

## *La citoyenneté à l'épreuve des cultures: Réflexions à partir de l'Afrique*

JEAN-FRANÇOIS PETIT\*

**RÉSUMÉ :** A travers l'analyse des difficultés théoriques et pratiques du multiculturalisme, l'article examine les pistes possibles pour la construction de sociétés interculturelles. On étudie en particulière les fondements philosophiques d'une citoyenneté mondiale interculturelle qui conduise notamment à renégocier l'héritage du panafricanisme africain.

Nombre d'auteurs, comme Martha Nussbaum, s'attachent aujourd'hui à la formation d'une éducation humaniste tournée vers une citoyenneté mondiale<sup>1</sup>. J'ai pour ma part, après un séjour de recherche aux États-Unis, fait des propositions pour affermir l'idée d'une société civile garantie par une citoyenneté mondiale<sup>2</sup>. Je voudrais ici approfondir ces propositions à partir de la prise en compte nécessaire de l'interculturalité, dont le Réseau philosophique de l'interculturel que je co-dirige, s'emploie à poser les fondements<sup>3</sup>.

Force est en effet d'admettre que la reconnaissance de la diversité culturelle a encore beaucoup de progrès à faire. Certes, nous disposons de documents et de protocoles importants, comme par exemple la Déclaration des droits culturels du groupe de Fribourg proposé comme avenant aux textes fondamentaux du Conseil de l'Europe depuis 1994 et à l'UNESCO en 2007. Mais loin s'en faut que toutes intentions généreuses en matière culturelle soient suivies d'effets. S'il existe environ 200 États, il y a bien au moins 5000 groupes ethniques sur la planète. Cette seule réalité statistique plaiderait pour la mise en œuvre de politiques multiculturelles

**N**

\* Institut Catholique de Paris (France). – This text can be quoted as follows: Jean-François Petit, "La citoyenneté à l'épreuve des cultures: Réflexions à partir de l'Afrique". In: João J. Vila-Chã (Org.), *Order and Disorder in the Age of Globalization(s): Philosophy and the Development of Cultures*. Fourth World Congress of COMIUCAP (Johannesburg, South Africa), November of 2013.

<sup>1</sup> Cf. M. NUSSBAUM, *Les émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI<sup>e</sup> siècle ?*, Flammarion, 2011.

<sup>2</sup> Cf. J.-F. PETIT, *Individualismes et communautarismes, quels horizons aux États-Unis et en France ?*, Bayard, 2007.

<sup>3</sup> www.rephifrance.wordpress.com

dans le monde mais montre aussi sa difficulté de mise en œuvre. Faut-il, comme plaident certains, s'engager résolument dans la voie de politiques multiculturelles ou plutôt valoriser une problématique interculturelle ?

Je voudrais revenir sur ces débats d'un point de vue théorique et pratique, à partir ici du cas africain, surtout pour honorer notre présence à Johannesburg, en commençant par montrer les freins au multiculturalisme.

### Les freins au multiculturalisme

Pour la majorité des États à travers le monde, la mise en place de politiques multiculturelles reste embryonnaire. Jusqu'à peu, la diversité ethnoculturelle était surtout perçue comme une menace. La règle était généralement l'assimilation ou la marginalisation des immigrants, des minorités nationales et les peuples indigènes. L'ethos démocratique et le respect de conventions internationales concernant les droits de l'homme ont aidé à modifier cette situation. Mais les difficultés sont encore nombreuses.

#### a. Les difficultés théoriques

Avec loyauté, Will Kymlicka, l'un des principaux partisans des politiques multiculturelles, dresse l'inventaire des principaux reproches (en anglais *Multicultural policies*, abrégé: MCP)<sup>4</sup>: les MCP sont incohérentes avec les principaux libéraux démocratiques ; l'adoption des MCP rend difficile l'État-Providence, dans ses dimensions fondamentales : la confiance interpersonnelle, la solidarité sociale et les coalitions politiques censées le soutenir, les politiques de redistribution, si la diversité est trop compliquée à gérer ; les MCP nécessitent de nouvelles mesures aux dispositifs traditionnels pour favoriser l'intégration (Grande-Bretagne, Pays-Bas), en complément ou en alternative (elles sont donc onéreuses et conduisent à un empilement des dispositifs) ; la création d'espaces multiculturels pour les mouvements religieux et politiques radicaux (écoles médias, organisations communautaires ...) ont été captés par des fondamentalistes ; des minorités même bien enracinées continuent à faire des demandes de reconnaissance indue ; les conditions de mise en œuvre se heurtent à la globalisation, aux changements technologiques aux évolutions démographiques ; les partis sociaux démocrates voient dans les MCP une menace pour les politiques redistributives de l'Etat-Providence ; l'opinion publique, prête à distinguer les « bons » groupes d'immigrants et des « mauvais », « illégaux et paresseux » n'est plus disposée à soutenir les MCP ; l'extrémisme

N

<sup>4</sup> Cf Keith BANTING et Will KYMLICKA, *Multiculturalism and the Welfare State*, Oxford University Press, 2006.

politique, fanatisme religieux et criminel rend la mise en œuvre des MCP difficile ; les MCP sont incompatibles avec les réglementations internationales ; les solutions culturalistes déplacent les problèmes vers un terrain inefficace pour résoudre les problèmes de la ségrégation et de la discrimination : les politiques de MCP sont « décoratives » pour éviter de parler de la marginalisation économique. Par exemple, les faibles revenus des immigrants pakistanais sont le problème plus que leur religion ou histoire particulière.

Dans le grand débat entre libéraux et communautariens, les politiques multiculturelles ont souvent servies de « repoussoir » ou « d'étendard »<sup>5</sup>. En fait, les difficultés auraient été moins grandes si leurs mises en œuvre n'avaient pas été si compliquées.

### **b. Les difficultés pratiques**

D'un point de vue pratique, on pourra dire que les groupes minoritaires peuvent eux-mêmes se constituer en « sociétés parallèles », ce qui nourrit le scepticisme devant les MCP. Ces groupes sont souvent frappés par l'exclusion économique, deux fois supérieure chez les immigrants en Europe. En conséquence, les groupes minoritaires sont dépendants de façon disproportionnée de l'assistance sociale. Mais il faut surtout noter la difficulté à promouvoir des droits différenciés.

#### *La difficulté à promouvoir des droits différenciés*

Généralement, les politiques multiculturelles ont donné lieu à trois formes de droits différenciés : les droits à l'autonomie gouvernementale (fédéralisme asymétrique du Canada) ; les droits polyethniques (lutte contre les discriminations ethniques ou religieuses) ; les droits spéciaux de représentation politique (pour les groupes marginaux ou défavorisés).

Mais leur manque de sélectivité dans les différentes catégories d'État a pu conduire à leur inefficacité et leur contestation. En effet, il existe au moins trois sortes d'État qui réclament un traitement spécifique. Les institutions internationales distinguent généralement<sup>6</sup> : États multiethniques : on compte aujourd'hui 150 pays avec des groupes minoritaires de taille significative ; États formés de groupes ethniques forts aux frontières non stabilisées où les revendications culturelles sont violentes ; États d'immigration où les populations autochtones ont été lésées et les discriminations et marginalisation culturelles y sont nombreuses.

Dans chacun de ces cas, les politiques multiculturelles se sont heurtées à des résistances. Le cas de l'Afrique est sur ce point tout à fait exemplaire.

**N**

<sup>5</sup> Cf. A. BERTIN, P. DA SILVEIRA, H. POURTOIS (dir.), *Libéraux et communautariens*, PUF, 1997.

<sup>6</sup> Cf. rapport du PNUD, *La liberté culturelle dans un monde diversifié*, 2004.

### *Les difficultés spécifiques à l'Afrique*

On comprend aisément que les États africains ne se soient guère empressés de mettre en œuvre des politiques multiculturelle par peur d'une « balkanisation » encore plus grande de l'Afrique ». Pour John O. Igué, celle-ci revêt en effet deux dimensions principales<sup>7</sup> : 1. la violence des conflits frontaliers, telle qu'elle s'est manifestée entre plusieurs pays africains après leur indépendance (exemples de la Mauritanie avec le Maroc, du Mali avec le Burkina-Faso, etc.). Elle est encore présente ces dernières années, notamment avec les conflits entre le Cameroun et le Nigeria autour de l'île de Bakasi, entre le Bénin et le Niger avec l'île de Lété. Ces conflits frontaliers continuent d'empoisonner durablement les relations entre l'Éthiopie et l'Érythrée. 2. Bien que cette dimension des conflits des frontières soit en train de s'estomper, elle est désormais remplacée par un second méfait de cette balkanisation que sont les conflits à l'intérieur des États africains, à partir des rivalités entre entités ethniques, victimes de partition ou de ségrégation, parfois instrumentalisée par le fanatisme religieux. Cette deuxième dimension de la balkanisation est souvent désignée par le terme de « tribalisme ». C'est ce tribalisme qui peut être considéré comme le principal fléau de la balkanisation en Afrique. Ce phénomène est d'autant plus tenace que la proclamation de l'intangibilité des frontières héritées de la colonisation par l'ancienne Organisation de l'Unité Africaine (OUA) n'a pas permis certains arrangements nécessaires.

La mise en œuvre de politiques multiculturelles se heurte à l'intensité de ce tribalisme et d'une ethnicisation des conflits, parfois largement exacerbés par les pouvoirs politiques, comme dans le cas du Rwanda<sup>8</sup>. Par peur d'une balkanisation encore plus grande de l'Afrique, les États postcoloniaux sont frileux dans ce domaine, tant leurs fondements sont fragiles. Pourtant, il est peut être plus dangereux encore d'en rester à ce morcellement : avec 54 États sur 30 millions km<sup>2</sup> avec environ un milliard d'habitants, aucun autre continent n'est aussi morcelé que l'Afrique. Ce morcellement imposé de l'extérieur, s'est accru avec la décolonisation notamment, avec la fin à l'ancienne Afrique Occidentale Française (AOF) et Afrique Equatoriale Française (AEF).

Pour sortir de ces apories théoriques et pratiques, un certain nombre de tentatives ont été mises en œuvre, qu'il faut ici analyser.

#### N

<sup>7</sup> Cf. John O. IGUIÉ, *Les États nations face à l'intégration régionale en Afrique de l'Ouest*, Karthala, 2006 ; *Frontières, espaces de développement partagé*, Karthala, 2010.

<sup>8</sup> J.-F. PETIT, M.-P. ALAUX, I. ROUX (dir.), *L'Afrique sera-t-elle catholique ? Des religieux s'interrogent*, L'Harmattan, 2007.

## **Tentatives de solutionnement**

Il faut commencer par rappeler qu'il n'existe un seul type de politique multiculturelle. Will Kymlicka en recense pas moins de 23 genres différents correspondant aux trois groupes minoritaires spécifiques qu'il a par ailleurs identifiés (immigrants, minorités nationales, peuples indigènes)<sup>9</sup>. Il faut ici en voir la teneur spécifique.

### **a. Au plan théorique**

Selon Will Kymlicka, aucun pays n'a mis en œuvre de MCP globale. Celle-ci prend dans les faits plus l'allure d'un « cocktail » de différentes mesures vis-à-vis des groupes mentionnés. Il peut s'agir d'une politique :

#### *Vis-à-vis des immigrants*

Celle-ci peut comprendre plusieurs dimensions : Affirmation constitutionnelle, législative ou parlementaire du multiculturalisme, à un niveau central ou régional et municipal ; Adoption d'une politique éducative MCP ; Inclusion de la représentation/sensibilité ethnique dans les médias ; Exemptions de codes vestimentaires, de la fermeture du dimanche pour certains magasins ; Permission d'une double citoyenneté ; Fondation d'organisations ethniques pour encourager des activités culturelles.

#### *Vis-à-vis des minorités nationales*

Elle implique : Autonomie territoriale fédérale ou quasi fédérale ; Statut officiel des langues dans la région ou la nationalité ; Garanties de représentation dans le gouvernement central ou dans les cours constitutionnelles ; Prise en charge publique des médias/écoles/ universités des minorités linguistiques ; Affirmation constitutionnelle ou parlementaire du multinationalisme ; Acceptation d'une personnalité juridique internationale (permettant à la région de participer à des institutions internationales, de signer des traités, d'avoir leur équipe olympique, etc).

#### *Vis-à-vis des peuples indigènes*

Elle comporte : Reconnaissance des droits et des titres de la terre ; Reconnaissance des droits à l'autogouvernement ; Reconnaissance des traités historiques ou des nouveaux traités ; Reconnaissance des droits culturels (langue, chasse/pêche) ; Reconnaissance des droits de douane ; Garanties de représentation/consultation dans le gouvernement central ; Affirmation législative ou constitutionnelle des statuts spécifiques des peuples indigènes ; Ratification des instruments internationaux sur les droits indigènes ; « Affirmative action » (discrimination positive).

N

<sup>9</sup> Cf. Keith BANTING et Will KYMLICKA, *Multiculturalism and the Welfare State*, op. cit.

On peut se douter que la combinaison de ces différentes mesures doit prendre en compte d'autres indicateurs (la part des dépenses sociales dans le PNB ; les effets de la redistribution dans la réduction de la pauvreté ; les effets de la redistribution dans la réduction des inégalités ; le niveau de pauvreté des enfants ; le niveau général d'inégalité ...). Ceux-ci peuvent ne rien à voir à priori avec une politique multiculturelle mais ils la déterminent ou ils en subissent les conséquences.

De fait, aucun pays occidental n'a adopté une MCP radicale. Selon Will Kymlicka, seule l'Allemagne, en Europe de l'Ouest, pense qu'il est mieux pour la société que les groupes maintiennent leurs traditions particulières, ce qui paraît être un point de vue assez réducteur. Pour ce qui la concerne, l'Union européenne a mis en place des politiques pour faire connaître l'histoire et les institutions particulières, des tests pour la citoyenneté, l'apprentissage des langues, le soutien aux cultures régionales, etc. Malgré une rhétorique plutôt « assimilationniste » des MCP demeurent, par exemple dans des pays marqués par l'idée de tolérance, comme aux Pays-Bas.

Par comparaison, avec des États plus jeunes et moins dotés de moins d'expérience dans ce domaine, l'Afrique paraît évidemment moins prompte à mettre en œuvre des MCP.

### **b. Le plan pratique : le cas de l'Afrique**

Malgré des handicaps objectifs, on ne peut pas dire que les États africains n'aient pas eu envie de prendre en charge les questions culturelles. Mais leur mise en œuvre répond à des situations différentes, liées pour une part à l'histoire.

#### *La prise en compte des droits historiques en Afrique*

Pour poursuivre l'analyse avec John O. Igué, on peut dire que la situation de la mise en œuvre de MCP est compliquée par la question de « droits historiques » dans nombre de pays africains sur telle ou telle partie du territoire, où les demandes de reconnaissance culturelle sont fortes. Ceux qui revendiquent ces droits souvent ne sont pas seuls sur ce territoire mais se sentent spécialement lésés. Or les États craignent que leurs revendications deviennent l'instrument de tendances séparatistes, sécessionnistes ou indépendantistes.

Ainsi dans nombre d'États africains, certaines minorités ethniques vivent souvent dans des situations précaires ou vivent réfugiés dans des pays d'accueil. Ces frustrations et ces absences de réponse à leurs revendications sont compensés par une résurgence de l'ardeur patriotique et à la xénophobie de leurs compatriotes dans les États où ils sont majoritaires. Ce fut le cas désastreux de la Côte d'Ivoire, qui continue de subir les conséquences des théories infondées de « l'ivoirité ».

Dès lors la question de la mise en place de MCP croise largement le débat sur la « balkanisation » de l'Afrique. On y trouve le problème de la non-coïncidence de la carte des États à celle des « nationalités ». En général, l'État africain, largement délimité arbitrairement par les lignes du partage colonial a bien du mal à gérer ses « nationalités » en raison de la peur de débordements ethniques sur son territoire ou dans les relations parfois tendus avec ses voisins. Ce problème est d'autant plus marqué que l'idée de MCP risque d'être recouverte par les perceptions différenciées d'anciennes entités politico-culturelles, dont nous ne pouvons ici que donner une esquisse : 1. Celle des vieilles entités historiques à forte personnalité, par exemple des Haoussa, des Peulh, des Malinké, des Yoruba en Afrique de l'Ouest qui, par leur effectif et leur importance culturelle, peuvent légitimement se considérer comme de véritables nations ; 2. Celle aussi où l'idée de nation est historiquement étroitement liée à l'État, dans sa détermination coloniale, entraînant ainsi un concept d'État-nation artificiel, et en laissant substituer des minorités culturelles.

Face à ces deux approches de la nation, l'Afrique est actuellement dans une expectative que les processus démocratiques, souvent imposés de l'extérieur, au Mali, au Togo par exemple, ne parviennent ni à clarifier ni à résoudre. Ce processus ne semble que conforter le « fait tribal », à travers les différentes formations politiques et la manière dont se déroulent les élections. Ce fut le cas de la situation en Guinée, où Malinké et Peulh s'affrontèrent farouchement. Sur ce problème, il n'est pas inintéressant de voir la position de l'Église catholique, qui est intervenue de nombreuses fois.

### *Les orientations de l'Église*

On connaît le rôle déterminant de l'Église dans les commissions « vérité, pardon, réconciliation » dans de nombreux pays africains<sup>10</sup>. Elle a cherché, dans de nombreux pays, à valoriser la nécessité d'une vraie culture de réconciliation nationale.

Par des journées diocésaines et des conférences organisées nationalement, par des bilans partiels, des forums nationaux, des prises de conscience des richesses culturelles, elle a cherché à favoriser la décrispation des esprits et des cœurs, pour promouvoir les valeurs de vérité, de justice et de Pardon, même si l'on peut, comme dans le cas du Rwanda, s'interroger sur la légitimité et l'opérativité de ces « politiques du pardon »<sup>11</sup>.

**N**

<sup>10</sup> Cf. J-F. PETIT, S. GOUGBEMON (dir.), « Justice, cultures et charité. Colloque international à l'occasion du 1<sup>er</sup> anniversaire de l'exhortation *Africae Munus* » [Colloque du Réseau philosophique de l'interculturel, Cotonou, Bénin, 21-25 janvier 2013], *Chronique Sociale*, 2014.

<sup>11</sup> Cf. B. GUILLOU, « Violence, vérité, pardon, réconciliation au Rwanda », dans : J.-F. PETIT, M.-P. ALAUX, I. ROUX, *L'Afrique sera-t-elle catholique ? Des religieux s'interrogent*, L'Harmattan, 2007, pp. 137-151.

Mais plus largement, les Évêques ont souvent rappelé que le vrai développement devait conduire au développement intégral de l'être humain tout entier et qu'il ne faudrait pas confondre, les concepts de « modernisation » et de « développement ». Les dignitaires ecclésiastiques ont souvent mis l'accent sur trois ou quatre points primordiaux : la santé – l'accès pour tous à la santé est une clé du développement ; l'éducation – l'École comme lieu de formation intellectuelle et d'éducation morale et civique ; la famille – la destruction de l'humanité est due selon les évêques à la destruction de la famille qui est la cellule de base de la société. Ils reconnaissent que les familles affrontent de multiples et diverses difficultés, du fait de l'apparition de nouvelles formes de ségrégation. A leurs yeux, il serait urgent que l'État, les communautés religieuses et coutumières, les organisations de la société civile prennent conscience de la menace qui plane sur l'avenir des sociétés africaines et de l'humanité toute entière en adoptant les mesures appropriées pour contrer une mondialisation ravageuse des cultures ; la jeunesse – Il semble primordial aux évêques de doter la jeunesse d'une formation morale et éthique solide et de développer chez les jeunes le sens du bien commun.

En fait, il peut être heureux de rappeler les bases culturelles du développement. En Afrique, il s'agit aussi de promouvoir des stratégies et des programmes d'actions de ré-enracinement culturel et de sauvegarde du patrimoine matériel et immatériel négro-africain, car la culture et le développement appellent tous deux à l'endogénéité et à l'ouverture.

Pourtant, ces avancées ne sauraient masquer la nécessité d'un approfondissement du cadre conceptuel des débats : les approches multiculturelles et interculturelles ne sont pas équivalentes.

### Approfondir le cadre conceptuel

Existent aujourd'hui de nombreux débats entre partisans de la multiculturalité, de l'interculturalité et de la transculturalité<sup>12</sup>. Ces trois positions témoignent d'un même paradigme pluraliste mais possèdent de grandes différences : la multiculturalité se réfère généralement à la coexistence organisée de plusieurs cultures au sein d'un même espace géographique ; l'interculturalité désigne la dynamique qui en multipliant les échanges et les relations réciproques entre les groupes au sein des sociétés multiculturelles brise toutes les formes d'ethnocentrisme ; la transculturalité valorise le fait que l'on ne va pas seulement chercher à « établir des relations avec l'autre mais adopter envers lui une attitude d'acceptation empathique ». On note ici une inflexion de nature psychologique cherchant à organiser une critique constructive de la multiculturalité.

Il faut ici reprendre les données du problème.

**N**

<sup>12</sup> Cf. F. FISTETTI, *Théories du multiculturalisme. Un parcours entre philosophie et sciences sociales*, La Découverte, 2009, p. 132.

## **a. Multiculturalisme vs. Interculturalité**

### *Le multiculturalisme*

Il est clair qu'un multiculturalisme bien compris ne saurait conduire à une apologie des différences et à des politiques de reconnaissance qui aboutiraient à une « fragmentation des cultures » au sein d'une même société, alimentant des formes de communautarisme. Tous les partisans du multiculturalisme cherchent à l'inverse à encourager une réflexion critique des communautés culturelles au sein d'un espace public jugé incontournable.

C'est en ce sens que se pose la question des minorités culturelles membres d'une communauté nationale qui ne partagent pas les points de vue dominants ou qui ont à réparer des injustices infligées au nom de la construction même de l'État. Dans ce cas, la simple défense de la tolérance et du dialogue ne suffit pas : il faut réconcilier les mémoires, soigner les blessures infligées par le colonialisme par exemple, lutter contre les apartheid sociales économiques et culturelles. C'est le cas en Europe du travail spécifique concernant les banlieues<sup>13</sup>.

Il ne paraît pas dans ce cas absurde de donner des droits spécifiques (territoriaux, linguistiques, de représentation politique ...), ce que l'on a qualifié de « discrimination positive » en France, terme impropre pour faire comprendre les MCP basées sur une « positive action » qui entendait beaucoup plus signifier des politiques capables de conjuguer reconnaissance, redistribution et réparation, notamment pour corriger une conception trop théorique de la citoyenneté. La difficulté aura été dans ce cas d'apprécier la réalité de la discrimination des groupes vulnérables qui se sentent rejetés par la culture dominante. Une analyse fine des sources de dépréciation, d'humiliation de stigmatisation ou de mépris social est à mettre en œuvre. Dans ce cas, les revendications légitimes peuvent dans les démocraties libérales conduire à abroger ou amender les règles et les lois considérés comme des sources d'injustice sociale ou culturelle pour corriger des asymétries de pouvoir jugées injustifiées<sup>14</sup>.

Les partisans d'une philosophie interculturelle ne se basent pas sur les mêmes analyses et ne sont pas conduits aux mêmes préconisations.

### *L'interculturalité*

Pour l'un des plus représentatifs d'entre eux, Raul Fornet-Bettancourt, nous devons aller jusqu'à apprendre à penser dans un contexte intercul-

N

<sup>13</sup> Cf. J.-F. PETIT, « Sur le 'malaise' des banlieues », Études (à paraître en juin 2014).

<sup>14</sup> Cf. H. POURTOIS, "Luttes pour la reconnaissance et politique délibérative", *Philosophiques*, 2, vol. 29, automne 2002.

turel<sup>15</sup>. Dans le contexte actuel de globalisation des stratégies politiques néo-libérales qui menacent d'uniformiser nos traditions culturelles, nous devons présenter des alternatives concrètes. Il ne s'agit pas ici de sombrer dans des « marchandages » entre cultures ou de « réparer » des malentendus culturalistes, l'apologie de la culture risquant d'être souvent le « cheval de Troie » d'une xénophobie qui ne veut dire son nom. Il faut commencer par reconnaître que la mondialisation se fait au service des groupes dominants qui imposent leurs standards et leurs étalons d'excellence. Le dialogue interculturel, dans ces conditions ne peut se couper des questions économiques, politiques ou militaires, qui en fait conditionnent l'échange entre les cultures au niveau mondial.

Vouloir un réagencement du dialogue dans le sens d'une reconnaissance et d'un respect du droit de chaque culture à disposer de son libre développement suppose un certain nombre d'opérations visant à contester cette globalisation uniformisante du monde, qui aboutit *de facto* à un monoculturalisme. Le premier pas serait d'essayer de stimuler les potentialités critiques de chaque culture, ou, dans les cas les plus durs, à provoquer des formes de « désobéissance culturelle » quand l'interaction entre cultures est faussée.

Chaque culture n'est pas un bloc monolithique mais en fait, elle comporte des zones d'interaction avec d'autres. Elle représente un espace ouvert et transformable, où chacun de ses membres a le droit aussi de refuser ses formes de stabilisation, par exemple quand les traditions anciennes se sont figées en instituant un ordre injuste (cas des castes en Inde). Chaque culture a le droit de partir de son horizon propre. Mais elle ne peut se réduire à sa propre vision.

Dès lors une philosophie interculturelle va chercher les voies les plus appropriées pour rechercher des stratégies de vie commune pour toutes les cultures. On peut la considérer comme une exigence éthique impérative : la reconnaissance et le respect des cultures conduit d'abord non à en faire des « réserves » pour l'humanité, qui seraient des entités statiques, mais d'abord à garantir la libre réalisation des personnes agissant en leur sein. Les cultures sont donc des points d'appui, qu'elles peuvent s'approprier ou non, dans des choix réfléchis, en s'engageant notamment à la renouveler, à la libérer. C'est aussi pour cela qu'une dynamique interculturelle est nécessaire. Nous ne sommes dans ce cas plus dans la simple transmission de normes culturelles qu'il faudrait suivre mais dans la possibilité d'une communication d'autres valeurs, codes ou comportements ... permettant une appropriation réflexive de sa culture d'origine.

**N**

<sup>15</sup> Cf. R. FORNET-BETANCOURT, *La philosophie interculturelle, penser autrement le monde*, L'Atelier, 2011.

Il faut bien reconnaître qu'à l'heure actuelle, cette philosophie forte du dialogue interculturelle est plus de l'ordre du projet que de la réalité dans de nombreux. Les tentatives de réorganiser l'universalité du monde sur la base de relations de coopération et de communications solidaires, entre les différents univers culturels de l'humanité, peut donner lieu à différentes solutions mais leur mise en œuvre sera longue. Quoi qu'il en soit, il faut au niveau théorique imaginer d'autres mondes possibles. C'est pourquoi il ne me semble pas déplacé d'aller jusqu'à la proposition d'une citoyenneté mondiale interculturelle.

## **b. Vers une citoyenneté mondiale interculturelle ?**

Au plan philosophique, l'idée de citoyenneté mondiale n'est pas totalement utopique<sup>16</sup>. Les habitants de la planète sont plus ou moins conscients qu'ils participent à la construction d'une société civile mondiale. Déjà, malgré eux, une partie de leurs pouvoirs ont été transférés. Cette idée de citoyenneté mondiale n'est pas pour l'instant l'objet d'une très grande attention ni de l'enthousiasme de la majorité. Pourtant, elle a une longue histoire. Depuis plus de 500 ans en effet, des philosophes comme Kant ont affirmé qu'elle était non seulement désirable mais aussi possible. Il faudrait aujourd'hui en voir les nécessaires composantes interculturelles, ce que l'on fera ici à partir du cas africain.

### *1. Les fondements philosophiques d'une citoyenneté mondiale interculturelle*

La conscience que l'individu est citoyen de l'État dont il est membre mais aussi de la communauté universelle s'origine grandement dans le stoïcisme grec. Mais on pourrait aussi en trouver des expressions dans d'autres aires culturelles. Importé à Rome, le concept de citoyenneté mondiale s'est développé dans la tradition de la Renaissance et des Lumières, notamment dans la philosophie de Kant. Après 1945, la question de l'attribution d'une citoyenneté mondiale est loin d'avoir disparue. Des mouvements comme le Front humain des citoyens du monde ou le Registre international pour les citoyens du monde sont mis en place dans cet objectif par Robert Sarrazac et Garry Davis, respectivement en 1945 et 1947. Ils vont appuyer en fait le dispositif créé par L'ONU en trois textes majeurs, la Déclaration universelle des droits de l'homme, la Convention internationale sur les droits civiques et politiques ainsi que son protocole additif.

Ces trois documents, ratifiés par bon nombre de pays, stipulent que les citoyens ont le droit de prendre part à la conduite des affaires publiques, directement ou via des représentants, peuvent voter et être élus au suffrage

**N**

<sup>16</sup> Cf. D. MILLER, « Bounded citizenship » in : K. HUTCHINGS, R. DANNREUTHER, *Cosmopolitan citizenship*, MacMillan, 1999, pp. 60-80.

universel à bulletin secret pour des périodes déterminées, peuvent avec des chances égales avoir accès aux services publics et avoir recours à la Commission des Droits de l'homme de L'ONU. Ce mouvement est loin d'être achevé. En 1987 par exemple, le rapport Bruntland sur l'environnement et le développement a attiré l'attention sur un ensemble de problèmes mondiaux qui suppose la mise en place d'une véritable citoyenneté mondiale. Mais ici combiner démocratie et souci écologique n'est pas chose aisée.

Traditionnellement, deux approches se font face : les « maximalistes » fédéralistes ou internationalistes prônent un transfert de souveraineté à un gouvernement mondial ; les « minimalistes » préfèrent eux parier sur une extension progressive de la citoyenneté à partir des communautés locales et nationales, redoutant que sa création au niveau international conduise à la mise en place de critères inappropriés, uniformes dans une société encore insuffisamment sensibilisée aux enjeux mondiaux de la paix, de la justice et du développement qui la réclameraient pourtant.

Il est clair que dans la pratique, des changements institutionnels au sein des États seraient nécessaires pour la mettre en œuvre. Si celle-ci était purement et simplement basée sur une égalité entre citoyens, la Chine et l'Inde, qui représentent un tiers de la population mondiale, seraient en position de force dans un État mondial. La citoyenneté relève en effet toujours des attributions d'un État qui en fixe les modalités. Il faudrait ici en revoir les modalités de détermination.

Le fait d'imaginer tous les habitants de la planète participer à une seule entité politique dont ils seraient les membres se heurte à d'autres difficultés difficiles à surmonter : comment les citoyens les plus vulnérables seraient-ils en mesure d'évaluer, de négocier, d'accepter ou de refuser les propositions liées à l'exercice concret de cette citoyenneté ? Comment seraient-ils en mesure de participer à l'élaboration d'une politique mondiale ? Si l'attribution de cette citoyenneté impliquait comme d'habitude le droit de voter, de se présenter à des élections, d'avoir la liberté d'expression, d'agir de façon raisonnable pour le bien commun, on voit mal comment elle pourrait fonctionner à un niveau international alors que bien des États ont déjà du mal à la mettre en œuvre chez eux.

En fait, il faut aussi distinguer ici deux traditions : la première, plus « républicaine » est attentive à la façon dont la citoyenneté peut contribuer à la bonne marche de l'État ; l'autre plus « libérale » insiste sur le fait qu'au contraire, une citoyenneté libre est nécessaire pour rendre les gouvernements responsables de leurs actions.

Ces dernières années, la seconde version a occupé le devant de la scène : la citoyenneté mondiale s'est exprimée dans des actions aussi spectaculaires que les manifestations pour le désarmement nucléaire, le respect de l'environnement ou le droit des minorités, les engagements humanitaires et la participation à des forums sociaux mondiaux. Les institutions inter-

nationales ont du intégrer dans leur fonctionnement les multiples expressions de cette nouvelle forme de citoyenneté.

A l'occasion de son 30<sup>e</sup> anniversaire en 1975, l'ONU avait par exemple mis en place une Assemblée des citoyens du monde. En 1992, la conférence mondiale de Rio sur le développement et l'environnement a donné lieu à un Forum global parallèle regroupant plus de 1400 associations. Un certain nombre d'actions d'ONG comme celle de la CAMDUN pour une ONU démocratique ou du Mouvement fédéraliste internationale ont contribué à des réformes substantielles des institutions internationales pour les rendre plus proches des citoyens, en renforçant leur représentativité en leur sein, en accordant des facilités aux ONG, en invitant chacun à se comporter comme « citoyen du monde » dans le quotidien de son existence.

Pourtant, la création d'une véritable citoyenneté à l'échelon international implique plus, en termes de droits mais aussi de devoirs. Différents modèles sont déjà effectifs : l'Europe fait l'expérience de la constitution d'une citoyenneté européenne qui préserve les citoyennetés nationales. Les habitants des États-Unis se considèrent comme citoyens d'un État tout en appartenant à une fédération. Ces deux modèles montrent combien les questions de citoyenneté, de souveraineté des États, de territorialité, de nationalité sont souvent imbriquées. En ce sens, on voit bien qu'une citoyenneté mondiale ne semble avoir des chances raisonnables de se constituer qu'en permettant l'expression conjointe de loyautés politiques différentes plutôt qu'une soumission inconditionnelle à une autorité mondiale perçue par certains de façon très lointaine.

Non sans raisons, une approche psychologique de la question de la citoyenneté mondiale montre que cette idée correspond en fait à l'ethos de personnes ayant une vie très cosmopolite, participant déjà activement à la communauté mondiale. Les stratégies pour qu'un plus grand nombre d'habitants de la planète passent d'une citoyenneté passive à une plus active mériteraient en ce sens d'être étudiées. Si beaucoup perçoivent la citoyenneté mondiale comme un antidote aux nationalismes et aux intégrismes religieux ou aux effets dévastateurs du marché, peu sont capables de l'imaginer concrètement. Or sans son arrimage à un cadre juridique et politique et des codes de conduite internationaux, elle a peu de chance d'aboutir, d'autant plus qu'elle supposerait une certaine loyauté à une autorité mondiale.

Quoi qu'il en soit, comme le fait remarquer Will Kymlicka, une citoyenneté mondiale n'est pas impossible à condition que les aspirations et les besoins spécifiques des personnes soient sérieusement pris en compte<sup>17</sup>.

N

<sup>17</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, Oxford, 1995.

Celle-ci serait alors moins uniforme et traduirait mieux l'idée que si les hommes ne sont pas étrangers les uns aux autres sur cette terre, ni à la merci des pouvoirs économiques et politiques, comme l'atteste le Tribunal pénal international, ils ne partent pas tous du même niveau. Des arrangements au sein de chaque État et concernant la limitation de leur souveraineté seraient dans ce cas nécessaire pour que la distribution des avantages liés à l'attribution d'une citoyenneté mondiale ne profite qu'à une minorité.

En définitive, il est difficile d'ignorer le caractère historiquement situé de cette demande d'une citoyenneté mondiale. Elle exprime une partie de l'état des relations et des aspirations des habitants de la planète en ce début de XXI<sup>e</sup> siècle. Elle témoigne de la façon dont le sujet moderne, individuel et collectif, se comprend comme participant aux enjeux mondiaux et comment il souhaite traduire son ouverture à l'universalité humaine. Les droits spécifiques accordés au titre d'une citoyenneté mondiale montrent le désir que ses structures d'inclusion et d'exclusion (incluant l'appartenance géographique, la nationalité, l'âge, le genre, la religion, la santé ou tout autre critère) ne soit plus du seul ressort de l'État national. De même, le souhait d'éviter toute forme de dissolution dans la globalisation montre bien que cette citoyenneté mondiale mérite d'être pensée comme une forme faisant sens pour chacun et pour tous. Si l'on revient à l'Afrique, quelles pourraient en être les conséquences ?

## 2. *La renégociation de l'idée de panafricanisme africain*

Face à la fragmentation excessive du continent africain, le retour à des formes de citoyenneté, au moins continentales, renouerait avec un passé où tout l'espace africain était organisé et géré à travers de grandes formations politiques. Évidemment, l'idée de panafricanisme a du subir les caricatures et l'instrumentalisation de régimes comme la Lybie de Kadhafi. Mais est ce une raison pour désertier ce terrain ? En fait, l'Afrique dispose de nombreux atouts.

### a. Une histoire interculturelle riche

Point n'est besoin ici de rappeler longuement l'histoire riche de l'Afrique<sup>18</sup>. On sait que dans l'Antiquité, la Nubie couvrait presque tous les États actuels d'Afrique Orientale. Elle fut relayée par l'Égypte dont le territoire de commandement était aussi vaste en englobant une bonne partie du Soudan actuel. Entre le 7<sup>ème</sup> et le 17<sup>ème</sup> siècle après J-C, tout le nord de l'Afrique depuis le Maroc jusqu'en Égypte dépendait de la Maurétanie, l'Ifriqiya et le Royaume des Abbassides.

N

<sup>18</sup> Cf. J. KI-ZERBO, *Histoire générale de l'Afrique*, UNESCO, 1980.

En Afrique de l'Ouest, quatre entités politiques dominèrent un espace de plus de 6 000 km<sup>2</sup> (le Ghana, le Mali, le Songhaï et le Kanem-Bornou) alors qu'en Afrique Centrale, le Royaume du Congo s'étendait depuis l'Angola jusqu'au Lac Kivu et comprenant les territoires de l'Angola, du Congo et de la République Démocratique du Congo. Plus à l'Est, le Zimbabwe couvrait la Zambie, le Zimbabwe actuel et le Malawi. L'Ethiopie englobait l'Ethiopie actuelle, l'Érythrée et une bonne partie de la Somalie. Et enfin, le royaume Zoulou qui regroupait presque toute l'Afrique Australe et le Mozambique. Après le 17<sup>ème</sup> siècle, toute la partie centrale et orientale de l'Afrique fut dominée par les Swahili qui créèrent dans cette zone une vraie unité linguistique.

Ces simples rappels montrent qu'un niveau avancé d'intégration spatiale et économique, culturelle des peuples dans des entités politiques existait. Celles-ci occupaient et géraient ces différentes formations et des échanges, certes, pas toujours pacifiques, entre leurs différentes composantes. Presque toutes les régions d'Afrique étaient interconnectées et vivaient d'un brassage ethnique, ce qui a permis à Cheikh Anta Diop de parler d'unité linguistique des peuples africains<sup>19</sup>.

Toutes ces grandes formations politiques, à l'exception de l'empire de Ousmane Dan Fodio allant du Nord du Nigeria actuel aux confins septentrionaux du Cameroun actuel, ont subi le choc de la traite des esclaves et de la pénétration étrangère avec la dislocation complète de ces grandes formations politiques. Il en a résulté l'apparition de petites entités politiques, qui ont facilité la pénétration africaine par les différents colonisateurs européens et de leurs alliés rois négriers. Il ne faut pas avoir la nostalgie de ces grands empires mais surtout montrer les préjudices du partage colonial.

### **b. Les tentatives contemporaines d'unité africaine**

Comme solution à la fragmentation, les responsables africains après les indépendances ont d'abord songé à la création d'une unité continentale. Du mouvement panafricaniste est née l'idée de créer les États-Unis d'Afrique, dont le premier Président du Ghana, Kwame Nkrumah, fut l'ardent défenseur, relayé par des intellectuels dont il faudrait ici relire les ouvrages, comme Frantz Fanon<sup>20</sup>. Mais, compte-tenu des divergences idéologiques et du poids des intérêts extra-africains, les premiers dirigeants politiques n'ont pu parvenir qu'à des résultats en demi-teinte. Certes, l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) est née à Addis-Abeba (Ethiopie) en 1963 mais son développement a été lent.

Celle-ci a largement contribué à promouvoir la solidarité entre les dirigeants africains notamment entre ceux issus des territoires coloniaux anta-

**N**

<sup>19</sup> Cf. Cheikh Anta DIOP, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Présence africaine, 1954.

<sup>20</sup> Cf. Franz FANON, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1952. Voir aussi : R. ZAHAR, *L'œuvre de Franz Fanon*, Maspero, 1970.

gonistes. Ainsi l'OUA a permis aux premiers dirigeants de briser les barrières imposées par la colonisation entre francophones, anglophones et lusophones. Elle a aussi efficacement œuvré pour la décolonisation, en appuyant dans les années 1990 avec la fin de l'apartheid, ici, en Afrique du Sud et en Namibie. On peut aussi relever à l'actif de l'OUA la création de la Communauté Economique Africaine afin d'assurer l'intégration économique, sociale et continentale du continent. Ce projet s'est concrétisé par le traité instituant une Communauté Economique Africaine approuvée à Abuja le 3 Juin 1991. Mais on doit bien dire que l'objectif de promouvoir le développement économique, social et culturel ainsi que l'intégration des économies africaines en vue d'accroître l'autosuffisance économique et favoriser un développement endogène et auto entretenu n'a été que très partiellement réalisé encore.

La transformation de l'OUA en Union Africaine décidée à Durban (Afrique du Sud) en 2002 n'a qu'en partie tenu ses promesses. On ne saurait sous estimer les difficultés à mettre en place une citoyenneté interculturelle, alors que les migrations affectent tous les pays africains aujourd'hui sans exceptions, avec des principaux pôles de concentration que sont l'Égypte, l'Afrique du Sud, la Côte d'Ivoire, le Kenya et même le Nigeria malgré les difficultés de transports. L'urbanisation galopante dans quatre régions d'Afrique (l'Afrique du Nord, les pays du Golfe de Guinée, la façade orientale d'Afrique de l'Est et l'Afrique du Sud, l'Afrique de l'Ouest) plaide aussi pour un changement d'échelle pour aller vers une création effective « d'États-Unis d'Afrique » capables de prendre réellement en compte cette dimension interculturelle.

### Conclusion

Au terme de ce parcours, à la fois conceptuelle et historique, il n'est pas inutile de revenir sur une définition de la culture : le terme *culture* recouvre les valeurs, croyances, convictions, langues, savoirs et les arts, les traditions et institutions et modes de vie par lesquels une personne ou un groupe exprime son humanité et les significations qu'il donne à son existence et à son développement. Aucune culture ne se saurait incarner à elle seule tout ce qui est appréciable dans la vie humaine, ni développer la gamme entière des possibilités humaines<sup>21</sup>. Chaque société est aujourd'hui de facto interculturelle, formée de populations diverses par le sexe, le milieu social, la culture la religion, l'origine natale, la langue<sup>22</sup>.

La notion actuelle de Droits de l'homme, sur laquelle beaucoup de combats sont fondés à juste titre, qui pour nous est universelle, est en réalité bien plus une notion qui *prétend* à l'universel. Ces droits sont, comme le dit Paul Ricœur, des « universels potentiels » : pour qu'ils

**N**

<sup>21</sup> Cf. B. PAREKH, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*, Palgrave, 2006, p. 167.

<sup>22</sup> Cf. G. VERBUNT, *La société interculturelle, penser et vivre la diversité culturelle*, Seuil, 2001.

deviennent réellement des notions universelles qui participent à la vérité, il faudra que nous ayons suffisamment discuté et agi ensemble avec les Chinois, les Musulmans, les Africains ... Les droits de l'homme ne plus désormais pensés indépendamment des droits culturels. Une morale universelle ne peut pas être une composition de notions séparées de leur héritage culturel et historique. Nous avons à mettre ensemble nos richesses et à trouver un *consensus suffisant qui recoupe nos différentes traditions* même si chacune des traditions ou des cultures justifie cet accord pour des raisons différentes. Valeurs et consensus seront vivifiés de l'intérieur par cette énergie culturelle qui vient des différentes traditions, philosophies et religions du monde et non par un « universalisme de surplomb ».