eux et les chrétiens d'autres Églises. Quel regard les catholiques portent sur les autres chrétiens ? Comme l'indique le tableau ci-dessous, pour la majorité (71,7 %), les différences sont secondaires et relèvent davantage des dévotions à la Vierge Marie, aux Saints et à la liturgie. Pour 17,2 %, tous sont des chrétiens, et donc il n'y a pas de différence en tant que tel. Seuls 6,3 % estiment que ceux qui fréquentent d'autres Églises se trompent et sont perdus. Ces chiffres traduisent une grande ouverture œcuménique qui expliquerait la flexibilité caractérisant nombre de chrétiens catholiques quand ils sont invités à participer à l'un ou l'autre événement dans les autres Églises chrétiennes.

	Nombre	Pourcentage (%)
RIEN à DIRE	16	4,4
Pas de différence (tous des chrétiens ayant la même foi)	63	17,2
Différence secondaires (dévotion à la Vierge Marie, aux Saints, prières, liturgie, etc.)	263	71,7
Différences profondes (les autres sont perdus)	23	6,3
Autre	2	0,5
Total	367	100,0

Quant à savoir s'ils ont déjà envisagé de quitter l'Église catholique pour d'autres entités religieuses, un peu plus de 80 % répondent par la négative et affirment être satisfaits de leur appartenance à l'Église catholique. Seuls 12 % avouent avoir déjà envisagé de quitter l'Église catholique après avoir été exposés aux Églises de réveil. Ces chiffres semblent indiquer que l'ouverture œcuménique affichée n'est pas incompatible avec l'attachement des catholiques à leur foi. 7,6 % ne se prononcent pas.

	Nombre	Pourcentage (%)
RIEN à DIRE	28	7,6
Satisfait	295	80,4
OUI lors d'une campagne d'évangélisation d'une église réveil	44	12,0
Total	367	100,0

Au sujet des rapports avec les autres Églises, la majorité (76 %) estime que la cohabitation est de plus en plus difficile, 7,4 % pensent que l'Église catholique est unie alors que les autres sont divisées et éparpillées et 16,7 % affirment la supériorité de l'Église catholique en la qualifiant d'« Église-mère », méritant de ce fait une préséance par rapport aux autres.

Rapport aux musulmans

Les questions portent sur l'appréciation générale des relations entre les chrétiens et les musulmans, sur la pratique du dialogue interreligieux, sur la perception des mariages entre chrétiens et musulmans. Sur la présence de musulmans dans les familles des catholiques enquêtés, il sont 48,8 % à répondre par l'affirmative, 34,6 % à répondre par la négative et 16,6 % à ne pas se prononcer. Les variations nationales sont aussi importantes en ce qui concerne ce paramètre, les catholiques les plus susceptibles d'avoir des musulmans dans leurs familles étant ceux vivant dans les pays à grande majorité musulmane.

Au sujet de la qualité des relations, pour 55 % des catholiques ayant répondu au questionnaire, les relations sont bonnes contre 21,5 % qui pensent qu'elles ne sont pas très bonnes et 18 % pour qui elles sont mauvaises. 5,4 % ne se prononcent pas.

Sur le dialogue interreligieux, 60,5 % croient au dialogue entre chrétiens et musulmans pour le vivre-ensemble, 11,7 % parce qu'ils estiment qu'on prie le même Dieu et 1,6 % parce que pour eux le Coran et la Bible se rejoignent. 26,2 % n'y croient pas du tout.

A Croyez-vous au dialogue entre les chrétiens et les musulmans ? si oui Pourquoi ?	Nombre	Pourcentage (%)
NON	96	26,2
OUI : Pour le vivre-ensemble	222	60,5
OUI : Coran et Bible se rejoignent	6	1,6
OUI : On prie le même Dieu	43	11,7
Total	367	100,0

Quant à ceux qui y croient, ils disent le pratiquer à travers la vie quotidienne, les relations sociales principalement. 31,9 % disent ne pas le pratiquer parce que les musulmans ne seraient pas ouverts, et 12,9 % parce qu'ils seraient méfiants des musulmans.

Avez-vous déjà eu l'occasion de pratiquer ce dialogue ? si oui comment ?	Nombre	Pourcentage (%)
RIEN à DIRE	78	21,3
Dialogue de vie (au quotidien à travers les relations sociales)	126	34,3
NON : ils ne sont pas ouverts	117	31,9
NON : ils sont méfiants	46	12,5
Total	367	100,0

Au sujet du mariage entre chrétiens et musulmans, 36,2 % ne se prononcent pas ; 37,1 % estiment que c'est une bonne chose si chacun respecte la foi de l'autre ; 24,7 % pensent que c'est souhaitable mais difficile, parce qu'en général, le conjoint musulman est peu tolérant.

Que pensez-vous du mariage entre les chrétiens et les musulmans ?	Nombre	Pourcentage (%)
RIEN à DIRE	133	36,2
une bonne chose : si chacun respecte la religion de l'autre	136	37,1
une bonne chose : permet d'éviter les conflits interreligieux	4	1,1
Bien mais : mariage difficile si le conjoint musulman n'est pas tolérant	91	24,7
Autre	3	0,8
Total	367	100,0

Rapport aux religions traditionnelles africaines

Que savent les catholiques des religions traditionnelles et quels types de rapports entretiennent-ils avec elles ?

Que connaissez-vous de la religion traditionnelle de votre groupe d'origine ?	Nombre	Pourcentage (%)
RIEN à DIRE	47	12,8
Oui	148	40,3
peu de choses : « adeptes adorent des arbres, ils font des offrandes et des sacrifices aux génies »	103	28,1
peu de choses : Recours aux fétiches pour protection	9	2,5
peu de choses : Adorateurs des eaux	15	4,1
peu de choses : Sacrifices aux ancêtres	45	12,3
Total	367	100,0

Au sujet de la connaissance des religions traditionnelles, 12,8 % ne se prononcent pas. 40,3 % déclarent les connaître tandis que 47 % disent n'en connaître que peu de choses. Pour certains, les adeptes adoreraient les arbres et feraient des offrandes et sacrifices aux génies. Pour d'autres, ils recourent aux fétiches pour leur protection, adorent les eaux ou font des sacrifices aux ancêtres.

Ce que je connais de la religion traditionnelle de notre groupe d'origine c'est les initiations ; les cérémonies rituelles ; qui diffèrent d'une personne appartenant au christ (baptisée) et d'une personne qui croit en la religion traditionnelle (animiste). De façon générale, l'animiste est enterré à l'arrière de la cour de la maison alors que le baptisé est enterré au cimetière (F., Sénégal)

Ce que je connais de la religion traditionnelle de notre groupe d'origine, c'est la façon dont on protège ou guérit une maladie (médicaments pour ceux qui sont malades ou qui ont des difficultés d'enfanter ou des gris-gris pour ceux qui veulent se protéger de toutes sortes de choses) (F., Sénégal)

Je ne connais rien de la religion traditionnelle (H., Sénégal)

La religion de mon origine consiste à faire des sacrifices pour remercier les ancêtres pour les récoltes, former les jeunes gens (H., Tchad)

Ils adorent le dieu de la pluie et de l'abondance (H., Tchad)

51,8 % des catholiques interrogés affirment avoir des adeptes des religions traditionnelles dans leur famille contre 48,2% qui répondent par la négative. Le terme famille étant vague ici, il reste à savoir s'il a été compris par les enquêtés dans son sens large ou dans son sens restreint de famille nucléaire. Il serait plutôt surprenant de ne pas avoir du tout d'adepte de religions traditionnelles dans sa famille au sens large du terme.

Y a-t-il des adeptes de la religion traditionnelle dans votre famille ?	Nombre	Pourcentage (%)
OUI	190	51,8
NON	177	48,2
Total	367	100,0

Oui certainement dans la grande famille par exemple, les tantes à mon papa, c'est elles qui gèrent ces sites là où on vient faire des rites (H., Sénégal)

32) Avez-vous déjà eu recours à votre religion traditionnelle depuis que vous êtes chrétien ? Si oui pourquoi ?	Nombre	Pourcentage (%)
RIEN à DIRE	67	18,3
Pendant l'initiation	42	11,4
participation à un sacrifice	9	2,5
Non, le Christ me suffit	249	67,8
Total	367	100,0

Quel est le degré d'interaction des catholiques avec les religions traditionnelles ? 67,8 % disent n'avoir jamais eu recours à la religion traditionnelle depuis qu'ils sont chrétiens, estimant que le Christ leur suffit. Il s'agirait là de la portion de catholiques qui pratiquent exclusivement leur foi chrétienne. 13,9 % affirment avoir déjà eu une interaction avec la religion traditionnelle pendant une initiation (11,4 %) ou en participant à un sacrifice (2,5 %). 18,3 % ne se prononcent pas.

Oui j'ai eu recours à notre religion traditionnelle depuis que je suis chrétienne et cela c'est lors des initiations, car selon la tradition chaque enfant doit se rendre au village car c'est une obligation (F., Sénégal)

Non je n'ai jamais porté d'amulette ni de gris-gris parce que je suis catholique et je n'y crois pas (F., Sénégal)

Oui lorsque j'étais encore toute petite, on m'amenait assister à des fêtes traditionnelles (F., Sénégal)

Oui j'y ai eu recours lorsque mon père était décédé (F., Sénégal)

Oui lors de ma maladie, j'avais les yeux qui me faisaient mal et j'ai fait recours à la tradition (F., Sénégal)

Oui j'ai bu de l'alcool local à l'occasion des sacrifices pour participer aussi à l'action de grâce pour les ancêtres (H., Tchad)

Oui on m'a déjà béni avec les feuilles de l'arbre à néré pour avoir la chance (F., Tchad)

Concernant les relations qu'ils entretiennent avec les adeptes des religions traditionnelles, 56,4 % disent n'avoir aucun rapport, ce qui paraît plutôt étonnant, étant donné que la fluidité des relations sociales favorise une telle interaction, même si elle ne se produit pas sous le mode religieux. D'autres transactions sociales comme les relations marchandes, les rendent inévitables. 29,2 % disent avoir de bons rapports avec les adeptes des religions traditionnelles et 14,4 % ne se prononcent pas.

Les types de relations que j'entretiens avec les adeptes des religions traditionnelles de mon entourage sont des relations d'amitié, de tolérance et de compréhension (F., Sénégal)

On a de bonnes relations parce qu'il faut respecter le culte de son prochain (H., Sénégal)

Sur l'utilité de ces religions en elles-mêmes, 46,3 % les estiment dispensables, mettant en avant le salut par le Christ. Malgré tout, 43,1 % leur reconnaissent encore une certaine importance mais pour diverses raisons : le fait que les gens y aient encore recours (26,2 %) ; elles font partie du patrimoine culturel africain (13,1 %) ; 3,8 % leur reconnaissent même une origine divine.

Oui, elles ont encore une utilité parce que nous nous référons toujours à la tradition lorsqu'il y a une manifestation comme les mariages coutumiers et les baptêmes car à chaque événement il faudrait faire des offrandes (F., Sénégal)

Les religions traditionnelles ont encore une utilité parce qu'elles font partie de notre tradition (H., Sénégal)

Oui. Elles ont le droit d'exister et ce sont les plus vieilles. Elles sont une bibliothèque où on peut puiser certaines sagesses (H., Tchad)

Elles sont utiles. Comme toute religion, elles ont une vision du monde qu'il faut respecter (H., Tchad)

Dans mon village par exemple, tout le monde est croyant soit catholique ou musulman, ce sont des religions qui vont disparaître (F., Tchad)

Pensez-vous que les religions traditionnelles ont encore une utilité ? Pourquoi ?	Nombre	Pourcentage (%)
RIEN à DIRE	39	10,6
OUI : Les gens y ont encore recours	96	26,2
OUI : Fait partie du patrimoine culturel	22	6,0
OUI : Importance de l'initiation pour les jeunes	3	,8
OUI : Sur le plan des valeurs traditionnelles	23	6,3
OUI : Elles sont aussi bénies de Dieu	14	3,8
Non : Seul le christ sauve réellement	170	46,3
Total	367	100,0

Commentaires et conclusion

Par rapport au dialogue œcuménique, la grande majorité des chrétiens catholiques, tout en étant très attachés à leur Église, manifeste une grande ouverture œcuménique, estimant que les différences sont plutôt secondaires. Cette attitude favorise un certain œcuménisme pratique dans la vie quotidienne entre chrétiens et tranche avec le souci des démarcations doctrinales qui caractérise souvent le clergé. Mais cette ouverture constitue aussi une brèche qui favorise le contact et les discussions avec les fidèles d'autres Églises qui peuvent déboucher sur la mobilité religieuse. C'est par cette brèche que les nouvelles Églises recrutent dans l'Église catholique.

Quant aux relations avec les musulmans, les catholiques semblent moins sereins. 55 % disent que les relations sont bonnes tandis que 45 % pensent qu'elles ne sont pas bonnes. Il faut bien évidemment tenir compte ici des variations nationales car les réalités varient considérablement selon qu'on se trouve en situation de minorité ou de majorité chrétienne. Les pays majoritairement musulmans sont ceux dans lesquels les chrétiens ont plus tendance à ne pas croire au dialogue interreligieux. Cela s'explique probablement par le fait qu'ils se sentent sous pression et l'instinct de survie tend à renforcer les mécanismes de repli sur soi et de solidarité de minorité. Près d'un quart ne croit pas du tout au dialogue interreligieux, parce qu'ils pensent que les musulmans ne sont pas ouverts et sincères dans la démarche interreligieuse.

L'image qui s'en dégage, c'est qu'ils seraient moins tolérants que les chrétiens, surtout en ce qui concerne les mariages. Même si c'est un fait que l'initiative des rencontres de dialogue interreligieux vient souvent des chrétiens, il faut reconnaître que chaque partie a ses lieux et son lot d'intransigeances⁴.

Au sujet du mariage interreligieux, il se pose, d'un côté comme de l'autre, le problème du respect de la foi de l'autre. Aïda Kanafani-Zahara a montré que, dans un pays pluriconfessionnel comme le Liban, les chrétiens et les musulmans vivent une grande « symbiose interreligieuse » pendant les fêtes religieuses mais les mariages interreligieux sont rares et découragés. Au sujet des fêtes religieuses, il écrit :

Frites, cuites au four, fourrées ou non, les pâtisseries des fêtes shî'ites et maronites sont les mêmes et témoignent d'une symbiose intercommunautaire. Les femmes libanaises, chrétiennes et musulmanes, accomplissent les mêmes gestes, utilisent les mêmes techniques et le même savoir pour perpétuer les traditions liées à la pâtisserie. (...) Ces fêtes et commémorations donnent lieu non seulement à des échanges de pâtisseries et de visites de la baraka entre familles de même religion, mais aussi entre familles de religions différentes⁵.

Par contre, concernant les mariages interreligieux, « un mariage intercommunautaire ne peut avoir lieu que si l'un des futurs conjoints adopte la religion de l'autre et renonce à son identité religieuse⁶ ». En Afrique de l'Ouest, observe Hyacinthe Loua,

même là où la cohabitation entre communautés se déroule au mieux, les responsables religieux n'encouragent pas les unions conjugales mixtes entre musulmans et chrétiens. La réticence se manifeste du côté musulman : si l'Islam autorise le mariage d'un musulman avec une chrétienne, il interdit celui d'une musulmane avec un chrétien. (...) L'Église exige en effet que les enfants soient éduqués selon l'évangile ; or les enfants adhèrent très souvent à la religion du père⁷...

4. Thom Sicking, « Dialogue interreligieux et dialogue œcuménique, différences et similitudes », *Chrétiens et sociétés* [En ligne], 11 | 2004, mis en ligne le 21 juin 2010, consulté le 21 février 2015. URL : <http://chretienssocietes.revues.org/2542> ; DOI : 10.4000/chretienssocietes.2542)

5. Aïda Kanafani-Zahar, « Pluralisme relationnel entre chrétiens et musulmans au Liban : l'émergence d'un espace de "laïcité relative" », *Archives de sciences sociales des religions*, 109 | 2000, 119-145.

6. *Ibid.*

7. H. Loua, « Le dialogue Islamo-chrétien en Afrique de l'Ouest », *Débats*, n° 32, février 2006, p. 22.

Une étude plus approfondie permettra d'élucider les dynamiques de socialisation religieuse des enfants dans les familles interreligieuses.

Par rapport aux religions traditionnelles, près de la moitié n'en a qu'une connaissance parcellaire, et même ceux qui déclarent en savoir quelque chose restent très vagues sur les détails. C'est connu que les religions traditionnelles africaines prennent des formes variées et multiples et que les chrétiens ont à leur égard des attitudes variées pouvant aller de la diabolisation à la duplicité en passant par une simple tolérance. 67,8 % disent n'avoir jamais eu recours à la religion traditionnelle, estimant que le Christ leur suffit, mais jusqu'à 43,1 % leur reconnaissent encore une certaine importance mais pour diverses raisons ; cela traduit un certain degré de tolérance et justifie la fréquence des cas de duplicité religieuse, surtout dans des situations de malheurs. Seuls 14 % affirment avoir eu recours aux religions traditionnelles depuis qu'ils sont chrétiens, un chiffre très probablement en deçà de la réalité.

Il ressort de cette étude exploratoire que les catholiques sont bien aux prises avec la réalité de l'interreligieux sur le terrain, que leurs perceptions des rapports interreligieux varient d'une religion à une autre et montrent que nous sommes bien loin de l'unanimisme. Mais l'interculturalité religieuse est une réalité quotidienne avec ses avantages et ses défis. Comme le fait remarquer Katrin Langewiesche à partir de ses recherches au Burkina Faso,

une cohabitation paisible dans la vie quotidienne burkinabé, une connaissance des autres croyances par les pratiques de voisinage et de partage de vie devançant largement le dialogue interreligieux institutionnalisé par les élites religieuses. L'analyse montre clairement que les préoccupations d'ordre socio-économiques sont à la base des échanges entre acteurs religieux issus de différentes traditions spirituelles. L'aspect spirituel du dialogue entre les religions s'est greffé souvent *a posteriori* sur les dimensions socio-économiques⁸.

Durant cette dernière décennie, dans nombre de pays d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique centrale, du Nigeria au Mali en passant par la Côte d'Ivoire, la Centrafrique, la Guinée, nombre de crises politiques se sont transformées ou ont failli se transformer en conflits interreligieux. Le cas de la République de Centrafrique, où Seleka et Anti-Balaka se sont livrés à des atrocités, reste le plus dramatique. Face à cette résurgence de la violence à connotation religieuse qui semble tourner la page des décennies de tolérance religieuse en Afrique, on est en droit de s'interroger sur l'avenir de l'interculturalité

8. K. Langewiesche, « Les enjeux politiques du dialogue interreligieux au Burkina Faso », in L. Lado et E. Kouokam Magne (dir.), *Le Pluralisme religieux en Afrique*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2013, p. 78.

religieuse en Afrique, plus précisément celle entre les musulmans et les chrétiens. Cela fait plus d'un demi-siècle que l'Église catholique a fait de l'œcuménisme et du dialogue interreligieux une dimension intégrante de sa mission d'évangélisation. Les enjeux sont d'autant plus grands qu'après quelques décennies de marginalisation du dialogue interreligieux par les pouvoirs séculiers au nom de l'idéologie de la sécularisation, la résurgence du religieux, surtout des conflits interreligieux, dans l'espace public et les relations internationales, oblige aujourd'hui les acteurs publics à remettre ce dialogue au centre des moyens de prévention et de gestion des conflits intercommunautaires à l'échelle nationale et internationale.

4

L'hospitalité pour un vivre-ensemble réconcilié

Sié Mathias KAM

Des crispations dans les relations entre groupes ethniques ou religieux, entre habitants d'un même territoire ou régions différentes se manifestent autour de la course au pouvoir, des concurrences économiques, de la recherche de terres cultivables ou pastorales.

Du fait d'un brassage de plus en plus complexe des cultures, des pratiques et comportements religieux, ces situations créent des sentiments d'insécurité. Les ethnies ont peur de disparaître et les religions craignent le syncrétisme de confusion. Le recours à l'identité culturelle ou religieuse tend à devenir un moyen sûr d'existence, d'affirmation de soi et de lien communautaire. Il en découle une attitude d'exclusion de ceux qui présentent un caractère différent et un refus d'insertion ou d'intégration.

Une expression de la sagesse africaine n'hésite pas à affirmer : « Le tronc d'arbre a beau séjourner dans l'eau, il ne deviendra jamais un caïman ». L'expression née d'une règle de l'hospitalité est devenue comme une norme d'exclusion de la jouissance d'un statut plénier de concitoyenneté pour toute la vie. Les lois sur l'identité nationale, les expulsions d'étrangers domiciliés de certains pays et les reconduites aux frontières en sont des illustrations. Nous vivons une grave dégradation de la civilisation en général et de l'intention humaniste africain en particulier.

Pour retrouver la civilisation authentique, une vie en société dans la paix, la solidarité et la cohésion, nous en appelons à l'hospitalité source d'un humanisme, l'un des traits caractéristiques des religions qui favorisent l'accueil du christianisme.