

Revue internationale des francophonies

ISSN : 2556-1944

Publisher : Université Jean Moulin Lyon 3

1 | 2017

Rapport entre médias et religions

 <https://publications-prairial.fr/rif/index.php?id=294>

Electronic reference

« Rapport entre médias et religions », *Revue internationale des francophonies*
[Online], Online since 10 avril 2017, connection on 03 juillet 2024. URL :
<https://publications-prairial.fr/rif/index.php?id=294>

Copyright

CC BY

DOI : 10.35562/rif.294

INTRODUCTION

Ce numéro se compose de deux parties :

Un dossier spécial dont la thématique est le rapport entre médias et religions, coordonnée par le professeur Ndiaga Loum. Ce dossier spécial propose six textes dont un article introductif co-écrit par les professeurs Loum, Sarr et Simard. Les auteurs présentent d'une part les raisons qui ont motivé le choix de cette thématique des rapports entre médias et religions, d'autre part le contexte dans lequel intervient ce débat scientifique, et enfin ils parcourent rapidement les articles de ce dossier.

Trois autres articles viennent enrichir ce numéro 1. Jean-Pierre Micaelli propose d'utiliser le cadre théorique d'Elinor Ostrom pour analyser les biens naturels communs (*commons*) afin de comprendre ce qu'est un commun culturel, la francophonie en étant un exemple. Meng Jin interroge les rôles de la Chine et de la Francophonie dans la consolidation de la paix en Afrique francophone qui un terrain commun où s'appliquent les politiques de ces deux acteurs. Et le dernier texte, de Anh Thu Nguyen, rend compte des nouveaux leviers de la diplomatie culturelle du Vietnam.

Comité scientifique du numéro

- Dr. Alfred BABO
International Studies - Sociology & Anthropology Department - Fairfield University
- Marc-François BERNIER
Professeur, département de communication, Université d'Ottawa
- David DOUYERE
Professeur de sciences de l'information et de la communication Université François-Rabelais de Tours
- Yves FRENETTE
Professeur, titulaire de la Chaire de recherche du Canada sur les migrations, les transferts et les communautés francophones Université de Saint-Boniface
- Frédéric LAMBERT
Professeur, Institut français de presse, Université Paris 2 Panthéon-Assas
- Ndiaga LOUM
Professeur, Département des sciences sociales, Université du Québec en Outaouais
- Ibrahima SARR
Directeur du Centre d'études des sciences de l'information et de la communication (CESTI), Université Cheikh Anta Diop de Dakar, président du Réseau Théophraste des écoles francophones en journalisme et en communication
- Jean-François SIMARD
Professeur, Département des sciences sociales, Université du Québec en Outaouais
Président du Réseau international des Chaires Senghor de la Francophonie
- Ibrahima THIAW
Professeur, Laboratoire d'Archéologie - IFAN-Université Cheikh A. Diop

ISSUE CONTENTS

Dossier : Rapport entre médias et religions

Ndiaga Loum, Ibrahima Sarr and Jean-François Simard

Texte introductif. Médias et Religions en Francophonie : Un plaidoyer pour une éthique de la compréhension

Michel Fillion

L'affirmation identitaire du Canada français au moyen de la radio-télévision : un phénomène enraciné

Sahite Gaye

Appropriation des réseaux sociaux numériques par les mouvements soufis : entre nouvelles formes organisationnelles et défis communicationnels

Ndiaga Loum and Ibrahima Sarr

Les médias et la confrérie mouride au Sénégal

Serigne Sylla

De l'art de la propagande à l'art du management : Fonctions de la communication religieuse

Moustapha Samb

Médias, Religions et Dialogue islamo-chrétien en Afrique de l'Ouest : exemple pilote des médias sénégalais

Varia

Jean-Pierre Micaëlli

Francophonie ou commun francophone ?

Jin MENG

Gestion des conflits et consolidation de la paix en Afrique francophone : regards croisés de la Chine et de la Francophonie

Anh Thu Nguyen

La diplomatie culturelle 2.0 : L'exemple du Vietnam

Dossier : Rapport entre médias et religions

Texte introductif. Médias et Religions en Francophonie : Un plaidoyer pour une éthique de la compréhension

Ndiaga Loum, Ibrahima Sarr and Jean-François Simard

DOI : 10.35562/rif.379

Copyright
CC BY

OUTLINE

Médias, Religions, Compréhension, Terrorisme, Tolérance

Introduction

1. Retour vers le contenu de notre appel à contributions
2. Le sens de notre appel : plaidoyer pour un monde plus ouvert et plus tolérant
3. À l'arrivée : quelques mots sur la nature des contributions retenues

TEXT

Médias, Religions, Compréhension, Terrorisme, Tolérance

Introduction

- 1 En initiant ce projet de publication sur cette thématique, nous avons pris un double pari : scientifique et politique. Le pari scientifique était de regrouper dans un numéro thématique des travaux et réflexions de chercheurs venus des divers horizons du monde francophone et qui abordent le sujet avec une tonalité locale qui renvoie aux différents contextes de production et de diffusion des idées. L'autre pari, plus politique, partait du constat de multiples actes d'incompréhension parfois violents, à travers de ce que l'on nomme les « attentats terroristes ». Cette situation alarmante au point de susciter l'indignation de la secrétaire générale de l'Organisation

Internationale de la Francophonie (OIF), Michaëlle Jean¹, appelle de notre part le besoin de construire un plaidoyer pour une « *éthique de la compréhension* »² (Morin, 2000) et qui rejoint l'idée de la « *civilisation de l'Universel* » que théorisait un des pères fondateurs de la Francophonie³, Léopold Sédar Senghor (McCants et Meserole, 2016 ; Tourereille, 2016).

- 2 Les médias sont incontournables, aussi bien dans leurs capacités à relayer les peurs et les craintes que dans les possibilités qu'ils offrent pour construire une alternative fondée sur la culture de la paix. Il reste donc, pour structurer cette façon de penser, à dire comment nous nous y sommes pris, ce que nous voulons transmettre, et ce que nous avons obtenu. En somme, tout se décline en trois parties dont l'une rappelle le contenu de l'appel à contribution pour ce numéro spécial (1), l'autre présente le sens de notre appel à un monde plus ouvert et plus tolérant (2) ; la troisième partie résume la nature des contributions enregistrées sur cette thématique plus qu'actuelle sur les rapports entre médias et religions (3).

1. Retour vers le contenu de notre appel à contributions

- 3 Les relations entre les religions et les médias en particulier, peuvent être abordées de diverses manières. L'histoire a montré que les religions ont souvent usé des médias pour des raisons diverses (Douyère, Dufour et Riondet, 2014 ; Lambert et Mauss, 2014). La première paraît évidente : le besoin de répandre le message porté par les textes sacrés ; la deuxième raison, consécutive à la première, est de persuader et fidéliser les croyants ; la troisième raison est d'attirer de nouveaux fidèles qui seraient sensibles à la persuasion élaborée par les stratèges religieux et relayée par les médias. C'est dans ce sens qu'on a pu confondre les mécanismes de persuasion à ceux de la propagande. Une confusion qui confine à porter des regards controversés sur le sens à donner à l'exploitation des médias par les religions. Quand les uns y verront une instrumentalisation négative, d'autres retiendront le potentiel d'humanisation que portent les messages religieux via leur très forte médiatisation. On voit qu'il n'y a donc rien d'inédit dans l'étude des relations que peuvent entretenir les médias et les religions.

- 4 En revanche, ce qu'il y a de nouveau, c'est le contexte politique qui, depuis la chute du Mur de Berlin (1989) et l'effondrement des régimes communistes de l'Est de l'Europe, a vu les religions connaître un nouvel essor médiatique, venant combler le vide idéologique consécutif au déclin du communisme, pourtant triomphant depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Les religions deviennent de nouveaux distributeurs de sens pour des individus en demande d'un message transcendantal leur permettant de faire face aux contradictions d'une existence que n'assouvit plus la simple quête d'une aisance matérielle. Ce qui est nouveau aussi, c'est le contexte médiatique marqué par le développement exponentiel des technologies de l'information et de la communication (TIC) et l'avènement de l'Internet qui semble réaliser le rêve d'une société virtuelle qui ferait tomber les frontières physiques des États, qui réduirait les distances et ouvrirait une nouvelle ère d'échanges à l'échelle mondiale. Serait-on effectivement et définitivement plongé dans le « village planétaire » prédit par le chercheur canadien Marshal MacLuhan (1967) ?
- 5 Les médias étant des instruments comme tant d'autres, ils ne valent que par la dextérité avec laquelle les personnes les manient. En fonction de l'exploitation qu'on en fait aujourd'hui, on aboutit encore à des appréciations tout aussi controversées que par le passé. Les religions ont donc investi les nouveaux espaces de diffusion et de discussion offerts par les médias. Aux médias traditionnels (presse, radiodiffusion, télévision) sont venus s'ajouter ce que l'on nomme aujourd'hui, sous une appellation générique, les nouveaux médias. En ce sens, devrait-on parler à propos des rapports entre médias et religions, d'adaptation ou d'innovation ? Une autre question est de savoir si on est plus ou moins dans l'exploitation positive ou négative des outils médiatiques ? Ou bien le tout se réduirait-il à l'appréciation de l'intérêt qui est poursuivi par telle ou telle autre religion, par telle ou telle autre confrérie ou telle ou telle autre personne « légitimée » pour agir au nom d'un groupe religieux ? Ces relations ne devraient-elles pas être appréhendées en tenant compte des rapides mutations technologiques, d'un contexte sociologique mouvant et des évolutions idéologiques et politiques qui transforment et orientent nos pratiques quotidiennes ? C'est toute la problématique que pose le présent volume de la *Revue Internationale des mondes francophones*

consacré aux rapports entre médias et religions. À cette problématique s'ajoutent de nouveaux questionnements dictés par l'actualité. Dans l'espace occidental, le multiculturalisme dominant ne favorise-t-il pas un traitement médiatique différencié entre les vieilles pratiques chrétiennes et les confessions religieuses nouvellement arrivées ? Le traitement médiatique n'entretient-il pas une confusion (dont souffre la question religieuse elle-même) entre laïcisme et athéisme ? En quoi les nouvelles technologies de l'information ne rendent-elles plus désuète la dénonciation médiatique classique de la radicalisation des pratiques religieuses et de l'extrémisme ?

- 6 Si aucune de ces questions n'est fortuite, il va falloir dire maintenant plus précisément ce qu'elles cherchaient à exprimer dans un contexte international particulier.

2. Le sens de notre appel : plaider pour un monde plus ouvert et plus tolérant

- 7 Nous l'avons rappelé supra, en 1989, un événement historique majeur est venu changer le cours des relations internationales jusque-là structurées par la confrontation idéologique Est-Ouest, l'opposition entre communisme et capitalisme, la Guerre Froide entre principalement les États-Unis et l'ex-URSS : c'est la chute du Mur de Berlin qui semblait destiner le monde vers une pacification des rapports socio-culturels, une consolidation des relations entre les États et les peuples. L'euphorie qui résultait de cette nouvelle situation mondiale était telle que des auteurs connus pour le succès de leurs essais s'étaient lancés dans les prévisions les plus optimistes. Il en est ainsi du penseur américain d'origine japonaise, Francis Fukuyama (1992), qui décrétait la victoire définitive du capitalisme et de la démocratie, et simultanément la fin définitive du communisme. Si depuis l'expression de cet optimisme débordant, les événements (notamment l'attentat terroriste du 11 septembre 2001 aux États-Unis) semblent démentir la thèse de Fukuyama, l'auteur reste persuadé que ses prévisions sont fondées, considérant les aléas comme des accidents, mais pas comme des points de ruptures historiques dans la

marche unitaire des États et des Nations vers une même direction. Dans une entrevue récente avec la presse québécoise, Fukuyama affirme : « *L'histoire va vers une direction, celle de la démocratie et du capitalisme. Mais il peut y avoir des allers et retours dans ce processus, qui peut être long. Prenez l'Europe : elle a connu des révolutions démocratiques en 1848, mais il a fallu attendre 100 ans pour que le continent soit réellement démocratique, et même jusqu'en 1989 si on tient compte de l'Europe centrale* » (La Presse, 2014).

- 8 Avant Fukuyama, son collègue et compatriote Joseph Nye (1990) exprimait également un optimisme sans limite, encouragé lui aussi par le nouveau cours pris par les événements mondiaux dans les années 1990. Il projetait même la fin des guerres classiques, en théorisant une nouvelle approche symbolisée par ce qu'il appela le « *soft power* » décrit comme « *la capacité à atteindre les résultats désirés dans les affaires internationales par l'attraction plutôt que par la contrainte, en persuadant les autres de suivre, ou les amener à accepter les normes et les institutions qui produisent le comportement désiré* » (Nye, cité par Guéhenno, 1999, 7). Le « *soft power* » reposerait ainsi sur « *l'attrait (appeal) qu'exercent les idées, la capacité à fixer l'agenda de façon à modeler les préférences des autres* » (Guéhenno, *ibid*, 7). Si, concluait Nye, un État réussit ainsi à faire légitimer son pouvoir aux yeux des autres et à instaurer les institutions internationales qui les encouragent à endiguer ou limiter leurs activités, il n'a plus guère besoin de dépenser autant ses ressources économiques et militaires traditionnellement coûteuses. Il apparaît d'ailleurs, si l'on en croit Guéhenno (1999), que cet attrait avait déjà fait ses effets, ce qui pouvait expliquer, aux yeux de l'auteur, pourquoi les citoyens américains étaient de moins en moins intéressés à voir leur gouvernement se mêler de ce qui se passait à l'extérieur. Un extérieur qu'ils considéreraient comme une copie, une imitation de ce qui se passait aux États-Unis. Autrement dit, tant que le reste du monde mangerait les produits de McDonald, boirait du coca-cola, achèterait les logiciels de Microsoft et les derniers modèles Ipad et iPhone de Apple, resterait branché sur Facebook ou les autres réseaux sociaux populaires, il faudrait s'en féliciter et ne point considérer le phénomène tendant à l'homogénéisation culturelle, menant à « *l'américanisation du monde* » (Guéhenno, 1999) autrement, ou s'en préoccuper plus que de raison (Barber, 2001).

- 9 Les attentats du 11 septembre 2001 contre les deux tours à New York, aux États-Unis, étaient ainsi venus rompre de façon brutale cet optimisme bâti sur la forte croyance d'une dissémination à l'échelle mondiale de l'« *American way of life* ». Pourtant, au moment où Fukuyama et Nye exprimaient autant d'enthousiasme sur les capacités attractives du modèle occidental et surtout américain, un autre auteur américain, Samuel Huntington, tenait un discours extrêmement pessimiste fondé sur l'impossibilité, selon lui, de rapprocher des aires culturelles différentes. Huntington postulait une divergence profonde de vision politique, de valeurs culturelles qu'il résumait à travers cette expression devenue célèbre : « choc des civilisations » (1993). Huntington ne partageait pas l'optimisme affiché par Fukuyama avec sa thèse de la « fin de l'histoire ». Au contraire, il estimait que le monde allait vers un « clash » causé par de profondes contradictions aux relents identitaires et religieux. L'auteur décrivait plusieurs aires de civilisations distinctes (l'occident chrétien faisant face notamment à l'islamisme, et devant compter avec d'autres cultures distinctes d'origines africaine, hindoue, bouddhiste, chinoise, japonaise et éventuellement latino-américaine) (Palou Lacoste, 2010 ; Loum, 2017). Selon Huntington, « le réveil religieux intervenu depuis les années 1970, la montée de la mondialisation économique et de la démocratie politique ne vont pas (contrairement aux espoirs naïfs des internationalistes américains), se traduire par un rapprochement des régimes et des peuples. On va vers une nouvelle affirmation de soi, éventuellement agressive, de nouvelles puissances sur le mode du nationalisme identitaire dirigée contre l'Occident jusque-là dominant. Huntington fait également un sort particulier à l'islam qu'il considère comme en quasi-guerre avec l'Ouest. Pour lui, les frontières de l'islam sont sanglantes et cette aire de civilisation en expansion démographique continuera à provoquer des conflits avec ses voisins jusqu'à l'aboutissement de sa transition démographique » (Palou Lacoste, 2010, op. cit.). La conclusion pratique de Samuel Huntington est d'une grande clarté mais aussi d'un cynisme manifeste : « les pays occidentaux, et donc les États-Unis et l'Europe qui appartiennent objectivement à la même civilisation, doivent se serrer les coudes afin de faire face ensemble à ces inquiétants adversaires que sont surtout les islamistes issus de la civilisation arabo-musulmane » (ibid.).

- 10 Comment expliquer des lectures si opposées et contradictoires sur l'état du monde et la difficulté à dessiner une prospective intellectuellement cohérente ? Le « nouveau désordre mondial » (Lellouche, 1992) et le « retournement d'un monde privé de sens » (Badie et Smouts, 1999) observés après la fin de la Guerre Froide, en seraient-il l'explication ?
- 11 Si notre objectif n'est pas d'arbitrer ces points de vues contradictoires exprimés sur l'état du monde et de son devenir par des auteurs aussi respectables les uns que les autres, notre propos se veut résolument optimiste en considérant que la tolérance religieuse, l'acceptation des différences, le combat pour la diversité culturelle ne sont pas des vains mots. L'avènement en 2005 de la Convention internationale sur la diversité culturelle (combat porté au sein de l'UNESCO principalement par des États francophones, le Canada, le Québec, la France) n'est pas qu'une goutte d'espoir dans un océan de pessimisme. Le réaffirmer dans un contexte marqué par la recrudescence des actes d'intolérance (le terrorisme et toutes les haines qu'il charrie) est une exigence, que dire, une nouvelle forme de responsabilité intellectuelle. Il s'agit juste de rappeler la nécessité pour les cultures, les religions, d'établir des interactions créatrices, d'encourager une forme de « créolisation », qui renvoie par ailleurs à la « civilisation de l'Universel » (Senghor, 1988).
- 12 Comme nous l'avons évoqué dans les pages qui précèdent, les motivations qui ont présidé au choix de ce numéro spécial sur les rapports entre médias et religions, sont dictées par le constat quasi quotidien de la cristallisation des intolérances, à tel point que si l'on devait choisir le terme le plus médiatiquement utilisé ces dernières années, il n'y a aucun doute que le « terrorisme » occuperait la première place. L'hypertrophie des usages médiatiques du terme « terrorisme » a fait oublier l'exigence déontologique de la précision. Du côté des pays musulmans, l'on dénonce souvent l'amalgame fait entre terrorisme et religion dans les médias occidentaux. Des dénonciations qui trouvent échos dans les thèses déjà développées en 1997 par Edward Said dans son ouvrage *Covering Islam: How the Media and the Experts determine how we see the Rest of the World*. D'autres mettent l'accent sur l'hypermédiatisation des conséquences du terrorisme international qui, pourtant, ferait beaucoup moins de victimes à l'échelle mondiale qu'au niveau national ou régional.

Autrement dit, le terrorisme dit « islamique » tue plus de musulmans que de non musulmans, mais dans des zones qui seraient moins couvertes médiatiquement qu'un événement se déroulant à New-York, à Paris ou à Bruxelles.

- 13 L'on reprocherait même aux grands médias de ne s'intéresser qu'aux événements malheureux sublimant les positions extrémistes, et de ne point se focaliser sur les exemples de tolérance religieuse donnant lieu à des expériences de partage, de solidarité, bref symbolisant ce que l'humain a de mieux en soi. Le modèle kazakh est par exemple très peu médiatisé : « Le pluralisme religieux est la marque de la société kazakhe. La promotion des relations amicales entre les différentes religions caractérise les aspirations politiques du Kazakhstan, tant sur la scène internationale qu'au plan national » disait le Rapporteur spécial des Nations-Unies sur la liberté de religion ou de conviction, en 2014⁴ (Bielefeldt, 2014). Comment expliquer historiquement le succès d'une cohabitation si harmonieuse entre différentes religions dans ce pays devenu un modèle mondial de tolérance ? « Toutes les religions du monde ont laissé leur marque sur les terres du Kazakhstan, ce qui explique pourquoi nous sommes étrangers à l'intolérance et au fanatisme religieux », disait son président, Nazarbaïev (UNChronicle, 2013). Lorsque, par exemple, le phénomène migratoire suscite dans certains États des inquiétudes en terme de menaces identitaires, il est historiquement présenté au Kazakhstan comme une valeur culturelle ajoutée : « Les cultures nomades, contrairement aux communautés qui se sont installées durant les époques préindustrielle et industrielle, ont été en permanence confrontées aux divers aspects des migrations. Elles ont établi un ensemble de traditions et de rituels concernant la façon de traiter les migrants et l'hospitalité, règlementés non seulement au niveau de l'État, mais plus important encore, à l'échelle communautaire » (UNChronicle, 2013). Est-il alors étonnant de voir ce pays, le Kazakhstan, être à la pointe du combat pour le rapprochement des peuples et des cultures au sein des Nations Unies ?⁵
- 14 De tels exemples encourageant la tolérance religieuse et le rapprochement entre les peuples, montrent, s'il en était encore besoin, que tout n'est que question de volonté politique, les peuples ayant déjà compris que ce qui les unit est bien plus important que ce

qui les sépare. Ce qui peut les différencier réside non moins intrinsèquement dans leurs croyances culturelles ou religieuses que dans l'instrumentalisation qui peut en être faite à des fins politiciennes. À côté de l'exemple kazakh, comment ne pas penser au modèle sénégalais ? Ce pays francophone situé dans la partie ouest-africaine, comptant près de 95 % de musulmans, a été dirigé pendant 20 ans par un président de la République issu de la minorité catholique composée de 3 % de la population.

- 15 La multiplication des plateformes médiatiques à l'ère dite numérique devrait-elle pouvoir favoriser la création d'instances qui réinventent au sens moderne « l'éthique de la discussion » rêvée par Habermas (1992) et « l'éthique de la compréhension » théorisée par Morin (2000) ? Tout compte fait, si la haine, l'intolérance, les oppositions sur fond de divergence religieuse ont été si fortement médiatisées, il faut interroger le caractère spectaculaire des événements qu'elles génèrent pour expliquer leur pouvoir d'attraction médiatique. Notre question est de savoir si les contre-exemples fortement médiatisés ne contribueraient pas plus à cristalliser les tensions et à crispier les antagonismes ? A contrario, une plus grande focalisation médiatique sur les exemples de cohabitation heureuse entre cultures et religions diverses ne participerait-elle pas efficacement à une nouvelle pédagogie active contre la radicalisation et les extrémismes ? Mais, par ailleurs, pourrait-on reprocher aux journalistes d'avoir une interprétation même biaisée de la réalité puisque leur métier consiste à interpréter le monde, à chercher à donner sens à l'actualité ? Un vieux débat, certes, qui rappelle les deux éthiques de Max Weber : l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité (Weber, 1959).
- 16 Le discours de la Francophonie est historiquement ancré dans la promotion de valeurs comme la tolérance et le dialogue. La philosophie des éditeurs de ce présent numéro en épouse les contours, sans jamais les épuiser. Voilà pourquoi en choisissant la thématique « rapports entre médias et religions » pour ce présent numéro, nous avons sollicité des études de nature empirique ou théorique réalisées dans l'espace francophone entendu au sens large. Autrement dit, dans les cinq continents où peuvent se trouver des communautés francophones partageant les valeurs de tolérance, d'humanisme, d'ouverture et de diversité de la Francophonie. Les

possibilités de choix des sujets à aborder couvriraient ainsi une large palette :

- Médias et message théologique
- Émissions religieuses dans les médias classiques ou traditionnels
- Place de la religion dans les nouveaux médias
- Politique, médias et religions
- Médias, religions, multiculturalisme, diversité culturelle
- Exploitation médiatique des signes, pratiques et discours religieux
- Dialogue, tolérance et interrelation dans les discours religieux médiatisés
- Internet et propagande religieuse
- Médiatisation des radicalismes et des extrémismes religieux

17 Qu'en est-il donc à l'arrivée ?

3. À l'arrivée : quelques mots sur la nature des contributions retenues

18 L'option ouverte à des contributions pouvant venir de tous les coins de l'espace francophone a accouché de textes originaux abordant la thématique « rapports entre religions et médias » sous des angles jusque-là très peu explorés. Les auteurs nous transportent vers des univers où l'on rencontre des problématiques riches de leur niveau d'abstraction théorique, sans ignorer des occurrences éprouvées par un certain empirisme ou un empirisme certain. Il en est ainsi de la contribution de Michel Filion « L'affirmation identitaire du Canada français au moyen de la radio-télévision : un phénomène bientôt séculaire ». L'auteur se demande si dans un contexte de mondialisation triomphante, la question des spécificités nationales garderait encore toute sa pertinence, toute son actualité ? Le Canada, de par sa configuration géoculturelle serait un laboratoire pour tester la validité scientifique de ce questionnement. L'auteur s'y emploie en démontrant que dans une perspective véritablement sociale, l'étonnant phénomène identitaire de la francophonie canadienne rappelle la nécessité de considérer le milieu culturel original tout autant, sinon davantage, que la stricte économie politique. Épousant

une démarche d'historien, l'auteur nous conduit vers des sentiers où l'on découvre que l'affirmation identitaire du Canada français par le moyen de la radio-télévision résulte d'une succession de contextes historiques qui laissent une large part au rôle exercé par les usagers eux-mêmes. Pour comprendre donc la singularité du cas canadien telle que reflétée par les médias et notamment la radio-télévision, on ne peut ignorer le fait que ces usagers sont depuis longtemps divisés en deux principales communautés linguistiques, pour ne pas dire deux entités nationales distinctes, qui arrivent à des niveaux forts différents quant à la constitution de l'identité collective au moyen des médias de masse. On y lit aussi un plaidoyer pour le maintien et le renforcement du diffuseur public de l'information qui échappe partiellement à « la dictature du marché » et qui a eu un apport historique, mais aussi actuel, dans l'affirmation d'une identité francophone forte dans un contexte anglophone majoritaire. L'ouverture vers une « instrumentalisation » positive des médias est ici constatée.

- 19 L'« instrumentalisation » positive des médias devient une brèche où pourrait naturellement s'engouffrer la contribution tout aussi originale de Sahite Gaye qui porte sur les nouvelles plateformes d'expression religieuses, celles que permet cet outil extraordinaire dans tous les sens du terme que constitue l'Internet. Le titre en donne une indication claire : « Appropriation des réseaux sociaux numériques par les mouvements soufis : entre nouvelles formes organisationnelles et défis communicationnels ». L'auteur cherche à mettre en évidence la problématique de l'appropriation des médias sociaux par les mouvements soufis. L'étude repose sur l'analyse des usages observés sur les réseaux sociaux, en prenant en compte la dimension symbolique qui entoure une organisation soufi choisie à titre d'exemple et comme cas pratique. Il insiste d'abord sur la forte dimension symbolique de ce type de groupe religieux, avant de nous montrer comment les modes d'organisation religieuse impactent sur la nature des usages des réseaux sociaux numériques. Les mutations observées par l'auteur débouchent sur le constat d'un renouvellement des méthodes qui, jadis, faisaient le mystère des mouvements soufis. Autrement dit, les possibilités techniques d'expression offertes par les nouvelles plateformes numériques obligent les mouvements religieux soufis à renouveler leurs pratiques communicationnelles

pour s'adapter à un contexte technologique en mutation accélérée. L'auteur démontre, à l'aide de plusieurs exemples, comment le soufisme en se distinguant par rapport à une compréhension orthodoxe de l'Islam, trouve toute sa place dans cette problématique qui interroge les rapports entre médias et religions.

- 20 Mais, si la tendance est d'investir massivement les nouvelles plateformes numériques, on aurait tort de croire qu'Internet est devenu le support exclusif par lequel il faut appréhender le phénomène religieux. Au contraire, les médias traditionnels restent dans une certaine mesure une vitrine à travers laquelle on peut observer l'instrumentalisation de la religion, mais à des fins qui ne sont pas toujours celles pour lesquelles on les envisagerait a priori. C'est tout le sens de la contribution de Serigne Sylla intitulée « De l'art de la propagande à l'art du management : Fonctions de la communication religieuse ». Cette recherche empirique qui s'appuie autant sur une étude des programmes que des entrevues avec les éditeurs et les téléspectateurs, porte sur un support médiatique qui revendique ouvertement son statut de « média confessionnel ». Il ressort de cette étude des informations précieuses sur les fonctions de la communication religieuse et le rôle de la religion dans le management des organisations.
- 21 Ce type d'étude empirique explorant les motivations avouées ou non des « nouveaux entrepreneurs religieux » dans le champ de la communication médiatique, inspire également la contribution de Sarr et Loum intitulée : « Les médias et la confrérie mouride au Sénégal ». En ciblant un pays présenté comme « la vitrine démocratique en Afrique », les auteurs démontrent qu'au Sénégal, les rapports de forces et les relations de domination sont organisés de telle sorte que pour comprendre comment fonctionnent les champs politique et médiatique, il faut d'abord étudier la relation qu'ils entretiennent avec le champ religieux. Dans un pays composé de près de 95 % de musulmans, il prévaut ce que l'on nomme le « phénomène confrérique ». On y décompte quatre grandes confréries soufies. C'est dans ce contexte de diversité religieuse ou plutôt confrérique que se situe cette présente contribution basée, dans un premier temps, sur des études de cas qui montrent que les véritables détenteurs du pouvoir ne sont pas seulement ceux légitimés dans leur fonction par le recours au suffrage universel – les politiques – ni ceux à qui la

démocratie offre l'opportunité d'abriter et d'arbitrer le débat public – les médias. Dans un deuxième temps, les auteurs présentent les résultats d'une étude empirique réalisée sur des chaînes de télévision revendiquant souverainement leur rattachement à la confrérie mouride. Il s'agit d'un phénomène relativement nouveau, donc encore rarement exploré par les récentes études scientifiques sur la question des rapports entre médias et religion, et que vient par conséquent combler cette contribution.

- 22 S'il faut chercher un endroit où l'on peut faire le bilan à mi- étape du dialogue islamo-chrétien, ce pays pourrait servir de cadre. C'est le pari que tente la réflexion de Moustapha Samb. L'auteur part du constat que la cohabitation pacifique entre catholiques et musulmans est réelle, mais les deux communautés semblent s'ignorer dans leur dogme et dans leur pratique religieuse. Il repère des méfiances larvées suscitées par une actualité internationale qui traite souvent de conflits inter-religieux. Quid alors de la responsabilité des médias locaux dans ce contexte ? Analysant les émissions religieuses dans les médias, l'auteur note l'omniprésence de prêcheurs encore ancrés dans l'évocation des normes ou des dogmes et dont les contradictions apparentes peuvent faire douter de la fiabilité de leurs sources et de leurs références. La conséquence de tout cela est que les publics sont souvent désorientés et agacés par la manière dont les passages des livres saints sont relatés et quelquefois même « fabriqués » par des prêcheurs qui ne disposent pas toujours de compétences médiatiques pour animer de telles émissions. Il évoque notamment l'absence de maîtrise des techniques de collecte et de traitement des informations et la méconnaissance des règles éthiques et déontologiques qui régissent les professions médiatiques. La conclusion qu'il en tire est qu'il faut une plus grande responsabilité des éditeurs, compte tenu de la nature hyper sensible des supports médiatiques dont l'usage devrait être totalement orienté vers la sauvegarde d'un héritage séculier fondé sur le dialogue inter-religieux, et plus précisément islamo-chrétien.
- 23 In fine, les contributions enregistrées dans ce présent numéro sont riches de leur originalité tant du point de vue théorique que par le caractère inédit des résultats présentés. Elles arrivent dans un contexte particulier, comme souligné supra : l'omniprésence des moyens de communications et leurs caractéristiques de plus en plus

innovantes d'un côté, et la persistance des malentendus malgré la multiplication des échanges, de l'autre. Il y a là sinon une contradiction, du moins un paradoxe que cherche à expliquer Jean-Marie Guéhenno (1999, *op cit.*, p. 13) qui constate une « incompréhension de plus en plus totale entre ceux qui ont trouvé dans une communauté globale virtuelle une réponse à leur besoin d'identité, et tous ceux, les plus nombreux, qui souffrent de subir les décisions des autres et de ne pas même maîtriser leur propre destin ».

Douyère D., Dufour S. et Riondet O. (dir.) (2014), *Religion et Communication*, MEI (Médiation et Information), n° 38, Paris, L'Harmattan, disponible sur <http://www.mei-info.com/consulter/?mei=38>.

BIBLIOGRAPHY

Badie B. et Smouts M.-C. (1999), *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, Dalloz-Sirey.

Barber B. (2001), *Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Paris, Hachette, Collection « Pluriel ».

Bielefeldt H. (2014), *Tolérance et intégration religieuses : un Kazakhstan uni dans la diversité*, septembre 2015, disponible sur : http://www.kazakhstanunsc.com/fr/wp-content/uploads/sites/2/2015/08/UNSC-Occasional-Paper-Religious-Tolerance-and-Inclusion_FR.pdf, consulté le 15 juin 2017.

Fukuyama F. (1992), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.

Guéhenno J-M. (1999), « Américanisation du monde ou mondialisation de l'Amérique », *Politique étrangère*, vol. 64, n° 1, p. 7-20.

Habermas J. (1992), *De l'éthique de la discussion*, traduit de l'allemand par Mark Hunyadi, Paris, Cerf, Collection Passages.

Huntington S. (1993), « The clash of civilizations », *Foreign affairs*, vol. 72, n° 3.

La Presse (2014), *Entretien avec Fukuyama, le début de l'histoire*, 23 novembre 2014, disponible sur : <http://www.lapresse.ca/international/201411/22/01-4821549-entre-avec-francis-fukuyama-le-debut-de-lhistoire.php>, consulté le 15 juin 2017.

Lambert F. et Mauss M., (2014), *Prières et propagandes : études sur la prière dans les arènes publiques/La prière*, vol. 1, Paris, Hermann.

Lellouche P. (1992), *Le nouveau monde : de l'ordre de Yalta au désordre des nations*, Paris, Grasset.

Loum N. (2017), « Questions épistémologiques à propos d'une « interdiscipline ». La communication internationale dans l'univers global des sciences sociales », à paraître, *Communication, Technologie et Développement*.

MacLuhan M. (1967), *War and Peace in the global Village*, New York, Bantam Books.

Mcants W. et Meserole C. (2016), « The French Connection. Explaining Sunni Militancy around the world », *Foreign Affairs*, 24 mars 2016, disponible sur : <https://fr.scribd.com/doc/305906901/Why-Foreign-Fighters-Come-From-Francophone-Countries-Foreign-Affairs>, consulté le 15 janvier 2017.

Morin E. (2000), *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Seuil.

Nye J. (1990), *Bound to lead: The Changing Nature of American Power*, New York, Basic Books.

Palou Lacoste L. (2010), « La pensée de Paul Ricœur et le choc des civilisations », 17 février 2010, disponible sur http://www.atlasinfo.fr/La-pensee-de-Paul-Ricoeur-et-le-choc-des-civilisations_a96.html, consulté le 4 janvier 2017.

Said E. (1997), *Covering Islam: How the Media and the Experts determine how we see the Rest of the World*, New York, Vintage Books.

Senghor L.-S., (1988), *Ce que je crois. Négritude, francité et civilisation de l'Universel*, Paris, Grasset.

Tourreille S. (2016), *La francophonie n'est pas à blâmer*, 3 mai 2016, disponible sur : <http://www.ledevoir.com/international/actualites-internationales/469746/securite-internationale-la-francophonie-n-est-pas-a-blamer>, consulté le 15 juin 2017.

UNChronicle (2013), *Globalization of Migration: What the Modern World Can Learn from Nomadic Cultures*, septembre 2013, disponible sur : <https://unchronicle.un.org/article/globalization-migration-what-modern-world-can-learn-nomadic-cultures/>, consulté le 15 juin 2017.

Weber M. (1959), « La vocation d'homme politique », dans *Le savant et le politique*, Paris, Plon.

NOTES

1 Michaëlle Jean, citée sur le site de l'Organisation Internationale de la Francophonie dans un texte intitulé « *Terrorisme : les pays de l'espace francophone au cœur des turbulences* ». En ligne : <http://www.francophonie.org/Terrorisme-les-pays-de-l-espace.html> (page consultée le 15 janvier 2017).

2 En référence à une expression d'Edgar Morin qui définit « l'éthique de la compréhension » comme « un art de vivre qui nous demande d'abord de comprendre de façon désintéressée ». Selon Morin, l'éthique de la compréhension n'autorise pas d'« excommunier » et d'« anathématiser » ; elle demanderait plutôt, selon l'auteur, un « grand effort, car elle ne peut attendre aucune réciprocité ».

3 La Francophonie est interpellée par le phénomène « terroriste ». Les chercheurs William McCants et Christopher Meserole, dans un article paru le 24 mars 2016 sur le site *Foreign Affairs*, semblent vouloir démontrer que la « Francophonie serait un terreau fertile à la radicalisation islamique ». Une telle thèse serait fondée sur le fait que « quatre des cinq pays ayant les taux de radicalisation dans le monde les plus élevés sont francophones, y compris les deux premiers en Europe (France et Belgique) ». En réponse à cette conclusion des chercheurs McCants et Meserole, le coordonnateur à la programmation du Forum St-Laurent sur la sécurité internationale rattaché au CERIU (Université de Montréal), Julien Tourreille, affirme : « Si séduisante que cette thèse puisse paraître aux amateurs de French bashing, elle souffre de nombreux maux rédhibitoires. Tout d'abord, elle repose davantage sur la corrélation entre deux phénomènes (le caractère francophone d'un pays d'une part, le ratio de personnes attirées par l'islamisme radical par rapport à la population de confession musulmane d'autre part) et n'établit pas un lien de causalité entre eux ». Il s'agirait donc, selon ce dernier, d'une thèse « hasardeuse ».

4 Au Kazakhstan, il y a plus de 2 200 mosquées, 250 églises orthodoxes, une centaine d'églises catholiques, 500 églises protestantes et plus de deux douzaines de synagogues. Dans ce pays indépendant depuis 1991, on compte 70 % de musulmans et plus de 26 % de chrétiens.

5 Son président Noursoultan Nazarbaïev a été à l'origine du lancement de l'Année internationale du rapprochement des cultures en 2010 lors de la 62^e session de l'Assemblée générale des Nations Unies. Et c'est toujours sur l'initiative de ce pays, le Kazakhstan, que l'Assemblée Générale des Nations-Unies a adopté le, 17 décembre 2012, une résolution proclamant la décennie 2013-2022 « Décennie internationale du rapprochement des cultures ».

ABSTRACTS

Français

Ce chapitre introductif fait le point sur les motivations qui sous-tendent le choix de cette thématique (rapports entre médias et religions), sur le contexte dans lequel intervient ce débat scientifique et la nature des contributions retenues dans ce numéro spécial de la revue internationale des mondes francophones. En un mot, il s'agit de faire la démonstration de la pertinence à la fois scientifique, sociale et conjoncturelle d'une problématique qui associe communication médiatique et religions. L'apport espéré à l'amélioration des connaissances dans les sciences sociales repose sur le caractère parfois inédit des résultats présentés dans les différentes contributions ici retenues.

English

This introductory chapter reviews the motivations which underlie the choice of this theme between media and religions, on the context in intervenes this scientific debate and the nature of the contributions in this special volume of the *Revue internationale des mondes francophones*. In brief, it is a question of making the demonstration of the relevance at the same time scientific, social and cyclical of a issue which associates media communication and religions. The original nature of the results presented may lead us to hope that they contribute to improving knowledge in the social sciences.

AUTHORS

Ndiaga Loum

Université du Québec en Outaouais

IDREF : <https://www.idref.fr/070133999>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000054177902>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/14461216>

Ibrahima Sarr

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Jean-François Simard

Université du Québec en Outaouais

L'affirmation identitaire du Canada français au moyen de la radio-télévision : un phénomène enraciné

Michel Fillion

DOI : 10.35562/rif.315

Copyright
CC BY

OUTLINE

Introduction

Le problème canadien

Le principe de la canadianisation

Une culture originale

L'offre

L'écoute

Le vedettariat

Des racines profondes

L'émergence de la radiodiffusion canadienne

Une nationalisation incomplète

La publicité, facteur d'américanisation ?

L'expansion du secteur privé

L'arrivée de la télévision

Réglementation, concurrence et libéralisation

À l'ère de la post-télévision

Conclusion

TEXT

Introduction

- 1 En théorie, le Canada peut difficilement parvenir au seuil d'autosuffisance identitaire en s'affranchissant de l'empire américain puisqu'il constitue un marché vulnérable. De plus, le vent d'ultralibéralisme qui ne cesse de souffler remet sérieusement en question le rôle de l'État dans tous les secteurs d'activité culturelle, médias de masse électroniques compris. Au pouvoir à Ottawa

pendant toute la dernière décennie ou presque, le Parti conservateur avait d'ailleurs laissé entendre qu'il souhaitait la privatisation du diffuseur public bilingue que l'on nomme ici la Société Radio-Canada (SRC) / Canadian Broadcasting Corporation (CBC). Il reprenait ainsi le crédo du libre marché et du désengagement de l'État, un mouvement déjà amorcé sous les précédents gouvernements. Une opposition farouche, notamment dans la société civile, aura réussi à contrecarrer ce projet sans toutefois parvenir à vraiment endiguer l'atrophie financière de la société d'État. Or, avec ou sans l'aide gouvernementale, le Canada peut-il prétendre à la canadianisation, c'est-à-dire à une culture unique et originale ? Cette interrogation, bientôt séculaire, remonte au moins à l'apparition des médias électroniques.

Le problème canadien

Le principe de la canadianisation

- 2 Légèrement différentes dans la lettre, les versions successives de la loi canadienne sur la radiodiffusion partagent depuis longtemps le même esprit quant à la diffusion d'émissions authentiquement canadiennes afin d'insuffler un sentiment d'appartenance commun d'un océan à l'autre (selon la devise du Canada) en dépit de la ligne de fracture linguistique. C'est le principe même de la canadianisation des ondes, un objectif dont la poursuite se heurte à maints obstacles. Car, faire la promotion de l'unité nationale constitue un défi de taille dans ce pays créé de l'assemblage de colonies britanniques transformées en provinces par l'Acte de l'Amérique du nord britannique de 1867.

Une culture originale

- 3 Quoiqu'inégalement bilingue, le Canada comprend au moins deux cultures principales. Au fil du temps, celles-ci ont-elles pu se développer – ou tout juste se maintenir – en dépit de l'influence étrangère, de l'industrialisation culturelle et de la primauté des critères de rentabilité dans ce secteur névralgique qu'est la diffusion mass-médiatique ? La réponse pourrait indiquer la force de l'identité collective dans l'une et l'autre des deux principales communautés linguistiques.

- 4 Bien que les provinces soient des états semi-autonomes qui ne jouissent pas de la reconnaissance internationale en raison du pouvoir central de la fédération canadienne, le Québec dispose néanmoins de plusieurs éléments distincts sur le plan institutionnel (droit civil et impôt sur le revenu par exemple) et symbolique (fleur de lys et étendard provincial, le premier du genre au Canada), sans oublier une culture particulière venant d'une histoire qui lui est propre et dont le pivot demeure la langue française. Produit d'une colonisation française abruptement terminée en 1760 lors de la conquête de la Nouvelle-France par la Grande-Bretagne et foyer principal de la francophonie canadienne, le Québec est la seule province ayant rebaptisé son assemblée législative « Assemblée nationale » lors de la « Révolution tranquille » survenue au cours de cette époque d'émancipation collective que furent les années 1960. Même au risque de schématiser, on distingue communément le Québec francophone du reste du Canada tout en admettant qu'il existe aussi une francophonie minoritaire hors-Québec. Devenue quelque peu obsolète, on utilisait jadis la notion non-territoriale de « Canada français » avant que le Québec s'affirme et édicte ses propres lois en matière de préservation de la culture. Nous reprendrons donc les appellations « Québec » et « Canada français » en admettant que ce sont des réalités proches sans être identiques. Il s'agit donc essentiellement de distinguer les Canadiens de langue française et leurs compatriotes de langue anglaise. Avant que s'installe à Ottawa le gouvernement conservateur de Stephen Harper (2006-2015), qui n'avait guère de préoccupations pour la question de la souveraineté culturelle, fut réalisée la dernière grande étude du gouvernement fédéral en la matière sous l'égide du Comité permanent du patrimoine canadien (Canada, 2003). Son volumineux rapport arrivait à des constatations éloquentes quant à la situation de la radio-télévision au sein des « deux solitudes », non seulement en ce qui a trait à l'offre, mais aussi à la demande.

L'offre

- 5 Les données montrent clairement que la télévision de langue anglaise privilégie les émissions américaines dans un rapport d'environ 2 pour 1, ce qui est inversement proportionnel à son homologue de langue française (Canada, 2003, 93-94). La faute, s'il en est une, n'incombe

pas au diffuseur public : aux heures de grande écoute (en soirée), la télévision de la CBC présente presque exclusivement du contenu canadien (environ 9 émissions sur 10), ce qui est très comparable à l'offre faite en français par la SRC. Par contre, les réseaux privés importent allégrement du contenu étranger, en particulier au Canada anglais (environ 3 émissions sur 4), mais dans une moindre mesure au Canada français (environ 1 émission sur 2) (Canada, 2003, 203). La présence de la société d'État vient donc tempérer une pratique profitable : « [...] le problème du diffuseur aujourd'hui, c'est qu'il est très coûteux de produire les émissions canadiennes anglaises qui attireront un vaste auditoire. [...] Pour compliquer les choses, les émissions américaines se vendent moins cher et sont plus rentables pour les diffuseurs canadiens que s'ils achetaient ou produisaient des émissions canadiennes » explique-t-on (Canada, 2003, 127). Et ce problème est particulièrement criant en ce qui a trait aux œuvres de création, une situation qui tranche d'une culture à l'autre. Car le problème vécu par le Canada anglais pourrait être beaucoup plus profond en provenant non pas de l'offre mais d'une demande insuffisante.

L'écoute

- 6 Les nouvelles et les émissions sportives (le hockey en particulier) occupent une place de choix et sont généralement produites au Canada. Mais sont-elles l'expression d'une véritable production culturelle ? Les séries dramatiques télévisuelles (qu'on appelle ici « téléromans ») sont certainement plus représentatives en ce domaine, à tel point que le rapport du Comité revient amplement sur le caractère original du Québec : « Le téléroman au Québec est un phénomène unique dans le monde de la télévision canadienne, voire internationale » précise-t-il en parlant de cotes d'écoute « qui font rêver les télédiffuseurs du monde entier » (Canada, 2003, 104). Le contraste est frappant : « S'il est vrai que dans le marché francophone, les dramatiques canadiennes ont fidélisé leurs auditoires et sont généralement parmi les émissions les plus populaires, ce n'est pas le cas dans le marché anglophone, où les dramatiques canadiennes ont été reléguées aux derniers rangs de la programmation » (Canada, 2003, 8).

Le vedettariat

- 7 Comment expliquer ce phénomène sinon par le vedettariat dont seul le Québec est capable : « Au fil des ans, une symbiose s'est installée entre le public québécois et les artistes et auteurs qui le divertissent. Ce lien va au-delà de l'admiration et de la satisfaction. Il faudrait plutôt parler ici d'une histoire d'amour et d'une célébration continue entre le public et les artistes » (Canada, 2003, 159). Au contraire, le Canada anglais ne saurait se créer une identité propre en raison de sa situation : « Les Canadiens anglais partagent une frontière et une langue avec le plus grand producteur au monde d'émissions audiovisuelles. Les Canadiens sont exposés à des médias qui font constamment la promotion des émissions et des vedettes américaines de la télévision » (Canada, 2003, 8). Le comité reconnaît ainsi le caractère original – et créatif – du milieu particulier qu'est la radio-télévision de langue française, sans toutefois trop insister sur le phénomène : cela pourrait mener à recommander un statut particulier au Québec, ce que s'est longtemps refusé à accorder ouvertement le gouvernement fédéral, unité politique canadienne oblige, sinon pour reconnaître du bout des lèvres en 2006 l'existence d'une « nation québécoise », un geste qui n'a guère mené à des actions concrètes. Il faut dire qu'admettre cette réalité pourrait ranimer le mouvement sécessionniste québécois qui a battu son plein pendant la « Révolution tranquille » pour culminer avec l'élection du Parti québécois de René Lévesque en 1976 et deux référendum sur la souveraineté en 1980 et en 1995.
- 8 Pourtant, ce caractère particulier n'est pas le fruit d'une génération spontanée. Il remonte à un passé lointain qui précède la radiodiffusion et en conditionne le contenu dès son émergence. Mais il est rarement admis que la radiodiffusion fut chargée au cours de son histoire d'une mission qui s'accommode mal d'une quelconque culture minoritaire originale et que la reconnaissance de celle-ci contrevenait à la construction (*nation building* en anglais) du Canada. Pour comprendre la situation présente, il faut donc interroger l'histoire et porter un regard critique sur le discours officiel qui tend souvent à taire la réalité canadienne.

Des racines profondes

- 9 Pièce qui se déroule en trois temps, l'histoire de la radiodiffusion met en scène les diffuseurs (privés et publics), le gouvernement fédéral et l'ensemble des citoyens canadiens qui interviennent à des degrés divers dès le début de la radiodiffusion.

L'émergence de la radiodiffusion canadienne

- 10 Apparue aux lendemains de la Grande Guerre dans la plupart des pays industrialisés, la radio commerciale connaît un tel essor que se pose bientôt la question de sa vocation : le divertissement, l'information et/ou l'éducation ? La Commission royale d'enquête sur la radiodiffusion (Commission Aird) reçoit en 1928 le mandat de « rendre compte de la façon dont, au Canada, la radiodiffusion pourrait être efficacement exploitée dans l'intérêt des auditeurs canadiens et dans l'intérêt national du Canada » (Aird, 1929, 1). Alors que se forme l'État canadien dont l'autonomie véritable au sein du monde britannique est sur le point d'être reconnue par le Statut de Westminster (1931), le gouvernement fédéral orchestre un projet centralisateur : la création d'une citoyenneté canadienne distincte et homogène. Interrogé quant à la langue de diffusion d'un éventuel réseau d'État pan-canadien, John Aird répondra : « It would be English as a rule » (Canada, 1932, 561). Par ailleurs, la plupart des intervenants à la Commission Aird militent contre la diffusion de formes culturelles trop populaires, notamment le jazz américain qui mènerait à un nivellement par le bas (Filion, 1994, 81-82), et contre d'autres formes d'identités nationales. Sur le plan structurel, la Commission Aird puisera principalement son inspiration dans les exemples européens, celui de la Grande-Bretagne en particulier où la British Broadcasting Corporation constituait déjà un monopole public, afin d'amener la radiodiffusion « à jouer un grand rôle en développant l'esprit national » (Aird, 1929, 6). En 1932, le Conseil privé de Londres attribua au gouvernement fédéral son entière juridiction. La même année, au cours des audiences du Comité spécial de la Chambre des communes sur la radiodiffusion (Canada, 1932), la Ligue canadienne de la radiodiffusion (un comité citoyen mieux connu sous

le nom de Canadian Radio League) fut particulièrement active dans la promotion d'une nationalité souveraine qui, à défaut d'exister spontanément, devait germer par l'action gouvernementale (Filion, 1994, 58-60). À ce sujet, son président, Graham Spry appelait d'ailleurs à choisir entre l'État ou les États-Unis (the State or the United States) (Canada, 1932, 565).

- 11 Cet argumentaire gravite autour du danger de l'impérialisme américain en le supposant uniformément ressenti sur l'ensemble du territoire canadien. Il est vrai que les forces continentales exercent alors une pression considérable sur le Québec comme sur le reste du Canada dont l'économie politique est largement tributaire du voisin américain. Toutefois, son environnement culturel particulier devrait permettre à sa radio – principalement celle de langue française – de résister à l'influence américaine, un aspect souvent occulté. Que disent les données dont nous disposons ? Dès les années 1920, les principales stations commerciales à Toronto et à Montréal sont affiliées aux réseaux américains National Broadcasting Company (NBC) ou Columbia Broadcasting System (CBS) qui ne cachent pas leurs prétentions sur le Canada (Aird, 1929, 11). Or, la barrière linguistique agit déjà : la principale station francophone, CKAC – Montréal, se démarque nettement de ses homologues de langue anglaise en programmant très peu d'émissions américaines, la plupart de celles-ci étant des concerts de musique provenant de l'Orchestre philharmonique de New York et de grands ensembles comparables (Filion, 1996, 451). Ce cas particulier, mais significatif, révèle que la radio francophone correspond donc peu à la menace que certains ont voulu faire d'elle en militant pour l'étatisation, un projet quelque peu utopique dans le contexte de l'époque.

Une nationalisation incomplète

- 12 En créant la Commission canadienne de la radiodiffusion (remplacée en 1936 par la SRC), la Loi sur la radiodiffusion de 1932 inaugure une nouvelle ère caractérisée par la mainmise théorique de l'État fédéral au moyen d'une Société d'État (Crown Corporation en anglais). Un réseau « national », une appellation souvent confondue dans les cercles officiels avec « public » (Raboy, 1990, 20), est ainsi constitué pour chacun des deux médias – la télévision apparaîtra en 1952 – dans

l'une et l'autre des deux langues, donnant ainsi la chance aux Canadiens anglais et aux Canadiens français d'affirmer chacun leur originalité. Il appartient désormais à la Société d'État de produire des émissions et de les diffuser grâce à la construction de ses propres stations, par l'étatisation des stations privées ou encore par l'affiliation de celles-ci au réseau public. Or, nécessité économique oblige, c'est plutôt cette dernière voie qui sera suivie, le recours aux stations privées s'avérant un complément nécessaire au réseau de base dans cette vaste étendue géographique qu'est le Canada, peu peuplé, par ailleurs aux prises avec la crise économique tout au long des années 1930. Ainsi, les subsides gouvernementaux ne seront jamais à la hauteur de la tâche et la commercialisation des ondes se poursuivra au moyen de la publicité. À en juger par le discours dominant, cette réclame publicitaire, en calquant la radiodiffusion canadienne sur le modèle américain, devrait donc nécessairement contrer l'effort de canadianisation des ondes.

La publicité, facteur d'américanisation ?

- 13 En principe, il fallait décharger la radio canadienne de ses obligations publicitaires en lui donnant une structure juridique et politique distincte de son homologue (et concurrente) américaine. Or, le financement de la société d'État par le trésor public ne sera jamais entièrement concrétisé. Par leur part, les stations privées échappèrent à la nationalisation annoncée par la loi sur la radiodiffusion tout en étant frappées jusqu'en 1958 de l'interdiction de se constituer en réseaux privés. Fut donc instauré un système hybride, à cheval entre le privé et le public, partagé entre la publicité et les subsides, et ainsi soumis à la tentation de la rentabilité à tout prix.
- 14 Ainsi, l'argument économique teinte fortement les grands débats sur la radiodiffusion canadienne, la SRC/CBC n'ayant pas les moyens d'assumer la production d'une grille de programmation entièrement canadienne, dans les deux langues, en dépit du mandat que lui confiait la loi. De tout temps, il semble que l'importation d'émissions américaines ait donné un fort rendement, ces produits étant déjà amortis dans leur marché d'origine et vendus ensuite à bas prix. Dès le départ, il y eut donc commandite à la radio tant publique que privée, tant francophone qu'anglophone, et importation d'émissions

étrangères, deux éléments souvent étroitement liés. Quelle fut l'ampleur de ce phénomène ?

- 15 La Commission Aird, comme celles qui suivront, déplore les liens entre la culture de masse et la consommation de masse, à plus forte raison lorsque toutes deux sont associées à l'américanisation. L'instauration de la radio publique au Canada visait d'ailleurs à satisfaire les aspirations d'une élite, la Canadian Radio League (Ligue canadienne de la radiodiffusion) en tête de liste, particulièrement active au Canada anglais. Il est vrai que les émissions commanditées au cours des années 1940 et 1950 renvoient toutes au divertissement léger, c'est-à-dire des radio-feuilletons et des programmes de variété qui en appellent à de vastes auditoires et jouissent de cotes d'écoute exceptionnelles (Filion, 1997). Or, parmi les émissions les plus prisées par les Canadiens de langue française, il en est très peu qui soient d'origine américaine. Certes, les émissions populaires sont commanditées notamment par les grandes firmes américaines comme Lever Brothers, Procter & Gamble ou Kraft et peuvent avoir été faites à l'américaine. Mais il n'en reste pas moins qu'elles ont été écrites, interprétées et produites au Québec pour le grand public francophone qui s'est reconnu en elles au point d'en faire des succès désormais inscrits dans le patrimoine collectif, au cœur de l'imaginaire et de l'affirmation identitaires (Nguyen-Duy, 1999, 154-155). L'immense succès des téléromans québécois auquel nous faisons plus haut référence plonge d'ailleurs ses racines dans la non moins grande ferveur populaire à l'endroit des « radioromans ». Au contraire, les commandites de la CBC sont associées à des émissions directement importées des grands réseaux américains : en anglais, la publicité est étroitement liée au divertissement populaire d'origine étrangère et est donc facteur d'américanisation. De manière étonnante, cette même commercialisation au Canada français est plutôt à l'origine d'une autre forme d'américanité, c'est-à-dire de l'éclosion sur les ondes d'une forme de culture distincte en terre d'Amérique sans être états-unienne pour autant (Filion, 1997). Car il aurait été difficile d'échapper complètement au modèle américain dans les conditions de proximité avec l'empire et de dépendance à l'endroit des stations commerciales dont la croissance ne souffrira pas vraiment de la mainmise gouvernementale.

L'expansion du secteur privé

- 16 La SRC/CBC avait notamment pour mandat d'acquérir les stations privées, par achat, bail ou expropriation. C'est le principe même de la nationalisation – ou étatisation – qui visait à placer un jour l'ensemble de diffuseurs sous le giron de l'État fédéral. Or, les circonstances ont plutôt mené à établir des « conventions d'exploitation avec des stations privées pour l'émission de programmes nationaux », une disposition contenue fort à propos dans la loi. C'est donc dire que les stations privées devaient demeurer indépendantes ou s'affilier au réseau « national », une mesure adoptée afin de briser les prétentions des grands réseaux américains en sol canadien. Les stations privées vont profiter ainsi d'une source d'approvisionnement en émissions à bon marché de la part du réseau public, aussi bien en anglais qu'en français. En conséquence, malgré la menace de nationalisation, elles vont survivre à la crise économique comme au bouleversement de la structure du système de radiodiffusion, et même prospérer. Cela fait-il d'elles nécessairement des agents d'américanisation ?
- 17 Le cas de la station radiophonique CKCH que nous avons étudié en détail est exemplaire à cet égard. Créée par des intérêts privés en 1932 à Hull (devenue Gatineau) à l'extrême sud-ouest du Québec, donc en bordure du Canada anglais, la station CKCH a puissamment contribué à l'identitaire régional et québécois, pour ne pas dire canadien-français. En ce qui a trait au fait français, son apport fut considérable car elle a permis de doter la communauté d'un espace public. L'information, l'éducation et le divertissement ont trouvé en elle une voix forte en dépit d'une certaine commercialisation qui, comme à l'échelle québécoise, a encouragé la production d'émissions locales plutôt que de mener à la retransmission d'émissions étrangères. Par son affiliation à Radio-Canada, CKCH fut aussi la courroie de transmission d'une production radiophonique produite à Montréal et distribuée dans l'ensemble de la diaspora canadienne-française, faisant d'elle un outil d'arrimage culturel au reste du Québec devenu un véritable « village global » (Filion, 2008). Ainsi, la radio au Québec, même lorsque détenue par des intérêts privés, ne s'est pas nécessairement faite agente d'acculturation, à plus forte raison lorsqu'affiliée au réseau national.

L'arrivée de la télévision

- 18 En principe, la rentabilité économique devrait avoir entraîné l'importation d'émissions étrangères, ce que ne manque pas de déplorer le rapport de la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, lettres et sciences (Massey, 1951). Selon son discours, seul un service public peut veiller à l'éducation nationale en freinant la commercialisation des ondes à outrance et en moussant l'émergence d'une identité commune à tous les Canadiens. À ce sujet, il n'est pas inutile de se rappeler l'échec du bilinguisme au cours des premières années de Radio-Canada. Cela a conduit dès 1938 à la séparation des réseaux radiophoniques français et anglais, dirigés depuis Montréal et Toronto.
- 19 En septembre 1952, les stations de télévision CBFT (Montréal) et CBLT (Toronto) étaient mises en opération. Or, après quelques mois d'un bilinguisme qui n'eût l'heur de satisfaire personne, la dualité canadienne s'imposait encore une fois dans les faits : dès 1954, étaient créés un réseau de langue anglaise et un autre de langue française, celui-ci étant pour l'essentiel confiné au Québec. À l'instar de la radio, ces deux réseaux de télévision étaient constitués de stations de base, donc publiques, et de stations privées affiliées. Ainsi, la nationalisation des ondes canadiennes allait demeurer un projet inachevé car le secteur privé, non seulement n'allait pas disparaître, mais allait plutôt croître au gré de l'expansion phénoménale de la télévision. La question de l'influence étrangère n'en prendra que plus d'ampleur. Les chiffres fournis à la Commission royale d'enquête sur la radio et la télévision (Commission Fowler) en 1957 sont très éloquents : la télévision canadienne de langue anglaise importe plus de la moitié de sa programmation (Smythe, 1957). Ainsi la CBC retiendra-t-elle le gros de son auditoire avec des émissions américaines telles que *The Perry Como Show*, *Father Knows Best*, *The All Star Theatre*, *The Ed Sullivan Show* et *Dragnet*. Entre-temps, Montréal est devenue un des plus importants centres de production télévisuelle au monde (Laurence, 1990, 26). Les émissions les plus regardées au réseau français proviennent toujours du Québec, en particulier les téléromans parmi lesquels *La famille Plouffe* et *Les belles histoires des pays d'en haut* atteignent constamment des sommets d'écoute (Filion, 1994, 188-189). Ce phénomène est-il encore

perceptible après 1958 alors qu'apparaissent les réseaux privés dont l'existence est désormais légalement autorisée ?

Réglementation, concurrence et libéralisation

- 20 Sous l'effet de l'engouement populaire pour la télévision, la participation accrue de l'industrie privée devenait inévitable dans un contexte de nationalisation inachevée sinon inachevable. Sans doute inspiré par le succès commercial du modèle américain, et par le compromis consenti par l'Independent Television Act de la Grande-Bretagne, le gouvernement fédéral, désormais conservateur, allait modifier la Loi canadienne sur la radiodiffusion en 1958 : contrairement aux précédentes moutures de 1932 et 1936, celle-ci autorise alors la constitution de réseaux privés de radio et de télévision. Autrefois complémentaires, les stations privées deviennent donc concurrentes des réseaux d'État, un statut qu'elles détiennent encore de nos jours. Bien qu'on parle officiellement d'un système unique, cette expression devient galvaudée, sinon pour signifier que le secteur public et le secteur privé sont en principe contrôlés par un seul organisme, le Bureau des gouverneurs de la radiodiffusion (BGR) nouvellement créé en 1958. La loi sur la radiodiffusion de 1968 le transformera en Conseil de la radio et de la télévision canadienne (CRTC) – devenu en 1975 l'actuel Conseil de la radiodiffusion et des télécommunications canadiennes – sans en changer foncièrement la vocation. Ainsi, cette agence de réglementation, en principe indépendante du Parlement, doit veiller à ce que toutes les composantes du système contribuent à l'atteinte des objectifs à la radiodiffusion canadienne, parmi lesquels l'unité nationale et l'identité canadienne au moyen d'une production locale. Depuis 1959, des règlements ont été ainsi imposés en ce qui a trait aux quotas de programmes étrangers. Sans entrer dans les détails de cette réglementation complexe et changeante, on peut dire qu'elle fut peu contraignante.
- 21 L'échec de la canadianisation pourrait donc provenir des autorités et de leur complaisance avec le milieu des affaires. C'est en gros ce qu'affirment le Comité consultatif sur la radiodiffusion canadienne (Fowler, 1965), le Comité spécial du Sénat sur les moyens de

communication de masse (Davey, 1969), le Comité consultatif des télécommunications et de la souveraineté canadienne (Clyne, 1979), le Comité d'étude de la politique culturelle fédérale (Applebaum - Hébert, 1982) et d'autres encore en adoptant une perspective stricte d'économie politique. Aucune de ces enquêtes ne fait grand cas des diversités régionales ou du caractère distinct du Québec francophone, sinon le rapport du Groupe de travail sur la politique de la radiodiffusion (Caplan - Sauvageau, 1986) qui affirmait sans ambages que le système de radiodiffusion canadien aurait été un échec sans la présence des Canadiens français. On ne doit donc pas se surprendre que la radiotélévision de langue française soit devenue un tremplin pour le caractère distinct du Québec.

- 22 Notons que depuis 1991, la Loi canadienne sur la radiodiffusion remplace le concept d'unité nationale par celui de souveraineté culturelle canadienne, qui n'est guère plus précis et toujours aussi difficile à atteindre, en particulier là où l'auditoire partage les grandes déterminantes de la culture américaine. Tout au plus, la loi reconnaît-elle que « les radiodiffusions de langues française et anglaise, malgré certains points communs, diffèrent quant à leurs conditions d'exploitation et, éventuellement, quant à leurs besoins ». Suffirait-il de multiplier les productions canadiennes si les finances le permettaient ? La demande le justifie-t-elle d'un océan à l'autre ? On peut en douter puisque « les émissions canadiennes de langue anglaise n'ont pas connu le même succès que les émissions canadiennes de langue française auprès du public [...] le problème pourrait ne pas provenir d'un manque d'émissions, mais plutôt d'un manque de téléspectateurs » (Canada, 2003, 108).

À l'ère de la post-télévision

- 23 Cette forte identification collective au moyen des médias est-elle encore d'actualité ? Il est difficile d'y répondre en raison de la carence de grandes études récentes comparables à celle de 2003. Par ailleurs, le paysage médiatique se transforme considérablement en notre ère de post-télévision (Lafrance, 2009, 15). En dépit de la fin de la télévision annoncée (Missika, 2009), l'écoute télévisuelle classique semble se maintenir en direct et en différé (Radio-Canada, 2015). Il n'en reste pas moins que la transition de l'analogique au numérique

risque fort de modifier les habitudes et de rendre caduque la réglementation de contenu canadien (George, 2008, 254). L'abolition des quotas de contenu canadien à la télévision avant 18 heures par le CRTC depuis mars 2015 pourrait en effet annoncer un mouvement irréversible, les radiodiffuseurs n'étant plus nécessairement les intermédiaires obligés entre les producteurs et les téléspectateurs.

- 24 Or, l'écoute en différé et puisée à de nouveaux véhicules pourrait, malgré tout, ne pas avoir détourné l'auditoire des productions québécoises. D'une certaine manière, elle est peut-être même venue renforcer cette écoute. Le phénomène des Têtes à claques constitue un bon exemple de réussite initiale sur l'Internet avant de migrer à la télévision (Lafrance, 2009, 75-77). Le cas de *Série Noire* nous semble encore plus significatif : des cotes d'écoute somme toute modestes lors de la première saison à l'hiver 2015 l'auraient normalement menée à sa fin, un sort évité par le fort engouement que ses adeptes ont exprimé au moyen des médias sociaux. Il semble donc nécessaire comme jamais de favoriser la production locale et de permettre aux créateurs d'alimenter notre souveraineté culturelle. Le format de nos émissions est souvent d'inspiration américaine (Sauvageau, 2009). Mais leur production, leur ton, bref leur esprit, demeurent un assemblage original (Bernard, 2009 ; Prémont, 2010) et constituent donc un patrimoine immatériel précieux.

Conclusion

- 25 Depuis les origines de la radiodiffusion, on associe le libre marché à l'américanisation de l'ensemble du Canada, justifiant ainsi l'intervention de l'État fédéral qui, seul, aurait le pouvoir de déterminer les pratiques culturelles des Canadiens. Or, sans être totalement non-fondé, cet argument occulte néanmoins une réalité fortement teintée par la ligne de partage assez nette que la radio et la télévision auraient contribué à raffermir plutôt qu'à effacer. Les institutions publiques, les subventions et les diverses réglementations ont certainement eu un impact sur les lois du marché. Mais les publics canadiens et leurs cultures respectives ont été – et sont encore – tout aussi actifs dans le développement, ou l'échec, d'une programmation canadienne essentielle à l'affirmation et au développement identitaire. Ainsi, le Canada anglais serait « une

nation absente » sur le plan culturel pour autant que la radio et la télévision en témoignent (Nielsen, 1994, 60). En ce domaine, il n'y a qu'auprès de la communauté francophone que les émissions dites « canadiennes » jouissent année après année d'une ferveur exceptionnelle auprès de l'auditoire, une réalité qui remonte au début de la radio et qui persiste encore aujourd'hui en dépit de la multiplication des chaînes, de l'ouverture sur l'extérieur et du glissement vers d'autres plateformes.

- 26 Vigoureux, solidement groupé et profondément enraciné, le Québec demeure néanmoins un marché numériquement limité. Sans entrer dans le débat sur la « qualité » des émissions proposées par le secteur privé, il faut bien reconnaître l'apport historique et encore actuel du diffuseur public. Partiellement à l'abri des forces du marché, il peut (et doit) garantir l'offre d'un produit essentiellement canadien et de bon (sinon de haut) niveau. Il reste à souhaiter que la prochaine mouture de la loi canadienne sur la radiodiffusion, dont l'actuelle date de 1991, en maintienne l'existence et reconnaisse l'asymétrie des conditions au sein du Canada. Le succès de cette opération n'est plus à démontrer tel que l'illustre le Canada français par une vitalité culturelle peu commune.

BIBLIOGRAPHY

Aird, J. (1929), *Rapport de la Commission royale de la radiodiffusion*, Ottawa, Imprimeur du Roi.

Applebaum, L. et Hébert, J. (1982), *Rapport du Comité d'étude sur la politique culturelle fédérale*, Ottawa, Ministère des Communications.

Bernard, P.-Y. (2009), « L'influence de la télévision américaine dans nos séries télévisuelles » dans Théorêt, Y. (dir.) *Les médias québécois sous influence ?* Montréal, Presses de l'Université du Québec, p. 129-133.

Canada, (1932), *Rapport du Comité spécial de la Chambre des communes sur la radiodiffusion*, Ottawa, Imprimeur du Roi.

Canada (2003), *Notre souveraineté culturelle : Le deuxième siècle de la radiodiffusion canadienne*, *Rapport du Comité permanent du patrimoine canadien*, Ottawa, Chambre des communes.

Caplan, G. et Sauvageau, F. (1986), *Rapport du Groupe de travail sur la politique de la radiodiffusion*, Ottawa, Ministère des Approvisionnements et Services.

Clyne, A.V. (1979), *Le Canada et la télécommunication, Rapport du Comité consultatif des télécommunications et de la souveraineté canadienne*, Ottawa, Ministère des Approvisionnements et Services.

Filion, M. (1994), *Radiodiffusion et société distincte. Des origines de la radio jusqu'à la Révolution tranquille au Québec*, Montréal, Éditions du Méridien.

Filion, M. (1996), « Broadcasting and Cultural Identity : The Canadian Experience since 1920 », *Media, Culture and Society*, vol. 18, n° 3, p. 452-467.

Filion, M. (1997), « La publicité américaine à la radio canadienne : le cas du réseau français de Radio-Canada, 1938-1958 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 51, n° 1, p. 71-92.

Filion, M. (2006), « L'évolution des politiques publiques et des pratiques culturelles en matière de radiodiffusion canadienne. L'utopie et la réalité », *Globe, Revue internationale d'études québécoises*, vol. 9, n° 2, p. 75-89.

Filion, M. (2008), *CKCH, la voix française de l'Outaouais*, Gatineau, Éditions Vents d'Ouest.

Fowler, R. (1957), *Rapport de la Commission royale d'enquête sur la radio et la télévision*, Ottawa, Imprimeur de la Reine.

Fowler, R. (1965), *Rapport du Comité sur la radiodiffusion*, Ottawa, Imprimeur de la Reine.

George, É. (2009), « La politique de « contenu canadien » à l'ère de la "diversité culturelle" dans le contexte de la mondialisation » dans Théorêt, Y. (dir.), *David contre Goliath. La Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles de l'UNESCO*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, p. 235-257.

Lachapelle, G. (dir.) (2010), *Le destin américain du Québec : américanité, américanisation et anti-américanisme*, Québec, Presses de l'Université de Laval.

Lafrance, J.-P. (2009), *La télévision à l'ère d'Internet*, Montréal, Septentrion.

Laurence, G. (1990), « La télévision québécoise au temps de l'indien », *Cap-aux-Diamants*, n° 23, p. 22-25

Massey, V. (1949), *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'avancement des arts, lettres et sciences au Canada*, Ottawa, Imprimeur de la Reine.

Missika, J.-L. (2006), *La fin de la télévision*, Paris, Seuil.

Neilsen, M. G. (1994), *Le Canada de Radio-Canada. Sociologie critique et dialogisme culturel*, Toronto, Éditions du Gref.

Nguyen-Duy, V. (1999), « Le téléroman ou la volonté d'une télévision originale » dans Sauvageau, F. (dir.), *Variations sur l'influence culturelle américaine*, Québec, Presses

de l'Université Laval, p. 131-157.

Ouimet, A. (1948), *Report on Television*, Ottawa, Canadian Broadcasting Corporation.

Prémont, K. (2010), « L'influence des médias américains sur la culture Québécoise ou l'impact de l'American Way of Life sur les Québécois » dans Lachapelle, G. (dir.), *Le destin américain du Québec : américanité, américanisation et anti-américanisme*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 115-136.

Raboy, M. (1990), *Missed Opportunities. The Story of Canada's Broadcasting Policy*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.

Radio-Canada (2015), *La télévision, toujours prédominante chez les 18-34 ans*, 19 novembre 2015, disponible sur : <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/750820>, consulté le 15 mai 2017.

Sauvageau, F. (2009), « La télévision en crise : le retour des Américains ? » dans Théorêt, Y. (dir.), *Les médias québécois sous influence*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, p. 115-120.

Smythe, D. (1957), *Les émissions de radio et de télévision au Canada*, Ottawa, Imprimeur de la Reine.

Théorêt, Y. (dir.) (2009), *David contre Goliath. La Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles de l'UNESCO*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH.

ABSTRACTS

Français

En notre époque de mondialisation triomphante, la question des spécificités nationales est-elle encore d'actualité ? Dans une perspective véritablement sociale, l'étonnant phénomène identitaire de la francophonie canadienne rappelle la nécessité de considérer le milieu culturel original tout autant, sinon davantage, que la stricte économie politique. Ce patrimoine résulte d'une succession de contextes historiques et ne saurait être compris qu'en reconnaissant le rôle des usagers : au Canada, ces derniers se divisent depuis longtemps en deux principales communautés linguistiques, pour ne pas dire deux entités nationales distinctes, qui arrivent à des niveaux forts différents quant à la constitution de l'identité collective au moyen des médias de masse.

English

In our globalization era, can a nation remain distinct ? Has cultural sovereignty become obsolete ? The outstanding sense of community among French-speaking Canadians calls for a cultural analysis beyond the typical political economy perspective. Furthermore, this perennial phenomenon stems from a series of historical moments and must be put in the long run

context. Medias are part of a broad social system among which users play a fundamental defining role. Since the birth of modern Canada, citizenship is split in two main linguistic communities, if not two very different national entities : both attain a contrasting state of collective identity by means of the mass media.

INDEX

Mots-clés

Radio-télévision, Canada, Histoire, Identité collective, Américanisation

Keywords

Broadcasting, Canada, History, National Entity, Americanization

AUTHOR

Michel Fillion

Diplômé de l'Université Laval (Ph.D.) et de l'Université d'Ottawa (M.A.), Michel Fillion est professeur titulaire à l'Université du Québec en Outaouais (UQO). Spécialiste de l'histoire des médias de masse au Canada, en particulier au Canada français, il a publié des ouvrages et de nombreux articles à ce sujet. Le professeur Fillion est membre de la Chaire Senghor de la Francophonie de l'UQO.

Appropriation des réseaux sociaux numériques par les mouvements soufis : entre nouvelles formes organisationnelles et défis communicationnels

Sahite Gaye

DOI : 10.35562/rif.341

Copyright
CC BY

OUTLINE

Introduction

1. Particularités des organisations soufies dans l'Islam

1.1 La dimension symbolique intégrative des « tarikhas »

1.2 De nouvelles logiques d'action des acteurs

1.3 Spécificité organisationnelle de la DMWM

2. La dynamique communicationnelle du DMWM : des usages à l'appropriation des TIC

2.1 Les enjeux de l'appropriation des réseaux sociaux par la DMWM

2.2 Le phénomène des pratiques émergentes par la base

2.3 Les réseaux sociaux : vers le renouveau virtuel de la DMWM ?

Conclusion

TEXT

Introduction

- 1 Aborder la problématique des mouvements soufis dans l'Islam semble difficile, il s'accroît davantage si un élément s'y ajoute : le numérique. Leur dimension mystique se confond souvent avec de l'ésotérisme. Cette vision d'un Islam fermé sur lui-même peut être appréhendée de plusieurs manières, comme on l'a remarqué avec d'autres systèmes de pensée. (Durand, 1964 ; Goffman, 1974 ; Segré, 1997). Quant à l'ancien conservateur des manuscrits orientaux, Martin Lings, en partant de la forte présence du symbolisme il soutiendra que « le soufisme n'est autre que le mysticisme islamique, ce

qui signifie qu'il est le courant central le plus puissant de ce flot de marée qui constitue la Révélation de l'Islam » (Lings, 1977, 15). Cette définition, même si elle ne permet pas de comprendre réellement ce que signifie ce vocable, nous donne une vision générale sur les contours de cette notion. Les soufis, eux-mêmes, se définissent par des approches très différentes.

- 2 De ce fait, l'objet de cet article n'est pas de mettre l'accent sur les mouvements soufis dans leur diversité, mais d'en cibler un, la Dahiratoul Moustarchidine Wal Moustarchidaty, (DMWM) et d'analyser son rapport avec la technologie par le biais des médias sociaux. La pertinence de cette thématique réside dans cette tentative de mettre l'accent sur un phénomène qui n'épargne presque plus aucun domaine de la vie : ce « medium transfrontalier » appelé aussi réseau ou media social. Partant de ce constant, il sera question de s'interroger sur les enjeux organisationnels et communicationnels liés aux pratiques sur les réseaux sociaux par la DMWM.
- 3 Nous inscrivons notre analyse dans les champs des Sciences de l'Information et de la Communication. Ces dernières empruntent leurs outils aux autres disciplines comme la sociologie (des usages, des modes de vie), la psychologie, la sémiologie (Boutaud, 2001). À travers une observation des plusieurs pages Facebook du mouvement Dahiratoul Moustarchidine Wal Moustarchidaty, nous mettrons l'accent sur les mécanismes utilisés tout au long de ce processus en nous focalisant plus sur la part symbolique à travers ces dispositifs ou outils communicationnels.
- 4 Ce corpus constitué par des sous-systèmes, du réseau Internet, que sont les « Pages Facebook » et/ou « Groupes Facebook » considérés comme des lieux de construction de discours et de sens témoignent d'une mutation qui affecte les confréries. Ces plateformes sont susceptibles de faire émerger des formes organisationnelles selon les contextes de l'action concernant la Dahiratoul Moustarchidine Wal Moustarchidaty (Mawlid, Ramadan, Ziarra). À ce niveau, il nous revient de les considérer comme des processus à observer et à interroger. Nous ferons nôtre cette réflexion de Gérard Fourez : « la description du monde observé est déjà faite en fonction de la théorie qui sera prouvée » (Fourez, 2002, 54). Autrement reformulé les descriptions sur les processus des réseaux sociaux étudiés ici en

rapport avec le mouvement soufi sont à analyser comme des modalités de signification qui permettent de comprendre l'évolution des formes organisationnelles de la *Dahiratoul Moustarchidine Wal Moustarchidaty*. De même, ces dispositifs d'écriture et de partage permettent de signifier le réel que nous observons et qui est sans cesse en devenir, perpétuellement en émergence.

- 5 Dans cette même perspective, pour atteindre cet objectif, il s'agira entre autres de ne pas escamoter les interactions qui sous-tendent les pratiques technologiques des « adeptes » des mouvements soufis sur les réseaux sociaux. Car rappelons-le avec Céline Portet que : « Le symbolique, en effet, revêt une fonction essentiellement médiatrice, et opère à deux niveaux : il établit une médiation horizontale (médiation de nature relationnelle qui renforce la cohésion des membres d'une communauté et favorise la création de liens fraternels), ainsi qu'une médiation verticale (médiation qui sollicite le sacré et confère du sens aux groupements humains en les faisant communiquer avec une réalité transcendante) » (Bryon-Portet, 2011, 152).
- 6 Par voie de conséquence, de prime abord, notre attention sera portée sur les particularités symboliques des organisations soufies dans l'Islam. Nous expliquerons le fonctionnement de ces mouvements avec comme cas bien précis la *Dahiratoul Moustarchidini Wal Moustarchidaty*. La pertinence de cet exercice sera aussi, à bien des égards, de « décroiser » ce mystère qui entoure cette organisation. Par la suite, en nous interrogeant sur la dynamique communicationnelle de la DMWM, il nous reviendra de nous pencher sur les rapports que cette dernière entretient avec les Technologies de l'Information et de la Communication. Avec des illustrations bien précises, nous expliquerons concrètement pourquoi le défi organisationnel et communicationnel est au cœur des enjeux de ces mouvements à forte dimension symbolique.

1. Particularités des organisations soufies dans l'Islam

- 7 Les mouvements religieux se distinguent des autres organisations sur plusieurs points, notamment par la part de symbolisme. Au sein

même de l'Islam, il existe des différences qui sont le plus souvent causées par « le conflit d'interprétation » pour reprendre le titre de l'ouvrage de Paul Ricoeur (Ricoeur, 1969). En effet, de par son étymologie latine, re-ligare, la religion réclame cette relation existant entre l'humain et le divin et entre les humains eux-mêmes. « À chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre » dit le Coran (Coran, 5/48). Il ressort de ce verset coranique que dans toutes les religions monothéistes, il existe ce besoin de se guider par le biais d'un livre. Dès lors, les religions à l'instar des mythes ont toujours cherché à répondre aux questions liées au fonctionnement du monde, à la place que l'individu y occupe et au sens qu'il faut donner à sa présence sur terre. (Barthes, 1970 ; Todorov, 1977). D'ailleurs, ce n'est pas un hasard si des penseurs comme Émile Durkheim (1912) ont présenté la religion comme un système solidaire dont les pratiques restent liées au sacré et qui réunissent une communauté morale.

1.1 La dimension symbolique intégrative des « tarikhas »

- 8 Au sein de la religion musulmane, il existe aussi d'autres entités comme la confrérie religieuse dont la dimension intégrative reste très forte (Goffman). Nous partons du principe qu'au début, dans son sens le plus général, la confrérie se définissait pour désigner une communauté de laïcs qui veulent s'entre-aider. Dans notre contexte, elle est définie pour nommer une croyance religieuse, ici, musulmane, dirigée par un maître (cheikh dans le langage soufi). Cependant, certains pourraient les analyser comme de sectes, toutefois, même si parfois, on note des dérives, les confréries religieuses musulmanes prônent la tolérance et ne procèdent pas par sélection comme c'est le cas avec les mouvements sectaires. (Bryont et Portet, 2011). Afin de mieux expliciter cette différence, dans le cadre de notre problématique, une série de précisions s'impose. Elle sera d'abord linguistique (Barthes, 1964 ; Bourdieu, 2001) et concerne même les origines du vocable soufisme. Parmi les nombreuses racines, celles qui correspondent à ce pouvoir intégratif sont les notions en arabe de « safa » ou « sawf » et qui désignent toutes les deux la pureté, la clarté, tout ce qui est dépouillé de tâches,

d'impuretés... En ce sens, rappelons brièvement que selon les nombreuses interprétations de l'Islam, il existe différentes méthodes de comprendre cette religion. En guise d'illustration, les plus orthodoxes critiques ouvertement les mouvements soufis et prônent un retour total au Coran et à la tradition du prophète. À l'inverse, les adeptes du soufisme, prêchent aussi pour l'aspect mystique en plus de ces deux facteurs. Par mystique, ils entendent la perception des mystères, des secrets d'où la place centrale de la raison dans l'étude des textes mais aussi dans leur mise en pratique¹.

- 9 À ce titre, les séances mystiques ne sont pas sans nous rappeler les analyses d'Erving Goffman. En effet, la dynamique de la coprésence corporelle dans ces pratiques soufies, au-delà de tout symbolisme, traduit le statut intégratif de la confrérie religieuse. Elle s'insère dans la société et y assure une fonction sociale en se souciant du vécu quotidien des individus. Goffman écrira : « par interaction [c'est-à-dire l'interaction face à face], on entend à peu près l'influence réciproque que les partenaires exercent sur leurs actions respectives lorsqu'ils sont en présence physique immédiate les uns des autres » (Goffman, 1973, 23). Dans cette mouvance, dans *les Rites d'interaction* il va plus loin dans le fond de sa pensée en déployant le schéma analytique du sacré à un tel niveau de susciter, en le donnant comme exemple assez souvent, le rapprochement avec la conception religieuse et morale de la société au sens durkheimien du terme. Ici, dans cette analyse, nous nous garderons de ne pas trop l'aborder en insistant plus sur la dimension symbolique intégrative des confréries et surtout de la DMWM. Toutefois, nous ne pourrions pas parler des logiques d'actions des acteurs surtout celles en rapport avec la problématique de la technologie.

1.2 De nouvelles logiques d'action des acteurs

- 10 L'usage des réseaux sociaux par la Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty s'accompagne aussi d'une réflexion sur les logiques d'action. En effet, si le web social permet de fédérer certains remembre du mouvement, il n'en demeure pas moins qu'il redéfinit les actions et les interactions qui existaient avant. Le réseau social en mettant en contact, les uns aux autres, le fait par la médiation de

l'écran. Par conséquent, le face à face, les rencontres avec les anciennes logiques même si elles ne disparaissent pas se reconfigurent. Dès lors, ce nouvel outil participe à l'émergence de nouvelles réalités se situant entre les anciennes modalités d'actions et les nouvelles. Cette situation n'est pas sans rappeler le propos de Michel Crozier et d'Erhard Friedberg sur l'action collective qui « n'est pas un phénomène naturel. C'est un construit social dont l'existence pose problème et dont il reste à expliquer les conditions d'émergence et de maintien » (Crozier, Friedberg, 1977, 15).

- 11 Cette « nouveauté » émerge à travers la page des « Universités du Ramadan » par les interactions et par le « jeux des acteurs ». Les réseaux sociaux ouvrent de nouvelles possibilités et chaque acteur essaie de se positionner. Dans le cas de cette présente étude, les membres de la DMWM déploient des stratégies pour se positionner par le biais de la participation (les commentaires, les *likes*, les partages), des propositions (directement sur le mur de la page ou par message privé). Ces activités demandent à la fois des compétences techniques et des prédispositions cognitives dès lors que le langage (parlé, écrit ou film) est une nécessité pour accéder au réseau. Même si les administrateurs des « universités du Ramadan » utilisent le français comme langue, les membres dans les « commentaires » se servent du wolof ou encore de la transcription de l'arabe avec les caractères français.
- 12 Sous ce rapport, les manières de faire, les connaissances sur le mouvement, le guide, l'Islam ou encore la confrérie investies dans cette plateforme procurent aux membres une certaine légitimité. Le réseau social en rendant visible l'acteur lui permet de s'exprimer et de se représenter. Soulignons que ces façons de faire ne peuvent pas être considérées comme des modèles en ce sens qu'elles se renouvellent dans les actions et suivant les situations. Les propos de David Douyère confortent cette analyse quand il écrit que : « le numérique est - et peut-être est avant tout - un espace discursif et iconique d'argumentation, d'influence et d'incitation, dans lequel les courants religieux vont pouvoir s'exprimer et affirmer leur interprétation propre, et tenter d'infléchir le discours ou les pratiques d'une institution religieuse, ou d'un pays. » (Douyère, 2015, 17)

- 13 Il convient de noter que la dimension intégrative des dahiras s'accompagne aussi de nouvelles logiques des acteurs. En effet, les réseaux sociaux sont des dispositifs de productions de discours, de sens qui s'accompagnent de nouvelles méthodes de se positionner. À travers l'exemple de la DMWM, il apparaît clairement que les acteurs en prenant part à ce système de communication déploient des pratiques stratégiques pour mieux monter leur ancrage dans les valeurs qu'ils partagent entre eux.

1.3 Spécificité organisationnelle de la DMWM

- 14 Pour comprendre cette organisation mystique, il faudra la replacer dans un cadre plus large en prenant en compte les dynamiques des sociétés en rapport avec l'Islam au Sénégal (Balandier, 1988). Dans ce texte, Georges Balandier ne revient pas à s'inscrire complètement du côté de la sociologie dynamique par rapport au structuralisme, mais à essayer d'insister encore plus sur la capacité des sociétés à évoluer même dans le champ religieux. Au Sénégal, à la fin des années soixante-dix, en pleine guerre froide, s'est annoncé un événement qui a reconfiguré le paysage religieux local comme un peu partout en Afrique de l'Ouest : la Révolution iranienne.
- 15 De la sorte, vont apparaître des revendications identitaires d'obédiences islamistes ou confrériques avec des objectifs aussi différents que variés. Ainsi, l'on note un courant islamiste d'inspiration iranienne qui prône un État purement islamique par l'application de la charia ; un courant réformiste et un autre d'ordre confrérique donc soufi. La Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty (DMWM) s'inscrit dans ce troisième courant, en ce sens qu'il appartient à la confrérie de la *Tidianniyya* ou *Tijaniya*. Cette dernière veut marquer une rupture dans la pratique du mysticisme. Autrement dit, il ne s'agira plus du soufi enfermé ou retiré loin des préoccupations « temporelles », mais de cet « acteur » qui essaie de transformer la force et la puissance du « Zikr » (invocations ou litanies) et de la prière en moyen d'affronter le quotidien avec tout ce qu'il faut. En nous plaçant dans le champ de la communication, et par rapport à notre problématique de départ,

cette configuration est forte d'enjeux communicationnels, sans parler de la part du mysticisme.

- 16 Contrairement à beaucoup de *dahiras*, la DMWM est bien implantée partout au Sénégal, grâce à un système bien organisé qui prend en compte aussi bien les tranches d'âge que toutes les couches professionnelles. Il existe même des démembrements dans le reste de l'Afrique mais aussi en Europe (Italie, Espagne, France, Grèce). Le principe est simple, partout où se trouvent des « moustarchids » (les adeptes du mouvement), ils s'organisent pour pouvoir créer une cellule ou une section. La première concerne les membres qui appartiennent soit aux mêmes activités professionnelles (corporatives) ou à la même classe d'âge tandis que la seconde renvoie à la géographie. Pour être plus explicite, elle renvoie à l'organisation du mouvement selon ces deux cas de figures. Au départ, il était divisé en dix-neuf coordinations allant de la capitale Dakar aux régions les plus éloignées de la capitale comme Tambacounda.
- 17 Dans cette mouvance, son fonctionnement prend en compte les buts de la structure. En guise d'illustrations sur le site de la Dahiratoul Moustarchidine, les missions et les objectifs des cellules des cadets et celle des femmes sont mis en exergue. Ce qu'il faut noter à ce point c'est qu'il existe des cérémonies qui regroupent par exemple de manière bien spécifique chacune des divisions de cet ensemble que constitue la DMWM. À ce titre, chaque section se retrouve tous les « jeudis soir » pour une rencontre d'une heure trente minutes pour réciter des litanies et débattre sur un thème bien défini parlant des rapports sociaux, du comportement de l'humain, des piliers de l'islam...N'est-ce pas Pierre Bourdieu qui écrivait que le rite d'institution peut être aussi pensé comme un acte de communication ? (Bourdieu, 1982). Ces rencontres avec les autres qui se font pendant le mois de Ramadan (Universités du Ramadan), où la célébration de la naissance du prophète (Mawlid) ou encore les différentes conférences organisées au niveau national ont un double rôle :
- Donner une dimension sacrée à toutes les activités organisées par la DMWM comme le veut l'idéal soufie qui, si l'on observe bien, en instaurant un certain nombre de comportements (les bonnes manières à

respecter) des attitudes comme l'entraide et la communion entre tous les membres finissent à faire de ces assemblées des moments de célébration et de rappel des principes du soufisme.

- Assurer la cohésion du groupe par le biais de la matérialisation des rites qui sont bien maîtrisés par tout le monde.

18 Ainsi, il serait plus judicieux de se pencher sur la dynamique de la communication du mouvement et ses rapports avec les technologies.

2. La dynamique communicationnelle du DMWM : des usages à l'appropriation des TIC

19 La DMWM entretient une longue histoire avec les Technologies de l'Information et de la Communication, surtout Internet. En effet, dès le début du développement d'Internet au Sénégal à la fin des années 1990, elle possédait déjà son site internet et beaucoup de ses membres ont animé des blogs, consacrés essentiellement à ses activités et au soufisme pendant longtemps. Et, de nos jours, le mouvement à sa licence de télévision et a commencé ses programmes. Avant de prendre des exemples bien précis concernant les TIC, surtout les réseaux sociaux, il nous semble prudent de définir certaines notions. Auparavant, il est judicieux de souligner que le mouvement suit bien les mutations qui s'opèrent dans ce secteur.

20 Dans les Sciences de l'Information et de la Communication, les recherches concernant l'usage des TIC, d'une manière générale, semblent toutes difficiles. En d'autres mots, il apparaît que c'est surtout le concept d'usage qui est entouré d'ambiguïtés. Ainsi, cette notion est même parfois employée à la place de la pratique, de l'utilisation. De manière simpliste, l'on pourrait admettre que le concept d'usage fait penser aux utilisations particulières qu'un individu ou un groupe peut faire d'un bien, d'un objet. Dans cette mouvance, Philippe Breton et Serges Proulx (2002) soutiennent que ce substantif, l'usage, renvoie à une pluralité de définitions allant de « l'adoption » à « l'appropriation » en passant par l'utilisation. Par voie de conséquence, le terme est utilisé pour désigner les notions d'emploi, d'adoption, de pratique ou encore même d'appropriation. À

ce stade, on a un continuum de significations qui sans une grande distinction renvoie à une même idée ou une même réalité.

- 21 Pour mieux élucider cette problématique de l'usage des TIC, par un mouvement soufi à forte dimension symbolique comme la DMWM, nous allons prendre en considération les nuances faites par Florence Millerand dans la perspective de notre étude sur le Sénégal. Elle part du constat selon lequel : « l'usage renvoie à l'utilisation d'un média ou d'une technologie, repérable et analysable à travers des pratiques et des représentations spécifiques » (Millerand, 1998, 7). Par la suite, elle distingue trois conceptions différentes de la notion d'usage sous-tendues, elles-mêmes, par trois modes d'appréhension des technologies qui, aux yeux de ceux qui les utilisent, se dévoilent sous la forme d'objets. Ainsi, nous avons les objets technologiques analysés comme « outils ». Dans ce contexte, l'on a une conception de l'usage comme une utilisation plus ou moins fonctionnelle et performante. À côté, les recherches qui les envisagent comme des « signes sociaux » conceptualisent l'usage comme l'expression plus ou moins distinctive du statut social. Reformulé autrement, ici l'objet technologique a une dimension sociale très importante. En dernier lieu, c'est quand l'on substitue la notion d'objet par celle de « dispositif ». Dès lors, il traduit une conception de l'usage comme l'assujettissement plus ou moins accentué à des normes sociales. Disons que toutes ces distinctions, permettent de ne pas tomber dans cette confusion liée à une bonne utilisation du mot usage, surtout dans un contexte des TIC en perpétuelle transformation.
- 22 Avec les pratiques des membres de la DMWM, l'on retiendra que l'on ne se situe pas dans des usages liés à l'idéologie symbolique techniciste qui découle d'une idéologie utopiste. En d'autres mots, un autre élément de la technologie dont ne rend pas compte l'interprétation idéologique et que l'on retrouve dans la pensée utopique. Elle regroupe les idées, les symboles et les sentiments des concepteurs (ingénieurs le plus souvent) des institutions en charge des TIC et leur permet d'ordonner cet ensemble vers la réalisation de l'idéal. Nous pouvons considérer la mentalité des acteurs comme utopique ou révolutionnaire. Rappelons aussi qu'à l'instar du mythe et de la religion, l'utopie est ainsi une certaine manière d'interpréter le monde et de le transformer, de changer l'ordre des choses. Pour paraphraser Paul Ricœur (1997) l'on dira que la technologie comme

utopie est à analyser dans sa dimension ambiguë. Autrement dit, elle a un côté positif comme un autre négatif, des versants dont l'un est constructeur et l'autre destructeur, une dimension constitutive et une part pathologique.²

2.1 Les enjeux de l'appropriation des réseaux sociaux par la DMWM

- 23 Par appropriation d'une technologie, nous rejoignons la définition que Serge Proulx et Philippe Breton lui donnent : « L'appropriation d'une technologie peut donc être comprise comme la maîtrise cognitive et technique d'un minimum de savoir-faire permettant éventuellement une intégration significative et créatrice de celle-ci dans la vie quotidienne de l'individu et de la collectivité. » (Breton, Proulx, 2002, 256.)
- 24 Notre choix, concernant les réseaux de l'internet (le réseau des réseaux), et plus spécifiquement les réseaux sociaux, s'explique selon diverses raisons. Tout d'abord, il devient aisé de questionner les formes de sociabilité. Ensuite penser la société à travers ses outils ne signifie nullement un déterminisme social, mais une incorporation. Justement, à la suite de André Leroi-Ghouran, nous réaffirmons que l'humanité se définit aussi à chaque époque par ses techniques, par leur état ou par l'état de ce qu'elle est capable d'accepter et de poser comme problème technique (Gaye, 2014). À ce titre, les réseaux sociaux font partie de la définition de la population étudiée et de leurs prolongations tout en contribuant à définir leur humanité. Donc, si l'acceptation que la question des techniques fait bien partie de la définition anthropologique de l'humanité, il devient normal de considérer les formes techniques comme des formes sociales et participent de l'information comme littéralement processus de structuration des formes sociales par une sorte d'appropriation.
- 25 Le cas du DMWM traduit à bien des égards cette appropriation et soulève de nombreuses interrogations organisationnelles et communicationnelles. Ainsi, il est légitime de se demander si la visibilité que permettent les réseaux sociaux n'enlèvent-elles pas la dimension symbolique surtout « mystique » de la communication de ce mouvement ? Existe-t-il une véritable harmonie concernant les pratiques entre les différents membres comme on l'observe lors des

rites dans les cérémonies religieuses ? Les canaux traditionnels de communication ne sont-ils pas fragilisés par les réseaux sociaux. Voilà autant de questions qui méritent d'être soulevées et analysées. Pour y arriver nous prenons des cas bien précis en essayant d'analyser aussi bien la part du symbolique dans les actes de communication que dans les autres pratiques liés aux différents usages.

2.2 Le phénomène des pratiques émergentes par la base

- 26 Il existe une multitude de pages ou profils dédiés au *Dahiratoul Moustarchidine Wal Moustarchida*. Par rapport à notre ancrage en SIC, nous allons nous pencher sur cette diversité en empruntant à Gerog Simmel ses outils d'analyse. Selon M. Forsé et S. Langlois (1997), on peut voir les linéaments du « réseau » dans l'œuvre de Simmel qui soutenait que les formes sociales (institutions, groupes, cercles, etc.) jaillissent des interactions entre les individus et que la forme de ces relations ont un impact sur les conduites humaines. L'on reconnaît encore aujourd'hui l'influence de l'œuvre de Simmel sur l'École de Chicago et l'interactionnisme symbolique. Simmel pense que ceux ne sont pas les individus eux-mêmes et leurs attributs qui constituent l'objet de son étude mais les interactions et les relations entre les individus. En filigrane, il ne doit être saisi ni au niveau macro de la société ni à celui du micro ; mais entre les deux ; c'est à dire les « formes sociales ». Sous ce rapport, il sera question donc pour nous de voir comment ce phénomène se manifeste à travers l'appropriation des médias sociaux par les membres du mouvement soufi *Dahiratoul Moustarchidine Wal Moustarchidaty*.
- 27 Notons dès le début qu'il existe une trentaine de « groupe » et « profils » dédiés au mouvement, sur Facebook, ou en rapport avec lui. Ils sont faciles à repérer par l'utilisation du logo de la Dahirs ou encore celle du sigle (DMWM). À ce stade nous dirons sans hésitation avec Jean Jacques Boutaud que « toute organisation est un univers de signes et de sens » (Boutaud, 2011, 17), surtout s'il s'agit d'un mouvement se réclamant du soufisme fortement imprégné par les images. De manière officielle, il n'existe qu'une « page officielle » gérée par le mouvement. Nous prenons comme exemple, une capture

de la page qui symbolise, sans doute, les premiers pas du mouvement sur Facebook, en 2012 au regard de la fréquence des publications et des interactions.



- 28 Sur cette capture d'écran l'on remarque que la dimension symbolique ressort bien dans la pratique sur les réseaux sociaux. En effet, comme photo de couverture, l'on retrouve une des images des posters des universités du Ramadan lors de sa dixième édition. De même la relation transcendante est observable par la figure du « cheikh » et des autres conférenciers dont un abbé, deux professeurs d'universités (dont une femme) et un autre érudit en islam. En outre, la thématique de cette rencontre « Héritage mystique et Héritage politique : pour qui et pourquoi ? » renforce cet aspect symbolique. À ce titre, il existe de nombreux enjeux communicationnels mais aussi sociaux et interconfessionnels. La DMWM renforce son image par la quête du savoir et par l'ouverture de ces membres envers les autres religions. Sous ce rapport, cet outil réticulaire que constitue ce média social n'est pas seulement utilisé pour véhiculer des informations mais aussi pour marquer sa présence ; car le soufi est « le fils de son temps ». En d'autres mots, sa pratique mystique doit l'accompagner partout.

- 29 À la base aussi du mouvement, c'est à dire les nombreux autres groupes dédiés à la DMWM ce phénomène émerge en soulevant en même temps des questions d'ordre organisationnel et communication

2.3 Les réseaux sociaux : vers le renouveau virtuel de la DMWM ?

- 30 En retournant sur la dimension sémantique de l'appropriation, il convient de retenir qu'elle englobe aussi une certaine maîtrise des technologies de l'Information et de la communication. À ce titre, s'approprier les médias sociaux revient à en faire siens. De là sorte, les membres de cette *dahira*, en accédant à ce degré d'aptitude dans l'usage de cet outil, l'utilise à leurs manières. Autrement dit, leur imagination (Durand, 1964) en entrant en jeu leur fait oublier parfois même que leur profil ou celui du groupe ou du page en question est « estampillé » DMWM. Nous prenons un cas bien précis pour analyser ce phénomène.



- 31 Cet exemple est très symbolique dans ce processus d'appropriation des réseaux sociaux par la base. Rappelons que les cadets désignent les membres du DMWM qui ont entre 4 et 21 ans. Ce « groupe » reflète en même temps un renouvellement des pratiques au sein du mouvement avec l'apparition des médias sociaux. Avant leur généralisation, la *dahira* communiquait à travers ses assemblées et en suivant aussi la configuration géographique ou professionnelle ou selon l'âge ou le sexe. Toutefois, avec cette illustration nous sommes

en face d'un phénomène difficile à maîtriser. Les interactions qui, au départ se faisaient par la coprésence physique (Goffman, 1974) changent complètement ici. De la sorte, nous avons en face un multimédia qui devient un outil majeur de circulation de l'information et de la liberté d'expression qui dépasse les frontières des *dahiras* tout en bouleversant certaines hiérarchies. En outre, la toile est utilisée dans ce cas précis comme une tribune d'expression au nom de toute la cellule d'appartenance. Cette possibilité, engendrée par le web social, redéfinit les attributs des acteurs. Pour nous en rendre compte, nous analysons Internet dans son caractère d'hypermédia. Il se lit comme ayant cette capacité à faire perpétuellement émerger du nouveau (hypermédia, hypertexte et hyper-organisation).

- 32 Dans une autre perspective, ce « groupe » est utilisée aussi pour discuter sur des questions ayant en rapport avec l'Islam ou encore les activités du mouvement. Elles se font soit en langue Wolof (la plus parlée au Sénégal) soit en français (la langue officielle) ou en arabe (langue du Coran) ou par le mélange entre toutes ces langues. Il est nécessaire de prendre en compte la nature spécifique les formes sémiotiques des interactions propres aux technologies numériques. Elles prennent racine sur les formes de communications existantes et leur diffusion suit la particularité du réseau et de sa vitesse.
- 33 Ce que nous voulons mettre en évidence à ce stade de notre analyse, c'est plus la performativité du discours dans le réseau. Pierre Bourdieu va reprendre cette notion en démontrant que les énoncés performatifs n'ont pas comme on le pense pour objectif de rapporter ou de décrire un état de choses mais de produire un état des choses. Sous ce rapport, cet « effet de réalité » ne provient pas du pouvoir des substantifs en eux-mêmes mais plutôt de multiples facteurs sociaux qui leur sont complètement extérieurs. De ce fait, les énoncés performatifs ne sont « efficaces » que quand il existe des conditions sociales particulières, mais aussi lorsqu'ils se rattachent à une institution. C'est ce que défend John B. Thompson dans la préface de *Langage et pouvoir symbolique*. « L'efficacité d'un énoncé performatif présuppose tout un ensemble de rapports sociaux, et notamment l'existence d'une institution en vertu de laquelle un individu particulier, qui est autorisé à parler et auquel d'autres reconnaissent ce droit, est susceptible de parler d'une manière que d'autres jugeront acceptable dans certaines circonstances »

(Bourdieu, 2001). Cette distinction est aussi bien expliquée par Paul Ricœur lorsqu'il soutient : « En commençant par le noyau logique du discours, nous accédons directement au fondement de la communicabilité ; ce qui d'abord est communiqué ; c'est la logicité du discours, qui, d'un bond, extériorise l'événement par rapport à lui-même, met proprement le discours hors de lui-même et l'ouvre à un autre locuteur. Bref, la théorie logique des énoncés nous place d'emblée en ce point où un message est rendu communicable par le procès d'universalisation qui l'habite » (Ricœur, 2005, 25).

- 34 Afin de mieux comprendre la performativité du discours dans le contexte numérique, il s'avère nécessaire de revenir sur certaines réalités du contexte. Dans cette présente étude, le réseau social numérique (multimédia) se définit, entre autres, comme un système complexe d'interaction entre des émetteurs (locuteurs) qui sont en même temps des récepteurs (auditeurs). De cette façon, les actes de langage ne sont plus simplement l'exécution d'un énoncé par les premiers mais les seconds sont considérés comme aussi actifs que les émetteurs. D'ailleurs avec le numérique, les frontières entre les deux statuts s'entremêlent. Ainsi, les conditions pour la réalisation des actes de langage à travers par exemple la page « Universités du Ramadan » peuvent faire allusion au succès atteint, suivi de feedback d'un ou des membres du réseau, et pas seulement à l'exécution « heureuse » des énoncés par les administrateurs de ce dispositif. La performativité du discours est aussi celle de la technologie. Les membres de la *Dahiratoul Moustarchidine Wal Moustarchidaty* en utilisant les réseaux sociaux numériques se servent de la capacité de l'Internet à rendre possible les interactions (Gaye, 2014). Cette vision met en lumière la dimension socio- technique de l'artefact que possède le réseau social numérique.
- 35 Il découle de cette observation, que même s'il n'existe pas à proprement parler un véritable renouvellement du fonctionnement des mouvements soufis, les médias sociaux commencent à redéfinir de nouveaux paradigmes. Ces derniers peuvent être appréhendés aussi bien sur le plan organisationnel que communicationnel. L'appropriation des réseaux, même si elle n'est pas encore totale par les membres du DMWM reconfigure l'organisation virtuellement. Notre compréhension des formes repose sur l'idée selon laquelle, toutes les formes ne sont pas figées. Autrement reformulé, elles sont

tout le temps en transformation par rapport à leur environnement et au contexte.

Conclusion

- 36 Tout au long de cette analyse, il a surtout été question de s'interroger sur les défis organisationnels et communicationnels des mouvements à forte dimension symbolique. Le soufisme, en se distinguant par rapport à une compréhension orthodoxe de l'Islam trouve toute sa place dans cette problématique. De ce fait, la *Dahiratoul Moustarchidine Wal Moustarchidaty* du point de vue de ses structures, de son mode de fonctionnement était un cas pratique à analyser. La pertinence de choix est aussi à chercher des liens que cette organisation entretient avec les technologies de l'information et de la communication. En effet, elles ont toujours permis à la DMWM de trouver une alternative pour ajuster sa communication mais aussi le support pour certains événements qu'elle organise. Avec l'avènement des réseaux sociaux, de nouveaux défis apparaissent. Loin d'être des médias faciles à contrôler, ils offrent en plus à l'individu une autonomie qui n'épargne aucun secteur. Notre approche était de voir, en nous inscrivant dans le champ des Sciences de l'Information et de la Communication, comment se manifeste cette appropriation. Malgré la diversité des usages, il convient de noter qu'il existe un souci de conserver la dimension symbolique qui demeure la tradition soufie. Loin d'être un groupe fermé, (Bryon) la *dahira* en s'insérant dans la société est aussi concernée par les bouleversements que l'on observe. Dès lors, les interactions qui la sous-tendent (Goffman, 1974) se retrouvent à travers les médias sociaux mais sous d'autres formes. Il serait intéressant dans d'autres travaux de voir quels regards les adeptes des mouvements soufis ont-ils sur les réseaux sociaux et quels sens leur donnent-ils.

BIBLIOGRAPHY

Balandier G. (1988), *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard.

Barthes R. (1970), *Mythologies*, Paris, Seuil.

Bourdieu P. (2001), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil.

Boutaud J.-J. (2001), « Approches sémiotiques des rituels de commensalité », dans Montadon A. (éd.), *L'hospitalité : signes et rites*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, p. 175-194.

Boutaud J.-J. (2011), « L'outil et l'ethos quand sémiotique, communication et organisation progressent dans l'application », *Communication & Organisation*, vol. 40, p. 17-36.

Breton, P. et Proulx, S. (2002), *L'Explosion de la communication à l'aube du XXI^e siècle*, Paris, La Découverte.

Bryon-Portet, C. (2011), « L'approche sémio-herméneutique : une nécessité pour étudier les dispositifs symboliques des organisations et leurs enjeux communicationnels », *Communication & Organisation*, vol. 39, p. 151-166.

Crozier M. et Friedberg, E. (1977), *L'acteur et le système*, Paris, Seuil.

Direction du développement scientifique, Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Science, Gouvernement du Québec. Département des communications. (1989), *La Puce communautaire : évaluation d'une expérience d'éducation populaire avec l'informatique*, Université du Québec à Montréal.

Douyère D. (2105), « De la mobilisation de la communication numérique par les religions », *tic&société*, vol. 9, n°1-2, disponible sur : <http://ticetsociete.revues.org/1822> ; DOI : 10.4000/ ticetsociete.1822.

Durand G. (1964), *L'imagination symbolique*, Paris, PUF.

Gaye S. (2014), *Analyse sociocritique de la Société de l'Information : écritures et stratégies d'acteurs du réseau des Technologies de l'Information et de la Communication au Sénégal*, Thèse de Doctorat en sciences de l'information et de la communication, Université de Rennes 2.

Fourez G. (2002), *La construction des sciences. Les logiques des inventions scientifiques*, Bruxelles, De Boeck Université.

Goffman E. (1973), *Les Relations en public*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le Sens Commun ».

Goffman E. (1974), *Les Rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit.

Lings M. (1977), *Qu'est-ce que le soufisme ?*, Paris, Seuil.

Millerand F. (1998), « Usages des NTIC : les approches de la diffusion, de l'innovation et de l'appropriation », *COMMposite.org*, vol. 98, n° 1, disponible sur : www.composite.org/index.php/revue/article/view/21.

Segré M. (1997), *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, Paris, L'Harmattan.

Todorov T. (1977), *Théories du symbole*, Paris, Seuil.

NOTES

1 Selon les nombreuses définitions que nous avons, du soufisme, on peut retenir celle-ci : Selon Jalal Ud din « Le soufisme, par son essence même, est une noble science. Il consiste à appliquer la Sunnah, délaisser les innovations, désavouer l'ego (an nafs), ses habitudes, ses vils intérêts, ses penchants et ses choix personnels, pour se soumettre pleinement à Allâh, en étant satisfait de Lui et de Sa Volonté, en recherchant Son Amour et en voyant que toute autre chose mis à part Lui est vaine. »

2 Dans un entretien que l'on peut trouver sur le site www.ecrans.fr Lucien Sfez dira : « La question est donc : qu'est-ce qui porte sens dans notre société quand ce n'est plus la communication, quand nous sommes en crise de croyance ? Puisque les idéologies politiques sont mortes, nous nous confions religieusement à la science, entre idéologie et utopie technologique. Qui propage cette utopie technologique ? Avant, l'utopie était du ressort des écrivains, des poètes, des philosophes. Or la réalité même de ces utopies se trouve maintenant dans la technologie. Maintenant, qui fait le récit ? Ce sont les scientifiques, les experts qui nous inculquent leur vision de science-fiction. L'utopie a pour fonction de faire rêver et elle ne se démonte qu'en la cassant par analyse. »

ABSTRACTS

Français

Cet article, qui s'inscrit en Sciences de l'Information et de la Communication(SIC), vise à mettre en évidence la problématique de l'appropriation des médias sociaux par les mouvements soufis, à travers l'exemple de la Dahiratoul Moustarchidine Wal Moustarchidaty. Grâce à une étude de la spécificité de la DMWM, nous nous intéressons, dans un premier temps à la forte dimension symbolique de ce type de groupe religieux, dans une seconde séquence, il sera surtout question des usages des réseaux sociaux numériques en rapport avec la particularité organisationnelle de ce mouvement, avant d'analyser les autres mutations observées.

English

This article, which takes an interest in Communication and Information Sciences, aims to highlight through the DMWM example the problematic of social media appropriation. This study is based on the analysis of some uses

noted in the social network, also considering the symbolic aspect which governs this organisation. From a specific study on DMWM we will first focus on the high symbolic aspect of this type of religious organizations. The second part will predominantly deal with the uses of numeric social network relating to the organizational peculiarity. We will finish by analyzing the other mutations that were secured of sufi movement.

INDEX

Mots-clés

Organisation, Religion, Soufi, Mouvement, Réseau

Keywords

Organization, Religion, Sufi, Movement, Network

AUTHOR

Sahite Gaye

Après des études doctorales portant sur les discours, les stratégies des acteurs et les formes organisationnelles dans le secteur TIC au Sénégal, les recherches de Sahite Gaye englobent actuellement la problématique de la reconfiguration des organisations. De même, il s'intéresse aux crises et aux processus de normalisation sans oublier les enjeux politiques et sociaux qui les accompagnent.
IDREF : <https://www.idref.fr/181038595>

Les médias et la confrérie mouride au Sénégal

Ndiaga Loum and Ibrahima Sarr

DOI : 10.35562/rif.374

Copyright
CC BY

OUTLINE

Religions, Confrérie, Mourides, Télévision, Sociologie

2017/07/15

Introduction

1. Le modèle « islamo-wolof » ou les fondements culturels de l'exception sénégalaise

1.1 Conséquences d'un modèle original sur le comportement des élites politiques

1.2 Effets directs et indirects d'un modèle sur les masses populaires

2. Le système médiatique face au pouvoir maraboutique

2.1 La liberté d'informer face au conformisme social

2.2 Les médias et la question de la parité à Touba

3. La télévision comme nouvel espace d'expression des mourides

3.1 Les raisons d'un nouveau dynamisme dans l'espace médiatique sénégalais

3.2 Lamp Fall TV, Touba TV et Al Mouridiyya TV : vendre l'image de la confrérie

TEXT

**Religions, Confrérie, Mourides,
Télévision, Sociologie**

2017/07/15

Introduction

- 1 Dans le cadre de cette contribution, nous mettrons l'accent sur la confrérie mouride. Même si numériquement elle n'est pas la plus importante, elle est la plus connue des confréries soufies sénégalaises. Sa trajectoire est intimement liée à l'histoire coloniale et postcoloniale. Les mourides ont joué un rôle politique de premier plan, avec une dynamique historique quasi séculaire (Copans, 2000, 24). Bref, c'est une « *confrérie qui a réussi* » selon le mot de Dozon (2010, 858).
- 2 Compte tenu de son importance, la confrérie mouride a fait l'objet de nombreux travaux de la part de chercheurs européens qui se sont intéressés à ses dimensions économiques et sociologiques. En dressant l'inventaire de ces recherches, Copans (2000, 24) montre que celles-ci ont été l'œuvre d'administrateurs coloniaux (P. Marty), d'experts du développement (R. Dumont), de critiques de la dépendance (S. Amin), d'islamologues tiers-mondistes (V. Monteil), de spécialistes en sciences sociales (P. Péliissier ; D. Cruise O'Brien¹ ; J. Copans et Ph. Couty). Des chercheurs sénégalais (M.-C. Diop, 1980² ; C.-A. Babou, 2011³ ; Ch. Guèye, 2002) et des « *chantres sénégalais du nationalisme politique et économique* » (C.-T. Sy, 1969 ; A. Wade, 1970 ; M. Ndiaye, 1996) ont contribué à documenter l'évolution de la confrérie mouride, en insistant sur sa genèse historique, ses aspects religieux, politiques, économiques et urbains (Dozon, 2010, 858).
- 3 La confrérie mouride s'est beaucoup métamorphosée au cours de ces quatre dernières décennies. D'abord, la crise de la filière arachidière et les effets des politiques d'ajustement structurel ont été à l'origine d'une véritable dynamique migratoire – s'appuyant sur les *dahira*⁴ en direction des grandes villes sénégalaises, de l'Afrique et plus tard de l'Europe, des Etats-Unis (Bava, 2003). Il y a eu aussi l'établissement de réseaux avec Djeddah, Hong-Kong et d'autres grandes places du commerce mondial (Copans, 2000). C'est une confrérie qui s'est mondialisée ou « *transnationalisée* » (Guèye, 2003, 3). Ainsi, on est passé du « *mouride des champs au mouride des villes, du téléphone portable et de l'internet* » (Copans, 2000). Ensuite, de ville sainte, Touba s'est transformée en une véritable Cité-État moderniste avec tous les problèmes de gouvernance et d'aménagement que pose le

développement de cette agglomération (Dozon, 2010 ; Guèye, 2002). Enfin, la confrérie mouride est parfois secouée par des tensions nées de compétitions entre « anciens et modernes, oligarques et démocrates, populistes et réformistes, pragmatiques et utopistes » (Dozon, 2010, 874)

- 4 Nous avons constaté que les relations entre les mourides et les médias n'ont pas été questionnées de façon très détaillée⁵. Des chapitres d'ouvrages et de thèses sont consacrés aux relations entre champs médiatique et religieux (Loum, 2001 ; 2003 ; 2012), aux émissions religieuses (Sonko, 2010) ou à la question de la laïcité au Sénégal (Sall, 2009). Nous avons fait le pari de contribuer au débat sur la question en mettant l'accent d'une part sur les relations parfois conflictuelles entre les journalistes et les marabouts et d'autre part sur les initiatives prises par des disciples mourides, à travers la création de canaux de communication à même de permettre à leur communauté de se faire écouter, entendre et voir.
- 5 Les conflits directs opposant des journalistes et des marabouts démontrent combien il est nécessaire de relativiser l'indépendance postulée de certains médias dans un contexte socioculturel spécifique, dans un pays considéré pendant très longtemps comme une démocratie exemplaire en Afrique. La plupart des études sur la liberté d'expression des médias se sont focalisées sur l'indépendance de ces derniers vis-à-vis du politique, en occultant la question essentielle du contexte socioculturel qui explique l'attitude parfois timorée voire prudente des journalistes dans le traitement de l'information concernant les confréries.
- 6 Il nous semble aussi important de proposer un modèle théorique de compréhension de l'émergence récente de chaînes de télévision créées par ces différentes communautés religieuses. Il s'agira ici de voir si ce nouveau phénomène résulte de l'expression d'un plus grand besoin d'existence médiatique et communautariste dans un contexte télévisuel désormais ouvert à la concurrence. Plusieurs pistes de réflexion s'offrent pour donner une interprétation d'un phénomène émergent mais au développement accéléré. Il convient dans une démarche intuitive d'en cerner les multiples dimensions, à la fois sociales, culturelles et politiques dans un contexte médiatique en pleine ébullition.

- 7 Dans le cadre de cette étude, nous avons mené des entretiens avec les propriétaires des médias mourides, les directeurs de programmes et quelques journalistes de ces chaînes d'information confrériques. La difficulté principale au cours de cette recherche a résidé dans une sorte de méfiance. C'est pourquoi nous n'avons pas eu suffisamment d'informations sur leurs sources de financement, leur modèle économique et sur le personnel de ces médias. Les promoteurs se sont simplement limités à nous parler de la philosophie qui sous-tend leurs projets.
- 8 Cette contribution est subdivisée en trois parties. Dans la première, nous ferons une analyse du modèle « islamo wolof » (Diouf, 2001) constituant ce que l'on appelle souvent « l'exception culturelle sénégalaise » ; le contexte permettant de comprendre les soubassements historiques, sociologiques et politiques de ce modèle original que l'on a vite décrit comme étant « l'exception sénégalaise » (Coulon, 1981 ; 1984 ; 1988) ou la « *success story* sénégalaise » (Cruise O'Brien, 1978). Ensuite, nous dresserons un état des lieux des rapports entre le pouvoir maraboutique et les acteurs médiatiques et politiques. Enfin, dans une perspective plus empirique, nous évoquerons les résultats tirés des enquêtes et des études de contenu des chaînes de radio et de télévision mises sur pied par des promoteurs mourides.

1. Le modèle « islamo-wolof » ou les fondements culturels de l'exception sénégalaise

- 9 Le visiteur qui découvre le Sénégal se trouve confronté à un constat sinon controversé, du moins paradoxal : un pays où les élites modernes sont imprégnées de la culture occidentale dont ils sont souvent les produits, tout au moins, sur le plan de la formation universitaire. Mais dès qu'il fréquente les zones intérieures et moins urbanisées, il constate une société profondément religieuse, islamisée, où les marabouts mobilisent plus que les hommes et les femmes politiques. C'est dans ce contexte qu'il convient de parler d'un pouvoir maraboutique qui s'impose aux autres pouvoirs légitimement établis. Ce pouvoir ne supporte pas la contestation,

confinant ainsi la presse, celle qui est le plus à même de dénoncer les habitudes négatives de la société, dans une attitude ou des réactions plutôt passives, voire prudentes.

1.1 Conséquences d'un modèle original sur le comportement des élites politiques

- 10 Traditionnellement, et comme le souligne Coulon, l'univers symbolique des couches éduquées à l'occidentale relègue l'islam au niveau d'une pratique privée ou de vagues valeurs morales ; on ne lui reconnaît guère de statut particulier dans les projets sociaux et politiques. Tout au plus, les élites sont-elles attentives à l'implication des communautés maraboutiques dans l'agriculture ou au pouvoir des féodalités religieuses sur les masses : « C'est donc une vision très instrumentale de l'islam qui prévaut » (Coulon, 1984, 63). Derrière ce premier constat, s'impose cette deuxième proposition théorique : l'islam recouvre au Sénégal un caractère très particulier. J.-L. Triaud (1985, 271-282) fait remarquer que le poids singulier du confrérisme islamique dans ce pays n'a pas d'équivalent en Afrique de l'Ouest. Nulle part ailleurs, l'islam soufi n'est parvenu à se constituer en une véritable force politique avec une telle efficacité. Quelle que soit la terminologie employée (puissance confrérique, force maraboutique, etc.), on voit se développer un pouvoir qui occupe son espace dans le champ de domination, le conservant jalousement quand, par ailleurs, il ne soumet pas les autres pouvoirs à sa propre volonté. Et ni les mutations sociales, ni les transformations politiques résultant des lendemains d'indépendance (encore moins de l'alternance) ne l'ont affecté, au point de l'affaiblir.
- 11 Dès lors, en termes de relations de domination, l'analyse doit être précise pour saisir tous ces mécanismes de régulation sociale, pas forcément visibles, et qui font échec à l'émergence de tous les facteurs contestataires, susceptibles de perturber le jeu des rapports des forces. Quand des groupes de presse privés, imbus de leur indépendance, acquièrent un certain pouvoir au point de nourrir quelque appétit dans le domaine socio-politique, les freins à leur expansion ne se situent pas dans les résistances du pouvoir politique, mais dans celles du pouvoir maraboutique qui stabilise, à son profit,

les rapports de forces déjà établis. Il faut donc circonscrire le dynamisme des relations de domination dans un cadre strictement déterminé, en dépit de la nature contestataire de quelques médias.

- 12 De même, la pesanteur socioculturelle est très forte. Les critiques – lorsqu’elles existent – se limitent aux discussions de salon et ceux qui les relaient ne sont pas à l’abri de corrections populaires. Par conséquent, l’État qui, selon le modèle wébérien, est le seul détenteur de la violence légitime, perd ce monopole et devient un complice silencieux des redresseurs de tort. On est loin de la fin de la *quite remarkable success story* [histoire marquée par des succès remarquables] dont parlait Donald Cruise O’Brien (1978, 173) à propos du Sénégal. Succès qui, selon l’auteur, est lié à l’émergence d’une culture politique nationale authentique, à une articulation relativement harmonieuse entre les communautés locales ethniques et la société politique, et la capacité du parti gouvernemental à fonctionner comme une machine politique efficace. En outre, lorsque surgissent des contraintes d’ordre religieux, l’art consommé des dirigeants politiques doit permettre de les contourner, de les étouffer ou de les circonscrire. Ce qui, comme l’a écrit Christian Coulon (1984, 1) « fait de l’État sénégalais un *uniquely effective political apparatus* [appareil politique particulièrement efficace], instrument d’une stabilité peu commune en Afrique noire à défaut d’avoir pu amorcer une politique de développement véritable ». Les confréries musulmanes, en tant qu’organisations économiques, mais surtout en tant qu’institutions de médiation politique, apparaissent comme une pièce essentielle de régulation.
- 13 Toutefois, il reste à se demander s’il faut considérer la prégnance maraboutique comme un signe de dépérissement de l’autorité étatique qui, à terme, pourrait bloquer et même inverser le processus de démocratisation au Sénégal ? En réalité, il ne serait pas juste de tomber dans la survalorisation ou de sous-évaluer les phénomènes décrits précédemment. Il ne faut pas donner à ces dynamismes islamiques une capacité à transformer la scène politique qu’ils n’ont pas. Nous ne pouvons donc que partager le point de vue de Christian Coulon (1988) lorsqu’il estime que, dans la société civile – au niveau des conduites sociales en particulier – la progression de l’islam ne signifie pas qu’elle peut produire une configuration politique alternative, capable de se substituer à l’ordre préexistant ou même de

le menacer directement. Selon Coulon, la percée islamique tараude l'État et l'oblige même à redéfinir ou à renégocier ses pratiques et ses relations envers des acteurs islamiques devenus plus exigeants et plus audacieux. Mais les mobilisations islamiques ont aussi des limites. Les divisions entre marabouts font qu'ils sont dans l'impossibilité pratique de construire un projet cohérent susceptible de constituer une alternative crédible au modèle politique importé de l'Occident. L'État et tous les acteurs politiques se satisfont donc de cette situation et s'y complaisent. Les leaders politiques sénégalais cherchent à s'attirer la sympathie et le soutien des marabouts, et leurs comportements donnent à penser que l'activité des chefs religieux contribue même à assurer la stabilité sociale. C'est encore le point de vue exprimé par Christian Coulon (1988) qui estime que les restructurations sociales auxquelles procèdent les marabouts permettent de combler un vide et de tempérer les risques d'anomie et d'explosion dont l'État pourrait être victime. Selon Christian Coulon Le contrôle social qu'assurent les confréries constitue un élément important de stabilité et peut, dans une situation de crise, éviter les émeutes qui se sont produites dans certains pays islamiques (1988).

- 14 Il est vrai que là où l'État et l'administration ont échoué (s'implanter dans le tissu urbain et constituer des réseaux de communication efficaces), les confréries musulmanes ont réussi à s'y mouvoir. Mieux, elles se substituent aux pouvoirs politiques en comblant leurs lacunes et leur échec dans la régulation sociale et politique. Aujourd'hui, ce sentiment est largement partagé, non seulement par les acteurs engagés dans le champ politique, mais aussi par un nombre important de citoyens sénégalais dont le quotidien, face au phénomène religieux, contribue à valoriser l'action des autorités maraboutiques. Qui, dans ces conditions, s'aventurerait à dénoncer, avec véhémence, les excès constatés dans l'exercice de ce pouvoir, sans risquer au moins d'être marginalisé ? Le statu quo semble arranger tout le monde. Il se mue en une sorte de code tacite du conformisme social dont les règles – connues de chacun –, s'adaptent aux évolutions en cours dans le monde et forment un bloc de résistance qui renforce ce qu'il est convenu d'appeler l'« exception sénégalaise ». Dès lors, comment ne pas envisager les conséquences

sur le comportement général des masses de cette exception, bâtie sur le socle d'un pouvoir exceptionnel reconnu aux marabouts ?

1.2 Effets directs et indirects d'un modèle sur les masses populaires

- 15 Pendant longtemps, les confréries sont restées circonscrites aux zones rurales abritant leur dynamisme ; aujourd'hui, elles sont devenues un phénomène urbain offrant une parfaite visibilité. La ville est devenue une partie intégrante de l'univers confrérique. Le développement exponentiel des *dahira* en est une parfaite illustration. L'impact de ces associations est plus visible chez les membres de la confrérie *Muridyya*. Partout où ils sont, les mourides se constituent en *dahira* pour maintenir les réseaux de solidarité, lesquels sont aussi une réponse face aux angoisses et incertitudes engendrées par le phénomène urbain.
- 16 Même les lycées et les universités ne peuvent échapper à l'instauration de ces regroupements de disciples. On se rappelle que ce sont les *dahira* des élèves et étudiants mourides qui ont organisé au stade Iba Mar Diop de Dakar, les 24 et 25 décembre 1987, une manifestation en opposition aux célébrations officielles – et chrétiennes – de Noël et du Nouvel An. Cette incursion de jeunes gens scolarisés dans des fêtes religieuses non musulmanes prolonge et affermit les messages des confréries et, de surcroît, enlève tout caractère d'ignorance et d'irrationalité à leur expression. De fait, leurs réactions résultent d'un choix alternatif face au modèle valorisé par l'État qui incarne des façons de vivre importées de l'Occident. Par exemple, ces jeunes islamisés qui ne se reconnaissent pas dans ce modèle, ni dans celui des partis dont le discours – souvent progressiste – est tout aussi teinté d'exotisme, voient dans la *Muridyya* les caractéristiques d'un parti de masse valorisant parce qu'il puise ses références dans la culture nationale traditionnelle (Coulon, 1981). Dans cette perspective, le mouridisme devient une réponse à l'égard de fortes demandes. Du reste, Christian Coulon considère que le mouridisme représente aux yeux de cette jeunesse un véritable mouvement national, synonyme d'un islam national. Son fondateur, dont la mémoire est exaltée avec insistance, devient alors le symbole de la résistance aux Blancs, dit Coulon.

- 17 Par ailleurs, l'importance accordée au wolof (langue parlée par plus de 80 % de la population sénégalaise) dans la confrérie et les talents oratoires du khalife (l'autorité morale) témoignent d'un nationalisme culturel auprès duquel les tentatives du gouvernement d'introduire les langues nationales à l'école font pâle figure (Coulon, 1984). La dimension nationale des confréries, et surtout de la *Muridyya*, est réellement déterminante dans l'explication de l'adhésion des masses. La promptitude à investir les confréries se nourrit d'une certaine désillusion du progrès qu'est censée apporter la modernité. Ainsi l'attachement à certaines valeurs traditionnelles musulmanes sécurise-t-il les populations qui y voient un moyen de défense face à la dégradation des mœurs résultant du contact avec l'Occident. Même l'appartenance à cette confrérie de riches commerçants et hommes d'affaires sénégalais, s'alimente de ce nationalisme mouride et devient un moyen de défense par rapport à la domination des entreprises étrangères (Coulon, 1984). Aussi, faut-il comprendre la participation active des hommes d'affaires mourides au sein du Groupement économique sénégalais, une association d'entrepreneurs africains au service d'une « bourgeoisie revendicative » et soucieuse de protéger les intérêts des « nationaux » (Diop, 1981, 99).
- 18 Dès lors, on comprend mieux que l'engagement *a priori* inconscient des masses se nourrisse *in fine* d'un nationalisme éclairé. Il se pourrait même, comme l'affirme Jean Copans (1980), que le mouridisme remplisse le rôle d'une idéologie nationale avec ses défenseurs acharnés comme les *Baye-Fall* (main d'œuvre disponible et dévouée acquise *a priori* à l'ordre d'un marabout) qui n'hésitèrent pas, à plusieurs reprises par le passé, à faire des incursions violentes dans les débits de boisson. Quelle explication donner à cette dépendance au marabout qui fait du talibé (disciple) un acteur ignorant toute forme de contrainte autre que celle imposée par l'autorité religieuse ? Selon Paul Marty (1971, 280), la personnalisation de l'autorité maraboutique est liée « aux tendances des indigènes vers l'anthropomorphisme et vers sa conséquence pratique : l'anthropolâtrie ».
- 19 Cette explication, qui frise le mépris culturel s'il n'est pas connoté raciste, est insuffisante et lacunaire. Christian Coulon (1981, 103) pousse la réflexion plus loin : « Le lien personnel qui unit le marabout à son talibé repose sur un système complexe de croyances faisant

appel à l'auréole sacrée du chef religieux, mais aussi aux avantages que son prestige est supposé procurer aux fidèles ». La soumission du fidèle est si forte qu'elle se traduit chez les mourides par un acte nommé *jébëlu*⁶, mot dérivé d'un verbe wolof et qui signifie : se livrer, s'offrir. Ce *jébëlu* fait l'objet d'une cérémonie particulière au cours de laquelle le fidèle déclare au marabout : « Je vous offre ma vie. Je ferai tout ce que vous me demanderez de faire. Et je m'abstiendrai de faire ce que vous interdirez ». Dans les autres confréries, comme la *Tijanyya*, la cérémonie de *jébëlu* n'existe pas, mais le culte du marabout n'en est pas pour autant affecté (Loum, 2001, 274).

- 20 L'idée qui mérite d'être retenue, dans cette relation marabout/talibé, demeure la dimension utilitaire de ce lien. C'est d'ailleurs ce sur quoi insiste particulièrement Christian Coulon (1981, 111) : « Les fidèles croient toujours à la grâce du marabout, mais ils attendent aussi de leur soumission des avantages matériels. Le marabout doit non seulement faire en sorte que ses talibés accèdent au paradis, mais encore qu'ils bénéficient d'un certain bien-être ». Ce rôle d'intermédiation, cette fonction de patronage du marabout évolue vers une fonction d'intermédiaire ou de *middleman* : « Face à une administration dont les règles de fonctionnement restent étrangères à la majorité de la population, et dont la corruption, sans qu'elle soit spécifique au Sénégal, est l'un des traits caractéristiques, le marabout, grâce à ses relations d'influence, sera à même d'obtenir, pour ses talibés, telle ou telle mesure particulière. Il fera accélérer une procédure administrative, appuiera une demande d'emploi, ou trouvera une bourse d'études pour le fils d'un de ses disciples » (Coulon, 1981, 113). Dès lors, il s'établit une relation de clientèle voulue et réfléchie, ce qui disqualifie toute interprétation de ces rapports qui partirait uniquement du postulat de l'irrationnel et de l'ignorance des masses.
- 21 Cependant, il est vrai que le degré de dévouement des masses au marabout est plus fort, et offre, peut-être, plus de visibilité que celui des élites modernes. Ces dernières sont plus rationnelles et leurs croyances au marabout « faiseur de miracles et capable de tout » sont moins fortes. Dans ce contexte, on retrouve le point de vue que défendait Max Weber (1967, 97) sur la religion des classes moyennes : « Quand on compare, écrivait-il, la vie d'une personne de la classe

moyenne, en particulier de l'artisan des villes ou du petit commerçant, à celle du paysan, il est clair que cette vie de la classe moyenne a beaucoup moins de lien avec la nature. En conséquence, le recours à la magie pour influencer les forces irrationnelles de la nature ne joue pas le même rôle pour l'habitant des villes que pour celui de la campagne. En même temps, il est clair que les bases économiques de la vie de l'habitant des villes ont un caractère plus essentiellement rationnel ». Pour autant, il ne faudrait pas en conclure trop rapidement que les élites modernes du Sénégal ont une attitude systématiquement critique à l'endroit du phénomène maraboutique, puisqu'elles ne vont pas toujours dans le sens où l'on aurait tendance à les attendre.

2. Le système médiatique face au pouvoir maraboutique

- 22 Force est de constater que les acteurs agissant dans le cadre des groupes de presse ne sont pas moins enclins que d'autres à remettre en cause ce que nous nommons le « code tacite du conformisme social » (Loum, 2003 ; 2012), construit sur le socle d'un pouvoir désormais assuré de sa pérennité. Auraient-ils voulu user de leur pouvoir en s'opposant à celui des marabouts qu'ils se heurteraient à la résistance d'un contexte socioculturel hostile à la contestation. Car, c'est un problème de contexte où contester l'acte ou la décision des pouvoirs religieux traditionnels, reviendrait à risquer la vindicte populaire ou, tout au moins, la réprobation générale des citoyens que l'on est supposé éclairer. Aussi la domination est-elle d'autant plus forte que les dominés ne s'en rendent pas compte ou qu'ils se satisfont de cette situation. Dès lors, pour les médias, l'attitude à adopter devient difficile. Pourquoi courir le risque de chercher à remédier à une situation voulue par tous les acteurs, même si l'on devient une presse d'avant-garde veillant au chevet des libertés démocratiques ? Avec ses conceptions traditionnelles du pouvoir, la société sénégalaise soumet le monde journalistique à une règle, celle de l'autocensure.

2.1 La liberté d'informer face au conformisme social

- 23 Au Sénégal, soulever certaines questions équivaldrait à déranger des habitudes qui, à force d'être cultivées dans le temps, sont devenues des héritages culturels, fortement défendus par des franges importantes de la population. Pour les groupes de presse – privés dits indépendants – comme du reste pour tous les autres médias, la difficulté à traiter de telles questions réside dans le problème sous-jacent qu'elles posent : le rapport à l'islam. La question étant de savoir si le journaliste est prêt à remettre en cause un héritage culturel qui tire sa justification de la religion, même s'il le perçoit comme un obstacle à la démocratie. L'analyse des lignes éditoriales des médias sénégalais augure une réponse négative. Ainsi le grand thème de controverse, longtemps occulté par les médias, est celui du pouvoir maraboutique et de ses dérives.
- 24 À titre d'exemple, l'incident ayant opposé l'hebdomadaire *Le Témoin* au chef de la confrérie musulmane *Layenne* mérite d'être évoqué. De fait, l'éditorial du journal (04/01/94) donnait une information relative au caractère particulier de certaines interdictions (notamment le port par les jeunes filles de tenues jugées provocantes) dans le village de Camberène, qui abrite le siège de cette confrérie musulmane. Cette interdiction est appliquée sur ordre effectif ou implicite du khalife général des *Layennes*. Le journaliste qui a rapporté les faits s'est posé la question d'une exception juridique dans une portion du territoire sénégalais : pourquoi existerait-il des règles spéciales s'appliquant à certaines localités et qui seraient en contradiction flagrante avec les lois nationales protégeant la liberté d'expression ? La question peut paraître tout à fait anodine du point de vue de l'observateur étranger, mais au Sénégal, donner une telle information, sur fond de dénonciation, revient à franchir les limites du tolérable, du socialement ou du culturellement correct. Ce qui équivaut à violer le code tacite du conformisme social. Aussi fallait-il s'attendre à la réaction des chefs religieux ou de leurs lieutenants zélés, et au pire pour le journaliste. Ce dernier fut invité à répondre à la convocation du chef de la confrérie *Layenne*, ce qu'il fit : il fut menacé de

bastonnades et de répressions d'ordre mystique si jamais une telle forfaiture venait à se répéter.

- 25 À l'époque, tous les organes de la presse, surtout ceux se réclamant de la presse indépendante, ont relaté les faits. Mais, dans leurs commentaires, aucune lueur d'un éventuel débat sur la portée de la liberté de la presse n'est apparue. Ceux-ci, produits de la modernité, auraient-ils ployé sous le poids des traditions ? Et pourtant, cet incident n'aurait-il pas été la meilleure occasion de susciter une discussion autour de la liberté d'expression ? En outre, quel est le sens de l'autorité juridique dans un pays où les chefs religieux se font justice eux-mêmes ? Où commence et jusqu'où peut aller l'autorité de police des marabouts ? De quelles sources la tiennent-ils ? Y a-t-il des limites en dehors de celles prévues par la loi et les règlements qui s'attachent à la liberté des médias ? L'indépendance relative des médias peut-elle perdurer en dehors de ces questions qui engagent l'existence même de la presse libre ? Le journaliste dit indépendant est-il prêt à choisir entre la liberté d'informer, l'objectivité ou la vérité que lui dicte la déontologie professionnelle, et le conformisme social, entretenu par des systèmes de référence religieux intouchables ?
- 26 Pour avoir, depuis longtemps, minimisé l'importance de ces questions, la presse sénégalaise s'expose en permanence au harcèlement psychologique et même physique des marabouts. Du reste, ces derniers disposent d'une police parallèle constituée de quelques-uns de leurs disciples qu'ils mettent en état d'agir chaque fois que leur susceptibilité est atteinte par un article ou un reportage radiophonique. Il est regrettable de constater qu'entre 1994⁷ et aujourd'hui, les mêmes pratiques demeurent. Autre temps, mêmes mœurs ! Au mois d'août 1999, un journaliste du quotidien *Le Matin* est, à son tour, victime de la colère d'un « marabout mondain »⁸ pour avoir rendu compte de l'intervention d'un chef religieux en tant que conciliateur dans un conflit qui opposait deux tendances du parti socialiste au pouvoir. Le jeune reporter reçoit aussitôt la visite des disciples du marabout cité dans son article. Ce corps expéditionnaire met à sac la chambre du fautif avant de la réduire en cendres et se saisit du frère de l'impénitent en guise d'otage. Tout ceci après que le marabout l'a fait mander *manu militari* pour lui donner une correction et l'abreuver d'un torrent d'injures. Le seul quotidien sénégalais à avoir

eu une réaction virulente face à cette nouvelle agression contre la liberté de la presse fut *Sud Quotidien* dans un article titré « Masla⁹ » paru le 4 août 1999. À souligner néanmoins que l'article avait été rédigé sous le couvert de l'anonymat, sans doute par crainte d'éventuelles représailles. Il n'empêche, le journal ose poser cette question : « Dans quel pays sommes-nous vraiment ? ». Il dénonce les agressions dont a été victime le journaliste du *Matin* et regrette que l'on n'ait pas trouvé mieux à faire que de se réjouir du pardon du marabout : « Le marabout a pardonné au journaliste et a instruit à ses affidés d'arrêter momentanément le massacre. Renversant non ? Mais la morale de l'État de droit, la justice et la défense des libertés dans tout ça ? [...]. On espère seulement que l'histoire nous pardonnera un jour tant de lâcheté partagée ». Le mot sonne juste.

- 27 Si toute la profession est interpellée, personne n'a osé pousser la contestation plus loin. Pas même ces groupes de presse puissants dits indépendants qui ont pourtant réussi dans le passé à pousser les pouvoirs politiques et leurs soutiens privés jusque dans leurs derniers retranchements. Dès lors, qui peut empêcher les responsables de cette presse à adopter la même réaction de contestation face aux dérives du pouvoir maraboutique ? L'explication est la suivante : dans la tension intérieure que vit le journaliste, l'acteur social ou culturel l'emporte sur l'acteur professionnel. Une des illustrations de ce type de choix opéré par le journaliste est l'article signé par le directeur de la rédaction de *Sud Quotidien* (19/09/1996), à la suite de la fermeture de 35 classes de l'école publique de Touba, sur décision du khalife général de la confrérie des mourides. Le journaliste prend, sur lui, la responsabilité de trancher le débat. Sur quelles bases légales le marabout a-t-il agi ? De quelles sources tient-il cette compétence ? Le journaliste coupe court à ces questionnements avec des termes qui ne souffrent d'aucune équivoque : « Si cela se confirme, Touba a raison ». Autrement dit, de l'avis du journaliste, le marabout aurait raison de fermer les écoles publiques laïques qui ne seraient pas conformes au caractère religieux de la ville de Touba.
- 28 Peu importe la pertinence des propos et des arguments rapportés à l'époque par le rédacteur en chef de *Sud Quotidien* pour justifier sa position. Ce qui est clair, c'est que le talibé (disciple), l'acteur social ou culturel, a réagi avant l'acteur journalistique. Aussi affirme-t-il : « À supposer même que la décision de fermeture des classes ait été

effectivement prise par le marabout, cela ne devrait point choquer les citoyens attachés au caractère laïc de la République ». Cette attitude de refus du marabout de l'école publique laïque « est-elle si rétrograde et si conservatrice qu'on veut bien la présenter ? » s'interroge-t-il, avant d'affirmer que le refus d'admettre l'école publique aurait été celui de tous les citoyens ayant la possibilité de trouver une voie jugée meilleure pour assurer l'éducation de leurs enfants. En adoptant cette position, le journaliste a gagné la sympathie des autorités religieuses et s'est attiré, à n'en point douter, la bénédiction du marabout. Dès lors, il a pu conforter sa position dans le champ social. Par ailleurs, les journalistes de ce quotidien – situés à un niveau inférieur dans la hiérarchie – qui auraient eu l'intention de porter un regard critique sur la décision prise par le chef de la confrérie des mourides, ne pouvaient plus le faire et devaient y renoncer. Il y allait de leur survie dans le « système médiatique », pour reprendre la formule de Michel Mathien (1992).

- 29 C'est dire combien le poids des déterminismes sociaux et culturels l'emporte sur l'autonomie professionnelle. Et, à l'instar de Daniel Cornu (1994, 279), on peut dire que dans sa pratique quotidienne, aucun journaliste n'est totalement détaché de cette tension qui continue d'animer ses combats et ses refus. Son action est fortement déterminée par les conditions d'exercice de sa liberté. Celles-ci paraissent plus contraignantes dans des sociétés complexes comme celles d'Afrique qui exposent l'individu à remplir une fonction, et lui permettent rarement de s'affirmer comme personne autonome. C'est ce que confirme Abdoulaye Bamba Diallo, directeur de publication de l'hebdomadaire *Nouvel Horizon* : « N'oubliez pas que nous sommes dans des sociétés où les interconnexions sont très étroites, et assez souvent, le pouvoir des forces religieuses est, par exemple, énorme au Sénégal, et c'est un fait de société dans mon pays dont il faut tenir compte. Ce n'est pas qu'il y ait un pouvoir religieux, mais le fait est que, parler des forces religieuses, parler de la féodalité maraboutique fait qu'il y a assez souvent, je ne dirais pas que ce sont les chefs de ces familles maraboutiques qui réagissent [...] mais des gens qui leur sont proches, des fidèles qui le prennent mal. Ils n'acceptent pas qu'on désacralise le pouvoir religieux [...]. Et il n'y a pas trop de protection pour les journalistes ; et croyez-moi, si nous, nous assumons ce que

nous faisons, on trouve des moyens de pression qui peuvent toucher nos familles [...] » (cité par de la Brosse, 1999, 837).

30 Ce qu'il est convenu d'appeler « l'affaire Sophie Ndiaye Cissokho » est symptomatique des relations difficiles entre les médias et Touba. Celle-ci, épouse du Khalife des mourides, avait accordé une interview au journal « people » *Week-End Magazine* à travers laquelle elle déclarait : « je rêve d'un enfant de Serigne Bara »¹⁰. Pour les talibés, c'est un sacrilège en raison de la personne sacrée du marabout et de l'intrusion du journal dans son intimité. La dame est répudiée. La rédaction a fait l'objet d'insultes et d'intimidations. L'éditeur est ouvertement menacé de mort par de jeunes marabouts « Mbacké-Mbacké ». Dans un éditorial consacré à cette affaire, *Week-End Magazine* avance que le fait de relayer le désir d'enfant d'une dame avec son époux ne peut constituer un manque de respect à l'égard de la communauté mouride. « Où est le mal ? Pas dans le propos mesuré de (l'ex ?) Madame Mbacké, mais dans l'obscurantisme de jeunes marabouts « Mbacké-Mbacké », écrit l'éditorialiste du magazine (Diop, 2008). Par crainte de représailles, les journalistes n'ont pas osé manifester leur solidarité à leurs confrères menacés. Pour ne pas froisser la communauté mouride, l'État a fait la sourde oreille face aux menaces de mort proférées par les jeunes marabouts « Mbacké-Mbacké » à l'endroit de l'éditeur. Cette affaire confirme le harcèlement psychologique et parfois physique dont les médias sont victimes de la part des marabouts¹¹.

31 Une autre affaire sera à l'origine d'un conflit entre le journal *Le Quotidien* et Touba : l'attaque le 20 juin 2014 des domiciles de Touba du député Moustapha Cissé Lô, deuxième vice-président de l'Assemblée nationale. Ce dernier, dans un enregistrement sonore, avait proféré des injures à l'endroit d'un membre influent de la hiérarchie mouride, en l'occurrence Serigne Abdou Fatah Mbacké. La boulangerie du député, ses deux résidences à Touba et son véhicule ont été incendiés en guise de représailles. Les dix-neuf personnes arrêtées ont été relâchées sous la pression de la hiérarchie maraboutique et face à la menace des talibés d'attaquer le commissariat de police de Touba. Cette décision a occasionné une sortie virulente du journal *Le Quotidien* qui, à la une de son édition du 23 juin 2014, titrait : « La République brûlée à Touba ». Dans un éditorial intitulé « Si Cheikh Béthio s'était nommé Mbacké... »¹²,

Le Quotidien, tout en condamnant les propos désobligeants et le style provocateur du député, dénonce une « horde de pyromanes » qui bénéficie d'une « impunité » en raison du « privilège de la naissance » (Diagne, 2014). L'éditorialiste fait remarquer que pour des actes moins graves que ceux commis à Touba, de nombreux citoyens ont subi les rigueurs de la loi pénale. Selon lui, à travers la libération des « talibés pyromanes » de Touba, « la justice a été humiliée en se couchant devant un certain ordre religieux ». « L'État renouvelle son allégeance à Touba et perd l'essence de son existence : sa force régaliennne », ajoute le journal dans un autre reportage (Diallo, 2014). Cette attitude du *Quotidien* peut être analysée comme une exception qui confirme la règle : un journal écrit sur Touba tout en gardant une certaine liberté de ton.

- 32 La riposte des mourides est cette fois plutôt intellectuelle que physique. Des intellectuels mourides dénoncent le ton irrévérencieux utilisé dans le traitement des événements de Touba et la stigmatisation de leur communauté par les médias qualifiés de « procureurs auto-proclamés de la foi » et accusés de verser dans un « anti-mouridisme primaire » (Diop, 2014). Pour l'intellectuel et marabout mouride Abdoul Aziz Mbacké, le traitement de « l'affaire Moustapha Cissé Lô » traduit une attaque de la « légion romaine » contre Touba « devenue la plaque tournante de l'islam au Sénégal. La dernière citadelle qui, silencieusement, irrévérencieusement, fièrement, résiste à Rome ; qui ose encore défier ouvertement, violemment, l'Empire et ses sublimes naqasaqandanguités » (Mbacké, 2014). Une manière habile de se poser en victime pour évacuer le débat de fond : le respect des lois de la République.

2.2 Les médias et la question de la parité à Touba

- 33 Il reste vrai que la quête de légitimation de la fonction journalistique passe par l'acceptation d'assumer la critique du système social lorsqu'il se révèle pervers pour la clarté du jeu démocratique ; cette fonction a pour fondement la vérité. Celle qui dérange (qui peut même choquer), mais celle qui, dans le contexte ambiant du conformisme, aiderait à bousculer les habitudes, dans le sens d'une récupération – lorsque celle-ci est confisquée – de la parole sacrée :

la liberté d'expression. Dans un pays moderne et démocratique, les médias ne peuvent se satisfaire de l'existence incontournable d'obstacles culturels. Il faut tenter de les contourner, opérer des dépassements, surtout quand – peu à peu –, le contexte s'y prête. Le contexte socio-politique a si évolué d'ailleurs qu'il a récemment permis le vote d'une loi sur la parité absolue entre hommes et femmes, par le parlement sénégalais en 2010 et promulguée en 2011. Les élections municipales de 2014 devraient être le premier test pour mesurer la capacité de la société politique à accepter et à appliquer les dispositions de cette loi. Le coup de théâtre est intervenu avec la liste unique confectionnée par le chef de la confrérie mouride dans la ville sainte de Touba. Les différents espaces publics ont alors abrité pendant quelque temps un débat sur le « statut spécial » qui serait celui de Touba pour expliquer, voire justifier la confection par le Khalife général des mourides d'une liste qui ne respectait manifestement pas la loi sur la parité. Naturellement, les uns s'en sont félicités et ont estimé même que l'État devrait aller plus loin en consacrant dans les textes ce statut spécial. D'autres s'en sont offusqués au nom de la nécessaire préservation de l'État de droit. Ce serait, selon eux, un précédent dangereux qui ouvrirait la boîte de pandore et menacerait in fine l'intégrité et la stabilité du modèle étatique sénégalais. Que dit cette loi sur la parité, sans doute l'une des plus généreuses au monde pour corriger le déséquilibre de représentation des genres dans les fonctions électives ? Elle dispose en son article premier : « La parité absolue homme-femme est instituée au Sénégal dans toutes les institutions totalement ou partiellement électives ». Le législateur ajoute, pour être plus précis, que celle-ci concerne toutes les listes de candidatures qui doivent être alternativement composées de personnes des deux sexes.

- 34 Que se passerait-il alors si l'on se retrouve avec une liste qui ne respecte pas la parité telle que définie supra ? Le législateur répond en disposant de manière formelle : « Les listes de candidatures doivent être conformes aux dispositions ci-dessus sous peine d'irrecevabilité ». Une interprétation legaliste qui relève d'un pur juridisme aurait donc voulu que concrètement la liste présentée à Touba soit déclarée irrecevable. Telle a d'ailleurs été la position initiale de la Commission électorale nationale autonome (CENA), autorité chargée de veiller à l'intégrité du processus électoral, avant

qu'un certain sens du pragmatisme la ramène à verser dans la dissertation politique et subtile. L'article 4 de la loi sur la parité affirme que les nouvelles dispositions sont intégrées dans le code électoral et que celles-ci abrogent toutes dispositions contraires. Le « statut spécial » de Touba (une spécificité historiquement établie) serait-il contraire à la loi sur la parité ? Mieux, serait-il déjà abrogé depuis le vote de celle-ci en 2010 ? Ces questions resteront sans réponses, tant il est patent qu'une autorité judiciaire n'aura jamais l'opportunité de se prononcer là-dessus parce que jamais elle ne sera saisie par qui de droit.

Depuis lors, l'on parle de « précédent », comme si dans ce pays les marabouts et les confréries qu'ils dirigent avaient toujours respecté les lois, n'avaient jamais défié les autorités, ne s'étaient jamais substitués aux tribunaux, bref à toutes les instances représentatives de l'État dans des circonstances précises.

- 35 La difficulté à faire appliquer aujourd'hui la loi sur la parité n'est en fait qu'une simple consécration d'une cohabitation souvent réussie et très rarement heurtée entre l'État de droit (consacré dans les textes et l'existence d'institutions qui en assurent l'application) et des pratiques coutumières qui, à force d'être cultivées dans le temps, font jurisprudence et ont en pratique une égale valeur que les lois de la République. Que les journalistes qui, à cette occasion, avaient pris des positions éditoriales plus ou moins courageuses pour pointer ce qu'ils nommaient « un précédent dangereux » daignent se rappeler juste ces faits évoqués supra et qui les concernent au premier chef ! Voilà comment dans ce pays, se combinent structures institutionnelles empruntées au modèle légal-rationnel de l'État de droit avec logiques locales qui dessinent les contours d'un pouvoir réinventé où le centre de domination peut se déplacer de l'État vers le marabout. Voilà la réalité sociopolitique sénégalaise. L'analyse en termes de relations de domination doit donc être extrêmement précise, pour saisir tous ces mécanismes de régulation qui font échec à l'émergence de tous les facteurs contestataires susceptibles de perturber le jeu des rapports de forces.
- 36 Dans cette présente étude il est également question de voir comment de nouveaux promoteurs, tirant profit de ce dynamisme religieux, investissent le champ désormais ouvert de l'espace médiatique et surtout télévisuel. Dans cette nouvelle perspective, il convient

d'accorder une place spéciale dans l'analyse à la confrérie mouride dont le dynamisme s'exprime aussi dans le « génie » de ses hommes d'affaires omniprésents dans les secteurs qui apportent des profits immédiats et conséquents.

3. La télévision comme nouvel espace d'expression des mourides

37 Il serait important de prime abord de questionner les raisons de ce nouveau dynamisme mouride dans l'espace médiatique

3.1 Les raisons d'un nouveau dynamisme dans l'espace médiatique sénégalais

38 Comme nous le rappelions dans la première partie de cet article, l'Islam occupe une place prépondérante au Sénégal¹³. Il a connu une forte effervescence de la fin des années 1980 au début des années 1990, à la suite de la révolution iranienne. En outre, de nombreux mouvements de toutes sortes (jeunes mourides ou d'autres confréries, mouvements réformistes, islamistes, etc.) essaient dans un Sénégal durement touché par une crise économique persistante. Les jeunes issus des milieux populaires se détournent de la politique au profit des mouvements religieux. Ce phénomène s'est accentué à la fin des années 1980 et au début des années 1990 avec l'émergence de figures maraboutiques jeunes, souvent en tenues européennes au style très décontracté, aux talents oratoires incontestables avec un art consommé de la mise en scène. Ces guides spirituels communément appelés « marabouts des jeunes » ou « marabouts mondains » (Diop, Diouf, Diaw, 2000, 157-179), à l'image de Serigne Moustapha Sy, responsable moral du « Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty » et de Cheikh Modou Kara Mbacké Noreyni du Mouvement mondial pour l'Unité de Dieu (MMUD) (Audrain, 2004) cultivent une image sympathique et moderne (Samson, 2005 ; Audrain, 2004). Avec leurs mouvements, ils ont procédé à une critique sévère de la société sénégalaise et prôné sa réorganisation et un redressement moral. Ils permettent à des jeunes en difficulté sociale

de se remettre sur le droit chemin en apprenant le Coran et en observant les règles strictes de l'islam (Samson : 2005)¹⁴. Ainsi s'affirme un islam fortement teinté des valeurs culturelles locales avec l'utilisation de la langue wolof, les chants et danses sous les rythmes traditionnels. Une frange importante de la jeunesse s'identifiait à cette nouvelle espèce d'expression hybride mêlant tradition et modernité et favorisant l'expression d'une nouvelle culture urbaine (Samson, 2005).

- 39 Face à cette forte effervescence de l'islam, les médias ont essayé de répondre au besoin exprimé par les Sénégalais de vivre leur foi et de s'informer sur leur religion. Il faut toutefois préciser que depuis 1951, avec la retransmission de la messe de la Cathédrale de Dakar par Radio Sénégal (Sonko, 2010, 124), la présence de la religion est constante dans l'espace médiatique sénégalais, même si elle a été fortement encadrée dans le cadre d'un système étatique d'information. C'est avec la libéralisation de l'audiovisuel au milieu des années 1990 que le discours médiatique religieux échappe aux procédures et dispositifs panoptiques. D'où l'énorme succès des émissions religieuses – qui figurent en bonne place dans la grille des programmes des radios commerciales privées – et de leurs animateurs, les « prêcheurs hertziens » communément appelés « oustaze »¹⁵ (maîtres coraniques) (Sonko, 2010, 127), ainsi que la création de médias confessionnels ou confrériques. Cette libéralisation de l'audiovisuel a permis à des promoteurs mourides, tidianes et niassènes à s'engouffrer dans la brèche en créant *Lamp Fall Fm*, *Al Hamdoulilah Fm*, *Tivaouane Fm*, *Radio Touba Hizbut Tarqiyya*, *Medina Baye Fm*, etc.
- 40 Il s'y ajoute, pour le cas des mourides, que différents médias ont servi à vulgariser la pensée d'Ahmadou Bamba (fondateur de la confrérie) à travers la traduction et une large diffusion de ses poèmes, les *Khassaïdes* ainsi que de sa pensée et de sa geste. Après la peinture sous verre, la photographie et la cassette audio, les mourides ont jeté leur dévolu sur les moyens modernes de communication, notamment la radio. Ils ont pris conscience de cette importance en raison du rôle joué par le filtre fréquentiel dans le dénouement des crises politiques au Sénégal : éclatement de la Fédération du Mali, la crise 1962 et Mai 1968 à Dakar.

- 41 La radio et la télévision ont toujours servi de relais au Khalife à la veille de l'hivernage – annonce du début des cultures, selon une tradition bien établie – du grand pèlerinage de Touba – le Magal – l'annonce des grands travaux de la confrérie, de chants religieux et d'autres manifestations culturelles de la confrérie (Guèye, 2003, 11-12). Le conflit qui a opposé en 1983 le Khalife au directeur général de la chaîne publique, l'Office de Radiodiffusion et de Télévision du Sénégal (ORTS), montre l'importance que les mourides accordaient à la radio¹⁶ (Gueye, 2003, 13). Aujourd'hui, les médias, notamment la radio et la télévision, permettent aux confréries de véhiculer leurs visions de la société, leurs stratégies par rapport aux enjeux qui les interpellent dans un contexte de globalisation et pour la couverture de leurs activités et cérémonies. Cette prise en compte de l'importance des médias s'explique par la désignation de porte-parole, d'une commission presse et communication à l'occasion de certains événements et de cellules de communication au sein desquelles officient des diplômés des écoles de formation de la place (Sall, 2009, 142-144).
- 42 Le sens des affaires des mourides adossé à la mystique du travail¹⁷ explique aussi la forte présence du religieux dans l'espace médiatique. Chez les mourides, le travail fait partie de la religion ; il est une forme de prière. Les transformations que la confrérie a subies au cours des quarante dernières années ont entraîné une mutation de l'éthos mouride du travail en un esprit d'entreprise (Bava, 2003). Après le transport, l'habitat, le commerce et les réseaux de transfert d'argent, des hommes d'affaires mourides investissent le secteur des médias avec la bénédiction de Touba qui leur a recommandé de s'inspirer des chaînes de télévision existant à la Mecque et à Médine¹⁸.
- 43 À l'esprit d'entreprise se greffent des ressources politiques utilisées par certains marabouts. Le retrait du Khalife du jeu politique a conduit à une recomposition des positions politiques et des intérêts qui les régissent (Guèye, 2002, 274). Cela offre des opportunités aux marabouts d'être investis et d'accéder à l'Assemblée nationale. Ils ont compris que les médias – à l'image de la chaîne publique, la RTS – à travers la couverture des cérémonies des familles maraboutiques de Touba, constituent des ressources importantes car participant à la construction et à la reproduction d'une identité de dignitaires par la couverture télévisée et radiophonique des *Magal* des familles

religieuses de Touba. (Guèye, 2002, 281). Certains marabouts seront à la création de certains médias ou sites internet pour assurer leur propre promotion. C'est le cas de la radio Disso Fm et du site internet *Diawartoul-lah* (Guèye, 2003, 72-73).

- 44 Les marabouts et promoteurs mourides ont tiré profit du vide juridique des cahiers de charges des radios commerciales et des radios communautaires ainsi que le cahier des charges applicable au titulaire d'une autorisation de diffusion de programme de télévision privée de droit sénégalais. Il n'y a ni une réglementation spécifique, ni des obligations clairement définies concernant les médias confessionnels. Les textes n'insistent que sur le respect des règles déontologiques et du respect du pluralisme des opinions¹⁹.

3.2 Lamp Fall TV, Touba TV et Al Mouridiyya TV : vendre l'image de la confrérie

- 45 Au début des années 2000, après les échecs de journaux d'obédience mouride comme *Touba*, *Khassaidés*, *La Voix de Touba* ou *Touba Magazine*, des initiatives mourides ont porté sur l'Internet, la radio et la télévision. La Toile est un espace virtuel que les mourides, à travers les *dahira*, ont conquis après les espaces territoriaux sénégalais et international (Guèye, 2003, 64). Les sites en ligne qui fleurissent depuis la fin des années 1990 et le début des années 2000, vantent la puissance mouride, diffusent l'œuvre de Bamba, donnent des informations sur la vie de la confrérie, son message, ses symboles, ses saints, sur la Cité-État de Touba (Guèye, 2003, 65). Les images de Cheikh Ahmadou Bamba et celles de la Mosquée de Touba sont devenues des symboles portés un peu partout dans le monde.
- 46 Les chaînes de radio et de télévision participent de la même logique : propager le mouridisme, diffuser le message universel et intemporel de l'islam et promouvoir les valeurs culturelles de la société sénégalaise. Leur discours a recours au système de valeur islamique, qui s'oppose à l'occidentalisation de la société sénégalaise.
- 47 Dans le domaine de l'audiovisuel, Alioune Thioune, un ingénieur en télécommunications, a fait figure de pionnier en lançant *Lamp Fm* - puis *Lamp Fall TV* - adossé à Africatel AVS, un centre d'appels installé à Dakar. Le succès de *Lamp Fall TV* a encouragé d'autres

promoteurs mourides à investir le créneau des médias. Ainsi voient le jour *Touba TV* en 2009, *Al Azhar fm*, *Radio Touba Hizbut Tarqiyya Fm* et *Al Mouridiyya TV* en décembre 2013. Cependant, la création de ces deux derniers médias par le *Dahira Hizbut Tarqiyya*²⁰ entre en droite ligne de la politique de cette institution culturelle mouride.

- 48 Après l'imprimerie qui a permis la traduction en français des ouvrages de Cheikh Ahmadou Bamba, l'organisation d'expositions sur le mouridisme dans les années 1980 et la création d'un site internet à la fin des années 1990, le *Hizbut Tarqiyya* investit l'audiovisuel pour contribuer à la diffusion du mouridisme.
- 49 Ces chaînes mourides sont gratuites au Sénégal. Au départ, *Touba TV* était une chaîne payante à l'étranger où elle était diffusée via le satellite. Elle était reçue non seulement en Europe, en Afrique au Sud du Sahara ou aux Etats-Unis où l'on dénombre une forte diaspora mouride, mais aussi vers Touba où beaucoup de maisons sont équipées d'antennes paraboliques en raison de la mauvaise réception des chaînes hertziennes dans certaines zones.
- 50 Les journalistes de ces chaînes de télévision ne sont pas tous des talibés mourides. Leurs reportages ne sont pas non plus exclusivement consacrés à ceux-ci. De par leur personnel et les programmes proposés, ces chaînes de télévision sont transconfrériques. Elles ont une vision globalisante de l'islam, qui n'admet pas de discriminations entre les musulmans. C'est une façon pour elles de recréer et de renforcer les liens de la communauté musulmane sénégalaise²¹ (Sy, Ndong, 2015, 16-17).
- 51 Même si le wolof permet de toucher un large public – langue parlée par 80 % des Sénégalais – certaines émissions sont également déclinées en français et en arabe. La religion occupe une place importante dans la programmation de ces chaînes. *Lamp Fall* consacre 70 % de sa programmation aux émissions religieuses. Même les *khassaïdes* sont utilisés comme jingles. À *Touba TV*, les émissions religieuses occupent entre 50 à 70 % de la grille des programmes. Il s'agit de reportages sur les manifestations et événements religieux, la vulgarisation de la pensée de Cheikh Ahmadou Bamba, l'enseignement des préceptes de l'islam et du Coran, les causeries religieuses, les émissions interactives ou de

débats et la couverture des activités de la diaspora mouride. *Lamp Fall* se distingue par l'absence dans sa grille des programmes d'émissions de divertissement, notamment la musique et le sport considérés comme des activités prohibées par l'islam. Elle reste fidèle à la philosophie définie par le fondateur du mouridisme. *Lamp Fall* propose cependant des émissions portant sur des faits de société²² (Sy, Ndong, 2015, 16-17). Comme sur les radios privées sénégalaises, ces faits sont souvent abordés sous le prisme de la religion : polygamie, place de la femme dans la société, code de la famille, rôle du chef de famille, etc. (Sonko, 2010, 128). Quant aux journaux d'information, ils sont réduits à leur plus simple expression. Les chaînes de télévision mourides proposent une offre médiatique alternative par rapport à celle des télévisions généralistes dont la grille des programmes est dominée par le divertissement, notamment les séries américaines, les *télénovelas*, les sitcoms africains, le sport, les émissions et clips musicaux.

- 52 À *Lamp Fall TV* et à *Touba TV*, on assure accorder de l'importance aux principes éthiques et aux règles déontologiques. Pour les responsables de ces chaînes de télévision, il ne saurait y avoir de conflit entre les dogmes religieux et professionnel. Ils s'adosent à l'éthique musulmane et au système des valeurs locales. Selon le directeur des programmes de *Touba TV*, « C'est l'islam qui recommande d'avoir de l'éthique. C'est pourquoi nous évitons les sujets à polémiques. Nous faisons preuve d'équilibre dans le traitement de certaines questions en restant conformes à la foi et aux textes qui régissent le métier de journaliste »²³.
- 53 Il nous a été difficile d'avoir des informations sur les sources de financement et les résultats financiers de ces chaînes. À *Touba TV* on avoue que la chaîne est soutenue par Mbackiyou Faye, un mécène, un homme d'affaires et un politique prospère, représentant du Khalife général des Mourides à Dakar. À *Lamp Fall*, le propriétaire²⁴ soutient que l'essentiel des revenus de la chaîne proviennent des sociétés de téléphonie mobile, des avis et communiqués, de la publicité et des ristournes des serveurs vocaux qui constituent une véritable aubaine financière pour les radios privées (Sonkon 2010, 99-104).
- 54 Les chaînes de télévision confrériques ne constituent pas une menace à l'équilibre de la nation sénégalaise. Adossées à un islam

confrérique tolérant, « transethnique » et transnational, elles proposent une offre programmatique « transconfrérique » garant d'une coagulation sociale. En outre, elles assurent une mission d'éducation religieuse. Ces chaînes de télévision, comme les émissions religieuses des radios privées, contribuent à la « désacralisation du processus de transmission du savoir religieux » (Sonko, 2010, 149). Leurs animateurs supplantent les institutions religieuses comme les écoles coraniques et les mosquées dans la diffusion des enseignements religieux. Nous pouvons avancer l'hypothèse que cet encadrement religieux des médias confessionnels représente un véritable rempart contre l'islam militant en ne laissant pas le terrain à ce dernier.

BIBLIOGRAPHY

- Audrain X. (2004), « Du "Ndigël avorté" au Parti de la vérité. Évolution du rapport religion/politique à travers le parcours de Cheikh Modou Kara (1999-2004) », *Politique africaine*, décembre, n° 96, p. 99-118.
- Babou C.-A. (2011), *Le Jihad de l'âme. Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal (1853-1913)*, Paris, Karthala.
- Bava S. (2003), « De la "baraka aux affaires" : ethos économico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, n°2, 19 avril 2007, disponible sur : <http://remi.revues.org/454>, consulté le 15 juin 2017.
- Bourdieu P. (1980), *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu P. (1996), *Sur la télévision suivi de L'Emprise du journalisme*, Paris, Liber.
- Brosse R. de la (1999), *Le rôle de la presse écrite dans la transition démocratique en Afrique*, Thèse en sciences de l'information et de la communication, Université Bordeaux 3.
- Copans J., Coulon C., Diop M.-C., et al (2012), « Donal B. Cruise O'Brien, 1941-2012 », *Cahiers d'Études Africaines*, 2012, n° 208, p. 735-740.
- Copans J. (1980), *Les marabouts de l'arachide*, Paris, Le Sycomore.
- Copans J. (2000), « Mourides des champs, mourides des villes, mourides du téléphone portable et de l'internet. Les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie », *Afrique contemporaines*, n° 194.

Cornu D. (1994), *Journalisme et vérité. Pour une éthique de l'information*, Genève, Labor et Fides.

Coulon C. (1981), *Le marabout et le Prince, Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone.

Coulon C. (1984), « Sénégal, La Success Story, dix ans après », *Journée d'études L'État africain en question*, 21 janvier 1984, Bordeaux, Centre d'études d'Afrique noire.

Coulon C. (1988), *Contestations en pays islamiques*, Paris, Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes.

Cruise O'Brien D. (1978), « Sénégal », dans Dunn J., *West African States : Failures and Promise*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 173-188.

Diagne M. (2014), « Si Cheick Béthio s'était nommé Mbacké... », *Le Quotidien*, 23 juin 2014, p. 3.

Diallo B.-A. (2014), « Les talibés pyromanes libérés, les ministres tancés par le Khalife général : l'État renouvelle son allégeance à Touba », *Le Quotidien*, 23 juin 2014, p. 3.

Diop B. (2008), « Intolérance ! », *Weekend Magazine*, n° 45, semaine du 18 au 24 avril.

Diop M.-C. (1981), « Les affaires mourides à Dakar », *Politiques africaines*, n° 45, p. 99-110.

Diop M.-C. (1980), *La confrérie mouride : organisation politique et mode d'implantation urbaine*, Thèse de 3^e cycle, Université de Lyon.

Diop M.-C., Diouf M. et Diaw A. (2000), « Le baobab a été déraciné. L'alternance au Sénégal », *Politique Africaine*, n° 78, p. 157-179.

Diop S. (2014), *Média : lettre ouverte au CORED*, 6 juillet 2014, disponible sur : http://www.leral.net/Media-Lettre-ouverte-au-CORED-_a117939.html, consulté le 15 juin 2017.

Diouf M. (2001), *Histoire du Sénégal : Le modèle islamo-wolof et ses périphéries*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Dozon J.-P. (2010), « Ceci n'est pas une confrérie. Les métaphores de la *muridiyya* au Sénégal », *Cahiers d'Études africaines*, n° 198-200, p. 857-879, disponible sur : <http://etudesafricaines.revues.org/16407>.

Guèye C. (2002), *Touba. La capitale des mourides*. Paris, Karthala.

Guèye C. (2003), *Enjeux et rôle des NTIC dans les mutations urbaines. Le cas de Touba (Sénégal)*. Programme de l'UNRISD « Technologie, entreprise et société », Document n° 8.

Loum N. (2012), « L'espace public sénégalais réorganisé : pouvoir, médias et marabouts », *Ethiopiques*, n° 88, p. 147-163.

Loum N. (2001), *Pluralisme de l'information et groupes multimédias privés : essai d'approche socio-politique*, Thèse de doctorat en sciences de l'information et de la communication, Université Bordeaux 3.

- Loum N. (2003), *Les médias et l'État au Sénégal : l'impossible autonomie*, Paris, L'Harmattan.
- Marty P., (1971), *Études sur l'Islam au Sénégal*, Paris, Leroux.
- Mathien M. (1992), *Les journalistes et le système médiatique*, Paris, Hachette Université.
- Mbacké A.-A. (2014), *Contribution édit-eau, Touba et l'Empire : la République douchée*, 26 juin 2014, disponible sur : http://www.dakaractu.com/Contribution-EDIT-EAU-T-OUBA-ET-L-EMPIRE-LA-REPUBLIQUE-DOUCHEE_a69392.html, consulté le 15 juin 2017.
- Ndiaye M. (1996), *L'éthique ceddo et la société d'accaparement ou les conduites culturelles des Sénégalais d'aujourd'hui*, Dakar, Presses Universitaires de Dakar.
- Sall S.-N. (2009), *Religions et presse au Sénégal. Débat sur la laïcité*. Thèse de doctorat en sciences de l'information et de la communication : Université Michel de Montaigne de Bordeaux.
- Samson F. (2005), *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*. Paris, Karthala.
- Sonko F.-B. (2010), *Les usages paradoxaux de la radio à travers les émissions interactives au Sénégal : les exemples de Sud-FM, de RFM et de FM Awagna*. Thèse de doctorat en sciences de l'information et de la communication : Université Michel de Montaigne de Bordeaux.
- Sy C.-T. (1969), *La confrérie sénégalaise des Mourides : un essai sur l'Islam au Sénégal*, Paris, Présence Africaine.
- Sy S.-D. et Ndong M. (2015), « Lamp Fall FM et TV, Touba Fall FM, Al Azar FM, Touba TV, Al Mouridiyyah TV. Des médias au service du mouridisme », *Le Soleil*, 3 décembre 2015, p. 16-17.
- Triaud, J.-L., (1985), « Le thème confrérique en Afrique de l'Ouest. Essai historique et bibliographique », dans Popovic A. et Veinstein G., *Les Ordres mystiques dans l'Islam*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 271-282.
- Wade A. (1970), *La doctrine économique des mourides*, Dakar, L'interafricaine d'éditions.
- Weber M. (1967), *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press

NOTES

1 Pour la contribution de Donal Cruise O'Brien sur les mourides, nous renvoyons le lecteur à l'hommage qui lui a été rendu par J. Copans, Ch. Coulon, M.-C. Diop, J. Strauss, « Donal B. Cruise O'Brien, 1941-2012 », *Cahiers d'Études africaines*, 2012, n° 208, p. 735-740.

- 2 Outre cette thèse, M.-C. Diop est également l'auteur de beaucoup de contributions sur les mourides dans leurs relations avec le pouvoir central sénégalais.
- 3 C'est la version française de son livre *Fighting the Greater Jihad. Amadou Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*, Athens, Ohio University Press.
- 4 Associations religieuses regroupant les adeptes d'une confrérie
- 5 En dehors de la contribution de C. Guèye (2003). Mais celle-ci a surtout porté sur les usages sociaux des technologies de l'information et de la communication et leur rôle dans les mutations urbaines à Touba. Des mémoires de recherche ont été consacrés à *Lamp Fall FM* et *Lamp TV*, mais qui occultent les relations entre les mourides et les grands groupes médiatiques dakarois.
- 6 Ce mot se prononce *djébeulou*.
- 7 L'année où l'incident a eu lieu entre le journal *Le Témoin* et le chef de la confrérie des *Layennes*.
- 8 L'appellation « marabouts mondains » est utilisée dans le *Bulletin du Codesria* (1993 : 5) pour distinguer les marabouts issus directement des familles régnantes dans les confréries (très peu attachés au matériel et aux choses mondaines) et ceux qui tirent profit d'une parenté lointaine ou d'une proximité avec ces dites familles pour revendiquer une légitimité religieuse.
- 9 Expression wolof décrivant l'attitude générale prompte à substituer à la polémique ou au conflit, la langue de bois et la négociation
- 10 Lire *Week-End Magazine* n° 44, semaine du 11 au 23 avril 2008. Ce magazine appartient au Groupe de presse « Avenir Communication » éditeur du journal *Le Quotidien*.
- 11 Du fait de la proximité de l'éditeur, Madiambal Diagne, avec la famille du défunt Khalife des mourides Serigne Saliou Mbacké, cette affaire a connu un dénouement pacifique.
- 12 En avril 2012, Serigne Béthio Thioune, disciple du défunt Khalife des mourides Serigne Saliou Mbacké, et guide moral des « Thiantacoune », un mouvement néo-confrérique, a été arrêté à la suite d'une cérémonie d'allégeance qui a viré à l'assassinat de deux de ses talibés. En février 2013, bénéficiant d'une liberté provisoire, il a été élargi. Dans cette affaire, Serigne Béthio n'a été « protégé » ni par les politiques parce que son favori Abdoulaye Wade a été battu à la présidentielle de 2012 par l'actuel chef

d'État, Macky Sall, ni par les mourides en raison de ses relations difficiles avec Touba.

13 Son introduction en Sénégal remonterait au XI^e siècle avec la conversion du roi du Tekkur, Waar Jaabe. Son expansion a été rendue possible par le commerce transsaharien, les guerres saintes et l'encadrement des populations par les confréries soufies.

14 Il faut souligner chez les mourides, le rôle joué à ce niveau par le marabout Serigne Modou Kara.

15 Les plus célèbres sont Alioune Sall, Taïb Socé, Makhtar Seck et Moustapha Guèye.

16 Le Khalife des mourides, Serigne Abdou Lahat, avait menacé à l'époque de créer une radio mouride.

17 Conformément à l'enseignement d'Ahmadou Bamba : « Travaille comme si tu ne devais jamais mourir et prie comme si tu devais mourir demain ».

18 Dans l'esprit des promoteurs mourides, il ne s'agit pas de diffuser des prêches à longueur de journée, à l'image des chaînes saoudiennes.

19 Le chapitre IV portant sur les obligations relatives aux programmes, stipule en son article 13 : « *L'entité titulaire d'une autorisation de diffusion de programmes Radio est responsable du contenu des émissions qu'elle diffuse* ».

Le chapitre V du cahier des charges des radios commerciales portant sur les obligations relatives à la sauvegarde du pluralisme stipule simplement en son article 26 : « *Tout programme diffusé doit obligatoirement respecter les caractères pluralistes de l'expression des courants de pensée et d'opinion* ».

L'article 12 du cahier de charges applicables aux radios communautaires souligne que « (...) *les programmes diffusés doivent être exempts de toute discrimination raciale, religieuse, philosophique et sexuelle* ».

L'article 15 du Chapitre IV portant sur les obligations générales et déontologiques du cahier des charges applicable au titulaire d'une autorisation de diffusion de programme de télévision privée de droit sénégalais, mentionne que « *le titulaire est responsable du contenu des émissions qu'il diffuse* ».

20 Association constituée à l'origine de cadres mourides bien formés, dynamiques, dévoués, humbles, au service exclusif de la promotion d'une confrérie qu'ils ont définitivement installée dans la modernité.

21 À titre d'exemple, on peut citer *Al Mouriddiyya TV*, lancée en décembre 2013. Son directeur des programmes, Mouhamadou Lamine Diouf, explique : « « Notre champ d'action c'est l'islam. C'est pourquoi nous sommes ouverts aux autres. C'est autant de raisons qui font que *Al Mouridiyya TV* fait des directs depuis Tivaouane pour couvrir le gamou ainsi que des plateaux. La radio couvre aussi les événements religieux de Ndiassane, Yoff, la famille omarienne, etc., en conformité avec sa ligne éditoriale ».

22 Mor Touré, journaliste à *Lamp Fall*, justifie : « L'islam, c'est une vie intérieure mais aussi un projet de société. L'islam nous enseigne comment éduquer nos enfants, comment administrer nos sociétés et comment intégrer nos femmes dans le développement. C'est pourquoi, au-delà des émissions religieuses, nous avons des rubriques dédiées à la jeunesse, aux élèves, aux femmes, à l'environnement, à des questions économiques, à l'éducation, à la découverte, à des témoignages, à la culture et à la civilisation musulmanes, à la santé. À cela s'ajoutent quatre éditions et un round up de l'actualité hebdomadaire ».

23 Entretien avec Abdoulaye Diop, le 16 novembre 2014.

24 Entretien avec Alioune Thioune, le 12 octobre 2014.

ABSTRACTS

Français

Au Sénégal, les rapports de forces et les relations de domination sont organisés de telle sorte que pour comprendre comment fonctionnent les champs politique et médiatique, il faut d'abord étudier la relation qu'ils entretiennent avec le champ religieux. Dans un pays composé de plus de 90 % de musulmans, il prévaut ce que l'on nomme le « *phénomène confrérique* ». C'est dans ce contexte que se situe la présente contribution qui expose les résultats d'une étude empirique réalisée sur des chaînes de télévision revendiquant souverainement leur rattachement à la confrérie mouride. L'étude s'appuie aussi sur la théorie des rapports de pouvoirs.

English

In Senegal, the power struggles and the relations of domination are organized so that to understand how function the fields policy and media, it should initially be studied the relation that they maintain with the religious field. In a country made up of more than 90 % of Muslims, it prevails what one names the "phenomenon confreric". It is in this context that the present contribution is which exposes the results of an empirical study carried out

on TV channels asserting to them fastening with the brotherhood mouride. The study is also based on the theory of the relations of powers.

AUTHORS

Ndiaga Loum

Juriste, politologue, professeur au département des sciences sociales de l'Université du Québec en Outaouais (UQO). Membre régulier du Centre de recherche interuniversitaire sur la communication, l'information et la société (CRICIS) et de la Chaire Senghor de la Francophonie, ses intérêts de recherche portent sur la communication politique, la régulation éthique et juridique des médias, le développement et les relations internationales. Il est aussi expert en droit international humanitaire.

IDREF : <https://www.idref.fr/070133999>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000054177902>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/14461216>

Ibrahima Sarr

Enseignant-chercheur et directeur du Centre d'Études des Sciences et Techniques de l'Information (CESTI), l'école de journalisme de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Titulaire d'un doctorat en sciences de l'information et de la communication (Université Paris 2 Panthéon-Assas), ses recherches portent sur la communication politique, la sémiotique de l'image et des médias, l'éducation aux médias et la sociologie du journalisme.

De l'art de la propagande à l'art du management : Fonctions de la communication religieuse

Serigne Sylla

DOI : 10.35562/rif.353

Copyright
CC BY

OUTLINE

Introduction

1. La communication religieuse : un concept problématique
2. Les fonctions sociales de la communication religieuse : analyse à partir d'une ligne éditoriale confessionnelle définie autour du Mouridisme
 - 2.1 La communication religieuse comme moyen de propagande
 - 2.2 La communication religieuse comme projet pédagogique
3. Les fonctions managériales de la communication religieuse ou les « *fonctions latentes* » d'une ligne éditoriale confessionnelle
 - 3.1 Définition et véhicule d'une culture d'entreprise
 - 3.2 Une éthique : la quête du « *dërëm* » et du « *ngërëm* » comme une motivation au travail

Conclusion

TEXT

Introduction

- 1 Cet article étudie les fonctions de la communication religieuse. Il porte sur une analyse de cette forme de communication afin de diagnostiquer sa place dans la vie sociale et dans les politiques de management des entreprises. En effet, il est important de constater de nos jours que l'entreprise n'est plus un système clos. Elle est ouverte à son environnement et subit en retour ses influences sur son domaine d'activité et sa politique de management.
- 2 Par ailleurs, qui dit communication évoque forcément les médias. Ce qui fait que cette recherche ne peut nullement ignorer l'évolution de

la communication mass médiatique. Dès lors, McLuhan (1968) décrit celle-ci en trois étapes : une *étape primitive* (l'âge de la communication orale), la *galaxie Gutenberg* (l'âge de l'imprimerie et de la communication écrite) et la *galaxie Marconi* ou l'âge électronique avec la radio, la télévision et les TIC. Cette étape correspond à la période actuelle se caractérisant par une « révolution médiatique » qui a fait du monde « un village planétaire ». Ainsi, les médias ont quitté le monopole étatique vers un pluralisme grâce à une démocratisation des sociétés. Ce phénomène a occasionné la libéralisation des espaces médiatiques de l'Afrique francophone durant les années 1990 : c'est la période des radios privées commerciales dans beaucoup de pays comme le Sénégal. Cela est abouti, vers les années 2000, à l'ouverture de l'espace télévisuel et plus tard à la naissance des médias spécialisés parmi lesquels les médias confessionnels.

- 3 Pour caractériser ce type de média, Gérard Chandès propose cette définition : « Par radios « confessionnelles » ou « religieuses » nous entendons les radios dont la mission est la diffusion de contenus religieux stricto sensu (...) et d'informations séculières interprétées selon une perspective religieuse (...), sur la totalité du programme... » (Chandès, 2013). De ce fait, est média confessionnel tout support de communication de masse se réclamant ouvertement d'une confession en faisant face à la sécularisation et à la laïcité pour orienter ses programmes à sa promotion et à sa vulgarisation.
- 4 Ce phénomène constitue le principal prétexte qui nous a poussés à interroger la communication religieuse. Nous partons du cas de l'entreprise médiatique confessionnelle *Lamp Fall Communication*. Il s'agit ainsi plus précisément du diagnostic des programmes de *Lamp Fall Télévision* pour montrer la place qu'occupe la communication religieuse au niveau sociétal et au niveau du management des organisations. Car, *Lamp Fall Communication* est le premier groupe de presse confessionnelle légale installé au Sénégal au début des années 2000. En 2002, ce groupe ouvre sa radio *Lamp Fall FM* à Dakar. Il a fallu peu de temps pour voir cette radio purement confessionnelle (Fall, 2008) élargir ses fréquences à Touba, capitale du Mouridisme¹, confrérie à laquelle elle est rattachée. Et pour augmenter son auditoire, cette radio va connaître sa troisième

fréquence à Kaolack dans le centre-sud du pays avant d'ouvrir en 2011, *Lamp Fall TV* à Dakar (Sylla, 2014).

- 5 De plus, il reste fort intéressant de noter que la communication religieuse n'a pas fait l'objet d'une importante littérature scientifique (Sylla, 2014). De fait, il est aujourd'hui pertinent voire impératif d'en faire un objet d'étude. Un exercice qui permettra de lui donner un sens scientifique et d'interroger ses fonctions tant au niveau du système social en général que sa place dans le management des entreprises. Ce qui va faire appel forcément à repenser le rapport médias et religions. Dès lors, la problématique de cet article est de procéder par une analyse des programmes de *Lamp Fall TV* dans le but de comprendre comment, à travers la *communication religieuse*, cette entreprise dont la référence reste l'Islam et en particulier la confrérie mouride (Fall, 2008 ; Syll, 2012 ; Sylla, 2014) arrive à remplir sa fonction de « *propagande* » en faveur du Mouridisme et à assurer son *management interne*. Ce qui revient à un examen des fonctions sociales et managériales de la communication religieuse. De plus, il faut comprendre ici par *art*, une manière de faire une activité selon une méthode et des procédés dans le but d'avoir un résultat.
- 6 Le cadre d'étude est le Groupe *Lamp Fall Communication* dont le siège se trouve à Mermoz, Dakar (Sénégal). Ce travail est le fruit d'une recherche documentaire et d'enquêtes de terrain (Sylla, 2014). La stratégie de recherche est la méthode qualitative en interrogeant le projet médiatique, la ligne éditoriale de *Lamp Fall TV* et la manière dont les administratifs et le personnel portent ce projet. Les techniques de collecte de données sont deux guides d'entretien semi-directif. Le premier est soumis aux administratifs (Directeur des programmes, Responsable de la rédaction, Chefs de desk). Le deuxième avait pour cible le personnel composé de journalistes, animateurs, techniciens. Nous avons aussi fait usage de la grille d'observation directe pour avoir une vue d'ensemble des programmes de *Lamp Fall TV* et de son environnement interne.
- 7 Ce travail est structuré en trois parties. D'abord, il est question de passer par un recadrage conceptuel de la communication religieuse. Ensuite, il s'agit de montrer les fonctions sociales de la communication religieuse à partir de l'analyse des programmes de

Lamp Fall TV. Enfin, en partant toujours du cas de *Lamp Fall*, nous examinerons ses fonctions managériales.

1. La communication religieuse : un concept problématique

- 8 Précisément, les interrogations sur la communication restent très abondantes. Mais, à cause de son aspect dynamique et transversal, elle est devenue un champ de plus en plus large. Ce qui rend problématique sa maîtrise. Aujourd'hui, on parle de communication publique, communication pour le développement, communication politique, communication religieuse, etc. Nous réfléchissons ici sur cette dernière dimension.
- 9 Pour vivre, le groupe ou l'individu a besoin de communiquer mais aussi des moyens à la hauteur lui permettant d'y parvenir. C'est pourquoi, depuis un certain temps, est né le concept de communication religieuse. En effet, la religion, comme toutes les institutions, a besoin de faire passer des messages à ses fidèles selon des principes correspondant à ses valeurs. Les fidèles aussi, pour être en communion, ont besoin de la communication. De ce point de vue, la communication religieuse existe et suit des principes bien définis. Elle peut être définie comme la communication utilisée par la religion et dans un média généraliste ou religieux pour s'adresser aux fidèles, vulgariser le message divin, promouvoir et valoriser les valeurs de la religion. De fait, elle part d'un émetteur qui peut être la presse, la télévision, la radio, etc. pour parvenir à des types d'individus bien définis qui peuvent être des fidèles d'une confession (Sylla, 2014). Ainsi, la communication religieuse comme toute autre forme de communication suit, selon Nicolae Dascalu (2012), une dimension verticale à travers laquelle les fidèles peuvent maintenir leur lien avec Dieu et une dimension horizontale expliquant la transmission des messages entre les croyants d'une même génération ou de générations différentes. C'est cette dimension horizontale qui garantit l'intercompréhension entre les hommes et leur assure l'harmonie et le bonheur. Cela peut se faire avec les moyens comme les livres, la radio, la télévision, l'internet et ses composantes.

- 10 De surcroît, la communication religieuse peut se manifester à travers le jargon qu'utilisent parfois les hommes dans les discussions et salutations. Elle est ainsi un signe d'appartenance, une identité que tout groupe détient pour montrer son originalité. De plus, rejoignant l'École de Palo Alto sur le principe que tout est communication, on peut défendre que la communication religieuse se manifeste fortement aussi à travers le mode vestimentaire. Par exemple, nous pouvons prendre le cas des musulmans avec leur mode d'habillement (le voile, les bonnets, etc.), avec leurs chapelets, leurs barbes et moustaches, etc. Pour le cas des chrétiens aussi, c'est visible avec le crucifix.
- 11 Par conséquent, nous retenons comme communication religieuse, ce mode de communication utilisé par une religion, une confrérie religieuse, etc. pour s'adresser à ses fidèles, afin de vulgariser son message, promouvoir et valoriser ses valeurs et ses principes. C'est aussi communiquer en faveur d'une religion ou confession pour permettre son expansion par des techniques. La communication religieuse est donc une forme de propagande et d'endoctrinement. Ce qui va permettre d'expliquer, dans les lignes suivantes, comment *Lamp Fall TV*, à travers la communication religieuse, s'implique dans une propagande pour le Mouridisme.

2. Les fonctions sociales de la communication religieuse : analyse à partir d'une ligne éditoriale confessionnelle définie autour du Mouridisme

- 12 *Lamp Fall TV* est un organe du groupe Lamp Fall Communication. Sa particularité est d'être proche de la confrérie Mouride. Sa ligne éditoriale, définie autour de la communication religieuse (Sylla, 2014), hiérarchise ses thématiques en grande partie entre la vulgarisation du Mouridisme en plus d'un projet éducatif et pédagogique en faveur de ce dernier en particulier et de l'islam en général. Ainsi, l'objet principal de cette section est de discuter des fonctions sociales de la communication religieuse à travers la propagande et le projet

pédagogique, en partant des programmes de *Lamp Fall TV*. Il faut noter que cette grille des programmes définie par *Lamp Fall TV* reste spécifiquement comparée à celle des médias généralistes dans la mesure où elle est hiérarchisée principalement selon l'islam, le mouridisme et l'éducation.

2.1 La communication religieuse comme moyen de propagande

- 13 Le Groupe *Lamp Fall Communication* est une tribune d'expression religieuse. L'idée de sa création est née du projet de donner à la confrérie mouride un moyen de communiquer et de vulgariser ses principes². En effet, si l'on en croit son PDG, *Lamp Fall TV* reste une prolongation de la radio *Lamp Fall FM*. Ainsi, il soutient : « Nous voulons aider les 95 % de musulmans du Sénégal à mieux connaître leur religion afin de la pratiquer correctement. Je rappelle que grâce à notre radio bon nombre de musulmans savent faire correctement leur dévotion »³. C'est une des raisons pour lesquelles nous l'avons considérée comme un média de propagande. En effet, la propagande est analysée comme une action des médias de masse sur son public en cherchant à le manipuler. Pour Lucien Sfez : « La propagande peut être définie comme une stratégie de persuasion destinée à imposer des références collectives et à transformer les mentalités et les conduites d'un groupe important d'individus. La notion de propagande suppose un projet qui nourrit le contenu du discours, un ensemble de techniques de mobilisation, et une cible réceptive » (Sfez, 1993, 1002).
- 14 Cette fonction propagandiste des médias est expliquée par la « seringue hypodermique » de Lasswell (1927). Cette conception prend les médias pour des outils ayant la capacité de manipuler les individus pour changer leur comportement. De fait, des penseurs comme Bourdieu (1997) abondent dans le même sens en considérant les médias comme des outils de vulgarisation d'idéologies, de manipulation et de propagande, d'où leur rôle d'exercer une violence symbolique. Leur objectif propagandiste est suivi, selon Jean-Michel Saillant, à travers l'émission de messages « consistant à agir sur l'opinion pour l'amener à considérer, comme vraies, certaines idées » (Saillant, 1996, 95). Il souligne ici l'objectif

de « *massage propagandiste* » que poursuivent certains médias et qui consiste en une rhétorique, un système médiatique qui possède des moyens persuasifs (Saillant, 1996 : 94). Dès lors, ce qui nous intéresse ici est de montrer comment *Lamp Fall TV*, en partant de la communication religieuse, s'implique dans la vulgarisation du Mouridisme.

- 15 C'est pourquoi, le premier constat fait de *Lamp Fall TV* un média religieux. En effet, sa ligne éditoriale est définie autour de l'*Islam* et de la *vulgarisation du Mouridisme*⁴. Dans cette perspective, son directeur des programmes explique que : « les thèmes sont directement rattachés aux objectifs qui sont de vulgariser les enseignements du Cheikh. Leur choix aussi se fait selon la ligne éditoriale de la télévision qui est spécifiquement religieuse ». C'est un médium qui inscrit sa mission dans la loyauté totale de l'expression : « Minal Xadîmi, ilal Xadîmi » ou « de Khadim vers Khadim »⁵. Ainsi, beaucoup de ses émissions sont uniquement orientées à cette religion. Nous pouvons noter une émission spécifiquement « réservée au Coran, "jonganté Al Xuran", son objectif est d'amener les individus surtout les jeunes à une meilleure connaissance et une bonne pratique de la religion »⁶. Cet objectif est prolongé dans une autre émission « Daara ji », au sens d'école. C'est un programme réalisé pour permettre « aux fidèles de pouvoir lire et apprendre avec l'alphabet arabe »⁷. De ce fait, nous ne verrons pas à *Lamp Fall* des programmes de musique, de sport, de cinéma et de tout ce qui est contraire aux principes de l'islam. Même les publicités à faire passer sont sélectionnées.
- 16 Sous ce rapport, *Lamp Fall TV* ne se consacre qu'à Cheikh Ahmadou Bamba et à l'expansion de son « idéologie », le Mouridisme. Elle joue donc un rôle de vulgarisation des écrits sacrés islamiques, des principes de la religion musulmane. Elle participe de même à faire valoir ses valeurs voire les promouvoir. C'est pourquoi, si nous apprécions bien sa grille, nous constaterons que ce sont les émissions de prêche, d'éducation, en un mot les émissions qui permettent une meilleure connaissance de la religion musulmane qui sont favorisées. D'ailleurs, son directeur des programmes nous souligne que les thèmes de sa ligne éditoriale tournent autour du « Coran, des hadiths, des enseignements et de l'œuvre de Serigne Touba »⁸ ⁹. Également, *Lamp Fall TV* constitue un canal à

travers lequel sont transmis des messages de la confrérie mouride au niveau vertical et au niveau horizontal. En effet, étant un prolongement des mégaphones de la Mosquée de Touba¹⁰ (Sylla, 2015), *Lamp Fall TV* devient un médium à travers lequel sont transmis les messages du Khalife général vers toute la communauté mouride du Sénégal et de la diaspora. Une observation des programmes nous a fait savoir que, en plus de l'appel de la prière qui est diffusé depuis la Grande Mosquée Touba, les autres messages comme ceux concernant les grands événements du calendrier musulman comme le Ramadan, la Korité, le *Tabaski*, le *Gamou*, le *Magal* de Touba, etc. y sont transmis.

- 17 Mais, il faut savoir que le plus grand rôle de ce médium est plus senti durant la période de ce *Grand Magal* qui est célébré chaque année à Touba (Sénégal). Ce grand événement constitue la plus grande fête de la communauté mouride. Il marque la commémoration du départ en exil de son fondateur Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké (de 1895 à 1902) au Gabon¹¹. *Lamp Fall TV* assure ainsi la transmission des messages et une couverture. Ainsi, des Reportages, des Directs, des Plateaux spéciaux, des Grandes interviews, des Documentaires, etc. sont transmis aux téléspectateurs depuis Touba pour assurer une bonne couverture de cet événement. Ce qui chamboule les programmes habituels de la télévision et de la radio *Lamp Fall*. Dès lors, elle constitue donc un pont entre la hiérarchie mouride et les fidèles : c'est la communication religieuse verticale.
- 18 Enfin, au niveau horizontal, le rôle de *Lamp Fall TV* n'est pas non plus à ignorer. En effet, elle assure une communication entre les fidèles à travers des programmes sur les écrits de Cheikh Ahmadou Bamba. En guise d'illustrations, nous pouvons citer : « *Serigne Touba par lui-même* », « *Jonganté ci Qasîda yi* ¹² », « *Daju Qasîda* ¹³ », « *Daara Ji* ¹⁴ », « *Jonganté ci xam-xam* ¹⁵ », « *Majaliss* ¹⁶ », « *Njangan* ¹⁷ », etc. Cette mission est suivie aussi à travers ses « *Journal de la semaine* », « *Journal du monde arabe* », ses éditions spéciales sur les grands événements religieux, ses séries de reportage et les autres programmes sur les faits de société. Et il faut surtout savoir que même pour ces programmes sur les faits de société, le débat est pour la plupart cadré selon le point de vue de l'Islam et du Cheikh. Cela confirme exactement leur crédo en wolof¹⁸ : « *Télé bi jox leppam Khadimal Moustapha* ¹⁹ ». Cela, pour dire que *Lamp Fall TV*

est la télévision qui se consacre entièrement à Cheikh Ahmadou Bamba et à son œuvre.

2.2 La communication religieuse comme projet pédagogique

- 19 *Lamp Fall TV* utilise aussi la communication religieuse pour jouer un rôle sur le volet éducatif et pédagogique. De fait, il est constaté qu'elle œuvre pour l'exégèse du Coran, des préceptes de l'Islam et des écrits de Cheikh Ahmadou Bamba. Cela est poursuivi à travers des programmes orientés à l'enseignement islamique comme « *Xatmul Quraan* ²⁰ », « *Majaliss* », « *Daara ji* », etc. Ce qui va permettre, selon nos enquêtés, de bien faire connaître, d'une part, au monde et plus particulièrement aux Sénégalais l'importante œuvre du Cheikh.
- 20 Par ailleurs, nous pouvons dire que *Lamp Fall TV* constitue un prolongement des *daaras* et des *dahiras* en ce qui concerne la vulgarisation sur les plans culturel et scientifique du Mouridisme. En effet, avec des programmes comme « *Ëtt bi* ²¹ », « *Daara ji* », « *xatmul Quraan* », « *xel xelli* ²² », « *yar ak téguine* ²³ », *Lamp Fall TV* se donne comme objectif d'enseigner à son public les principes de la religion musulmane mais aussi lui procurer une bonne socialisation. Car, les *daaras* sont construits pour faciliter la formation des fidèles sur le plan de la connaissance, de la maîtrise du Coran, des préceptes mourides (Ndiaye, 2010). Les *dahiras* sont des associations islamiques à but normatif (Niang, 2001) se réclamant de la confrérie. Ils se spécialisent dans le domaine de la déclamation et de la chanson des « *xassidas* » ou panégyriques du Cheikh et de la vulgarisation de son enseignement au niveau scientifique comme au niveau culturel.
- 21 Cette relation entre ce médium et ces derniers (*daaras* et *dahiras*) peut être expliquée par la théorie de « l'équivalent fonctionnel » de Merton (2006). Cette théorie explique qu'au sein d'une même société, deux institutions peuvent coexister et remplir la même fonction. Il l'explique comme le fait qu'une même fonction puisse être remplie par plusieurs organismes qui peuvent être alors complémentaires, mais aussi en concurrence ou en substitution. C'est le cas ici encore de *Lamp Fall TV*, des *daaras* et des *dahiras*. En effet, toutes les

trois institutions poursuivent un même projet qui est l'enseignement religieux islamique en général et en particulier, l'universalisation ou la mondialisation de l'œuvre et des enseignements du guide spirituel du Mouridisme.

- 22 Une enquête menée auprès de ses téléspectateurs à Saint- Louis du Sénégal nous a permis d'évaluer sa grille des programmes. En effet, tous les enquêtés ont presque fourni des réponses qui peuvent se résumer à la religion et au rôle éducatif de Lamp Fall. À ce propos, E.T, un homme de 28 ans nous confie ceci : « Je regarde Lamp Fall Télévision avec ma famille, ma femme et mes enfants. En effet, il fait partie de mon devoir de les éduquer. Et cette télévision reste selon moi un moyen pouvant permettre de réussir cette tâche. Ce qui m'intéresse plus dans cette télévision, c'est la religion mise en avant dans ses programmes. Lamp Fall Télévision nous permet de pouvoir pratiquer notre religion et de mieux connaître Serigne Touba ».
- 23 Ce dernier donne directement à *Lamp Fall TV* une fonction de socialisation. En effet, en choisissant de la suivre en famille avec sa femme et ses enfants, il veut profiter des programmes qu'offre Lamp Fall Télévision pour assurer une bonne éducation de sa famille. Cela prouve l'importance de *Lamp Fall* aux yeux de son public. L'autre idée qui peut nous intéresser dans ses propos, c'est celle de religion. De fait, notre enquêté souligne aussi comme une autre motivation la religion qui est mise en avant par *Lamp Fall* dans ses programmes.
- 24 Ce sont les mêmes éléments de réponses pour ce maître coranique, C.D., un homme âgé de 27 ans quand il dit : « Je regarde Lamp Fall, car c'est une télévision qui fait tant notre fierté. Elle fait partie des télévisions qui permettent de mieux éduquer les individus et par-là mieux gérer la société en orientant sa ligne éditoriale à la religion. Elle permet de mieux connaître la religion. Les TIC sont des moyens que la religion doit prendre pour des dons divins et en profiter. [...] C'est une télévision qui est venue au moment où la société souffre vraiment d'un manque d'éducation et presque une absence de la religion. Ce que nous regrettons est qu'elle est seule dans sa mission ». C'est ce point de vue qui est partagé par tous les autres enquêtés. Et B.N., un homme de trente ans ajoute qu'il « la regarde pour suivre les émissions religieuses. En effet, dans les autres chaînes

de télévisions, on a ces émissions religieuses que les jeudis et vendredis et ce n'est pas suffisant ».

- 25 Ces témoignages de nos enquêtés donnent une idée sur un autre domaine dans lequel les médias ont un rôle important à jouer : c'est la socialisation. L'autre phénomène que l'on voit dans ces derniers, c'est l'insuffisance du temps accordé à la religion dans les autres chaînes de télévision du pays. Par conséquent, le projet de *Lamp Fall TV* et sa ligne éditoriale sont bien appréciés par son public. D'ailleurs, les enquêtes ont révélé que *Lamp Fall*, étant une télévision confessionnelle, reste un moyen d'éducation et de socialisation et partant un moyen pour mieux gérer la société. Pour appuyer ces témoignages, nous pouvons faire appel à Dany-Robert Dufour (2013) qui fait de la télévision un instrument de socialisation à l'instar de la famille et de l'école. Il prend la télévision pour un « troisième parent » du fait de sa capacité à inculquer à l'individu – principalement à l'enfant – des valeurs à l'image des parents. Cela lui donne un rôle positif dans la société. Ce rôle est vu aussi dans le fait que certains affirment de suivre cette chaîne en famille. Ainsi, ce rôle donné à *Lamp Fall TV* correspond à une des fonctions principales de tout média à côté de l'information et du divertissement : l'éducation (Sylla, 2015).
- 26 Cependant, il est important de savoir que la communication n'est pas seulement un moyen de propagande et d'éducation. Son rôle aussi peut être senti au niveau du management des organisations.

3. Les fonctions managériales de la communication religieuse ou les « fonctions latentes » d'une ligne éditoriale confessionnelle

- 27 Il est question dans cette section d'examiner de manière profonde les fonctions managériales de la communication religieuse à partir de l'administration et du personnel de *Lamp Fall Communication*²⁴. Son déterminisme sur la *définition d'une culture d'entreprise* et sur la *motivation au travail du personnel* sont les deux aspects que nous analysons. Ce point examine ainsi les effets de la communication

religieuse sur le management de l'entreprise et sur son personnel. En effet, la ligne éditoriale de ce médium, définie selon les principes de l'Islam en général et du Mouridisme en particulier, n'est pas sans incidences sur la politique de management de l'entreprise en question.

3.1 Définition et véhicule d'une culture d'entreprise

- 28 La culture d'entreprise est souvent définie comme l'ensemble des valeurs, normes et représentations propres à une organisation et partagées par l'ensemble de ses membres et constituant, par conséquent, principalement leur identité. C'est à partir d'elle que se définissent le règlement et la politique de management adéquats pour l'organisation concernée. Cette culture peut se manifester par le type de produit à mettre sur le marché, son logo, ses crédos, son organisation interne, ses relations avec son environnement externe, le comportement et l'identité de son personnel, etc. Cependant, la culture d'entreprise s'inspire et s'appuie toujours de quelque chose qui permet sa définition et sa pérennisation.
- 29 Dans le cas des entreprises de presse, elle s'inspire et s'appuie souvent sur la ligne éditoriale de l'organe. En effet, un média de masse se définit toujours par sa ligne éditoriale. C'est le support qui détermine sa grille de programmes et le type de comportement de son personnel (Sylla, 2014). Donc, dans un organe de presse, une ligne éditoriale bien acceptée signifierait une culture d'entreprise bien assimilée. Et cela ne fera que donner à l'entreprise en question une bonne image et une bonne notoriété.
- 30 Cela semble être une force bien acquise par l'entreprise *Lamp Fall TV*. Car, il est noté que la ligne éditoriale confessionnelle définie par cette entreprise peut être directement appréciée à travers le comportement de son personnel à l'intérieur comme en dehors de l'entreprise. De fait, les journalistes et les présentateurs, pour passer à la télévision, sont toujours obligés d'adopter un type de comportement correspondant aux principes de la ligne éditoriale, donc à l'Islam. Ainsi, selon un animateur d'émissions et Chef du desk religion : « Cela commence par le présentateur ou la présentatrice des émissions. Il doit être quelqu'un qui fait preuve du comportement

d'un musulman ou d'une musulmane. D'ailleurs, si c'est une femme, elle se voile ou se couvre la tête. Il n'y a aucune femme qui présente une émission la tête nue. Cela fait partie des règles de la télévision. De plus, à chaque début d'émission, le présentateur ou la présentatrice est tenu de commencer par « As-salaamu haleykum » et « Bismilahir-rahmani rahiim » comme le veut la religion musulmane »²⁵. C'est une règle qui est définie par l'administration de Lamp Fall pour se conformer aux principes de base de l'Islam. Mais même si elle est édictée pour seulement le fonctionnement interne de l'organisation, la règle est allée jusqu'à même avoir une très grande influence sur le comportement du personnel de l'entreprise en améliorant leur connaissance et leur façon de vivre. En effet, tous ceux qui sont interrogés parmi les membres du personnel ou de l'administration disent avoir appris quelques choses de plus sur leur religion et sur le Mouridisme à travers *Lamp Fall TV*. C'est ce que nous analysons comme une des « *fonctions latentes* » de la ligne éditoriale confessionnelle de *Lamp Fall*.

- 31 À ce propos, une journaliste du groupe, NYD., confie : « Les programmes m'ont appris beaucoup de choses surtout sur le Mouridisme. Ils m'ont appris à aimer Serigne Touba alors que moi je suis issue d'une famille non mouride. Ils m'ont appris les enseignements de Serigne Touba. Maintenant je me dis que je suis une mouride pure »²⁶. Un autre journaliste, A.D, ne fait qu'appuyer les propos de cette dernière quand il dit : « Lamp Fall TV m'a beaucoup permis de m'améliorer dans le domaine de la religion. En effet, toujours on est en contact avec des gens exemplaires. Et on dit souvent : dis-moi qui tu fréquentes, je te dirai qui tu es ».
- 32 Dans le domaine du comportement aussi, les membres du personnel enquêtés affirment avoir beaucoup changé en raison de la ligne éditoriale qu'ils ne cessent de suivre. Ainsi, dans cette lancée, l'animatrice M.N. nous dit : « Lamp Fall a beaucoup changé mon comportement surtout dans le domaine de l'habillement ». Et ce sentiment semble être partagé par l'ensemble du personnel de l'entreprise. En effet, A.D, pour répondre à la même question, confie : « Personnellement, depuis que je suis là, beaucoup de choses ont changé dans mon comportement. Il y a aussi beaucoup de choses que je faisais maintenant en raison de mon statut actuel j'ai actuellement honte de les faire. Je ne veux plus maintenant que des gens me voient

faire des choses contraires à la ligne éditoriale du groupe et je crois bien que c'est de cette manière-là qu'elle a changé les comportements de ceux qui la suivent »²⁷.

- 33 Par ailleurs, nos enquêtés nous disent que la pression n'est pas seulement sentie à l'intérieur mais elle est plus importante dehors. Ce qui signifie que la communication religieuse portée par la ligne éditoriale a fini par les canaliser en les obligeant à adopter un type de comportement qui lui ressemble. Ainsi, les témoignages suivant en sont de parfaites illustrations. Dès lors, M.N ajoute : « Partout, nous sommes canalisées. On n'a plus le droit de faire n'importe quoi. On est regardé comme des exemples et cela va forcément changer notre comportement. On n'a plus le droit de nous habiller n'importe comment ».
- 34 À la même question, un autre animateur S.G. répond : « La ligne éditoriale a beaucoup changé mon comportement. Dehors, on me regarde comme un travailleur de Lamp Fall. On est très apprécié. J'ai maintenant honte qu'on me voit dans certains lieux et faire des choses ne correspondant pas à notre ligne éditoriale ». Et NKD., journaliste, abonde dans le même sens quand elle dit : « Quand on travaille à Lamp Fall, on doit avoir une certaine différence par rapport aux autres sur le plan du comportement. Les gens nous regardent comme des exemples. Donc, on doit aussi se conformer à cela ».
- 35 Par conséquent, nous pouvons dire que le personnel de *Lamp Fall* TV porte leur ligne éditoriale comme une culture d'entreprise. Dans une perspective fonctionnaliste, nous constatons que dans un groupe de presse, la ligne éditoriale est *manifestement* définie pour hiérarchiser les thèmes à traiter et conduire la grille des programmes mais d'une manière *latente*, elle est là aussi pour canaliser le comportement du personnel qui la porte. Ce phénomène vu dans ce contexte ne fait que confirmer les théories faisant de l'entreprise ou du travail un acteur de socialisation. Les travaux de Renaud Sainsaulieu (1972 ; 1977) restent sans doute les plus pertinents pour expliquer ce fait.
- 36 En outre, cela peut être aussi considéré comme un projet de valorisation culturelle porté par *Lamp Fall* TV à travers sa ligne éditoriale. De fait, quelques notes d'observation ont permis de faire une description rigoureuse de l'environnement interne de Lamp Fall

qui laisse voir un mode vestimentaire de certains travailleurs qui informe directement de l'identité de ces derniers. En effet, pour des besoins d'observation, nous avons fait notre première descente au niveau de groupe Lamp Fall Communication²⁸. Dès notre entrée dans les locaux, la première chose qui a attiré notre attention reste les chants religieux entendus depuis le poste du vigile ou planton situé juste à la porte. De fait, nous avons constaté, tout de suite, que celui-ci, bien que s'étant habillé en « mode vigile » avec son uniforme en bleu de nuit sur lequel on pouvait voir le logo de ladite entreprise, avait à côté son poste de radio avec lequel il écoutait ses chants religieux-mourides (*xassida*) qu'il répétait souvent.

- 37 De plus, pour une seconde fois, nous étions de nouveau dans les locaux de Lamp Fall Communication²⁹. Ainsi, nous pouvions constater à côté un autre phénomène très spécifique aux mourides qui est le « *sujoot* ou *soudiote* »³⁰. Le « *sujoot* » est une pratique qui consiste à embrasser la main de son prochain quand on le salue. Cela se fait entre les hommes et il marque un signe de grandeur de l'être humain qui mérite toujours d'être glorifié. Il est très pratiqué par les mourides et c'est un fait très visible dans l'entreprise Lamp Fall.
- 38 Nous ne pouvons pas parler de l'environnement de Lamp Fall sans évoquer le mode vestimentaire de la plupart de ses employés. Nous avons vu qu'ils s'habillent le plus en accoutrements spécifiquement reconnus chez les mourides. Parmi ces dernières, nous pouvons mentionner les boubous « *Baay Lahad* » et le « *Baay Souhaïbou* » en plus des autres habits traditionnels. Ces derniers ont été respectivement introduits par Serigne Abdoul Ahad et Serigne Souhaïbou, tous deux fils de Cheikh Ahmadou Bamba. Ce qui fait que ces boubous deviennent des marques spécifiques des disciples mourides. Ces deux formes d'accoutrement sont reconnues pour leur largeur.
- 39 Ce qui précède fait preuve d'une autre forme de communication religieuse qui ne passe pas par la parole. En effet, avec une manière de s'habiller et de se comporter, nous avons vu que les travailleurs du groupe Lamp Fall Communication arrivent à montrer et à valoriser l'identité culturelle et religieuse de l'entreprise. Ce qui rejoint l'objectif de vulgarisation culturelle de la confrérie mouride poursuivi

par ce médium. À ce propos, nous pouvons nous référer à l'École de Palo Alto sur le principe que « tout est communication ».

3.2 Une éthique : la quête du « dërëm » et du « ngërëm » comme une motivation au travail

- 40 La motivation est une incitation au travail par des procédés et des politiques bien définis. C'est ainsi qu'elle se conçoit comme une énergie dont le travailleur peut trouver la source dans son travail lui-même, dans l'environnement (interne et externe) de travail, du type de travail à exercer, de l'organisation du travail, des attentes et de ses relations verticales et horizontales dans son milieu de travail. C'est pourquoi, nous pouvons la prendre aussi comme une force interne poussant l'individu à agir selon le sens des objectifs organisationnels qu'il perçoit comme les siens. La motivation peut être perçue de plus comme une optimisation de l'effort de travail en vue d'atteindre des objectifs que celui qui travail s'est fixé ou que l'on a fixé pour lui.
- 41 Dans une recherche que nous avons menée au sein de cette entreprise répondant aux principes du Mouridisme, Lamp Fall Communication, il est montré que cette motivation est plus déterminée par la représentation que le personnel fait de son travail mais aussi de son environnement de travail. C'est pourquoi, pour quelques-uns des membres du personnel interrogés, leur environnement de travail qui est Lamp Fall Communication a un double sens. Il n'est pas seulement une entreprise ou un lieu de travail. Mais il représente de même, pour eux, un lieu d'apprentissage mais aussi de prière. C'est ce que nous a confirmé M.N en ces termes : « Lamp Fall est un lieu de travail, d'apprentissage et aussi de prière ». C'est sans doute la raison pour laquelle chacun essaye d'adopter le meilleur comportement possible une fois à l'intérieur et une fois que le travail commence.
- 42 Dans cette perspective, N.S. dit : « Moi, dès que je suis là, avant de commencer le travail, je fais mes ablutions³¹. C'est pour moi comme si j'étais dans un dahira³². Je travaille ici comme si je priais. Pour moi c'est comme à Khélcom³³. Je ne travaille que pour Serigne Touba ».

Cela nous fait comprendre que les membres de cette entreprise donnent une certaine signification symbolique à leur lieu de travail.

- 43 Cette représentation qu'ils font de leur travail et de leur environnement va jusqu'à constituer une source de motivation. De fait, selon eux, le fait de s'activer dans un domaine salué par Dieu doit toujours constituer une motivation. À ce propos, un journaliste, PDA témoigne : « Je suis plus motivé ici dans mon travail par le côté religieux et les enseignements de Khadim Rassoul véhiculé par le média ». Un témoignage qui est appuyé par le chef du desk religieux, K.N., quand il dit : « On est sûr que ce qu'on fait est apprécié par Dieu. Cela constitue donc une source de motivation. En tant que mouride, tout ce que nous faisons, nous le prenons pour un travail pour Serigne Touba ».
- 44 Ces témoignages montrent le rôle que peut jouer la religion dans les organisations et surtout dans la motivation du personnel. En effet, nous avons constaté que dans cette entreprise, en s'inscrivant dans la logique mouride, ce qui entre directement dans les principes de l'Islam, les membres de son personnel trouvent leur source de motivation dans leur travail qu'ils jugent comme répondant à leur croyance. Cette motivation au travail aussi peut être analysée à travers la représentation que les travailleurs ont faite de leur travail. Ici, c'est le terme de « *dërëm ak ngërëm* » qui nous sert de référence et de modèle pour analyser cette représentation. Ainsi, selon Abdou Salam Fall et Cheikh Guèye, ce concept de *Derem ak ngerem* a été forgé en langue wolof pour désigner les attributs d'une grande personnalité de la confrérie musulmane mouride, Serigne Fallou Mbacké, qui a été le premier disciple ayant connu une réussite exceptionnelle dans les affaires. Sa richesse et sa générosité étaient légendaires auprès de ses contemporains. On dit qu'il possédait des sacs de billets et de pièces d'or stockés et aimait distribuer avec faste. *Derem* vient sans doute du dirham, la monnaie arabe, mais il est employé couramment localement pour parler du franc ; *ngerem* veut dire reconnaissance en wolof. *Borom derem ak ngerem* signifie « celui qui a l'argent et de la reconnaissance sociale ». Dans ce contexte, la reconnaissance s'adresse à Ahmadou Bamba, fondateur de cette confrérie, et à Dieu ; et pour les mourides en général, c'est ce qu'apporte la redistribution. Le terme postule aussi implicitement

l'honnêteté de l'acquisition, donc une certaine éthique dans les affaires (Fall et Guèye, 2003, 97).

45 Dans leur optique, c'est un concept qui a une très longue histoire et une très grande relation avec la confrérie mouride. Ainsi, il est souvent utilisé pour expliquer certaines logiques et représentations du travail. Et dans cette perspective, nous l'utilisons plus spécifiquement ici pour analyser un aspect de la motivation au travail au niveau de l'entreprise Lamp Fall Communication : la rétribution.

46 Dès lors, les enquêtes avec le personnel nous a permis de savoir qu'à Lamp Fall Communication, la rétribution est vue sous deux types : la rétribution matérielle qui fait référence au dërëm ou l'argent et la rétribution symbolique qui représente le ngërëm ou la reconnaissance sociale. Autrement dit, il y a leur salaire et la récompense émanant de Dieu et de Serigne Touba pour qui ils travaillent, en quelque sorte, à leur dire. Un phénomène observé par le biais de nos entretiens avec le personnel et des membres de l'administration de Lamp Fall TV. En guise d'illustrations, nous pouvons citer AKS. quand il dit : « Dans notre travail, on cherche deux types de rétribution : une rétribution matérielle et une rétribution symbolique. En effet, il faut savoir d'abord que le travail est une prière. Mais dans tout travail, il faut attendre une rétribution de type matériel qui permet à l'individu de bien s'entretenir et de prendre en charge sa famille. Mais ici dans notre travail, ce n'est pas cette rétribution matérielle qui est mise en avant. Notre travail est aussi un acte rendu à Serigne Touba. Si c'était seulement le salaire, on pouvait aller ailleurs et avoir un solde plus élevé que celui que l'on reçoit ici. On est là parce que c'est un plaisir pour nous de dire « Dieu a dit », « le Prophète (PSL) a dit » ou « Serigne Touba a dit ». Notre travail ici est comme la prière ou le jeûne. Après le salaire, on cherche donc du ngërëm, un ngërëm émanant de Serigne Touba. La récompense symbolique est plus importante que la récompense matérielle ».

47 Ce sont ces mêmes types de réponse que nous ont donnés les autres. En effet, dans cette même lancée, NKD témoigne : « Le travail est quelque chose qui ne peut être payé que par Dieu. Ici de même on travaille pour Serigne Touba. Si on l'accomplit de la manière la plus bonne, on ne pourra remarquer que de l'avancement en nous. On travaille pour notre salaire mais aussi pour le Cheikh ». Et NYD va

plus loin et nous confie : « Moi je suis un soldat de Serigne Touba. Je suis là pour une mission. Je ne sais pas ce qui m'a amené ici. Je ne travaille que pour Serigne Touba. J'ai vu que tous mes problèmes se résolvent maintenant et cela je l'implore par la grâce d'Allah à travers Serigne Touba, lui que j'ai découvert à travers Lamp Fall ».

- 48 Ce phénomène constitue ainsi une réalité dans l'entreprise Lamp Fall Communication. Il peut être expliqué par la théorie de l'École des Relations Humaines. En effet, celle-ci portée par Elton Mayo, pour montrer les limites de la conception taylorienne sur le principe que la motivation ne peut être que pécuniaire, pose sa thèse. Dès lors, Mayo (1933) avance que l'effet d'affectivité ou de groupe, l'effet de considération ou Hawthorne et les relations informelles dans les organisations constituent des politiques de motivation non pécuniaire sur lesquelles on peut se baser pour inciter un personnel au travail et le rendre plus productif.
- 49 La théorie du système V.I.E (Valence - Instrumentalité - Expection) de Vrom, Porter et Lawler (1964) aussi l'explique dans la mesure où elle met en avant le niveau d'*expection* ou d'attente du travailleur. Ici, l'attente principale du personnel reste la récompense symbolique pouvant émaner de Dieu ou de leur guide spirituel Cheikh Ahmadou Bamba. Ce qui donne une auto-évaluation positive de la part du travailleur. Par conséquent, la motivation pourra être réussie. Cette conception fait comprendre parfaitement le cas de Lamp Fall Communication où les travailleurs ne mettent pas en avant la rétribution matérielle mais le *ngërëm* ou la reconnaissance sociale qu'ils cherchent auprès de Dieu et de leur guide spirituel Cheikh Ahmadou Bamba. Les témoignages cités plus haut en sont de parfaites illustrations.
- 50 Cette conception du travail et de la rétribution que porte le personnel n'est pas le produit du néant. Elle a été construite à travers une culture d'entreprise qui a été bien assimilée. Dans le cadre de cette entreprise qui se trouve être un organe de presse, celle-ci s'est inspirée de la ligne éditoriale qui est définie autour de la vulgarisation de la confrérie mouride. Ainsi, l'administration de cette organisation, en réussissant à faire correspondre cette culture d'entreprise avec la culture mouride, n'a fait que faire accepter à son personnel les principes de base, les valeurs et les représentations du travail dans la

doctrine mouride. Dès lors, c'est leur assimilation qui a déterminé leur façon de travail, leur source de motivation et leur relation avec la rétribution.

- 51 Partant de là, nous pouvons retenir que le travail, même s'il est essentiellement défini comme étant une activité génératrice de revenus matériels que beaucoup de chercheurs avaient l'habitude de n'analyser que sous son angle marchand, renferme d'autres dimensions aussi intéressantes que celles présentées ci-dessus. C'est pourquoi, s'interroger sur son volet social, culturel et symbolique reste une entreprise laborieuse mais quand même très pertinente. Ainsi, cette analyse s'intéressant approximativement à sa relation avec la religion musulmane et plus particulièrement avec le Mouridisme nous a beaucoup édifiés sur des réalités concernant la motivation au travail et le phénomène de la rétribution dans les organisations.
- 52 De ce fait, parmi ces principales conclusions, nous pouvons retenir que la motivation pécuniaire peut être dominée dans les organisations par la motivation non-pécuniaire. De plus, chez les membres de *Lamp Fall TV* socialisés dans l'entreprise selon la culture mouride à travers la communication religieuse régissant la ligne éditoriale, la rétribution de type matériel (*dërëm*) n'est qu'une des attentes du travailleur à côté du *ngërëm* ou la reconnaissance sociale qui occupe une place aussi importante. Cette représentation sur le travail, sur la motivation et sur la rétribution qui leur ôte à moitié de leur caractère matériel et marchand est déterminée chez ces derniers par toute une éthique définie sur le travail licite qui entretient un rapport dialogique avec la foi.
- 53 Le travail, ainsi compris, est une quête du salut qui doit servir à satisfaire les besoins d'ici-bas et de l'au-delà. Comme illustrations, nous nous basons sur les écrits de Cheikh Ahmadou Bamba, comme par exemple *Massalikul Jinaan*, ouvrage dans lequel il souligne que « Même le temps consacré au travail est une prière »³⁴. Les témoignages reçus du personnel de l'entreprise Lamp Fall Communication par le biais de notre enquête de même constituent de parfaites références.

Conclusion

- 54 En définitive, l'objet principal de cet article était de partir de la ligne éditoriale de *Lamp Fall TV* pour analyser les différentes fonctions de la communication religieuse. La recherche a été axée sur la propagande et sur la politique de management des organisations. Plus précisément, il s'agissait, dans cette recherche, de montrer comment Lamp Fall Communication, à travers la communication religieuse comme fil conducteur des grilles de programmes de sa radio et de sa télévision, arrivent à remplir sa fonction de propagande en faveur de la confrérie mouride et à assurer son management en tant qu'entreprise.
- 55 Dès lors, cette recherche a constitué un pas important vers une meilleure compréhension du champ des médias confessionnels, des fonctions de la communication religieuse et du rôle de la religion dans le management des organisations. Ainsi, l'examen de ce thème - la communication religieuse - nous a édifiés sur deux phénomènes très importants.
- 56 Dans un premier temps, nous avons vu, par le biais d'un travail empirique effectué au sein de l'entreprise Lamp Fall Communication, que *Lamp Fall TV* est un médium confessionnel. Cette mission très « courageuse » de ce médium (Sylla, 2014) est poursuivie en deux dimensions. Il s'agit de la vulgarisation des principes de la confrérie mouride à travers sa ligne éditoriale montrée par sa grille des programmes et un projet pédagogique. C'est ce que nous avons appelé les fonctions sociales de la communication religieuse par le fait que *Lamp Fall TV* s'adresse à un public large. Dans un deuxième temps, nous constatons que *Lamp Fall TV* part aussi de ce thème central de sa ligne éditoriale pour assurer son management. Ainsi, une culture d'entreprise inspirée de l'Islam et du Mouridisme y est définie. Ce qui a influencé la motivation au travail du personnel. En effet, si l'on en croit les témoignages livrés par nos enquêtés, de leur travail, en plus de la rétribution matérielle que représente le salaire, ils y attendent un type de rétribution sous forme de récompense symbolique émanant de Dieu. Ce qui confirme la relation dialogique qui peut exister entre le travail et la foi.

- 57 Par conséquent, en partant de ce cas de *Lamp Fall TV*, il est clair que la communication religieuse est devenue aujourd'hui un domaine très riche qui mérite des explorations. En effet, considérée prosaïquement comme une forme de communication d'une religion ou confession vers ses fidèles avec un médium de communication de masse qui peut être l'internet, la radio ou la télévision en vue d'inciter ou de susciter leur adhésion ou intégration, la communication religieuse est aussi un moyen de management des organisations. *Lamp Fall Communication* en tant qu'entreprise en est une parfaite illustration. Par ailleurs, force est de constater que la ligne éditoriale n'est pas seulement le fil conducteur des programmes d'un médium mais aussi, elle est sur laquelle est bâtie sa culture d'entreprise.

BIBLIOGRAPHY

- Akoun A. (1997), *La sociologie des communications de masse*, Paris, Hachette.
- Balle F. (1992), *Médias et sociétés : Presse, audiovisuel, télécommunication*, Paris, Monchrétien.
- Bathily A. (2009), *Médias et religions en Afrique occidentale*, Institut PANOS/Afrique de l'Ouest.
- Bourdieu P. (1997), *Sur la télévision*, Paris, Labor Éditions.
- Cabin P. (1998). *La communication. État des savoirs. Sciences Humaines*, Paris, PUF.
- Chandès G. (2013), « Stations de radio confessionnelles », *Communication*, vol. 31, n° 1, 29 avril 2013, disponible sur : <http://communication.revues.org/3826> , DOI : 10.4000/communication.3826, consulté le 26 avril 2015.
- Crozier M. et Friedberg E. (1977). *L'acteur et le système. Les contraintes de l'action collective*, Paris, Seuil.
- Dascalu N. (2012), « La parabole de la lampe allumée ». *La communication religieuse à l'ère de l'information*, Basilica.
- Dufour D.-R (2013), « La télévision comme troisième parent ». *Télévision, socialisation et subjectivation*, Débat n° 22, p. 195-213, disponible sur : <http://www.ceppecs.eu/?p=28>.
- Fall A.-S. et Guèye C. (2003), « Derem ak Ngerem : Le franc, la grâce et la reconnaissance. Les ressorts de l'économie sociale et solidaire en Afrique de l'Ouest », *Revue du MAUSS*, n° 21, p. 97-112, DOI : 10.3917/rdm.021.0097.

- Fall, M.-M. (2008), *Lamp Fall FM Touba : l'archétype d'une radio à la ligne éditoriale confessionnelle, évoluant dans un environnement médiatique et religieux fortement concurrentiel*, Mémoire de DEA de Sociologie. Université Gaston Berger de Saint-Louis (Sénégal).
- Levy-Leboyer C. (1998), *La motivation dans les entreprises*, Paris, Éditions d'organisation.
- Maigret E. (2003), *Sociologie des médias et de la communication*, Paris, Armand Collin.
- Mcluhan M. (1968), *Pour comprendre les médias*. Paris, Mame/Seuil.
- Merton R.-K. (2006), *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris, Armand Colin.
- Ndiaye L. (2010), « La place du travail dans l'œuvre d'Ahmadou Bamba. Étude des représentations socio-culturelles du travail en milieu mouride sénégalais », *Revue sénégalaise de sociologie*, n° 7/10, p. 163-178.
- Niang A. (2000), « Les associations en milieu urbain dakarois : classification et capacités développantes », *Africa Development*, vol. 25, n° 1-2, p. 99-159.
- Piotet F. et Sainsaulieu, R. (1994), *Méthodes pour une sociologie de l'entreprise*, Paris, PFNSP.
- Saillant J.-M. (1996), *Comprendre la dimension médiatique. Comment analyser les médias*, Paris, Ellipses.
- Sainsaulieu R. (2000), *L'identité au travail*, Paris, Presses de Science Po.
- Sainsaulieu R. (1992), *L'entreprise, une affaire de société*, Paris, Presse de Sciences Po.
- Sfez L. (1993), *Dictionnaire critique de la communication*, Paris, PUF.
- Sow F. (1998), *Les logiques du travail chez les mourides*, Mémoire de DEA d'Études Africaines. Option : Anthropologie juridique et politique, Université de Paris I, UFR 07, Études Internationales et Européennes.
- Syll B. (2012), *Contribution à l'étude des enjeux culturels, politiques et économiques des entreprises médiatiques de Touba-Mbacké : analyse comparative entre Lamp Fall FM, Disso FM et Walfadjri FM*. Mémoire de Master 2 de Sociologie, Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal.
- Sylla S. (2015), « Implications des médias confessionnels dans la vie religieuse et socio-politique. La communication à l'épreuve de la mission de service public sénégalais », *Notes scientifiques. Homme et Société*, n° 3, FLSH, Université de Lomé (Togo), p. 43-65.
- Sylla S. (2014), *Média et religion : L'analyse de l'implication de Lamp Fall Télévision dans la vulgarisation du Mouridisme*. Mémoire de Master 2 de Sociologie, Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal.

NOTES

1 Le Mouridisme est une confrérie musulmane. Il est la deuxième la plus représentée au Sénégal derrière le Tidjanisme. Il est présent également un peu partout dans la sous-région et dans le reste du monde du fait de la migration de ses fidèles. Cette confrérie est fondée par le Guide religieux sénégalais Cheikh Ahmadou Bamba de son vrai nom Mouhamed Ben Abib Allah (1953-1927) à la fin du XIX^e siècle. Elle joue un rôle important dans les domaines économique, social et politique du Sénégal. Elle est très marquée ainsi par un fort ancrage dans la culture africaine principalement. Les activités de ses fidèles se sont orientées principalement vers la culture de la terre, l'émigration et le secteur informel. La capitale se trouve à Touba, une ville située au centre du Sénégal à peu près à deux cents kilomètres de Dakar, la capitale du pays.

2 Entretien avec le directeur des programmes de *Lamp Fall* TV.

3 Entretien avec le PDG.

4 Entretiens avec le directeur.

5 Khadim est aussi un des noms du Cheikh. Il est le diminutif de *Khadîm Rassoulilah* (le Serviteur du Prophète de Dieu), un de ses titres.

6 Entretiens de mai-juin 2013.

7 Entretiens de mai-juin 2013.

8 Un des noms de Cheikh Ahmadou Bamba fondateur de la confrérie. Ce nom lui a été donné en référence à sa ville, Touba. On peut le traduire littéralement comme « le Marabout de Touba ».

9 Entretiens de mai-juin 2013.

10 Ces mégaphones sont portés par le plus haut des sept minarets de la Mosquée. Il est nommé *Lamp Fall*. Ce nom qui vient de Cheikh Ibrahima Fall, un des plus remarquables disciples du Cheikh. À travers ces mégaphones, sont transmis en premier lieu tous les messages à destination des mourides. Ces mégaphones de *Lamp Fall* sont donc le premier médium de communication de la confrérie mouride. Ainsi, en prenant ce nom, *Lamp Fall* Communication envisage d'être leur prolongement en ce qui concerne la diffusion à grande échelle des messages du Khalife de la confrérie envers les disciples.

- 11 Cet exil a été l'œuvre de l'Administration coloniale française qui était en conflit avec les chefs religieux musulmans locaux. Mais selon le Cheikh, il est la porte d'une quête spirituelle, l'exaucement de ses prières. C'est pourquoi, il avait demandé à sa famille et à tous ses fidèles de commémorer son départ. Il est célébré chaque année à Touba le 18^e jour du mois de Safar du calendrier hégirien.
- 12 *Concours sur les Khassida* (poèmes de Cheikh Ahmadou Bamba).
- 13 *Chanson des Khassida*.
- 14 Daara au sens d'école.
- 15 Concours sur la connaissance islamique.
- 16 Émission de traduction et de commentaire de l'arabe au wolof des écrits de Cheikh Ahmadou Bamba.
- 17 Même objectif que Daara dji.
- 18 Langue locale la plus parlée au Sénégal.
- 19 *Khadimal Moustapha* est aussi un des noms de Cheikh Ahmadou Bamba.
- 20 Émission sur la lecture du Coran.
- 21 Émission sur les faits de société.
- 22 Émission de débat sur l'actualité avec la jeunesse.
- 23 La socialisation.
- 24 L'analyse fonctionnelle de Robert King Merton (1966) nous a permis ici de comprendre que *Lamp Fall*, en définissant une ligne éditoriale autour de la communication religieuse avait manifestement pour objectif de s'impliquer à la vulgarisation de l'idéologie du Mouridisme. Mais les fonctions latentes de celle-ci restent déterminantes sur la politique de management de l'entreprise.
- 25 Entretiens de septembre 2014
- 26 Entretiens de septembre 2014.
- 27 Entretiens de septembre 2014.
- 28 Le mardi 06 mai 2013 à 15 heures 30.
- 29 Les jeudi 18, mardi 23 et mercredi 24 septembre 2014.
- 30 Les mourides ont des manières propres de saluer parmi lesquelles on peut noter le « Soudiote » qui consiste à embrasser la main de celui qu'on salue quel que soit son rang (social et âge).

31 Les ablutions sont des pratiques faites toujours avec l'eau saine. Le musulman est obligé à les faire avant d'accomplir tout rite religieux comme la prière par exemple.

32 Une association à but religieux.

33 Champs où l'on fait des travaux champêtres pour la confrérie mouride. Son propriétaire est Serigne Saliou Mbacke, fils de Cheikh Ahmadou Bamba et cinquième Khalife général des Mourides.

34 *Massalikul Jinaan* (ou « *Les itinéraires du Paradis* »), ouvrage de Cheikh Ahmadou Bamba.

ABSTRACTS

Français

Avec l'émergence des médias confessionnels, l'urgence s'impose de réinterroger le rapport entre les médias et les religions. Cela pousse à analyser la communication religieuse comme référence des lignes éditoriales de ces médias. Le cadre d'étude de cet article est *Lamp Fall Télévision*. Nous partons de ce cas pour étudier les fonctions sociales et managériales de la communication religieuse. Ainsi, à partir d'un diagnostic de sa ligne éditoriale, il est constaté que ce médium, *Lamp Fall Télévision*, s'est servi de ce type de communication pour jouer son rôle de propagande en faveur de la confrérie mouride et assurer son management organisationnel.

English

With the emergence of religious media, there is a pressing need to re-examine the relationship between media and religions. This pushes to analyze religious communication as a reference for the editorial lines of these media. The framework for studying this article is *Lamp Fall Television*. We start from this case to study the social and managerial functions of religious communication. Thus, based on a diagnosis of its editorial line, it is found that this medium, *Lamp Fall Television*, used this type of communication to play its role of propaganda in favor of the Murid brotherhood and ensure its organizational management.

INDEX

Mots-clés

Communication Religieuse ; Culture d'Entreprise ; Management ; Mouridisme ; Propagande.

Keywords

Religious Communication; Corporate Culture; Management; Muridism; Propaganda.

AUTHOR

Serigne Sylla

Sociologue spécialiste de la communication et des médias et de la religion. Il est doctorant en études sociologiques au laboratoire Groupe d'Études et de Recherches sur les Migrations & Faits de Sociétés (GERM & Faits de Sociétés) à l'Université Gaston Berger de Saint-Louis du Sénégal. Ses recherches portent principalement sur les relations entre le champ médiatique et le pouvoir religieux au Sénégal.

Médias, Religions et Dialogue islamo-chrétien en Afrique de l'Ouest : exemple pilote des médias sénégalais

Moustapha Samb

DOI : 10.35562/rif.327

Copyright
CC BY

OUTLINE

Introduction

1. Justificatif, problématique et hypothèses de travail

1.1 Justificatif

1.2 Problématique

1.3 Hypothèses de travail

2. Les spécificités de l'islam sénégalais

3. Les spécificité du christianisme sénégalais

4. La religion dans les médias au Sénégal

5. Les limites du dialogue islamo-chrétien

6. La laïcité au Sénégal

Conclusion

TEXT

Introduction

- 1 Le premier journal religieux nous est venu du Nigéria et semble être la publication pionnière de toute l'Afrique de l'Ouest. C'est un hebdomadaire en langue Yoruba, *Ywe Irohun yoruba*, lancé en 1859 à Abeokuta, dans le Sud-Est du pays, à l'initiative du révérend Henry Townsend, un missionnaire anglais, pour les besoins d'évangélisation des populations Yoruba et Egba. *Mia Holo*, premier périodique catholique en Afrique Occidentale Française est lancé, dès 1911 au Togo, pour appuyer la mission de l'Église (Bathily, 2009, 16-17).
- 2 Au lendemain de la Seconde Guerre, vers 1947 et 1948, plusieurs publications confessionnelles firent leur apparition, afin de rendre

compte et d'accompagner les actions d'évangélisation, tout en participant à la lutte contre l'autorité coloniale. Ainsi, la Mission évangélique du Togo lance dès cette époque un mensuel, *Le Protestant*. D'autres publications, comme *Lettre de province*, *Rythme et Clarté*, *Jeune Afrique* et *Afrique Nouvelle* seront, par la suite, lancées depuis Dakar et distribuées dans toute l'AOF, à l'initiative des églises protestantes et catholiques.

- 3 À partir de la seconde moitié des années 90, dans le cadre de la libéralisation des médias, des médias religieux de diverses obédiences se créent dans la plupart des pays de la région ouest africaine. Pourtant, les fréquences religieuses sont encore loin d'être légions, dans la sous-région, car ce type de radiodiffusions n'existe toujours pas dans quelques États comme la Gambie, le Ghana, la Guinée le Niger et le Nigéria.
- 4 Toutefois, la diffusion de la religion n'est pas assurée par les seules « radiodiffusions religieuses » : en réalité les religions accèdent à l'ensemble des médias, qu'ils soient de service public, qu'ils relèvent du secteur privé commercial ou qu'ils appartiennent à la catégorie des radios communautaires. À titre d'exemple, la part actuelle occupée par la religion, aussi bien à la Radiotélévision Nationale du Sénégal (RTS) que dans les radios communautaires représente environ 20 % des temps d'antenne.
- 5 L'enjeu de cette étude est que les médias jouent un rôle central dans la société. Dans ces conditions, leur vocation est d'encourager un débat public vigoureux sur des sujets d'intérêt général tels que la cohabitation religieuse ou le dialogue islamo-chrétien. Ce sont les médias comme nous l'enseigne la théorie de l'agenda qui nous indiquent ce qui est important et ce qui ne l'est pas dans la masse des événements, des opinions et des personnalités. Et c'est eux qui décident de populariser ou non des idées nouvelles.
- 6 Au Sénégal (95 % de musulmans et 5 % de chrétiens), même si des débats sont organisés sur la question du dialogue islamo-chrétien, et qu'il existe une bonne cohabitation avec une réelle tolérance entre les chrétiens et les musulmans, on peut constater tout de même que les deux communautés semblent s'ignorer dans leur doctrine et n'osent pas soulever cette question dite sensible.

- 7 Dans les médias, on note que ceux-ci ne réservent qu'une place banalisée au dialogue islamo-chrétien. On reproche aux journalistes leur manque de connaissances religieuses et, en particulier le faible souci qu'ils montrent au traitement des sujets qui portent sur le dialogue islamo-chrétien.
- 8 En 1972, l'annonce du projet de réformes sur le Code de la famille a engendré une levée de boucliers qui s'est fait sentir par l'ensemble des couches de la société. Ainsi, la question de la nature de l'État au Sénégal est soulevée de même que la cohabitation entre ses différentes populations.
- 9 Durant les années 1990, un groupe d'intellectuels sénégalais a proposé la promotion d'un Code de statut personnel et l'abrogation du Code de la famille voté en 1973. L'objectif des membres de ce groupe était de subvertir l'orientation politique du Sénégal en utilisant le débat sur le Code de la famille et sur le statut des femmes. On ne peut comprendre ce phénomène sans explorer la relation entre islam et politique sur le long terme, et en particulier la question de la démocratie dans les sociétés musulmanes et dans la pensée politique islamique. Il est aussi important de comprendre les droits et le statut des femmes du point de vue du discours islamique.
- 10 Sous le président Senghor, les initiatives premières en vue d'une réforme politique furent discontinues, le caractère laïc de l'État fut affirmé avec force. Cette option devint claire au moment de l'élaboration du Code de la famille. La codification pour une loi nouvelle de la famille débuta sous le président du Conseil, Mamadou Dia (décret du 12 avril 1961). En 1965, Senghor désigna, de nouveau, le Comité des options pour le Code de la famille. Cette commission avait en charge l'unification des différentes formes de lois, car comment faire coexister les lois relevant de la coutume indigène, la loi musulmane (*Sharî'a*) et le Code napoléonien. Après six années de travail, le Code de la famille fut présenté aux Sénégalais en 1972. Ses principales caractéristiques sont l'unification de la loi, l'affirmation affichée du caractère laïc de la société, la reconnaissance des principes des droits individuels et le principe de l'égalité de tous les citoyens (Mbow, 2010, 87-96).
- 11 Ce travail va être structuré de la manière suivante : nous allons d'abord aborder les traits marquants des deux principales religions à

savoir l'Islam et le Christianisme, ensuite notre regard portera sur l'état du dialogue islamo chrétien en insistant sur les convergences et les divergences. Enfin, nous parlerons de la question de la laïcité et la manière dont elle est vécue par les Sénégalais.

1. Justificatif, problématique et hypothèses de travail

1.1 Justificatif

- 12 Le choix du sujet découle de l'actualité nationale et internationale des années 90 à nos jours.

Au Sénégal, nous sommes partis du constat que la cohabitation pacifique entre catholiques et musulmans est réelle, mais les deux communautés semblent s'ignorer dans leur dogme et dans leur pratique religieuse. Souvent, cela suscite des méfiances larvées qui, renforcées par l'actualité internationale à savoir la guerre du Golfe en 1991, celle d'Afghanistan, sans oublier le 11 septembre 2001 et la seconde guerre d'Iraq qui s'en est suivie en 2003. Plus près de nous, les conflits ivoirien et nigérian sur un fond religieux sont bien éloquentes. Tout cela crée une confusion extrême des esprits et des cœurs chez la majorité des peuples. Cependant, la non-prise en compte effective par les médias sénégalais des questions religieuses insistantes comme le dialogue islamo-chrétien est de nature à limiter ce dialogue et à créer une méconnaissance religieuse entre chrétiens et musulmans.

- 13 Cela explique en partie la superficialité grandissante dans le traitement des informations religieuses et l'absence d'un réel débat sur le dialogue islamo-chrétien dans l'espace public sénégalais. D'où l'intérêt de ce sujet qui mérite d'être porté par les médias sénégalais.

1.2 Problématique

- 14 Notre problématique dans ce travail sera constituée d'une question centrale suivie de la définition du dialogue : quels sont les vrais défis du dialogue islamo-chrétien au Sénégal et quelle stratégie de communication et d'information les médias doivent ils adopter à cet

effet ?

Le dialogue est avant tout un style d'action, une attitude et un esprit qui inspire le comportement. Il importe l'attention, le respect et l'acceptation de l'autre à qui on doit laisser l'espace nécessaire à son identité, à ses croyances, à ses valeurs. Ainsi, le dialogue présuppose d'abord la tolérance, mieux la liberté religieuse. Il est la reconnaissance des valeurs communes des religions.

- 15 En tout cas, nous avons constaté que les émissions et le traitement des sujets concernant le dialogue islamo-chrétien sont quasi inexistantes dans les médias sénégalais. Pourquoi ces limites ? Comment les médias transforment et participent à la formation de l'espace public en traitant les sujets sur le dialogue islamo-chrétien ? Et comment les populations perçoivent-elles ces émissions dans les médias ?

1.3 Hypothèses de travail

- 16 Les journalistes chrétiens et musulmans sont-ils respectueux des principes d'équité, de cohabitation pacifique et de respect mutuel dans la couverture médiatique et surtout dans le traitement de l'information religieuse. Le cadre du dialogue islamo-chrétien au Sénégal est-il suffisamment structuré, formel et fonctionnel ? Si la réponse est négative, où se situent les carences de ce cadre ?

2. Les spécificités de l'islam sénégalais

- 17 C'est au X^e siècle que commença l'islamisation du Sénégal qui serait partie de la Mauritanie par le prédicateur marocain Abdallah Ibn Yacine (*Vivant Univers*, 2015, 38-40). Cette islamisation ne se fit pas sans heurts et avait marqué le pas jusqu'au XIX^e siècle. Le Tékrou, premier royaume fondé vers le IV^e ou le V^e siècle autour de l'estuaire du fleuve Sénégal, fut alors islamisé à l'exception des sérères qui migrèrent vers le sud du pays et s'installèrent dans le Sine et le Saloum.
- 18 À ses débuts, l'islamisation fut plus oligarchique que populaire. Et on attribue la grande vague d'islamisation par de grands saints comme

Cheikh Ahmadou Bamba et El Hadji Malick Sy durant les premières années du XX^e siècle. La réussite de la pénétration de l'islam au Sénégal s'explique d'une part par la coexistence et l'enrichissement dans la ligne de foi plutôt que dans la fusion de deux croyances différentes. Autrement dit, l'Islam n'a pas essayé de déraciner les croyances traditionnelles mais s'en est accommodé. D'autre part, l'islam sénégalais est un islam soufi des actes et des confréries dont le trait dominant est la notion de guide spirituel, du Cheikh qui organise la confrérie. C'est le lieu de préciser d'ailleurs, que l'Islam sénégalais est essentiellement confrérique et les marabouts constituent un maillon essentiel dans cette religion. Il y a toujours dans l'islam une double dimension : la science et le mystique. Au Sénégal, les confréries sont les principaux vecteurs de l'islamisation, le *tidianisme* s'est opéré en milieu urbain tandis-que le *mouridisme* s'est beaucoup développé en milieu rural.

- 19 Le *mouridisme* est fondé, à la fin du XIX^e siècle, par Ahmadou Bamba Mbacké ou Serigne Touba (1853-1927) plusieurs fois par l'administration coloniale, au Gabon, en Mauritanie, à Thiéyène dans le Djiolof. Il rendit l'âme à Diourbel et fut inhumé à Touba. La confrérie mouride, créé par Serigne Touba, a fait l'objet d'une abondante littérature. Nous nous limiterons par conséquent à rappeler les idées forces de la doctrine mouride. On retiendra surtout, de l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba, le mysticisme. Sa vie comme ses prédications sont profondément imprégnées de cette quête de l'absolu, du divin qui est la caractéristique propre aux grands mystiques. La plus grande originalité de la doctrine mouride réside dans l'exaltation du travail, littéralement sanctifié dans l'affirmation d'une véritable mystique du travail (Coulon, 1981, 107).
- 20 Le mysticisme, l'abdication de la personnalité, le principe de la fidélité absolue du talibé à l'égard de son maître, de l'obéissance sans réserve à ses directives, mettent entre les mains des marabouts mourides un important pouvoir économique et politique. L'ensemble de ses principes fait de la confrérie une organisation cohérente, dynamique et remarquablement disciplinée. À noter que le *mouridisme* est une création d'Ahmadou Bamba, d'origine rurale et surtout endogène.

- 21 La *Tidjania*, quant à elle, est une confrérie dont la spiritualité est tournée vers le prosélytisme mais aussi vers l'action. Au Sénégal, il y a trois branches de *tidianisme* issues de Fez au Maroc :

Les descendants d'Elhadji Oumar Tall, surtout pour les Toucouleurs du Fouta Toro, des régions de Kaolack, Tambacounda, Médina Gounas, Casamance, Gambie.

Elhadji Malick Sy et sa famille sont titulaires du Khalifa à Tivaouane qui est un haut lieu de pèlerinage des musulmans sénégalais.

Les descendants d'El-Hadjar Ibrahima Niasse, établis à Kaolack qui est aussi un des pôles du Tidianisme sénégalais. Ils entretiennent des relations étroites avec l'Émir de Kano au Nigéria où une branche de la confrérie compte plusieurs millions d'adeptes.

- 22 À côté de ces grandes tendances du tidianisme sénégalais, nous avons les layennes, une confrérie qui est fondée par en 1881 par un pêcheur lébou de Yoff qui s'appelle Liasses Thiaw (1845-1929), plus connu sous le nom de Limamoulaye dont un poisson génie lui révèle sa mission. Ce dernier commença sa prédication en 1883 et prône la pureté (ses fidèles portent un vêtement blanc lors des grands rassemblements). Il insiste beaucoup sur l'égalité entre les castes, les hommes et accorde beaucoup d'importance à la charité. Les *layènes* se recrutent presque uniquement chez les Lébou du Cap vert. Enfin la confrérie des *quadirs* issue de Abdoul Khadre Djieylani qui est aussi un descendant du prophète Mohamet.

3. Les spécificité du christianisme sénégalais

- 23 Pendant que la plupart des Églises catholiques d'Afrique fêtent depuis quelques années leur premier siècle d'existence, celles du Sénégal ont déjà un demi-millénaire d'âge. C'est au XV^e siècle que le navigateur portugais Dinis Dias avait découvert l'île de Palmas, rebaptisée plus tard par les Hollandais. En décembre 1481, les Portugais construisent la première chapelle en pierre à Gorée, en face de la presqu'île du Cap Vert, sur laquelle devait être construite, à partir de 1857, la ville de Dakar.

- 24 Des comptoirs commerciaux étaient créés sur la côte au sud-est du Cap vert, où s'organisaient des petites communautés luso-africaines, que visitait un prêtre jésuite portugais en 1608. En 1659, les Français ont fondé un comptoir à l'embouchure du fleuve Sénégal et l'ont baptisé Saint-Louis, en l'honneur du roi de France. L'évangélisation se poursuivait à un rythme discontinu car les missionnaires européens étaient souvent victimes des épidémies, des naufrages et des guerres et l'islam à cette époque constituait un frein à l'évangélisation. Outre cela, il y'avait l'attachement de la population locale surtout les sérères à la religion traditionnelle. Malgré toutes ces difficultés, l'évangélisation est marquée par l'implantation d'un chapelet de congrégations tout au long de la côte du pays où elle s'accélère au XIX^e siècle grâce aux missionnaires français.
- 25 Les grandes figures qui ont marqué l'évangélisation du Sénégal étaient la mère Anne Marie Javouhey, fondatrice de la congrégation des sœurs de Saint Joseph de Cluny, et le Père François Marie Paul Libermann. C'est par la mère Javouhey et la congrégation féminine de Saint Joseph de Cluny que l'évangélisation commence vraiment, en mars 1819, au Sénégal. Dès leur arrivée, les sœurs ouvrent une école pour les enfants indigènes et européens, restaurent l'hôpital de Saint Louis. Selon André Picciola, « les sœurs de Saint Joseph de Cluny désiraient beaucoup travailler à l'évangélisation des enfants de Saint-Louis, mais leur ambition fut vite ramenée à de plus modestes proportions. Leur nombre était trop faible face à une population depuis longtemps gagnée par l'Islam et qui n'avait pas senti le besoin de changer de croyance » (Picciola, 1987, 18).
- 26 La question du clergé local s'est toujours posée depuis longtemps à la mission catholique du Sénégal. La mort croissante des missionnaires européens incite les chefs de la mission locale à former des sénégalais au sacerdoce. C'est ainsi que trois prêtres avaient déjà été formés et en service dans leur pays, mais ils étaient les seuls, depuis dix ans, depuis leur ordination en France. Monseigneur Kobes et ses successeurs avaient entrepris de former le maximum de jeunes sénégalais au sacerdoce, mais avec moins de succès car les mentalités sénégalaises n'étaient pas du tout enchantées par le célibat et la chasteté.

- 27 Le 4 avril 1962, l'Abbé Hyacinthe Thiandoum, curé de la cathédrale de Dakar était nommé archevêque puis cardinal le 24 mai 1976. Cela a fait que l'Église catholique du Sénégal est passée du statut d'Église de mission (Église confiée au missionnaire) au statut d'Église locale (Église confiée au clergé local). Ce qui explique que le clergé sénégalais a une grande maturité évangélique pour mener à bien ses activités pastorales. Rares cas en Afrique noire francophone où la plupart des prélats demeurent européens.

4. La religion dans les médias au Sénégal

- 28 Situé en Afrique de l'Ouest et peuplé d'environ 13 millions d'habitants, le Sénégal est un pays qui jouit d'une longue stabilité politique et sociale. Il compte 95 % de musulmans, mais l'esprit de tolérance s'y est très tôt manifesté. Sur le plan institutionnel, la conduite des affaires, de 1960 à 1980, par un président chrétien, en la personne de Léopold Sédar Senghor en est une belle illustration. Un acquis à préserver à tout prix au moment où notre sous-région est menacée par des forces centrifuges comme au Mali. Alors que la plupart des pays africains étaient régis par des partis uniques sous des dictatures militaires ou civiles à partir de 1960 (année des Indépendances) et n'ont opéré des réformes politiques que dans les années 1990, les autorités sénégalaises avaient déjà anticipé les revendications démocratiques. Le président parlait déjà de sa formation politique, l'Union Progressiste Sénégalaise (Ups) comme d'un parti « unifié », une façon de se démarquer des modèles de super partis-État uniques comme on en voyait ailleurs.
- 29 Ce choix politique et la gestion qui en est faite par les acteurs de l'espace public, vaut au Sénégal d'être régulièrement cité sur la scène internationale, comme un exemple de démocratie, respectueux des droits de l'Homme et de la liberté de presse. À l'instar du système politique, le système médiatique sénégalais est devenu pluraliste après quelques années de monopole de l'État sur les médias. Il compte, aujourd'hui, une dizaine de chaînes de télévision dont trois religieuses, une radio publique avec ses stations régionales, une vingtaine de radios privées commerciales, une soixantaine de radios communautaires, 20 quotidiens dont Le Soleil (média public), de

nombreux périodiques et plusieurs journaux en ligne. Pour l'essentiel, ces médias sont présents sur la toile mondiale. Cette dynamique médiatique est allée de pair avec la mise en place de groupes de presse privés devenus, au fil des ans, de véritables entreprises dont *Sud Communication*, *Futurs Médias*, *Wal Fadjri*, *Avenir Communication*, *DMedia*.

- 30 La vie publique au Sénégal est caractérisée par l'esprit de tolérance et de compréhension mutuelle entre les différentes communautés religieuses que sont l'Islam, le Christianisme, les croyances traditionnelles et les autres cultes plus ou moins importants dans notre pays. Cet esprit de tolérance se reflète jusque dans les cimetières communs comme à Sor (Saint-Louis) à Joal et Ziguinchor où Musulmans et Chrétiens cohabitent ensemble pour le repos éternel.
- 31 La façon dont les deux principales religions ont été introduites au Sénégal, c'est-à-dire sans violence (même si le christianisme est arrivé avec les colons) est sans doute pour beaucoup dans la pacification de la vie sociale. Le Sénégal est, en effet, l'un des rares pays au monde qui n'a véritablement pas connu de Jihad (guerre sainte). Dans cette partie de l'Afrique, l'Islam s'est installé en douceur par la pédagogie des figures emblématiques qui ont eu la mission historique de la propager, chacun à sa manière et selon les contextes.
- 32 De nombreuses familles sénégalaises vivent aujourd'hui ce « syncrétisme », partagées qu'elles sont entre ces deux religions. Aujourd'hui, la cohabitation entre Chrétiens et Musulmans se fait sous le sceau du respect mutuel voire de la fraternité et ce n'est plus une exception que les deux confessions soient représentées à l'intérieur d'une même famille.
- Mgr Hyacinthe Tiandoum, premier Archevêque de Dakar est originaire de Popenguine où il compte lui-même des parents d'une autre religion. Musulmans et Chrétiens n'hésitent d'ailleurs pas à participer, sous une forme ou une autre, à l'organisation de toutes les cérémonies religieuses catholiques ou musulmanes d'importance comme le pèlerinage annuel de Popenguine, le Magal de Touba, le Gamou de Tivaouane. Ce fut le cas lors du séjour historique du Pape Jean Paul II en 1992 à l'occasion duquel le sanctuaire marial fut béni. Les fêtes religieuses musulmanes comme chrétiennes sont célébrées

dans la communion la plus parfaite sans nuire à l'orthodoxie culturelle de l'une ou de l'autre religion.

- 33 Cette même tolérance et cette compréhension se retrouvent au niveau des confréries qui se réfèrent toutes à l'Islam soufi (sunnite) dont les plus représentatives sont la Tidjaniyya, le Mouridisme, la Quadriyya, première confrérie implantée en Afrique de l'Ouest. Tant par leur naissance, que par leur évolution historique, les confréries ont toujours été, au-delà du foyer religieux, des espaces d'éducation à la paix, à la tolérance et au respect mutuel. En cela, la confrérie a hérité de la forme d'initiation traditionnelle où le Diom (dignité), le Ngor (honneur) et la kersa (éthique) étaient dispensés dans une perspective de façonner un « être social ou sociable ». C'est en cela également que les confréries ont toujours été considérées comme le complément indispensable à une chaîne de valeurs qui fondent l'homo senegalensis.
- 34 La religion a toujours occupé une place de choix dans les programmes des médias au Sénégal (radios et télévisions et journaux). Les grilles de programmes des chaînes sénégalaises intègrent en général les émissions religieuses, qu'elles soient musulmanes ou chrétiennes. Les grands événements religieux, Magal de Touba et Gamou de Tivaouane, Pèlerinage de Popenguine, sont largement couverts ainsi que les autres événements de moindre importance. « Manhar Al Islam » de Elhadj Cheikh Gassama et l'émission catholique le « jour du Seigneur » sur l'ORTS (RTS) sont des œuvres pionnières qui ont marqué les premiers pas des émissions religieuses dans la presse. À partir des années 90, les médias privés, emboîtant le pas aux médias publics, commencèrent à recruter des prédicateurs formés d'abord dans les « daaras » sénégalais comme Touba, Tivaouane, Pire, Ndiassane, Médina Baye, ensuite, quelques années plus tard, dans les universités du Maghreb et d'Égypte. Ils s'évertuaient à développer un discours axé sur le sacré en puisant dans les sources livresques les éléments de leurs prêches. (exaltation et glorification du fait religieux, rappel des hauts faits des chefs religieux). Leur radicalisme, si on peut l'appeler ainsi, se manifeste dans le traitement des rapports sociaux, basés notamment sur le genre, la position de l'homme dans l'Islam, la femme dans sa vie de jeune fille et d'épouse, l'image de la femme, voilée ou non, les

questions relatives à la sexualité, aux rapports dans le ménage, au rôle du marabout, etc.

- 35 Quant aux sermons des imams, ils font souvent allusion à la vie et à l'œuvre du Prophète et à ses compagnons et se focalisent sur des rappels historiques. Ces sermons sont en général des invites à se conformer aux préceptes de l'Islam et à la charia. Ces prêches sont repris dans les radios et télévisions dans des émissions dédiées. La question des rapports entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, des rapports entre l'homme et son prochain, entre l'homme et l'au-delà est également traitée par les religieux dans des émissions en langues nationales.
- 36 L'utilisation des langues locales dans les émissions religieuses a été une option stratégique qui a permis de capter le maximum d'auditeurs et de téléspectateurs tout en permettant à des arabisants d'occuper leur temps d'antenne. Beaucoup de Sénégalais se sont imprégnés de leur religion à travers ces émissions.
- 37 Aujourd'hui, les émissions religieuses musulmanes et chrétiennes occupent toutes les chaînes et peuplent les grilles des programmes et les prêcheurs sont parmi les animateurs les plus en vue. Leurs prêches sont sollicités même dans les conférences religieuses, en particulier pendant le Ramadan. Les émissions interactives sont utilisées pour non seulement capter la clientèle mais aussi se faire de l'argent par le biais des serveurs vocaux. C'est dire que les chaînes y compris les nouvelles chaînes confessionnelles, sont en compétition permanente pour élargir leur audience et les sermons et prêches prennent des allures de show médiatiques. Cet intérêt prononcé vers les émissions religieuses est dicté par trois facteurs : l'ouverture des universités arabes aux jeunes sénégalais qui, de retour, choisissent l'enseignement et le prêche comme activité principale ; le conflit au Moyen Orient qui a conduit beaucoup de Sénégalais à s'intéresser à l'Islam et à la vie religieuse ; la place de l'Islam dans la mondialisation perçue non plus comme espace de dialogue et d'échange mais plutôt comme champ de confrontation et de guerre idéologique.
- 38 Point essentiel autour duquel ces animateurs se retrouvent, c'est le terme Jihad que beaucoup interprètent non plus comme la guerre sainte mais plutôt comme une guerre contre son moi, ses instincts animaux et ses pulsions. La Jihad est en opposition à l'intégrisme

religieux qui vous met en conflit avec celui qui n'épouse pas les mêmes idées que vous. C'est là que le terrorisme et le radicalisme religieux sont renvoyés dans le registre des prises de positions politiques et non religieuses. En effet, le radicalisme religieux et son expression la plus violente, à savoir le terrorisme, ont souvent pris racine là où les contenus des livres saints (Tora, Bible, Coran) ont été enseignés dans une optique d'exclusion, de stigmatisation et de diabolisation. Mais si la lutte contre ses propres instincts tranche avec le radicalisme religieux, elle pose le problème de la passivité voire du fatalisme face à un environnement dont la transformation demande l'intervention de l'homme. Ni ascétisme « passif » ni agressivité aveugle, tels semblent être les deux pôles des discours religieux tenus dans les médias sénégalais.

- 39 Mais, ces discours sont-ils bien perçus par les publics ? Utilise-t-on les meilleurs supports et les meilleurs créneaux pour faire passer les messages ? Quel impact ces discours du religieux ont-ils sur les populations ? Ceux à qui ces émissions sont confiées, ont-ils la formation requise pour la diffusion du message ? Maîtrisent-ils les contenus et les modalités de transmission du message de l'émetteur au récepteur ? En somme, sont-ils des personnes averties à défaut d'être des journalistes spécialisés ? La réponse à toutes ces questions nous renvoie à la nécessité de repenser les formats de ces émissions et le profil des hommes qui les animent.
- 40 La guerre prenant « *naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes qu'il faut ériger les défenses de la paix* ». La promotion de la paix par l'éducation fait partie des missions des hommes de médias. Cela, nul n'est mieux placé que la presse pour en tirer profit. C'est dire, l'intérêt primordial accordé à toutes les initiatives œuvrant pour la promotion de la paix. La culture de la paix est en effet d'une brûlante actualité face aux mutations et aux bouleversements dans nos sociétés et qui parfois constituent des pôles de cristallisation de conflits aux motivations diverses et souvent même saugrenues.
- 41 Parler à la radio et à la télévision requiert donc des aptitudes et des compétences particulières. En effet, le métier de journaliste ou d'animateur est sans aucun doute l'un des plus difficiles et des plus exigeants qui soient en raison des nombreuses contraintes liées à la

bonne maîtrise des contenus et à la bonne gestion du contenant dans un champ public qui est, par excellence, le domaine de toutes les libertés et de toutes les sensibilités. Relais indispensables dans la communication sociale, les médias sont des outils incontournables dans la promotion d'une culture de la paix tout comme ils peuvent être des instruments diaboliques dans la culture de la haine.

L'exemple de la radio Mille Collines au Rwanda est là pour le démontrer. Dans un contexte de démocratie totale consacrée par le pluralisme sous toutes ses formes, le journaliste ou l'animateur se trouve tous les jours interpellés par sa propre conscience. Dans ce domaine, la plus petite erreur, la faute la plus anodine se paie cash car elle ne se rattrape guère. C'est encore plus grave quand il s'agit de la religion qui, comme chacun le sait, charrie des passions. Nous l'avons tous constaté à travers les informations qui nous parviennent du monde où la stigmatisation, la diabolisation et le rejet font le lit de l'intolérance et de la violence aveugle.

- 42 Dans le contexte sénégalais marqué par ce qu'on peut appeler une pluralité de chapelles, une telle vérité nous renvoie à la diversité et la pluralité des sources. Dans le discours religieux, c'est plutôt la contradiction des faits relatés qui peut lui faire perdre totalement son caractère sacré. Sur ce terrain, les prêcheurs sénégalais sont encore dans les normes si l'on en juge par la fiabilité de leurs sources et de leurs références. Il faut cependant reconnaître que, parfois, certains Sénégalais sont désorientés et agacés par la manière dont les passages des livres saints sont relatés, et souvent même fabriqués, par des prêcheurs qui ne disposent d'aucune compétence pour exercer ce métier ni du point de vue du niveau de base ni du point de vue de la maîtrise des techniques de collecte et de traitement, encore moins des règles éthiques et déontologiques.
- 43 Il va de soi que de tels comportements font perdre toute crédibilité, ce qui rejaillit forcément sur l'appréciation d'ensemble que les populations font de tel ou tel média. En effet, quand les mauvaises interprétations se substituent aux faits, quand le virtuel prend la place du réel, quand les suppositions occupent le champ de la vérité, c'est la porte ouverte à tous les dérapages et la mort de toute expression crédible.

- 44 Hélas, avec le développement exponentiel des chaînes de radios et télé, le risque est grand de voir ce genre de situations prospérer avec des risques de dérapages préjudiciables à l'harmonie de la nation. C'est en cela qu'il faut veiller à ce que l'éducation à la vie religieuse réponde davantage aux objectifs que l'État assigne à toutes ses composantes : la paix, la concorde et l'harmonie de la société. À cet égard, il convient de situer les rôles et responsabilités de l'État dans la préservation de cette harmonie, même si son caractère laïc et équidistant de toutes les confessions lui assigne une mission d'observateur avisé de la vie religieuse et de régulateur. Il va sans dire qu'il doit veiller à tous les équilibres qui fondent la stabilité de la société, notamment la laïcité de l'État et de ses institutions, les droits et devoirs de chacun (homme, femme, enfant) dans la société, la question des minorités et des forces émergentes, celle de l'intégrisme sous toutes ses formes. Au demeurant, il est heureux de constater que le fondamentalisme religieux a des difficultés à s'implanter et à s'incruster dans des espaces déjà bien occupés par les confréries à la fois fortes et bien enracinées fondées sur la pédagogie du symbole. C'est en cela que les messages politico-religieux tels qu'ils sont émis et diffusés sous d'autres cieux ne sont ni acceptés ni tolérés dans les médias sénégalais, même si sur ce point important une vigilance s'impose face à la menace de l'intégrisme international.
- 45 À l'opposé des États islamiques où l'Islam est la religion d'État, au Sénégal, c'est plutôt la laïcité qui devrait garantir une parfaite communion des religions, promouvoir l'égal accès à l'éducation de qualité, à la formation qualifiante ; partant, favoriser l'émancipation de la femme par le biais de l'acquisition du savoir au même titre que l'homme. L'éducation à la citoyenneté semble être, à cet égard, le meilleur garant et le plus efficace rempart contre les injustices, la discrimination, l'intolérance d'où qu'elle vienne.
- 46 À cet égard, les médias doivent exercer leur droit d'informer de la véracité des faits, tout en évitant de tomber dans le piège d'une instrumentalisation consciente ou inconsciente de forces centrifuges dont l'objectif est de détruire les bases qui fondent la vie de notre société (Kassé).

5. Les limites du dialogue islamo-chrétien

- 47 L'espace public est fondé sur la prise en compte des points de vue opposés, sur les consensus au niveau des débats politiques, religieux et sociaux. Au Sénégal, Abbé Adolphe Faye et Abbé Jacques Faye (évêques connus au Sénégal) en compagnie d'islamologues de renom ont eu à discuter à la radio Walf FM (station radiophonique privée au Sénégal) des événements du pays à partir de leurs conceptions religieuses pour ensuite procéder à un petit moment de dialogue doctrinal. Bien que leur conception sur le paraclet ne soit pas la même car si les musulmans le désignent par le Prophète Mohamed tel qu'annoncé par Jésus dans le coran, alors que chez les chrétiens, le paraclet annoncé par Jésus dans la bible est l'esprit saint. Il y a eu un moment de dialogue très fraternel là-dessus, mais chacun a défendu les points de vue de sa religion et cela a éclairé beaucoup de gens.
- 48 Chaque citoyen écoute sa religion dans les médias. Lazarsfeld disait que « les médias ne font que renforcer les idées préétablies ». Ainsi, les récepteurs cherchent dans les médias ce qui les intéresse en renforçant leurs convictions de départ. Les médias orientent certes l'opinion publique (théorie de l'agenda) mais en matière de choix, de croyance et de foi, les médias changent difficilement le point de vue des gens.
- 49 La grande divergence entre l'islam et le christianisme réside sur les textes dogmatiques. Le christianisme ne prend pas en considération et ne reconnaît pas une révélation postérieure à Jésus et à ses apôtres. Il semble donc éliminer ce titre au Coran alors que le coran prescrit à tout musulman de croire aux écritures antérieures à lui. Il met l'accent sur la place prépondérante occupée dans l'histoire de la révélation par les envoyés de Dieu, les prophètes y compris Jésus dont sa naissance est relatée par le Coran tout autant que par l'évangile.
- 50 Cependant, l'incarnation, la trinité, la mort de Jésus et sa résurrection ne sont pas reconnues par le Coran telles que relatées par la Bible. Ces divergences de vue constituent de vrais obstacles mais ne doivent pas empêcher le dialogue.

- 51 Une autre divergence est la non-reconnaissance officielle par l'Église de la révélation prophétique qui culmine et se termine par Mohamed, « Sceau des prophètes ». Alors que le Coran prescrit à tout musulman de croire à l'Écriture antérieure à lui. Pour beaucoup d'idéologues musulmans, aussi longtemps que l'Église catholique ne reconnaitra pas le prophète Mohamed, on ne parlera vraiment pas de dialogue mais plutôt de tolérance qui est une vertu par défaut. Pour le Coran, qui refuse la trinité, Jésus s'inscrit néanmoins dans la longue série des prophètes du Dieu Unique qui, d'Adam à Mohamed, ont pour mission d'annoncer, d'enseigner ou de raviver le pur monothéisme d'Abraham dont l'islam entend être la réalisation parfaite et définitive (Diondoundé, 2004, 45).
- 52 La démarche du dialogue doit aussi être de rechercher à combattre l'incompréhension. À l'heure où une mauvaise lecture des événements mondiaux, dominés par la violence et le fondamentalisme religieux, ou des fois une certaine manipulation des médias pousse à confondre l'islam au terrorisme, le dialogue islamo-chrétien se pose de plus en plus comme une nécessité.
- 53 Qui oserait prétendre que l'Évangile encourage les chrétiens à une attitude hostile envers les musulmans ? Le Coran non plus, n'appelle pas à la guerre sainte contre les chrétiens. Il y a, certes, des divergences de vue entre les deux religions mais l'Islam recommande le respect envers les « Gens du livre », envers la foi et le culte des chrétiens. Le Coran recommande de ne discuter avec eux que « de la meilleure des manières ». L'Islam invite les chrétiens à cultiver des liens d'amitié étroits qui doivent exister entre musulmans et chrétiens : amitié fondée sur la foi en un Dieu unique qui est La Référence de tous les fils d'Abraham.

6. La laïcité au Sénégal

- 54 D'après plusieurs observateurs, la question de la laïcité suscite toujours des débats controversés et très passionnés. Aujourd'hui, l'on est en droit de se demander est-ce que le concept de laïcité est nouveau au Sénégal ? Pourtant, la laïcité est inscrite dans la constitution de la république du Sénégal depuis 1960 et cela n'a pas posé un réel problème au sein de la population à dominance musulmane.

- 55 Ce n'est que dans les années 2000 que le débat ressurgit. Beaucoup de musulmans, et surtout certains dignitaires, pensent que la laïcité est d'origine judéo-chrétienne et ne profite donc pas aux musulmans. Cependant, il y a des conceptions peu élaborées de la laïcité que certains assimilent tout simplement à une importation d'un aspect de l'histoire de l'Europe, de la France en particulier. La laïcité est une notion complexe à définir. Le juriste Henri Capitant, en 1936, en donne la définition suivante : « La laïcité est une conception politique impliquant la séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politique » (Robert, 985, 915).
- 56 Cela étant dit, la laïcité semble exprimer une négation de la religion au sein de l'État. Elle n'établit pas un lien positif, mais une séparation entre l'État et la religion. Elle ne désigne donc pas une relation effective, mais plutôt une absence de relation. En France, la laïcité s'était essentiellement établie contre l'Église. En effet, même si l'Islam distingue le spirituel et le temporel, il n'admet pas la laïcité car il ne sépare pas le politique et le religieux et c'est pourquoi, les chefs religieux musulmans du pays prennent position pendant les élections et se permettent même des fois de donner des consignes de vote à leurs adeptes. Pour les musulmans, l'Islam ne se limite pas au culte, mais a des prolongements dans la vie individuelle, familiale et sociale. L'Islam est à la fois culte et culture, religion et société ou encore religion et État.
- 57 Dans un État laïc, il n'y a pas de place pour le droit musulman, ni pour un statut personnel voulu par le religieux. C'est pourquoi l'Islam a de réelles difficultés à accepter la laïcité. Cette situation peut avoir des conséquences. Au Sénégal, l'État laïc tient bien compte de la spécificité de l'Islam du terroir, ce qui a conduit à une laïcité souple. Au Sénégal, le professeur Saliou Kandji considère que « notre laïcité ne découle pas de la laïcité française, notre laïcité est une laïcité africaine qui est basée sur la reconnaissance de l'autre. Les européens sont arrivés à la laïcité par nécessité alors qu'au Sénégal, nous sommes nés dans la laïcité et en tant que négro-africain, c'est le fondement même de mes relations à l'autre en société. Nous nous reconnaissons dans nos différences mais unis » (Diondoundé, 2004, 50).

- 58 Dans ce même ordre d'idées, l'Abbé A. Faye, déclarait lors de la conception du code de la famille de 1973, que « parmi les participants à l'élaboration du code de la famille, étaient représentés tous les chefs religieux à l'élaboration du code de la famille, étaient représentés tous les chefs religieux musulmans de toutes les confréries du pays, les imams sans exception, avec la présence de deux prêtres catholiques en la personne de L'Abbé Léon Diouf et du Père Henri Galvraud. Malgré la présence infime de chrétiens, ce code de la famille est équilibré et cela nous a mis tous à l'aise, chrétiens comme musulmans. L'État du Sénégal a adopté la laïcité à sa manière par le fait même que presque tous les sénégalais sont des croyants, et l'État entretient des rapports étroits avec toutes les autorités religieuses qu'elles soient catholiques ou musulmanes » (Diondoundé, 2004, 50). Autour de cette expérience, les Sénégalais doivent voir ce qui est essentiel dans la laïcité pour le bien du pays et en discuter dans l'espace public, car la laïcité tout comme le dialogue islamo-chrétien doivent être des problématiques toujours à revisiter surtout dans le contexte de la mondialisation où tout évolue.

Conclusion

- 59 Les croyants sénégalais peuvent-ils asseoir un véritable dialogue sans rien renier de leurs traditions et convictions spécifiques ? Tous doivent être convaincus que c'est le même Dieu qui les interpelle, même s'IL est appréhendé différemment par les uns et par les autres, et tous ont la certitude que Dieu parle aux hommes dans leur histoire, même si les manifestations sont différentes pour les uns et pour les autres. En effet, le dialogue a ses lettres de noblesse dans les deux traditions religieuses. Chrétiens et Musulmans sénégalais auraient beaucoup à se dire au plan des valeurs qui commandent leur engagement au service des hommes et de la cité et devraient penser qu'ils ont beaucoup à se dire dès lors qu'il s'agit de leur expérience religieuse proprement dite, de leur réponse personnelle aux sollicitations divines et des richesses de sainteté humaine qu'ont développées le Christianisme et l'Islam, au cours de l'histoire. Il faut donc que les uns et les autres développent une spiritualité dynamique à travers une ouverture basée sur la recherche permanente de la parole de Dieu, sur le respect des principes de chaque religion.

- 60 Cité aujourd'hui parmi l'un des rare pays en Afrique où les différentes confessions religieuses vivent en parfaite harmonie, le Sénégal doit cette particularité et cette différence par le dialogue islamo-chrétien. Une réalité au pays de la « Teranga » considéré comme modèle du genre dans un monde de plus en plus en proie à des conflits interreligieux. Comme illustration de l'entente entre les deux communautés religieuses, le diplôme décerné par le Pape François Premier pour honorer le Sénégal dans ces œuvres pour la paix entre les chrétiens et les musulmans. La distinction a été remise au ministre conseiller du Président Macky Sall par le Cardinal sénégalais Monseigneur Théodore Adrien Sarr. Quand les fêtes chrétiennes arrivent, les musulmans sont invités à venir y prendre part et vice versa. Un symbole qui magnifie cette union des cœurs.
- 61 Les médias sénégalais, de par leur rôle, possèdent un immense potentiel pour promouvoir un véritable dialogue islamo-chrétien. Les journalistes sénégalais doivent organiser des débats critiques sur des problématiques religieuses qui peuvent éclairer la lanterne des adeptes. Par le triptyque « Informer, Éduquer et Distraire », les médias sénégalais dans leurs différentes thématiques, surtout celles relatives à l'éducation, doivent entreprendre davantage pour renforcer la compréhension des deux religions. Autrement dit, l'éducation au dialogue doit créer le rapprochement et diminuer certains malentendus, dans l'utilisation diversifiée des langues nationales et dans le respect des réalités nationales. Tout cela constitue un ensemble de défis pour un véritable dialogue islamo-chrétien au Sénégal.

BIBLIOGRAPHY

Bernoville G. et Javouhey, A.-M. (1942), *Fondatrice des sœurs de Saint Joseph de Cluny*, Paris, Grasset.

Bathily A. (éd.) (2009), *Médias et Religions en Afrique de l'Ouest*, Institut Panos Afrique de l'Ouest.

Boorman M. (1951), *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Paris, Le Cerf.

Coulon C. (1981), *Le Marabout et le Prince*, Paris, Pédone.

Diondoundé A. (2004), *Religions, Médias et Espace public au Sénégal. Le Rôle des médias dans le dialogue islamo-chrétien au Sénégal de 1998 à nos jours*. Mémoire de Maîtrise au Cesti.

Kassé M. (2013), *Religions et Paix, pourquoi les Médias doivent-ils veiller à leur mission de paix et d'alerte ?*, 15/01/2013, disponible sur : <http://www.sudonline.sn/religions-et-paix---pourquoi-les-medias-doivent-ils-assurer-leur-mission-de-veille-et-d-alerte-a-12044.html>.

Mbow P. (2010), « Contexte de la réforme du Code de la famille au Sénégal », *Droit et cultures*, n° 59, disponible sur : <http://droitcultures.revues.org/1963>.

Picciola A. (1987), *Missionnaire en Afrique*, Paris, Denoël.

Robert P. (1985), *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 2^e édition, Paris, Le Robert.

Saillant J.-M., (1996), *Comprendre la dimension médiatique : comment analyser les médias ?* Paris, Ellipses.

Vivant Univers, Revue chrétienne pour la promotion humaine (2015), n° 416.

ABSTRACTS

Français

Ce texte est une tentative de démonstration de l'état du dialogue islamo-chrétien au Sénégal et le rôle important des médias dans ce processus. En outre, il cherche à souligner l'importance du dialogue entre deux communautés qui aspirent à vivre ensemble et à mieux se comprendre. L'État et la Presse ont un rôle très important à jouer dans la formulation d'une stratégie capable de promouvoir encore le rapprochement entre les deux communautés religieuses à travers l'élaboration d'émissions interactives et de débats clairvoyants qui éclairent les fidèles de ces deux grandes religions au Sénégal même si l'islam y est largement majoritaire.

English

This text is an attempt to demonstrate the state of Islamic-Christian dialogue in Senegal and the important role of the media in this process. In addition, it seeks to emphasize the importance of dialogue between two communities aspiring to live together and better understand each other. The State and the Press have a very important role to play in formulating a strategy capable of further promoting the rapprochement between the two religious communities through the elaboration of interactive programs and clear-sighted debates which illuminate the faithful of these Two great religions in Senegal even if Islam is largely a majority.

INDEX

Mots-clés

Médias, Religions, Dialogue, Laïcité, État

Keywords

Media, Religions, Dialogue, Secularism, State

AUTHOR

Moustapha Samb

Détient depuis 1995 un doctorat de l'Université Michel de Montaigne Bordeaux3. Une fois rentré au Sénégal, il intègre le Centre d'Etudes des Sciences et Techniques de l'information (Cesti) où il enseigne des cours qui portent essentiellement sur les médias et la communication. Il a été directeur des Etudes du Cesti. Depuis 2011, il assure l'encadrement des doctorants du Cesti en tant que maître de Conférences.

IDREF : <https://www.idref.fr/161611346>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000044682833>

Varia

Francophonie ou commun francophone ?

Is Francophonie a cultural common ?

Jean-Pierre Micaëlli

DOI : 10.35562/rif.295

Copyright
CC BY

OUTLINE

Un détour par les biens naturels communs
Approche dichotomique des biens
La configuration d'Ostrom
Les biens culturels, des communs spécifiques
Approche de l'UNESCO
Quatre spécificités du bien culturel
La francophonie, commun culturel particulier
Conclusion

TEXT

- 1 Mot plus que centenaire, la Francophonie a connu un regain remarquable dans les années 1960 du fait de la « *convergence de trois grands phénomènes historiques : les progrès des moyens de transport et de transmission (qui facilitent les contacts et les rencontres entre francophones très dispersés géographiquement), la décolonisation qui donne naissance à une vingtaine de pays africains indépendants choisissant le français comme langue officielle, l'affirmation politique des identités culturelles* » (Farandjis, 2004). Léopold Sedar Senghor l'envisageait comme une « *communauté organique* »¹ reposant à la fois sur une évidence, le partage de la langue française et l'association de cultures rapprochées du fait des circonstances historiques, et sur une coordination intergouvernementale de type club (Senghor, 1993, pp. 133-144). Force est de constater que sur la durée, la Francophonie a su résister aux vicissitudes internationales, au point d'être considérée aujourd'hui comme une « *créature internationale* » (Simard, 2007) à la fois « *influyente* » (Gambotti, 2015) et « *atypique* » (Simard, 2007). La catégoriser reste un problème. Elle n'est pas

un « *avatar de la colonisation* » (Chauprade, 1993, 23), une zone de libre échange, une zone économique intégrée, un club de pays aux modèles ou aux niveaux de développement semblables, un cartel (Chauprade, 1993, p. 11), un forum médiatique ou un moyen d'influence aimable (*soft power*), etc. Elle réunit un premier cercle d'états partageant un même ensemble de « *cultures francophones* » (Chauprade, 1993, 13). Noyau auquel s'agglomèrent, se connectèrent des nations ou des institutions internationales intéressées par elle à différents titres. Du fait de sa plasticité, la Francophonie traite de différents thèmes. Parmi ceux l'intéressant, on retrouve celui relatif à la francophonie économique. Véritable slogan, celle-ci évoquerait d'abord un bloc à même de répondre aux menaces de la « *mondialisation marchande* » (Gambotti, 2015) en proposant un modèle de développement économique global, inclusif, équilibré, différent de celui promu par le *Commonwealth* (Cronel, 2004) ou par les diverses intégrations régionales. Il s'agit, pour les pays francophones, de profiter de leur masse, significative à en juger par certains indicateurs démographiques ou macroéconomiques (OIF, 2012, 2014a ; Attali, 2014, 9), pour influencer les négociations internationales (OIF, 2014b). La francophonie offrirait aussi des opportunités de marché aux entrepreneurs inclus (*insiders*), c'est-à-dire francophones. Elle permettrait une baisse significative des coûts de transaction liés à la recherche de clients ou de fournisseurs, à la passation des contrats, etc. Ses qualités transactionnelles seraient telles que la francophonie deviendrait attractive pour les entrepreneurs ne lui ayant pas jusqu'à présent porté attention (*outsiders*). Enfin, des dirigeants, des décideurs, des meneurs d'opinion « *francophilophones* » (Attali, 2014, 7) la valoriseraient (Franck, 2004), la mettraient en récit.

- 2 Si le tableau brossé dans les paragraphes précédents paraît flatteur, il n'en demeure pas moins vrai que subsistent des zones d'ombre. La francophonie n'est pas une économie nationale, une zone économique intégrée, une aire couverte par un faisceau d'accords multilatéraux. La réduire à une masse, la présenter à l'aide des seuls indicateurs macroéconomiques ou démographiques, n'est donc pas satisfaisant. Plus qu'une « *masse* » homogène (agrégation du nombre de locuteurs francophones, du Produit Intérieur Brut des pays francophones, etc.), elle est avant tout une « *multitude* » (Martinet,

2014) associant, par le biais de différents réseaux, des acteurs distants, pluriels, etc., échangeant, communiquant, s'informant, coopérant, co-créant, etc. De plus, l'inférence selon laquelle on peut déduire d'une appétence affichée par une élite francophilophone les préférences économiques d'une multitude de producteurs, de consommateurs, d'entrepreneurs, etc., paraît des plus fragile. Un non-francophilophone peut fort bien apprécier les produits de luxe français, et ce non pour leur valeur culturelle véhiculée (Franck, 2004), mais pour les seuls motifs ostentatoires mis en lumière par Thorstein Veblen (2009) dans son analyse incisive de la consommation des grands capitaines d'industrie américains de la fin du dix-neuvième siècle. À l'inverse, dans ces domaines aussi critiques que sont devenus l'économie, le management, les industries financières, la science, les technologies de l'information et de la communication, etc., certaines élites francophones sont devenues « *franco-sceptiques* » (Chauprade, 1993, 128). Deux causes justifieraient une telle mise à l'écart. La première, exogène, serait la prédominance de l'anglais devenu la « *langue hypercentrale* » (Calvet, 2007) des domaines évoqués. La seconde, endogène, tiendrait à la faible lisibilité de la Francophonie ou à son efficacité jugée comme toute relative (Cronel, 2004).

- 3 Le panorama que nous venons de dresser pourrait être complété, précisé, nuancé, etc. S'il aide à la description, il ne permet pas à lui seul de penser la francophonie économique. Pour ce faire, nous suggérons d'intervertir les termes. Plus que de francophonie économique, il convient de s'interroger sur l'Économie de la francophonie. Notre hypothèse est que les catégories économiques complètent utilement les concepts linguistiques, géographiques, politiques, culturels, etc., à partir desquels est d'habitude appréhendée la réalité francophone. Plusieurs concepts économiques peuvent servir à cet effet. Dans cet article, nous nous focaliserons sur l'un d'entre eux, fondamental, qui est celui de bien. Nous porterons notre regard sur un bien spécifique : le bien commun. Nous supposerons que le cadre théorique élaboré par Elinor Ostrom (1933-2012) au sujet des communs naturels (*commons*) peut inspirer une conceptualisation des communs culturels, dont la francophonie serait un type. Ainsi, les pages suivantes préciseront ce que sont les biens, les communs naturels, comment ils peuvent être institués, gérés,

gouvernés, etc., avant d'indiquer quelques travaux francophones consacrés aux communs numériques. Nous essaierons ensuite de spécifier certaines propriétés du commun culturel. Ce détour conceptuel surprendra le lecteur habitué de la revue. Il permettra toutefois d'éclairer certains aspects de la nature et de la gouvernance de la francophonie contemporaine. Que l'intention du présent article soit claire : il s'agira simplement d'esquisser des pistes de réflexion que nous pensons intéressantes et utiles pour les acteurs, les analystes ou les théoriciens de la francophonie.

Un détour par les biens naturels communs

- 4 Un bien désigne toute chose, tangible ou non, naturelle ou artificielle, miniature ou gigantesque, furtive ou pérenne, etc., générant un avantage pour qui l'utilise, le consomme, en dispose, etc. Plus que sa nature, sa substance, ce qui importe dans la catégorie de bien, c'est le service qu'il rend, les besoins qu'il satisfait. Le bien n'existe que parce qu'un esprit a attribué à une chose. Celle-ci se voit associée une « *fonction agentive* » (Searle, 1998, 36). On peut dire à son sujet : « *c'est fait pour...* » (Deforge, 1985, 22). Une fois cette fonction assignée, les économistes entrent en scène pour déployer un attirail conceptuel conséquent.

Approche dichotomique des biens

- 5 Depuis les années 1950, les économistes distinguent deux types de biens selon leur mode d'utilisation. Il s'agit des biens privés *versus* publics (Harribey, 2011). Ceux-là sont rivaux et exclusifs : le fait d'en posséder un réduit la quantité disponible et empêche un tiers de l'utiliser en même temps. Les biens publics, eux, sont à la fois non-rivaux et non-exclusifs. Pour les économistes, il existerait, selon le mode d'utilisation du bien, des institutions plus ou moins pertinentes pour en encadrer l'usage. L'économiste passe alors du mode d'utilisation du bien à son mode de gouvernance. Aux biens privés : la gouvernance par le marché (marchandisation, privatisation). Aux biens publics : celle par l'État (étatisation). Se trouve ainsi aligné le mode de gouvernance du bien sur son mode d'utilisation. Si un bien

est mal géré, c'est qu'il y a désalignement ; le couplage n'est pas le bon.

- 6 La typologie des biens qui vient d'être exposée est dichotomique. Comme toute dichotomie, elle prête facilement le flanc à la critique. L'expérience la plus banale montre ainsi que des biens peuvent changer de nature et de mode de gouvernance selon les circonstances : « [...] *l'eau est un bien naturel, c'est-à-dire existant à l'état de nature [...] L'eau est frappée de rivalité, mais elle peut être rendue partiellement non exclusive par les prix si, pour l'usage essentiel (alimentation, hygiène), elle est distribuée gratuitement. Si elle est payante, nombre de personnes peuvent être exclues [...] le statut de l'eau ne tient pas à sa qualité soit d'être une ressource naturelle, soit d'être rare, mais il tient à la construction sociale autour d'elle* » (Harribey, 2011). Plus gênant, il existe des biens partageant en même temps les caractéristiques antinomiques évoquées ci-dessus. Dans le monde, de très nombreux agriculteurs prélèvent de l'eau d'un système d'irrigation lui-même alimenté par des lacs, des rivières, des nappes phréatiques, l'eau de fonte des glaciers, etc. Ce phénomène banal pose un sérieux problème analytique : il combine un bien privé (le cubage d'eau prélevé), un bien public artificiel (le système d'irrigation) et un bien public naturel (source, nappe phréatique, cours d'eau, lac, glacier, etc.). Les cas de ce genre sont nombreux pour qui s'intéresse aux biens environnementaux (Ostrom, 2010, 45). De ce fait, les économistes du domaine furent amenés à reconsidérer la dichotomie des biens.

La configuration d'Ostrom

- 7 Une mention particulière peut être faite à Elinor Ostrom. Dès ses études universitaires, l'économiste américaine s'est penchée sur les biens naturels communs (*commons*), à savoir « *les sites de pêche, nappes phréatiques, prairies de pâturage, canaux d'irrigation, ponts, garages de stationnement, ordinateurs centraux, ainsi que les courants, lacs, océans et autres masses d'eau* » (Ostrom, 2009, 408). Plus tard dans sa carrière, Ostrom a réuni ces biens dans une même classe abstraite appelée « *Common-Pool Resources* » (CPR) (Ostrom et al., 1994, 7). Le commun ostromien consiste en un stock à périmètre et capacité finis, donc bien localisé dans l'espace et dans le temps. Son

utilisation pacifique consiste à prélever une certaine quantité sur une certaine durée. Ostrom associe au commun naturel une propriété de rareté. Sa capacité est limitée. Le renouvellement du stock est contraint par des processus naturels sur lesquels l'Homme n'a aucune prise. La gouvernance du commun naturel, quant à lui, vise à prévenir tout prélèvement excessif. Elle est guidée par la survie, la nécessité, la pérennité, etc., d'une collectivité humaine dépendante du commun. Les termes associés à ce type de gouvernance peuvent être ceux de soutenabilité, de prudence, etc.

- 8 Reconnaître la spécificité des communs naturels a conduit Ostrom à proposer une typologie des biens reposant sur deux critères discriminants : (1) la facilité *versus* la difficulté d'exclusion d'un bénéficiaire du bien, (2) la soustraitabilité (*subtractability*) (synonyme : rivalité) (Ostrom et al., 1994, 7). De la sorte, il existerait non deux types de biens (2x1), mais quatre types (2x2). Comme le montre le tableau 1, deux types de biens sont antinomiques (bien privé *versus* bien public) et deux types sont hybrides (bien à péage et bien commun). Les valeurs prises par les critères discriminants d'Ostrom ne sont pas binaires (en oui ou non) ; elles sont floues et se distribuent sur une échelle allant de facile à difficile, de faible à forte.

Exclusion	Soustraitabilité	
	faible —————> fort	
facile ↓ difficile	Bien avec péage	Bien privé
	Bien public	Bien commun

Tableau 1. Typologie ostromienne.

- 9 Admettre la typologie ostromienne pose un problème d'alignement entre le mode d'utilisation du bien et son mode de gouvernance. On se retrouve avec quatre mode d'utilisation et seulement deux modes

de gouvernance, par le marché *versus* par l'État. D'où la question : comment gérer les communs ? Témoin de la *dust bowl* immortalisée par John Steinbeck (1902-1968) dans *The Grapes of Wrath*, proche des néo-malthusiens à l'origine du rapport Meadows *Halte à la Croissance* ? De 1972 (Locher, 2013), Garrett James Hardin (1915-2003) affirma, en 1968, que la gouvernance des communs naturels est prise dans une « tragédie » qui « symbolise la dégradation de l'environnement à laquelle il faut s'attendre dès le moment où plusieurs individus utilisent en commun une ressource limitée » (Ostrom, 2010, 14). Chaque éleveur a ainsi un intérêt égoïste à pratiquer le surpâturage. Ce comportement lui rapporte immédiatement ; les coûts engendrés par la dégradation des sols étant reportés à un horizon indéterminé et supportés par d'autres anonymes. La tragédie des communs conduit donc à l'idée, pessimiste, « que les individus qui partagent un bien commun sont inéluctablement pris dans un piège dont ils ne peuvent s'échapper » (Ostrom, 2010, 27). Il n'existe que deux solutions exclusives pour s'en sortir, ce qui correspond à de l'exclusivisme institutionnel. La première, c'est l'étatisation du bien naturel (solution E) ; les populations locales l'utilisant étant supposées ne pas avoir l'intérêt, la conscience, la compétence, etc., nécessaires pour le gérer raisonnablement (Ostrom, 2010, 27) (exclusivisme étatique). La seconde solution (solution M), c'est sa privatisation et « l'exclusivisme propriétaire » (Broca et Coriat, 2015). Ce qui suppose l'établissement de barrières à l'entrée, de clôtures, de péages, de tarifs, etc., et le plus souvent : la possession et la gestion du commun par un monopole privé. Comme « la *doxa* économique posait que les organisations sociales ne reposant pas sur l'appropriation privative des ressources mettaient en œuvre des formes non efficaces d'exploitation des ressources » (Broca et Coriat, 2015), la privatisation du commun (solution M) devrait dominer l'étatisation (solution E). Enfin, les solutions E et M ont un trait commun : elles sont coercitives (Ostrom, 2010, 25).

- 10 Ostrom s'oppose au pessimisme de Hardin. Si nombre de communs ne sont pas gérés comme des biens privés ou publics, ils ne sont pas pour autant laissés à l'abandon ou pillés par une population se réduisant à une masse d'individus égoïstes, myopes, prédateurs, imprévoyants, etc. Entre l'État et le marché, il existe une « *voie médiane* » (Pérez et Silva, 2013), c'est-à-dire des

institutions « efficaces » permettant la gouvernance raisonnable des communs (Ostrom, 2010, 28). Pour Ostrom, cette voie médiane se veut un véritable cocktail institutionnel, dont un ingrédient est obligatoire. Ce cocktail comprend nécessairement des cadres, des coutumes, des usages, des règles, etc., communautaires (solution C), mais aussi, à titre optionnel : des institutions privées (solution M) ou publiques (solution E). Nous suggérons de représenter ce que nous appelons la configuration (*pattern*) d'Ostrom à l'aide des deux matrices structurelles suivantes, appelées matrice d'utilisation du bien et matrice de gouvernance du bien (Figure 1). Les cases noires indiquent les couplages obligatoires, dérivés de la dichotomie présentée en début de section. Les cases correspondant aux options sont indiquées par les items *Option M* et *Option E*. Ces matrices, simplistes, montrent qu'il existe plusieurs chemins possibles, plusieurs couplages possibles, entre le mode d'utilisation du commun et son mode de gouvernance. Comme indiqué au sujet de l'eau, il peut donner lieu à communautarisation (solution C), marchandisation (solution M) et étatisation (solution E).

Matrice d'utilisation du bien				Matrice de gouvernance du bien			
	Bien privé	Bien public	Bien commun		Bien privé	Bien public	Bien commun
Bien privé				Marché	Solution M		Option M
Bien public				État		Solution E	Option E
Bien commun				Communauté	Option M	Option E	Solution C

Figure 1. Cocktail institutionnel ostromien

- 11 Il est possible de complexifier la configuration d'Ostrom en rappelant que l'économiste américaine proposait des critères discriminants reposant sur des variables continues et floues (Tableau 1). Dès lors, il est possible de flouter les matrices précédentes ; l'item significatif n'étant alors le pavé, mais le halo (Figure 2). Le cœur, le noyau, etc., du halo est indiqué par le pavé noir. Peut venir adhérer, s'agglomérer, etc., à ce cœur des modes étatique ou marchand. Plus leur contribution est importante, plus la case correspondante à leur intensité se noircit. À titre didactique, les matrices d'utilisation et de

gouvernance suivantes reprennent le cas d'un lac faisant l'objet de différents usages. Ce bien est à la fois : public (n'importe qui peut longer ses rives en déclamant du Lamartine ou s'y baigner plus prosaïquement, peut le photographier sans se voir aussitôt intenter un procès, etc.), privé (les particuliers et les entreprises payent le cubage d'eau distribuée et traitée, un droit de pêche est acquitté si on désire prélever du poisson, etc.), et commun (le lac est utilisé pour l'irrigation et l'arrosage des biens communaux, etc.). L'utilisation du lac se trouve ainsi l'objet d'un cocktail institutionnel combinant des solutions étatique (hygiène de l'eau, solution E), communale (gestion des prélèvements, solution C) et privée (distribution de l'eau traitée, droit de pêche, solution M).

Matrice d'utilisation du bien				Matrice de gouvernance du bien			
	Bien privé	Bien public	Bien commun		Bien privé	Bien public	Bien commun
Bien privé				Marché	Solution M		Solution M
Bien public				État		Solution E	Solution E
Bien commun				Communauté	Solution M	Solution E	Solution C

Figure 2. Halos et inclusivisme institutionnels

- 12 Ce n'est pas tout. La configuration d'Ostrom comprend un deuxième pan, relatif à la gouvernance communautaire du bien (solution C). En menant, avec ses étudiants, de très nombreuses enquêtes de terrain (Ostrom, 2010, 9) ou des expériences en laboratoire (Ostrom et al., 1994, 105), Ostrom (2009) a précisé le contenu de cette gouvernance et l'a qualifié d'autonome, d'auto-organisée, de « *polycentrique* » (l'usage du commun naturel implique plusieurs acteurs indépendants devant néanmoins partager un même *modus operandi*). La gouvernance communautaire reposerait sur un bloc normatif comprenant différents règles relatives aux rôles respectifs des acteurs, à leurs procédures de choix, aux modalités d'acquittement des sommes dues au titre de l'usage du bien, etc. (Ostrom, 2009, 420). Ce bloc normatif présente deux mérites analytiques. Si l'appliquer permet une gouvernance du commun efficace, *a contrario*, un défaut dans l'application d'au moins l'une de ses règles conduit à un défaut

de gouvernance. Pour le dire autrement, il aide autant à l'analyse fonctionnelle de la gouvernance d'un bien qu'à son analyse dysfonctionnelle. Secondement, les valeurs prises par ses règles dépendent du contexte. Par exemple, l'acquittement n'a pas la même forme selon qu'on se trouve dans une économie monétarisée ou non. De même, les règles de la gouvernance marchande ou étatique prennent, elles aussi, des formes variées. Si on combine toutes les valeurs possibles prises par les règles ostromiennes, alors le nombre de configurations concrètes possibles des communs explose littéralement. Cette explosion ne résulte pas d'une insuffisante abstraction, elle dérive, au contraire, d'une approche analytique rigoureuse.

- 13 La configuration d'Ostrom a débordé le domaine de l'Économie de l'environnement (Coriat, 2015, 40). Penser certains biens intangibles comme des communs se banalise, comme le montre l'exemple, récent, des discours et des pratiques des développeurs et des promoteurs du logiciel libre (Broca et Coriat, 2015). De nos jours, les analystes qui se penchent sur la production d'applications (logiciel libre) ou de services numérisés (sites de l'économie collaborative) admettent l'existence de communs numériques (Coriat, 2015). Outre l'innovation technologique évidente qu'ils incorporent, ces communs supposent aussi de véritables innovations institutionnelles, comme le montre l'exemple des licences créatives (*creative commons*) (Broca et Coriat, 2015). Celles-ci viseraient à rendre inopérantes les stratégies de verrouillage technique et juridique, le « *durcissement* » (Coriat, 2015) menés par certaines entreprises du numérique (solution M). L'analyse des communs numériques est en plein développement. La mention faite à ces communs intangibles n'a toutefois pour but que de réaliser un pas supplémentaire vers les biens culturels.

Les biens culturels, des communs spécifiques

Approche de l'UNESCO

- 14 L'article premier de la Convention de l'UNESCO du 14 novembre 1970 affirme que « [...] sont considérés comme biens culturels les biens qui, à

titre religieux ou profane, sont désignés par chaque État comme étant d'importance pour l'archéologie, la préhistoire, l'histoire, la littérature, l'art ou la science ». Le deuxième article précise : « Les États [...] reconnaissent que l'importation, l'exportation et le transfert de propriété illicites des biens culturels constituent l'une des causes principales de l'appauvrissement du patrimoine culturel des pays d'origine de ces biens ». Comme toute définition, celle de l'UNESCO présente des intérêts et des limites. Elle aligne les aspects substantiels du bien culturel (ce qu'il est) et son mode de gouvernance (comment il doit être géré, ici par l'État, ce qui correspond à la solution E). Il incombe aux autorités étatiques d'en reconnaître la valeur, puis de mettre en œuvre les moyens, y compris coercitifs ou pénaux, pour éviter les dommages que pourrait subir le bien (pillage, vol, dégradation, trafic, recel, etc.). Par ailleurs, l'UNESCO a d'abord restreint le bien culturel à une chose localisée dans le temps et l'espace (une œuvre, une collection, un site, etc.). Dans la recommandation du 16 novembre 1972, l'UNESCO reconnaît comme faisant partie du patrimoine mondial non seulement des biens ponctuels (un monument, un site, etc.), mais aussi des ensembles comme les réseaux formés par les forteresses de Vauban, les beffrois, ou les monuments de l'arc géodésique de Friedrich G-W. Struve (1793-1864). Enfin, l'UNESCO aborde un point intéressant, qui concerne l'horizon temporel associé au bien culturel. Le catégoriser suppose une vision large. Sa valeur est à la fois rétrospective et projective. Il témoigne d'un passé singulier. Il doit être transmis aux générations futures, car il sera l'un des éléments à partir desquels elles construiront leur identité.

- 15 L'UNESCO adopte une vision patrimoniale et conservatoire du bien culturel. L'analyse des communs permet de pointer d'autres spécificités du bien culturel et d'élargir les occurrences qu'il est possible d'associer à ce concept.

Quatre spécificités du bien culturel

- 16 En comparant les communs naturels avec les communs culturels, au moins quatre spécificités peuvent être rattachées à ce dernier type de bien :

1.

le commun naturel est externe à un individu ou à une communauté humaine, alors que le commun culturel est constitutif ;

2. le commun naturel est limité, alors que le commun culturel est expansif ;

3. le commun naturel est localisé, alors que le commun culturel peut être étendu et extensible ;

4. le commun naturel est géré par une communauté conservatoire, alors que celle associée au commun culturel peut être créative.

17 Détaillons ces quatre spécificités.

18 *Le commun culturel comme bien constitutif* — La substance du bien ostromien repose *in fine* sur des lieux, des écosystèmes, des environnements, etc., externes, extérieurs aux individus, aux personnes, aux collectivités, aux cultures, aux civilisations, etc. De même, dans la littérature sur les communs numériques, ceux-ci sont appréhendés comme des produits ou des services objet d'autre chose que l'échange marchand. Au contraire, le commun culturel est consubstantiel à l'individu, à la personne, à la collectivité, etc. Sans collectivité humaine, ce bien ne peut exister. Il est artificiel. Ce commun est fait pour constituer un collectif (un nous) et un sujet (un je), et les doter de capacités d'action, ou « *capabilities* » (Dewey, 2014, 100). La langue illustre cette première spécificité du commun culturel. Comme le souligne Abraham Bengio (2015), « *la langue n'est pas un facteur de cohésion sociale parmi d'autres, mais l'outil de lien social par excellence* ». La langue n'est pas un véhicule choisi librement par des consommateurs linguistiques prêts à payer pour en tirer des avantages (solution M) ou imposé par la coercition étatique contre une langue extraculturelle présente dans l'esprit humain (solution E). Plus qu'un support de communication, elle est le commun culturel quintessentiel, qui façonne et les sujets et les collectifs (Bengio, 2015).

19 *Le commun culturel comme bien expansif* — Le bien ostromien se veut un stock sur lequel des acteurs procèdent à des prélèvements (flux). Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994), une autre référence en Économie environnementale, admit l'existence d'un troisième type de biens, à savoir le fonds. Celui-ci est la ressource permissive ultime. Le fonds permet le renouvellement des stocks, donc par transitivité : la réalisation des flux. Pour Georgescu-Roegen (1999), les processus économiques érodent inexorablement le fonds naturel. La rareté n'est donc pas un état initial ou une contrainte fixe (capacité d'un stock

définie une fois pour toute) ; elle varie selon le profil des processus consommateurs de ressources.

- 20 Le triptyque flux, stock et fonds peut être repris dans le cas du commun culturel. Prenons un conte. Celui-ci dispose à la fois d'un aspect de flux (il se narre, circule, se reçoit, se décline, s'hybride, se créolise, etc.), de stock (il est mémorisé, sauvegardé sur des supports, il déposé dans des bibliothèques, etc.), et de fonds ; sa valeur culturelle résidant dans le contenu véhiculé, dans sa symbolique, sa signification, etc. Même s'il n'est pas explicité, le triptyque flux, stock et fonds culturels se retrouve dans certains items des *Indicateurs UNESCO de la Culture pour le Développement (IUCD)*². Un indicateur comme la « *contribution des activités culturelles au PIB* » relève du flux, ici la valeur marchande produite par la vente de produits ou de services culturels ; termes préférables à celui de bien. L'indicateur relatif à la « *distribution des infrastructures culturelles* » renvoie au stock. Un indicateur comme la « *libre détermination* » est associé à des capacités d'action, donc au fonds. Si la pertinence de l'usage du triptyque de Georgescu-Roegen est admise dans le cas du bien culturel, alors une politique culturelle encadre autant la circulation du bien (cas des droits de propriété, par exemple), que son stockage (entreposage, conservation, etc.), ou la valorisation de ses caractères fondistes (capacités d'individuation, d'action, etc.). Enfin, le triptyque flux, stock, fonds permet de montrer que la dynamique du commun culturel diffère du bien ostromien. Un fonds culturel peut croître continûment du fait de son utilisation. Toutefois, à rebours, si l'intérêt à son égard décroît, sa valeur peut chuter brutalement. Une langue ou une pratique culturelle menacée a d'autant plus de chance de disparaître que par contagion, un nombre croissant de personnes la considère comme telle.
- 21 *Le commun culturel comme bien étendu et extensible* — Un commun naturel est localisé, sauf à admettre, par exemple, le climat comme un bien ostromien. Au contraire, un commun culturel peut être constitué, diffusé à large échelle, et devenir ubiquitaire. Prenons le cas des musiques populaires ou électroniques, il est difficile de restreindre leur création, leur diffusion et leur usage à un seul pays, une seule région, une seule ville, etc.

- 22 *Le commun culturel comme support de communautés créatives* — La communauté ostromienne est conservatoire ; le bien géré étant en péril permanent. Une telle configuration peut se retrouver dans le commun culturel. Conscient de sa singularité, donc de sa rareté, les membres d'une communauté peuvent le "gérer" de façon la plus précautionneuse possible, à la manière de collectionneurs pointilleux. Un autre type de communauté culturelle peut être imaginé : la communauté créative. Ce qui fait alors communauté, ce ne sont pas les contingences historiques, la nécessité du lieu, comme dans l'approche ostromienne. Ce n'est pas la nécessité de coopérer, de se coaliser pour faire front à des comportements prédateurs. C'est encore moins, comme l'énoncent certains « *communautariens contemporains* », parce que des individus entendent former un ensemble clos « *reposant sur le sang, les traditions, l'enracinement [...] la morale ou la religion* » (communauté identitaire traditionnelle) (Dewey, 2014, 43). Ce qui fait communauté, c'est le fait de co-produire, de réactualiser, de re-crée, etc., ensemble un matériau commun. Avec les facilités de la mobilité contemporaine, les infrastructures de communication, les collectifs, etc., la communauté créative peut être large, étendue, flexible, etc. Ce qui renforce le pouvoir cohésif du commun culturel par rapport à des critères de proximité géographique, historique, etc.
- 23 Certaines spécificités du commun culturel venant d'être pointées, il devient enfin possible de s'interroger sur les particularités de la francophonie.

La francophonie, commun culturel particulier

- 24 Pour Senghor (1993), la francophonie se voulait une « *communauté organique* ». Ce qualificatif est polysémique. Il renvoie à l'idée d'une chose partagée, d'une solidarité indénouable, d'intérêts communs, d'une action harmonisée, etc. À la lumière des développements conceptuels des deux précédentes sections, l'aspect communautaire de la francophonie contemporaine peut prendre une acception différente.

- 25 *La francophonie comme bien réticulaire* — Comme le commun numérique, la francophonie présente une structure « réticulaire » (Massart-Piérard, 2007). Le fonds francophone permet la constitution de collectifs locaux et globaux. On peut évoquer la façon dont certaines minorités francophones font de la langue un bien identitaire et la mettent en avant pour défendre leurs particularités, voire leur particularisme. Toutefois, ne voir dans le fonds francophone que le moyen d'affirmation et de survie d'isolats linguistiques n'est pas tenable. Ce fonds permet de lier une multitude internationale, d'étendre la portée de certains médias (OIF, 2014a, 420-463), d'alimenter des bibliothèques variées et dispersées, etc. Il est valorisé par des populations comme facteur d'identité, de capacité (pertinence, originalité, ancienneté, etc.), mais aussi d'accueil des autres cultures francophones (veille, intérêt, considération, emprunt, écoute, etc.). C'est tout cet ensemble, intriquant flux, stocks, fonds, qui forme le bien francophone. Pour user d'une métaphore maritime, la francophonie n'est pas un continent ; elle est à la fois un archipel, des bancs de sable mouvants, et des routes, des gués, reliant ces différents points. Du fait de sa connexité, la francophonie fluidifie les échanges horizontaux, point à point. Elle forme aussi un réseau ouvert. Grâce à des passeurs, les biens culturels francophones, font l'objet d'importations et d'exportations directes, voire de chemins tortueux ou de retours suprenants. Enfin, si on prend un critère géographique, la francophonie est un réseau « multi-scalaire » (Massart-Piérard, 2007). Il va de l'isolat linguistique (minorités francophones) à la zone internationale (états échangeant en français), en passant par toutes les strates intermédiaires.
- 26 *La francophonie comme bien résilient* — Avec l'*imperium* français, la francophonie pouvait s'appréhender comme un bien exclusif (le bon français et la haute culture française) (Bogaards, 2007), étatique, géré par de rares institutions publiques conservatoires agissant, par définition, de façon monopolistique (solution E exclusive). Il est clair que cette forme de francophonie et de gouvernance est désormais mise à mal. Comme indiqué en introduction, dans certains domaines jugés comme importants, le français et les cultures francophones se trouvent en situation de concurrence linguistique et culturelle. La francophonie n'a plus l'évidence qu'elle avait à l'époque de Senghor.

Les flux francophones peuvent se réduire, puis s'arrêter ; les bibliothèques ne plus croître ou devenir moins accessibles du fait d'un attrait moindre, et le fonds francophone s'effondrer. Dans ce schéma concurrentiel, le devenir de la francophonie est tout tracé : soit le processus sélectif du marché linguistique et culturel la rend dominante, soit il l'élimine purement et simplement, soit il lui fait tenir un certain rang (niche). La prétention universaliste de la francophonie n'est plus de mise (Bogaards, 2007). Pour rendre le commun francophone résilient, sans doute convient-il de mieux définir ce qui pourrait être défendu. Dans quels domaines procure-t-elle à la fois un avantage communautaire et un avantage comparatif ? Quelles sont les différentes collectivités animant ces domaines ? Comment les inclure dans la gouvernance du commun francophone ? Etc.

- 27 *La gouvernance inclusive de la francophonie* — Il est toujours commode, pour le théoricien, de reprendre la dichotomie, paresseuse, entre État et société civile. Ainsi, il existerait une francophonie institutionnelle, dont le "F" majuscule dont elle est affublée trahit le côté protocolaire, bureaucratique, rigide, élitiste, altier, sourd aux aspirations et évolutions du vrai peuple francophone. C'est oublier que la gouvernance de la francophonie se veut inclusive. Dans le projet senghorien, il s'agissait d'inclure dans un même club l'ancienne puissance coloniale et des pays francophones proches ou tout juste décolonisés (solution E). De nos jours, le caractère inclusif de la francophonie doit s'étendre. Il suppose la participation d'acteurs très nombreux, très variés, d'une véritable multitude (Martinet, 2014). Et ce, du fait de leurs origines géographiques, de leur nature (Massart-Piérard, 2007). On peut citer, parmi ces acteurs, différentes organisations mono ou inter-étatiques, des collectifs non-gouvernementaux plus ou moins formalisés (associations, forums, réseaux, académies, clubs, écoles ou instituts privés, etc.), des communautés francophones locales, régionales ou nationales, etc. Le cocktail institutionnel francophone inclut un nombre et une diversité d'ingrédients plus importants que ceux du *mix* ostromien. Comme le souligne Massart-Piérard (2007), même si on peut désormais lui adjoindre le qualificatif de communautaire, la gouvernance de la francophonie ne réplique pas le schéma républicain – au sens états-uniens du terme – d'un pouvoir étatique faible et de communautés

locales fortes ; ce schéma transparaissant, nous semble-t-il, dans la théorie ostromienne. Pour les états francophones, la francophonie est un bien public monopolistique (états francophones monolingues) ou oligopolistique (états plurilingues). D'où les efforts budgétaires conséquents apportés à la politique linguistique, à savoir la conservation du français, sa défense, sa codification, son enseignement, etc. Les politiques publiques de soutien au fonds francophone n'empêche nullement des communautés créatives de transformer la matière francophone en productions originales, les associations culturelles de continuer leurs activités, les médias ou les écoles de Français Langue Étrangère privées de prospérer, etc. Sans doute est-il profitable, pour l'ensemble de la francophonie, que les communautés francophones se pensent comme multitude en charge d'un commun particulier, car à la fois réticulaire, résilient et inclusif (figure 3).

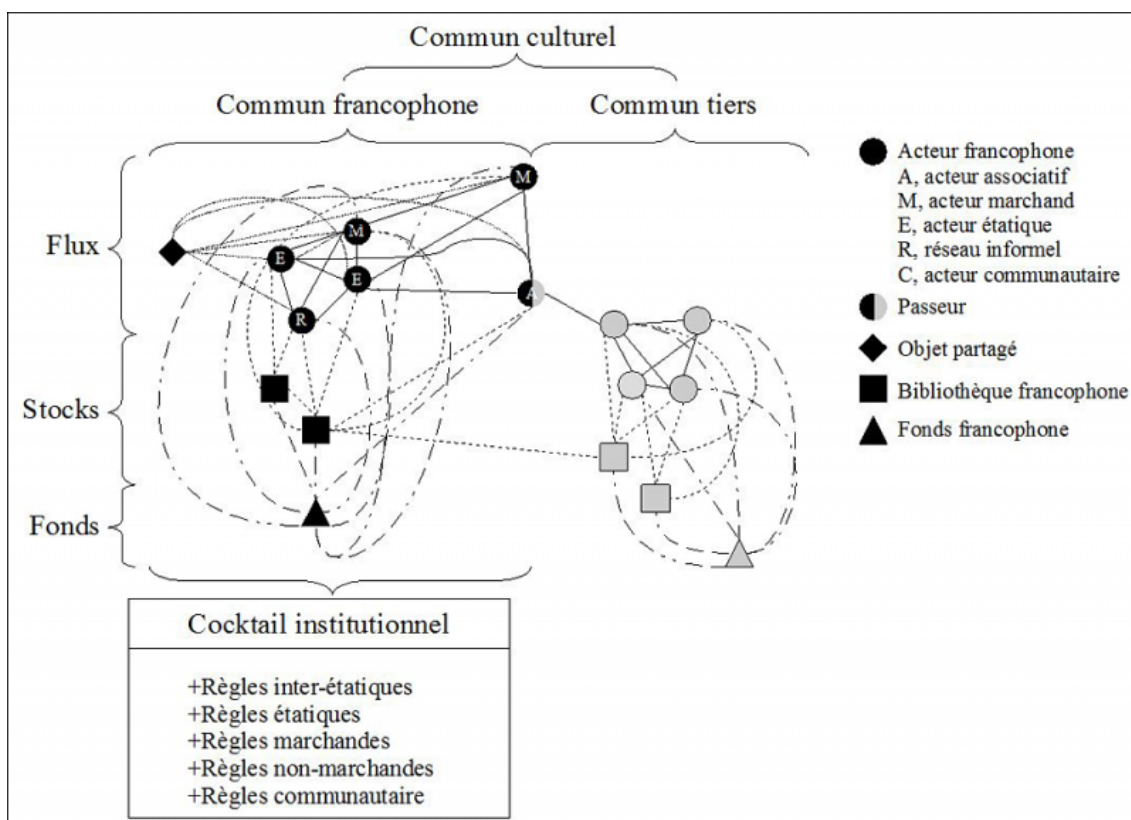


Figure 3. Carte du commun francophone

Conclusion

- 28 Le présent article s'inscrit dans une relative actualité, puisqu'il repose sur l'association de deux mots, francophonie et économie, évoqués lors du sommet de Dakar de novembre 2014. Toutefois, cet article ne traite pas de francophonie économique, mais d'Économie de la francophonie. L'hypothèse est que les catégories économiques contribueraient à enrichir et à préciser la conceptualisation du phénomène francophone. Parmi les concepts économiques, l'un a été choisi, qui est celui de commun naturel (*commons*). Elinor Ostrom a consacré sa vie à en définir la substance, le mode d'utilisation et le mode de gouvernance. Ses travaux servent depuis peu à la théorisation des communs numériques. Cet article propose un pas supplémentaire vers les communs culturels. Ces communs ne correspondent pas aux biens culturels tels que définis par l'UNESCO. Un commun culturel est un bien constituant le sujet et le collectif, support d'une expansion culturelle, étendu et extensible (donc non-ponctuel), et matériau de communautés créatives. Sa gouvernance suppose un cocktail institutionnel plus complexe que celui requis pour gérer les biens ostromiens. La francophonie accentue certains traits du commun culturel ; son périmètre étant mondial et le cocktail institutionnel qu'elle suppose étant conséquent du fait de son caractère inclusif.
- 29 Aux moins trois perspectives théoriques peuvent être d'ores et déjà ébauchées. La première vise à l'approfondissement de la catégorie de commun culturel. Dans cet article, la francophonie a été saisie comme un bloc, un tout. Il convient de distinguer ce qu'est-ce bien selon les activités. Sa catégorisation, son utilisation, sa gouvernance, etc., doivent différer si est concernée la communauté des Politiques, des administratifs, des littéraires, des musiciens, des cinéastes, des journalistes, des plasticiens, des informaticiens, etc. Rien ne dit qu'il y ait parfaite juxtaposition entre le commun francophone des uns et des autres. La deuxième perspective vise à étendre la palette de concepts économiques utilisée pour théoriser la francophonie. À cet effet, les concepts de réseau, de concurrence linguistique et culturelle, de communauté linguistique, etc., mériteraient de vrais développements. Le dernier approfondissement suggéré concerne la définition de ce qu'est la francophonie, son essence, son ontologie.

Vu son ancienneté relative, les vicissitudes internationales qu'elle a surmontées, mais aussi le flux d'innovations inondant le monde, il n'est guère pertinent de continuer à la penser de façon « substantive » comme une chose, une entité définie à jamais, une fois pour toute (Rescher, 1996, 18). Quitte à utiliser « d'étranges néologismes » (Rescher, 1996, 5), la francophonie peut être comprise de façon « processuelle, processive, processiste » (Rescher, 1996, 5) ; les catégories « de changement, de flux, de nouveauté, de création, de potentialités, d'opportunités, de développement, d'évolution, de dynamique, de chemin, de dépendance inter-temporelle, d'individualisation, de complexification, de dégénérescence, de phénomènes ouverts » (Rescher, 1996, 18)³. Dès lors, que la francophonie se cherche sans cesse n'est pas le signe d'une faiblesse suscitant le dépit des nostalgiques de l'ère senghorienne ou l'opprobre des "franconophobes", mais l'indice du caractère processuel du phénomène couvert par ce mot. Pour oser paraphraser Paul Valéry (1871-1945), on pourrait conclure : francophonie, Francophonie, toujours recommencées !

BIBLIOGRAPHY

- Attali, J. (2014), *La Francophonie et la francophilie, moteurs de croissance durable*. Rapport à François Hollande, Président de la République, Paris, Direction de l'information légale et administrative.
- Bengio, A. (2015), « La langue comme bien commun et outil de lien social », *Le Français, territoire du commun*. Université Jean Moulin, Lyon, 3-12 octobre, Lyon.
- Bogaards, P. (2007), « Le château de cartes de la défense de la langue française », *Le Débat*, n° 144, p. 177-192.
- Broca, S., Coriat, B. (2015), « Le logiciel libre et les communs : deux formes de résistance et d'alternative à l'exclusivisme propriétaire », *Revue Internationale de droit économique*, vol. 29, n° 3, p. 265-284.
- Calvet, L-J. (2007), « Approche sociolinguistique de l'avenir du français dans le monde », *Hérodote*, n° 126, p. 153-160.
- Chauprade, A. (1993), *L'Espace économique francophone*, Paris, Ellipses.
- Coriat, B. (2015), « Communs fonciers, communs intellectuels. Comment définir un commun ? », dans Coriat, B. (dir), *Le Retour des communs : la crise de l'idéologie*

propriétaire. Paris, Les Liens qui libèrent, p. 29-50.

Cronel, H. (2004), « Que fait la francophonie de l'économie ? », *Hermès, La Revue*, n° 40, p. 155-157.

Deforge Y. (1985), *Technologie et génétique de l'objet industriel*, Paris, Maloine.

Dewey, J. (2014), *Après le Libéralisme : ses impasses, son avenir*. Paris, Climats (édition originale : 1935).

Farandjis, S. (2004), « Repères dans l'histoire de la francophonie », *Hermès, La Revue*, n° 40, p. 49-52.

Franck, M. (2004), « Les entreprises françaises mondiales et l'usage du français », *Hermès, La Revue*, n° 40, p. 158-162.

Gambotti, C. (2015), « La francophonie, espace géopolitique et géoéconomique », *Géoéconomie*, n° 73, p. 189-199.

Georgesu-Roegen, N. (1999), *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge, Harvard University Press (édition originale : 1971).

Harribey, J-M. (2011), « Le bien commun est une construction sociale. Apports et limites d'Elinor Ostrom », *L'Économie Politique*, n° 49.

Locher, F. (2013), « Les pâturages de la Guerre froide : Garrett Hardin et la "Tragédie des communs" », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 60, n° 1, p. 7-36.

Martinet, A-C. (2014), « La multitude et la fluidité : Implications pour la stratégie », *Revue Française de Gestion*, n° 244, p. 73-91.

Massart-Piérard, F. (2007), « La francophonie, un nouvel intervenant sur la scène internationale », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 14, n° 1, p. 69-93.

Observatoire de la langue française de l'OIF (OIF) (2012), *L'impact économique de la langue française et de la Francophonie. Être francophone ? Une valeur sûre !*, Québec, Bibliothèque et Archives nationales du Québec.

Organisation Internationale de la Francophonie (OIF) (2014a), *La langue française dans le monde*, Paris, Nathan.

Organisation Internationale de la Francophonie (OIF) (2014b), *Stratégie économique pour la Francophonie. Conférence des chefs d'État et de gouvernement des pays ayant le français en partage, 29-30 novembre, Dakar*, disponible sur : <http://www.francophonie.org/Strategie-economique-pour-la.html>.

Ostrom, E. (2009), *Beyond Markets and States : Polycentric Governance of Complex Economic Systems*, Stockholm, Nobel Prize Lecture - December, 8.

Ostrom, E. (2010), *Gouvernance des Biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Bruxelles, De Boeck (édition originale : 1990).

Ostrom, E., Gardner, R., Walker, J. (1994), *Rules, Games et Common-Pool Resources*, Ann Arbor, Michigan University Press.

- Pérez, R., Silva, F. (2013), « Gestion des biens collectifs, capital social et auto-organisation : l'apport d'Elinor Ostrom à l'Économie sociale et solidaire », *Management et Avenir*, n° 65, p. 94-107.
- Rescher, N. (1996), *Process Metaphysics : An Introduction to Process Philosophy*, Albany, State University of New York Press.
- Searle, J. (1998), *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard.
- Senghor, L-S. (1993), *Liberté 5 : Le Dialogue des cultures*, Paris, Seuil.
- Simard, J-F. (2007), « La Fonction économique de la Francophonie. Examen critique d'un discours », *Colloque international : Économie et Francophonie*, 18-19 Mars 2007, Alexandrie, p. 10-17.
- Veblen, T. (2009), *The Theory of the Leisure Class : An Economic Study of Institutions*, Oxford, Oxford University Press (édition originale : 1899).

NOTES

- 1 « Il s'agira, sur la base des complémentarités culturelles, d'instituer une instance de concertation souple entre chefs d'État et de Gouvernement. Celle-ci sera aussi souple que le Commonwealth, mais structurée rationnellement et, partant, efficacement, à la française. On y débattrait librement, sur un pied d'égalité, de problèmes et de projets intéressant tous les pays ou certains d'entre eux »
- 2 Indicateurs disponibles sur le site : <http://fr.unesco.org/creativity/iucd>.
- 3 « Nowadays, concepts related to processist ontologies are well-known. They refer to time, duration, change, flow, novelty, creation, potentialities, opportunities, development, evolution, dynamics, path, dependency, inquiry, individualization, complexification, degeneration, endless or open-ended phenomena... »

ABSTRACTS

Français

Les catégories économiques peuvent faire plus que qualifier un pan de la francophonie contemporaine. Elles peuvent aider à la penser. Ainsi, cet article présentera comment le cadre théorique d'Elinor Ostrom développé pour analyser les biens naturels communs (*commons*) présente un intérêt pour comprendre ce qu'est un commun culturel ; la francophonie en étant une forme particulière. Ce bien constitue le sujet et le collectif, repose sur une croissance continue du fonds culturel, est étendu et extensible, et se

veut l'objet de communautés créatives. Certaines questions relatives à la francophonie contemporaine seront ensuite abordées à travers ce prisme. Celle-ci sera appréhendée comme un commun culturel à la fois résiliaire, résilient, et dont la gouvernance suppose un véritable cocktail institutionnel autrement plus complexe que celui mis en œuvre pour gérer les communs naturels.

English

Nowadays, the leaders of Francophonie pay attention to economy. However, the categories of Economics enable to conceive this international phenomenon in a new way. Thus, this article will present how Elinor Ostrom's framework of reference related to the governance of natural commons is of interest to understand the nature of cultural commons, Francophonie being one possible form. A cultural common has specific properties. It enables individual and collective capabilities. It is expandable. It can be governed by creative communities re-creating it continuously. These characteristic are then used to re-construe somme current issues of Francophonie.

AUTHOR

Jean-Pierre Micaëlli

Université Jean Moulin Lyon 3

IAE de Lyon

Centre de Recherche Magellan

BP 8242 69355 Lyon Cedex 08 – France

jean-pierre.micaelli@univ-lyon3.fr Né en 1965, ayant exercé dans différentes écoles d'ingénieurs, Jean-Pierre Micaelli est, depuis 2014, Maître de Conférences à l'Institut d'Administration des Entreprises de Lyon (IAE Lyon, France). Il s'intéresse à l'ingénierie et à l'évaluation de systèmes complexes (biens d'équipement, automobile, aéronautique). Du fait de sa diversité, du poids des pays émergents en son sein, la francophonie est un espace idéal pour aborder les questions de la pratique, de la diffusion, de l'enseignement de l'ingénierie frugale. Born in 1965, having worked in different engineering institutes, Jean-Pierre Micaelli is now Assistant-Professor at IAE Lyon School of Management (France). He is interested in systems engineering and evaluation of capital goods or land and air vehicles. Because of its diversity, the weight of the emerging countries within it, the Francophonie is an ideal space to study the issues related to the practice, the diffusion, and the teaching of frugal engineering.

IDREF : <https://www.idref.fr/034635777>

ISNI : <http://www.isni.org/0000000008913470>

BNF : <https://data.bnf.fr/fr/12537109>

Gestion des conflits et consolidation de la paix en Afrique francophone : regards croisés de la Chine et de la Francophonie

Jin MENG

DOI : 10.35562/rif.357

Copyright
CC BY

OUTLINE

Introduction

La consolidation de la paix, champ commun aux deux acteurs, et prisme pour la compréhension de politiques différentes

La consolidation de la paix, champ possible de coopération entre la Chine et la Francophonie

Conclusion

TEXT

Introduction

- 1 Depuis la fin de la guerre froide, les conflits intra-étatiques constituent les menaces principales pour les États, et peuvent conduire dans certains cas à mettre en cause leur existence¹ (David, 1997, 552-576). Ces conflits sont considérés comme de nouveaux conflits, « locaux ou internes, non susceptibles de mettre en cause des équilibres ou des enjeux internationaux² » (Chaigneau, 2003, 191-194). Mary Kaldor avance le terme « *new wars* » pour caractériser ces guerres qui se distinguent des précédentes par leurs caractéristiques, leurs enjeux et leur déroulement (Kaldor, 2007).
- 2 Si les conflits intra-étatiques reposent sur des causes qui peuvent être qualifiées pour une bonne part d'invariants conflictuels, communs à toutes les sociétés humaines, et si les formes qu'ils prennent n'ont rien d'original ou d'inconnu, les réponses sont cependant chaque fois à réinventer. Les conflictualités dites

nouvelles s'enracinent souvent dans les anciennes, sans que l'on puisse plus aisément en démêler tous les liens de causalité.

- 3 Le concept de consolidation de la paix a été avancé par le Secrétaire général de l'Organisation des Nations unies (ONU), Boutros Boutros-Ghali, dans l'Agenda pour la paix en 1992, et considéré comme un supplément à la diplomatie préventive, au rétablissement et au maintien de la paix. Il désigne « l'action menée en vue de définir et d'étayer les structures propres à raffermir la paix afin d'éviter une reprise des hostilités » (Assemblée Générale du Conseil de Sécurité des Nations Unies, 1992, 6).
- 4 L'introduction de ce concept crée de nouvelles perspectives, et ouvre de nouvelles pistes sur lesquelles s'inscrivent les actions de nos deux acteurs. Le prolongement et l'approfondissement de la notion de paix nous permettent de situer leurs actions dans les multiples dimensions de la consolidation de la paix (Johnson, 2004, 7-21 ; Chetail, 2009, 574).
- 5 La Chine, présente en Afrique à travers son gouvernement, ses entreprises et ses ressortissants, mène d'une part des actions de coopération politique et militaire visant au renforcement des gouvernements, et d'autre part contribue par ses investissements, ses prêts et ses dons, à la reconstruction économique des pays concernés. Ses stratégies en Afrique prennent des formes multiples et nécessitent une implication de plus en plus importante dans les affaires sécuritaires (Kernen, 2012, 163-180). De surcroît, les sollicitations de la communauté internationale et des pays africains font de la consolidation de la paix une nouvelle priorité dans la politique de la Chine en Afrique³.
- 6 La Francophonie, organisation géoculturelle, s'est dotée d'une dimension politique lors du Sommet de Hanoï en 1997. La Déclaration de Bamako en 2000 et la Déclaration de Saint-Boniface en 2006 en sont l'expression. L'établissement de la démocratie, la bonne gouvernance et l'État de droit constituent les axes de ses efforts dans la consolidation de la paix. Disposant d'un dense réseau d'experts dans des spécialités différentes, elle fait circuler et partager les expériences dans l'espace francophone en matière de résolution des conflits et de consolidation de la paix.

- 7 Cet essai s'inscrit dans le registre des représentations et des images de la recherche de la paix développées par la Chine et la Francophonie en Afrique francophone, et la présentation sur éléments factoriels des actions vient en appui.
- 8 La Chine et la Francophonie n'ayant pas les mêmes visions ni les mêmes approches, des regards croisés s'imposent, non seulement pour saisir la complexité de la problématique, mais aussi pour enrichir les moyens de compréhension. La consolidation de la paix est en effet un objet qui permet à la fois d'analyser les politiques respectives de la Chine et de la Francophonie, et de mettre chacune sous le regard de l'autre ; puis d'envisager les modalités d'une coopération.

La consolidation de la paix, champ commun aux deux acteurs, et prisme pour la compréhension de politiques différentes

- 9 La Chine et la Francophonie sont impliquées, de façon directe ou indirecte, dans le processus de la consolidation de la paix en Afrique. L'apport de la Chine aux pays africains concerne surtout la dimension socio-économique en raison de sa conception du développement comme condition indispensable à l'installation de la paix.
- 10 Politiquement, la Chine privilégie la résolution pacifique par la voie multilatérale en respectant le principe de non-ingérence⁴. Selon le principe de non-ingérence, la médiation de la Chine n'impose rien aux parties antagonistes. Elle essaie de persuader les différentes parties de dialoguer sans pouvoir ni vouloir proposer une perspective précise de sortie de crise⁵. C'est aussi la raison pour laquelle le rôle que joue la Chine dans la médiation reste très modeste et marginal.
- 11 L'appui au renforcement des capacités des gouvernements est également un domaine important dans la mesure où il ne remet pas en cause ses principes⁶. Si la Chine apporte son assistance au processus électoral, cela prend surtout une forme matérielle et financière⁷.

- 12 Sur le plan militaire, la coopération concerne, au niveau bilatéral, l'assistance en équipement, la formation du personnel, les échanges de haut niveau. Au niveau multilatéral, le soutien financier aux organisations régionales, l'établissement de mécanismes de dialogue et d'échange et la participation aux opérations de paix (Zhao & Gao, 2011)⁸.
- 13 Quant à la Francophonie, nous la considérons comme une organisation transnationale dans la mesure où elle dépasse non seulement les frontières géographiques des États mais crée aussi les liaisons possibles entre les entités gouvernementales et non gouvernementales (Keohane & Nye, 1972 ; Rosenau, 1990). Elle représente de ce fait un maillage étendu et inclusif comprenant différents réseaux d'expertise.
- 14 En faisant de l'adhésion à la démocratie et à l'État de droit une obligation pour être pays membre, la Francophonie représente un véritable régime, c'est-à-dire, fournisseur de normes et d'aspirations communes fondamentales (Krasner, 1985, 1-21)⁹.
- 15 En tant qu'organisation transnationale et régime, la Francophonie mène des actions en faveur de la consolidation de la paix en apportant son soutien technique et institutionnel au processus de démocratisation, en sensibilisant les populations et les gouvernements à la culture de la paix et aux droits de l'homme, en aidant le dialogue intercommunautaire et la réconciliation nationale, et en soutenant depuis peu le développement économique.
- 16 Ainsi, croiser leurs regards, idées et actions sur la consolidation de la paix est un prisme pour comprendre les conceptions globales de la Chine et de la Francophonie.
- 17 La paix en Afrique et sa consolidation recouvrent des enjeux différents pour la Chine et pour la Francophonie. La Chine n'est pourtant pas en Afrique un acteur si différent des autres : sa présence est fondée sur des intérêts nationaux clairement identifiés et affirmés (Zhang & An, 2014). Garantir l'accès aux ressources, sécuriser les approvisionnements, vendre des marchandises, banaliser sa présence et contribuer à des réalisations indispensables ou de prestige sont au programme de toutes les puissances partenaires de l'Afrique, et conditionnent pour beaucoup d'entre elles le maintien de leur

stabilité. Les limites de la coopération se trouvent, pour la Chine aussi, à ses propres frontières ; elle ne peut lui faire courir le risque de porter atteinte à son intérêt national.

- 18 Pour la Chine, un environnement stable et sécurisé est une condition préalable et une garantie indispensable au bon déroulement des projets qu'elle réalise et à la poursuite de ses coopérations. La communauté chinoise, encouragée par la politique du gouvernement et motivée par le mot d'ordre « sortir du pays » 走出去 pour chercher fortune ailleurs, a besoin de la protection de l'État. La montée en puissance de la Chine modifie son rôle dans les relations internationales et la conduit à plus d'exigences et de responsabilités. Sa contribution accrue dans la résolution des conflits démontre sa volonté de cultiver une image de « puissance responsable et soucieuse de la gouvernance mondiale », comme le soulignent souvent les dirigeants chinois.
- 19 La coopération sino-africaine répond à la demande de développement économique en garantissant la sécurité énergétique. Son bon déroulement est conditionné par la sécurité des pays partenaires, dont l'absence non seulement menace les ressortissants chinois, mais surtout empêche la poursuite du développement commun. L'implication de la Chine dans les affaires sécuritaires en Afrique met d'abord à l'épreuve sa capacité à assumer ses responsabilités en tant que puissance, mais constitue aussi une pierre de touche à l'égard de l'« autorité humaine » qu'elle annonce cultiver (Yan, 2011b)¹⁰.
- 20 La diplomatie chinoise a connu des mutations significatives depuis la fondation de la nouvelle Chine. Les années suivant son établissement, la République populaire de Chine a cherché à légitimer sa place en tant qu'État-nation d'une part tout en se faisant une place dans la compétition des deux camps idéologiques pendant la guerre froide. Depuis sa reconnaissance par l'ONU en octobre 1971 et la mise en place de la politique de réforme et d'ouverture en 1978, la Chine a commencé à gagner en confiance sur la scène internationale, tout en gardant un profil bas (*tao guang yang hui*, 韬光养晦). Après les « trente glorieuses » du développement, la Chine est devenue la deuxième économie du monde (Zhang, 2009, 32-42). Défendre ses intérêts, assumer ses responsabilités, développer sa conception de l'ordre

mondial constituent ses préoccupations principales. Le rêve de « la grande renaissance de la nation chinoise » (*zhong hua min zu wei da fu xing*, 中华民族伟大复兴) est affiché par l'actuelle génération de dirigeants, s'il a jamais disparu dans l'esprit des Chinois.

- 21 Le concept stratégique de « défense active » qui figure dans le Livre Blanc de la défense publié par le Conseil des affaires d'État de la Chine en mai 2015 a particulièrement attiré l'attention des observateurs en relations internationales, dont les inquiétudes sont accentuées par la montée en puissance de la Chine. La « défense active » est interprétée dans certains médias comme le « renforcement de la puissance de projection des forces armées chinoises » (RFI, 2015). Si ce type d'interprétation accompagne ce concept, les principes d'« auto-défense » et de « contre-attaque » sont les lignes rouges dans la directive stratégique de l'armée chinoise, depuis la période révolutionnaire jusqu'à nos jours. L'orientation de la force maritime chinoise, d'une stratégie de défense des eaux au large des côtes (*jin hai fang yu*, 近海防御) vers une stratégie combinée de défense de ces eaux et de protection en haute mer (*yuan hai hu wei*, 远海护卫), illustre l'évolution du concept de « défense active ». Il prend en compte les enjeux de souveraineté au sein de la zone Asie-Pacifique et la protection des intérêts de la Chine à l'étranger. Cette évolution résulte du rééquilibrage des États-Unis vers l'Asie et de la révision par le Japon de sa politique de défense. Cela conduit la Chine à renforcer et moderniser les moyens de protections de sa souveraineté. La Chine a aujourd'hui des intérêts sur les cinq continents, dont certains sont indispensables à son développement. Leur protection nécessite une adaptation de son système de défense à la place qu'elle occupe désormais et à des menaces diverses et grandissantes.
- 22 La position réaliste souligne fondamentalement la raison d'être et la motivation de l'État : protéger sa sécurité au sens large. « La seule façon pour un État d'assurer sa sécurité est de disposer soi-même de suffisamment de puissance pour dissuader les autres États de tenter de lui imposer leur volonté » (Charillon, 2002, 144). La politique de puissance est pratiquée par tous les États, mais différemment. Certains États la considèrent comme un moyen, d'autres comme une finalité. Pour les premiers, la quête de puissance sert à défendre son intérêt, pour les deuxièmes, la quête de puissance a pour objectif de

faire rayonner leur « influence ». Là se forme la distinction entre les visions défensive et offensive parmi les réalistes néo-classiques (Roche, 2010).

- 23 Il nous semble que l'objectif de la montée en puissance de la Chine ne s'arrête pas à la puissance elle-même dans la mesure où la grande renaissance de la nation chinoise, que l'on appelle « le rêve chinois », révèle les finalités de sa puissance, c'est-à-dire préserver « sa souveraineté, sa sécurité et les intérêts du développement » (Conseil d'affaires d'États de Chine, 2015). Le développement de sa puissance reste donc de nature défensive.
- 24 La diplomatie accompagne cette renaissance. Les changements que l'on peut y observer sont graduels et l'objectif de défense de l'intérêt national est inamovible. Du soutien aux révolutions et aux indépendances du temps de la Guerre froide à la coopération internationale à l'ère actuelle de la mondialisation, la diplomatie n'a pas connu de bouleversement. Son exercice, son style a cependant évolué de la réaction passive à la politique proactive, de l'indifférence à l'engagement positif.
- 25 L'implication de la Chine dans la consolidation de la paix en Afrique en est une illustration. Détachée de la couleur idéologique, la Chine renforce ses relations avec l'Afrique par la coopération sur tous les plans. La politique de non-conditionnalité montre son intransigeance à l'égard du principe de souveraineté nationale, sans pour autant dissimuler la poursuite de ses objectifs politiques dans la coopération. Le respect de la politique de non-ingérence affichée lui permet de se démarquer des autres puissances, et consolide la légitimité de sa présence.
- 26 Les choix diplomatiques de la Chine relèvent des approches réalistes et constructivistes, l'évolution de sa diplomatie résulte à la fois des changements de la donne internationale et de la redéfinition de la place qu'elle veut y tenir (Gan, 2009, 125-139). L'état du rapport des forces et les tensions internationales pouvant l'amener à écorner l'image qu'elle construit aux yeux du monde, sa prudence restera à la mesure de ses ambitions.
- 27 S'agissant de la Francophonie, il va de soi que la paix, préoccupation des pays membres africains, représentant la majorité des pays

francophones, constitue une vocation majeure de l'organisation. Considérant le processus de paix comme un continuum, elle étend ses actions dans les différentes phases des conflits, de l'alerte précoce à la mobilisation de ses réseaux lors de la sortie de crise en passant par la médiation.

- 28 Les actions de la Francophonie visent donc à la fois la paix négative (restreindre la surenchère de la conflictualité et ramener les pays à la stabilité et à l'ordre constitutionnel) et la paix positive (renforcer les institutions et créer les fondements de la paix permettant l'enracinement de la démocratie et du développement) (Galtung, 1969, 167-191).
- 29 Malgré sa nature transnationale, les États occupent une place primordiale au sein de l'Organisation. La remise en cause du respect de la souveraineté n'est pas à l'ordre du jour, et l'accord des pays membres restera longtemps encore une condition préalable pour l'envoi des missions spéciales et des observateurs électoraux.
- 30 N'étant pas au premier rang des organisations internationales classiques telles que l'ONU, l'Union africaine ou la CEDEAO en matière de sécurité, la Francophonie est un acteur complémentaire qui apporte sa plus-value singulière. L'affinité construite à partir d'une langue et de valeurs permet de « tisser un ensemble de relations et de partenariats » (Ramel dans Bagayoko et Ramel (dir.), 2013) dans un espace géolinguistique. Cela constitue selon Niagalé Bagayoko et Frédéric Ramel « une profondeur stratégique », qui consiste non pas à former un espace de défense et de sécurité en termes géographiques, mais à forger un « espace d'appui, de solidarité potentielle, de ressources certes immatérielles mais néanmoins mobilisables, et capable à ce titre de proposer des évolutions souhaitables, de résister à des normes ou des orientations non souhaitées » (Charillon dans Bagayoko et Ramel (dir), 2013) Autrement dit, établir un ensemble de références au plan culturel et politique, auquel les pays membres peuvent recourir dans le but de défendre leurs intérêts. Le mot « famille », souvent utilisé par nos interlocuteurs lors des entretiens, traduit bien la solidarité suscitée par la francophonie, qui dépasse son aspect institutionnel. Cette « connivence » constitue une protection discrète mais efficace.

- 31 Cependant, la construction de l'ensemble de références n'est pas sans obstacle. Elle se heurte tout d'abord à la diversité des pays membres, qui rend le partage des références difficile voire impossible. Si le consensus en tant que mécanisme de prise de décision peut atténuer le rôle dominant des puissances en son sein, le jeu des rapports de force demeure vivace.

La consolidation de la paix, champ possible de coopération entre la Chine et la Francophonie

- 32 La Chine et la Francophonie appartiennent à des sphères historiques, culturelles et politiques différentes. La Francophonie, héritage de la colonisation, est imprégnée de l'influence des pays colonisateurs. La Chine, pays émergent et nouvelle puissance, exprime par sa diplomatie ses visions sur le développement, la démocratie et l'ordre mondial. Nous nous appuierons donc sur les pensées chinoises et les théories occidentales pour mettre en évidence leurs perceptions croisées des notions de conflit, de paix et de démocratie.
- 33 Le conflit en chinois est *Chong tu*, c'est-à-dire l'interférence mutuelle entre des forces opposées et incompatibles, du fait de leur conception, des intérêts qu'elles revendiquent ou défendent, ou encore de la volonté des acteurs. Les jeux de concurrence, de balancement et de heurt entre les acteurs sont perçus comme un équilibre. Les éléments du conflit peuvent alors se transformer en éléments de paix. L'émergence et la transformation des conflits s'inscrivent dans un cycle permanent (Jullien, 2009, 183-184).
- 34 La compréhension chinoise du conflit met en avant le processus d'alternance entre le conflit et la paix. Le conflit et la paix, chacun étant porteur de l'autre, nécessitent prudence et prévention en situation de paix, mesure et sagesse en situation de crise.
- 35 La paix pour la Chine ne repose guère sur des conditions préétablies, car le chemin ou la voie, *dao*, est conçu par la Chine comme un méandre creusé selon des contextes changeants et complexes (Kielce, 1985 ; Laozi, 1979 ; Cheng, 1997). Autrement dit, il s'agit de forger un contexte favorable, sans cadre établi à partir de normes

institutionnelles, ni « précision légale ». Et ce n'est pas seulement par l'établissement de normes qu'on parvient à régulariser les actes (Yan, 2011a, 233-234).

- 36 Quant à la Francophonie, la paix est associée à d'autres notions telles que les droits de l'Homme et la démocratie, valeurs qu'elle défend. La valeur est subjective et relative. Elle varie selon ceux qui en sont porteurs. Cependant, le qualificatif d'« universel » rend la valeur absolue, supposant qu'elle est forcément commune à l'humanité tout entière et ne varie pas selon les sociétés, leurs philosophies et leurs histoires.
- 37 Quant aux principes avancés par la Chine, ils préservent la relativité des choses dans le sens où ils sont définis et appliqués par un État ou un groupe d'États. Ils ne peuvent prétendre à l'universalité du fait de leur caractère circonstanciel, spécifique et modulable.
- 38 La crédibilité et la vitalité des principes et des valeurs dépendent de leur adaptation et de leur application dans la réalité. Les principes de la Chine permettent de baliser sa diplomatie et ses politiques de coopération en préservant la souplesse dans la pratique, tandis que les valeurs de la Francophonie représentent un idéal de comportements auquel les pays membres doivent adhérer. Les principes concernant les conduites dans le rapport à l'autre, tandis que les valeurs universelles sont orientées vers l'extérieur et visent leur diffusion.
- 39 Par exemple, l'égalité est évoquée par la Chine comme un principe dans l'échange, et par la Francophonie comme une valeur essentielle. Cependant, entendue par la Chine elle explique la position et l'attitude qu'elle doit avoir dans sa politique étrangère, alors que choisie par la Francophonie elle est censée être une référence pour la construction de la société de chaque pays membre.
- 40 Dans un cas, la difficulté est d'appliquer de manière constante les principes dans des circonstances différentes, et dans l'autre, le défi est de rapprocher les diverses réalités sociales de l'idéal absolu.
- 41 Les conflits en Afrique francophone menacent les principes de la Chine et mettent à mal les valeurs de la Francophonie. Leur résolution passe par leur réactualisation, elle-même source de nouvelles tensions.

- 42 Ces différentes visions rapprochent-elles ou éloignent-elles les deux acteurs ? Avant d'examiner les possibilités de la coopération, il importe de clarifier les visions chinoise et occidentale sur la notion.
- 43 Selon les néo-réalistes, la coopération a lieu en présence d'une puissance bienveillante capable d'imposer des règles de comportement international. Selon les néo-libéraux, les États choisissent une politique de coopération quand elle permet de réduire l'incertitude, grâce au partage et à la diffusion de l'information (Keohane, 1984).
- 44 Différente des concepts et théories occidentaux qui cherchent à mettre en place des régimes internationaux (normes, principes, règles...) pour rendre la coopération possible, la coopération est conçue par les Chinois comme un besoin d'échanges et de mouvements dans une réalité composée de différences, de déséquilibres, de contradictions, d'oppositions, qui supposent en même temps coexistence, cohérence, corrélation et complémentarité (Qin, 2012).
- 45 De ce point de vue, la différence ou l'opposition, au lieu d'être un obstacle, sert de condition préalable. L'homogénéité comme la standardisation des normes et des principes n'est plus une nécessité dans la coopération. Au contraire, l'hétérogénéité des éléments, sur laquelle repose la complémentarité, conditionne et encourage la coopération.
- 46 Pour les Chinois, la coopération prend sa source dans les besoins matériels ou symboliques, elle émane de la différence et prospère dans l'échange de façon évolutive et inclusive. Dans ce cas-là, ceux qui n'y sont pas encore intégrés représentent des intérêts ou des besoins potentiels, susceptibles de se concrétiser. Mais dans une coopération normalisée, ceux qui sont en dehors du cadre, risquent d'être considérés comme le mal. « Le mal nuit/ le négatif coopère » (Jullien, 2004, 20) pour reprendre l'expression de François Jullien dans sa description de la façon de penser chinoise.
- 47 Pour comprendre pourquoi la politique étrangère de la Chine ne privilégie pas l'établissement de normes et n'avance guère de conditions à la coopération, il est utile d'adopter une vision plus globale et moins dualiste. Les cinq principes de la coexistence

pacifique, au fondement de la diplomatie chinoise, se préoccupent davantage de la survie de l'État, de la préservation de la souveraineté nationale et de l'intégrité territoriale (dans lequel s'inscrit alors le dossier de Taiwan). L'égalité et les avantages réciproques reflètent également la perception des Chinois concernant ce dont dépend la coopération.

- 48 Pour envisager une coopération entre la Chine et la Francophonie, l'introduction du terme de gouvernance permet de désigner la somme des différentes façons dont les individus et les institutions, publics et privés, gèrent leurs affaires communes.
- 49 Le recours au terme de gouvernance aide à l'appréhension de la problématique centrale : comment amener des acteurs de différentes natures, tels que la Chine et la Francophonie, à agir ensemble ?
- 50 La consolidation de la paix, bien qu'il s'agisse de plus en plus de la consolidation d'une paix intra-étatique, demande la sensibilisation et la mobilisation de différents types d'acteurs au niveau international, d'autant plus que les menaces qui pèsent sur la paix consolidée dépassent les frontières et les capacités nationales.
- 51 Sur les chemins de la consolidation de la paix se croisent les deux acteurs, selon leurs champs de compétences et les moyens dont ils disposent. Certaines des actions qu'ils mènent sont vues par les praticiens du terrain comme des possibilités de coopération. Or, la contribution des acteurs extérieurs, issue de leurs visions, leurs perceptions, leurs politiques stratégiques et leur compréhension des situations, n'inclut pas nécessairement la coopération. L'efficacité de leur contribution reste limitée lorsque les populations qui en sont l'objet n'y sont pas partie prenante.
- 52 Les différences résident non seulement dans les domaines d'implication, mais également dans leur mode d'action. Les politiques de la Chine sont davantage orientées vers le domaine socio-économique, tandis que celles de la Francophonie sont déployées principalement dans le renforcement institutionnel et le processus de démocratisation. L'apport de la Chine porte sur le financement et la réalisation de projets concrets et techniques, celui de la Francophonie vise à structurer les cadres juridiques et institutionnels.

- 53 Les actions que mènent la Chine et la Francophonie sur le terrain africain sont davantage complémentaires qu'antagoniques. La consolidation de la paix présente un champ où se croisent non seulement leurs engagements, leurs actions, mais aussi leurs idées, leurs intérêts. L'échange de regards entre ces deux acteurs fait émerger des « écarts » en termes de compétence et d'idéologie, d'où viennent leur méconnaissance et leur méfiance.
- 54 Cela pourrait se dissiper si nous prenions pour point de départ l'Afrique et sa situation. Le « *problem-solving* » étant l'objectif de la gouvernance globale, rapprocher les acteurs des besoins du terrain les amène à conjuguer leurs actions pour en améliorer l'efficacité. Cette rencontre est d'autant plus nécessaire qu'il s'agit dans ce cas de comprendre l'autre et de dialoguer en tenant compte des différences, un pas vers l'enrichissement de l'*intelligibilité humaine*.
- 55 « Lorsque trois personnes marchent ensemble, il y en a nécessairement une qui a quelque chose à m'apprendre. » Cette phrase de Confucius nous rappelle non seulement la modestie comme vertu, mais la nécessité et l'intérêt de la rencontre avec l'autre.
- 56 Une coopération entre la Chine et la Francophonie découlera des interactions présentes et à venir. « Quand le lit sera creusé par le courant de l'eau. » (水到渠成, *shui dao qu cheng*)... Monsieur Cao, Ambassadeur de Chine au Mali, a repris cette image de l'eau lorsque nous l'interrogeons sur la possibilité d'une coopération Chine-Francophonie¹¹. La coopération est précédée par l'amplification des relations. Seuls les échanges à différents niveaux et la prise en compte des conditions du terrain peuvent conduire à son institutionnalisation.
- 57 La différence, loin d'être une contrainte dans la coopération, favorise sa gestation et en est même la condition. L'intérêt, moteur de la coopération, doit être exprimé par chaque partenaire et pris en compte par les autres. Dans le cas particulier de la Chine, de la Francophonie et de l'Afrique, l'intérêt de chacun se mêle nécessairement à celui d'autrui, et dans le cas de la consolidation de la paix au bénéfice du pays concerné.

- 58 L'uniformisation forcée, qui néglige les divergences, est loin d'être une garantie de paix, car c'est la diversité qui est source de progrès. La mise en discussion de l'universalité des valeurs et des modèles aide à prendre du recul vis-à-vis de la problématique analysée.
- 59 La coopération ne nécessite pas l'existence d'un cadre construit sur le fondement d'idées, de règles et de normes partagées, autrement dit sur la recherche d'un dénominateur commun. Le contenu de la coopération détermine les conditions nécessaires à sa réalisation. Les besoins que la Chine et la Francophonie tentent de satisfaire en Afrique, chacune à sa manière, ne s'opposent pas à une coopération. Si l'objet lui-même ne peut empêcher la coopération, les représentations des acteurs et leur posture peuvent y faire obstacle. La coopération favorise la construction du « commun ».
- 60 Le commun se construit selon François Jullien sur « ce à quoi on a part ou à quoi on prend part, qui est en partage, et à quoi on participe. » (Jullien, 2008 39). Le commun n'est ni une addition ni une déduction d'éléments. Il mêle des acteurs, un objet et des relations entre eux. À cet égard, le commun, au lieu d'être précondition, est un processus régulateur, autrement dit le « souffle » qui dynamise les rapports et augmente « l'effectivité du partage ».
- 61 La Chine et la Francophonie participent à la formation du « commun » par leurs valeurs différentes, et pour une part non négligeable, compatibles. Représentant davantage les pays du Sud et les pays émergents, elles contribuent au pluralisme, caractéristique essentielle du monde multipolaire, et nécessaire à l'enrichissement de la théorie des relations internationales et de la pensée humaine.
- 62 La coopération tripartite est un schéma possible envisagé lors du XIV^e Sommet de Kinshasa en 2012. Elle renvoie à « un partenariat pour le développement dans lequel au moins un pays développé ou une institution internationale coopère avec au moins un pays en développement 'avancé' doté d'expertise, de savoir-faire et d'expériences spécifiques, qui joue le rôle de pays-pivot, en faveur au moins d'un pays en développement bénéficiaire pour résoudre des problèmes de développement concret identifiés en principe par le pays bénéficiaire lui-même » (Organisation Internationale de la Francophonie, 2014).

- 63 L'avantage de ce type de coopération, reposant sur l'identification de problèmes de développement concrets par un pays bénéficiaire en mobilisant un pays-pivot, ouvre des perspectives nouvelles. La Chine peut prendre une place de pays-donateur et de pays-pivot avec sa capacité de financement et son expérience du transfert de savoir-faire¹². L'obstacle lié au fait que la Chine ne soit pas un pays francophone, semble ici secondaire et surmontable. Car les bénéfices tirés de la coopération reposent surtout sur la convergence des intérêts. Le financement du Japon dans un projet de formation maritime piloté par le Maroc destiné aux huit pays africains francophones, en est un exemple probant.

Conclusion

- 64 Cependant, malgré les efforts fournis par les différents acteurs, bien des incertitudes pèsent sur la consolidation de la paix.
- 65 La paix positive, objectif de la consolidation de la paix, étant l'absence de la violence structurelle, est finalement une tâche impossible. Sérénité et harmonie sont les représentations d'un objectif idéal.
- 66 Jean-Claude Marut souligne la perversité ou le paradoxe du processus de paix : pour répondre à une demande sociale de paix, il faut accepter la non-résolution du conflit (Marut, 2009, 107-121). La consolidation de la paix risque de dissimuler ou renforcer les tensions, si elle ignore le mouvement des contradictions. Les contradictions sont partout où il y a des relations. C'est cette tension qui tient ensemble la société internationale. Mais ces tensions à leur tour échappent aux régulations, et conduisent à de nouveaux désordres mobilisant la société internationale.
- 67 Face aux désordres, les réponses sont multiples. Si le désordre est le « mal » nécessaire, plutôt que de le subir, mieux vaut chercher à le « convertir en énergie capable d'effets positifs » (Balandier, 1988). Consolider la paix nécessite le renouvellement d'expériences et le courage de prendre des risques, mais à condition que ceux-là soient « encourus par erreur et non plus par passivité » (ibid.).
- 68 Des trois issues au désordre proposées par Georges Balandier, le totalitarisme, la personne sacrée et le mouvement, nous retiendrons la dernière. Le mouvement est une réponse empiriste, et il est inspiré

par l'autonomie qui revitalise les imaginaires. Créateur de nouveaux dynamismes, le mouvement transforme les individus en artisans de l'ordre, en assumant les contradictions, les risques et les incertitudes.

69 Le mouvement est réel et puissant. Il libère l'imaginaire de la société et lui rend la force d'influencer l'histoire. La Chine et la Francophonie participent à ce mouvement, le mouvement de la transformation du désordre. Leurs contributions relèvent moins des résultats de leurs approches que des interactions avec le terrain. Les modèles et leurs constitutifs immanents n'y exercent pas d'influence, mais pourtant démultiplient les possibilités de contacts et de partages. Leurs effets dans la consolidation de la paix sont moins dans les schémas ou les politiques qu'ils conçoivent à cette fin, que dans les interactions qu'ils provoquent lors du processus de leur mise en œuvre.

70 La consolidation de la paix n'est pas envisageable, tant qu'elle n'est qu'une combinaison de concepts ou de propositions. Le rattachement de la paix et de la consolidation de la paix à la démocratie, aux droits de l'homme ou au développement économique cadre l'imaginaire ; puis un assemblage d'approches ne peut résoudre les conflits, sans parler de recourir à une seule. La coopération crée plutôt des contacts, dynamise le mouvement, augmente les possibilités d'ouverture. Elle est une expérience sociale, créative et prometteuse.

BIBLIOGRAPHY

Assemblée Générale du Conseil de Sécurité des Nations Unies (1992), *Agenda pour la paix*, A/47/277-S/24111, 17 juin 1992, disponible sur : http://www.un.org/fr/documents/view_doc.asp?symbol=A/47/277, consulté le 16 juin 2017.

Bagayoko N. et Ramel F. (dir.) (2013), *Francophonie et profondeur stratégique*, Études de l'IRSEM, n° 26.

Balandier G. (1988), *Le désordre : éloge du mouvement*, Paris, Fayard.

Chaigneau P. (2003), « Pour une typologie des conflits africains », dans Domergue-Cloarec D. et Coppolani A. (dir.), *Des conflits en mutation ? : De la guerre froide aux nouveaux conflits*, Bruxelles, Éditions Complexe.

Charillon F. (dir.) (2002), *Politique étrangère : nouveaux regards*, Paris, Presses de Sciences Po.

Cheng A. (1997), *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éditions du Seuil.

Chetail V. (dir.) (2009), *Lexique de la consolidation de la paix*, Bruxelles, Bruylant.

Conseil d'affaires d'États de Chine (2015), *Livre Blanc de la défense*.

Darbon D. (dir.) (2009), *La politique des modèles en Afrique : simulation, dépolitisation et appropriation*, Paris, Karthala.

David S.-R. (1997), « Internal war: causes and cures », *World Politics*, vol. 49, n° 4, p. 552-576.

Galtung J. (1969), « Violence, Peace and Peace Research », *Journal of Peace Research*, vol. 6, n° 3, p. 167-191.

Gan Y. (2009), « Prendre en compte la continuité historique pour penser le politique aujourd'hui », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, n° 31, p. 125-139.

Johnson H. (2004), « Les cadres stratégiques pour la consolidation de la paix », *Afrique contemporaine*, vol. 209, n° 1, p. 7-21.

Jullien F. (2008), *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard.

Jullien F. (2004), *L'ombre au tableau : du mal ou du négatif*, Paris, Seuil.

Jullien F. (2009), *Les transformations silencieuses*, Paris, Grasset.

Kaldor M. (2007), *New & old wars: organized violence in a global era*, Stanford, Stanford University Press.

Kalyvas S. (2001), « New and old civil wars », *World politics*, vol. 54, n° 1.

Keohane R.-O. et Nye J.-S. (dir.) (1972), *Transnational relations and world politics*, Cambridge et Mass, Harvard University Press.

Keohane R.-O. (1984), *After hegemony: cooperation and discord in the world political economy*, Princeton, Princeton University Press.

Kernen A. (2012), « Les stratégies chinoises en Afrique : du pétrole aux bassines en plastique », *Politique africaine*, n° 105, p. 163-180.

Kielce A. (1985), *Le Sens du Tao*, Paris, Le Mail.

Krasner S.-D. (1985), *International regimes*, Ithaca et Londres, Cornell University Press.

Laozi (1979), *La voie et sa vertu : Tao-tê-king*, traduit par Houang F.-X. et Leyris P. Paris, Éditions du Seuil.

Marut J.-C (2009), « L'instrumentalisation d'un modèle : les mécanismes traditionnels de résolution des conflits africains » dans Darbon D. (dir), *La politique des modèles en Afrique : simulation, dépolitisation et appropriation*, Paris, Karthala, p. 107-121

Organisation Internationale de la Francophonie (2014), *La coopération Sud-Sud et tripartite dans l'espace francophone, état des lieux*, Paris, Direction de la

Francophonie Économique, disponible sur : https://www.francophonie.org/IMG/pdf/cooperation_sud-sud_vdef.pdf, consulté le 13 juin 2017.

Qin Y. (2012), *Relations et processus, construction culturelle d'une école chinoise de la théorie des relations internationales*, Shanghai, Shanghai Renmin.

RFI (2015), *La Chine publie son livre blanc pour une « défense active »*, 26 mai 2015, disponible sur : <http://www.rfi.fr/asie-pacifique/20150526-chine-publie-livre-blanc-defense-active-armee>, consultée le 13 juin 2017.

Roche J.-J. (2010), *Théories des relations internationales*, Paris, Montchrestien.

Rosenau J.-N (1990), *Turbulence in world politics: a theory of change and continuity*, Princeton, Princeton University Press.

Yan X. (2011a), « International Leadership and Norm Evolution », *The Chinese Journal of International Politics*, vol. 4, n° 3, p. 233-264.

Yan X. (2011b), *Ancient Chinese thought, modern Chinese power*, Princeton, Princeton University Press.

Zhang H. et An C. (dir.) (2014), *Annual Report on Development in Africa*, n° 16, 2011-2012, Beijing, Social Sciences Academic Press.

Zhang Q. (2009), « L'évolution de la situation diplomatique de la nouvelle Chine depuis dix ans, Analyse des rapports du Congrès national du Parti communiste chinois », *Wai Jiao Ping Lun (Revue des Affaires étrangères)*, vol. 4, p. 32-42.

Zhao L. et Gao X. (2011), *The Cutting-edge Issues of China's Participation in UN Peacekeeping Operations*, Beijing, Shishi Edition.

NOTES

1 Contrairement à ce que nous croyons souvent, le nombre des conflits intra étatiques n'a pas augmenté de manière remarquable depuis la guerre froide. Le regain d'intérêt qu'ils suscitent s'explique par le recul des conflits interétatiques.

2 Cette définition est à relativiser, car dans certains cas, les conflits internes risquent d'avoir des résonnances et des effets internationaux (exode de réfugiés, implosion étatique et leur résolution nécessitant une intervention résulte de la compétition des puissances. Voir les crises sahélo-sahariennes en 2012.

3 La coopération en matière de sécurité et de paix est un des six projets du cadre « 461 » de la coopération Chine-Afrique proposé par le Premier ministre Li Keqiang dans son discours au siège de l'Union africaine le 8 mai 2014.

4 Prenons l'exemple de la crise malienne en 2012, contrairement à la plupart des institutions et des partenaires financiers telles que l'Union africaine et l'Organisation internationale de la Francophonie, qui ont suspendu leurs aides, la Chine les a maintenues en considérant que la suspension serait un facteur aggravant pour la situation du pays.

5 En octobre 2012, le Représentant spécial du gouvernement chinois, chargé des Affaires Africaines, l'Ambassadeur Zhong Jianhua s'est rendu au Mali pour un échange de vues. Il a rencontré le Président par intérim du Mali, Monsieur Dioncounda Traoré, le Premier ministre, Monsieur Modibo Diarra et le Ministre des Affaires Étrangères, Monsieur Tiéman Coulibaly pour exprimer la position de la Chine favorable à une résolution du conflit par le dialogue politique. Toutefois, il n'a pas rencontré les groupes armés. Entretien avec l'Ambassadeur de Chine au Mali, Bamako, 6 août 2014.

6 En 2014, le nombre de participants à ces séminaires était très élevé pour le Mali (280). La Chine dépense en moyenne 8000 dollars américains pour chaque participant. En 2014, elle a organisé trois séminaires bilatéraux pour le Mali, un séminaire pour des représentants parlementaires, un séminaire sur les techniques de négociations internationales des produits agricoles et un séminaire dans le domaine de l'impôt et de la douane. Des Maliens ont par ailleurs participé aux 96 séminaires multilatéraux en 2014. Informations recueillies auprès du Conseil économique et commercial de l'Ambassade de Chine au Mali.

7 Elle a été un grand contributeur lors des élections de 2010 en Côte d'Ivoire en offrant du matériel électoral. Entretien avec le Directeur adjoint de la direction de l'Asie-Pacifique au Ministère des Affaires étrangères de la Côte d'Ivoire, Abidjan, 30 juillet 2014.

8 La Chine est depuis 2008 le principal contributeur parmi les cinq membres permanents du Conseil de sécurité de l'ONU. Non seulement les effectifs engagés ont augmenté de manière spectaculaire, passant de 5 en 1990 à 2496 aujourd'hui. Quelques changements peuvent être également perçus en termes de catégories de personnel et de postes occupés.

9 La notion de régime désigne selon Stephen Krasner « un ensemble de principes, de normes, de règles et de procédures de décision, implicites ou explicites, autour desquels les attentes des acteurs convergent dans un domaine spécifique ».

10 Yan Xuetong adopte un angle de vue particulier pour comprendre l'« hégémonie » (*ba dao*, 霸道) en la mettant en rapport avec « l'autorité

humaine » (*wang dao*, 王道). L'«hégémonie » consiste selon lui à utiliser la force et prétendre être bienveillant, tandis que l'« autorité humaine » consiste à utiliser la vertu et à pratiquer la bienveillance.

11 Entretien mené par l'auteure avec l'Ambassadeur de Chine au Mali, CAO Zhongming, 6 août 2014, Bamako.

12 Ibid.

ABSTRACTS

Français

Dans un contexte de conflits intra-étatiques, où les menaces sont globalisées et les stratégies individualisées, les puissances comme les organisations internationales, dont la Chine et la Francophonie font partie, sont engagées dans leur gestion. Malgré les différences dans leurs perceptions et leurs objectifs, la consolidation de la paix en Afrique francophone est un terrain commun où s'appliquent leurs politiques. La complémentarité de leurs actions mérite d'être soulignée dans notre article. Mettre l'une sous le regard de l'autre nous permet de mieux examiner leurs singularités et leurs similitudes avant d'envisager d'éventuelles coopérations.

English

In an intra-state conflicts context, where threats are globalized and strategies are individualized, powers and international organizations, including China and Francophonie, are involved in their management. Despite the differences in perceptions and goals, peacebuilding in French-speaking Africa is a common ground in which their policies apply. The complementarity of their actions deserves to be emphasized in our article. Putting one under the gaze of the other allows us to better examine their peculiarities and similarities before considering possible cooperation.

INDEX

Mots-clés

Consolidation de la paix, Chine, Francophonie, Afrique francophone, Coopération

Keywords

Peacebuilding, China, Francophonie, French-speaking Africa, Cooperation

AUTHOR

Jin MENG

Docteur en Science politique, Relations internationales, de l'Université Jean Moulin Lyon 3, Chercheuse associée de l'Institut d'Asie Orientale de l'École Normale Supérieure de Lyon, Chercheuse associée du Centre franco-chinois en Sciences sociales de l'Université Tsinghua
IDREF : <https://www.idref.fr/198101422>

La diplomatie culturelle 2.0 : L'exemple du Vietnam

Cultural diplomacy 2.0: The example of Vietnam
Diplomacia cultural 2.0 : El ejemplo de Vietnam

Anh Thu Nguyen

DOI : 10.35562/rif.434

Copyright
CC BY

OUTLINE

La reconnaissance de l'importance de la culture
Objectifs de la diplomatie culturelle
Évaluer la diplomatie culturelle
Modèle de l'Institut pour la diplomatie culturelle
Nation Branding
La Francophonie, un levier de la diplomatie culturelle vietnamienne
Leader de la région : le pont reliant la Francophonie et l'Asie du Sud-Est

TEXT

- 1 Avec 2,4 milliards de vues, la vidéo musicale « Gangnam Style » du chanteur coréen K-Pop PSY sur Youtube en 2012 est devenue la vidéo la plus visionnée du monde : ce chiffre a dépassé même les prévisions des créateurs de cette chaîne. Vendue dans 32 pays, la série « descendants du soleil » a conquis l'Asie (Le Monde, 2015) ; *Old boy* avec le Grand Prix au festival de Cannes de 2004, ou *Pieta* avec le Lion d'Or au 69^e Mostra de Venise de 2012 ; le Zénith de Paris, rempli en un temps record avec les billets qui s'épuisent en 15 minutes (Hong-Mercier, 2011).
- 2 La Corée du Sud, un pays modeste en termes de population, de surface et de puissance économique se trouve entre les géants asiatiques comme la Chine, le Japon et la Russie. Au bout de 20 ans, elle a émergé et est devenue un Hollywood asiatique et un géant culturel en Asie qui lui rapporte des retombées à la fois économiques et culturelles. Dans cette perspective, les pays émergents seraient-ils

également capables de se servir de la culture comme moyen de rayonnement culturel, certes, mais aussi comme moteur de croissance ?

La reconnaissance de l'importance de la culture

- 3 Dans le monde anglophone, les recherches sur la culture apparaissent dès 1947 avec Ruth Mc Murray et Mona Lee dans « The cultural approach, another way in international relations » selon lequel les activités culturelles notamment d'information sont indispensables pour la propagande après la Première Guerre mondiale dans les relations bilatérales. Philippe Coombs plus tard en 1964 considère que l'éducation et les affaires culturelles incarnent la quatrième dimension de la politique extérieure (Combs, 1964, 6-10). S'ajoutant à cette initiative, les transnationaux avec Dario Battistella, soulignant que la théorie des relations internationales connaît «un retour d'approches (libéralisme et transnationalisme) centrés sur les individus, sur les interdépendances entre les différents acteurs (étatique et non étatique) sur le rôle croissant de l'économie, des sciences et technologies de la culture. » (Battistella, 2009)
- 4 Il faut attendre jusqu'aux années quatre-vingt-dix, après la guerre froide que Samuel Huntington dans « Le choc des civilisations » mentionne la liaison entre la dynamique de la politique mondiale et des facteurs culturels. Les futurs conflits sur la scène internationale, selon lui, trouvent leur origine au cœur des cultures et non des facteurs économiques ou politiques. Francis Fukuyama dans « La fin de l'histoire et le dernier homme » affirme sa conviction que le modèle occidental avec sa devise sur la démocratie libérale est le meilleur modèle (Fukuyama, 1992, 72).
- 5 En ce qui concerne l'école française d'histoire des relations internationales, les réflexions sur la dimension culturelle se renforcent dans les années quatre-vingt, à part des articles de Pierre Milza qui aborde le « complexe rapport existant entre la politique internationale et les phénomènes de mentalité » (Milza, 1980, 361) et « la culture, compris dans son sens le plus large à savoir la production, la diffusion et la consommation des objets symboliques

créées par une société constitue en premier lieu un agent ou un facteur des relations internationales dans la mesure où elle façonne les mentalités et oriente le sentiment public» (1980, 362). Il faut aborder également la première thèse sur l'action culturelle extérieure de la France par Albert Salon en 1981.

- 6 Pierre Renouvin aborde la notion de mentalité dans l'histoire de la Première Guerre mondiale. Puis, Jean-Baptiste Duroselle, souligne la question d'opinion publique en introduisant l'élément culturel dans le rapport des forces. Il mentionne le rôle de la « propagande » et celui des administrations culturelles extérieures et des institutions culturelles soutenues par les États. Duroselle introduit une deuxième fois les relations culturelles en les présentant comme l'un des domaines des relations pacifiques, au côté des relations économiques (Duroselle, 1992, 199). Avec « l'introduction à l'histoire des relations internationales », Renouvin et Duroselle insistent sur le rôle de la culture dans l'émergence du « sentiment national » (Chaubet et Martin, 2011, 5).
- 7 Si les théories réalistes des relations internationales reposent essentiellement sur les concepts de recherche de la puissance, de la sécurité ou de la dissuasion, Jean Barrea propose un autre regard fondé sur les valeurs et la paix. Le rôle de la culture est fondamental à cet égard (Massart-Piérard, 2007, 23). Il déduit une théorie explicative des modalités selon lesquelles la culture parvient à modifier le réel. « Ce faisant, l'auteur inscrit la culture de part et d'autre de la démarcation entre volontarisme et déterminisme en relations internationales. Si le premier verse l'accent sur le libre-arbitre des acteurs étatiques, le second retient prioritairement l'action des forces profondes - culturelles, en l'espèce - comme facteur explicatif du comportement des États ».
- 8 La culture est reconnue officiellement à l'échelle internationale depuis 70 ans avec la création de l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO) en 1946. La « Décennie mondiale pour le développement culturel », est le thème du programme de l'Organisation des Nations Unies, lancé en 1988. La culture est ensuite reconnue comme le quatrième pilier du développement aux côtés de l'économie, de l'écologie et du social, lors du Sommet mondial sur le développement durable en 2002 à

Johannesburg. Enfin, en 2005, la Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles constitue le premier instrument juridique au niveau universel, qui reconnaît le droit souverain des États d'établir leurs politiques culturelles pour le soutien de la diversité des expressions culturelles.

- 9 En particulier, à partir du XX^e siècle, dans le contexte de la mondialisation, les échanges culturels occupent une place de plus en plus importante dans les relations internationales. La culture n'agit pas seulement comme variable causale, mais également comme instrument d'une stratégie politique (Badie et Smouts, 1999, 37). « L'action culturelle demeure un instrument privilégié pour façonner un environnement favorable aux prises de décision d'un État » (Ory, 2011, 114). Les États utilisent les moyens culturels pour valoriser leur culture, pour promouvoir leurs valeurs et rehausser leur influence dans la communauté internationale. D'une part, « Les gouvernements considèrent qu'il est de leur responsabilité de défendre la culture nationale à l'intérieur, de protéger leur territoire et leur population des flux étrangers et de promouvoir cette culture nationale à l'extérieur par tous les canaux possibles. » (Chaubet et Martin, 2011, 253). D'autre part, ils se trouvent dans une concurrence commerciale, où la dissuasion de l'arme atomique recule le risque d'une guerre mondiale. Pour renforcer leur puissance, les États cherchent à utiliser toute forme d'action, y compris l'action culturelle (Dubosclard, 2002, 29). De même pour Delaunay, Et quand « les pouvoirs publics développent désormais des stratégies culturelles ciblées afin de soutenir leur poids politique à travers le monde : il s'agit de la diplomatie culturelle » (Busson, 2012, 1).
- 10 Dans cette perspective, la diplomatie culturelle, en tant que stratégie étatique, composante de la politique extérieure est affichée sur l'agenda politique de nombreux gouvernements. « Présentée dans les années 1960 comme la quatrième dimension de la politique extérieure, après le politique, le militaire et l'économique, la diplomatie culturelle est entrée de plein fouet dans les dispositifs de représentation extérieure des nations » (Delaunay, 2007, 43). Sans compter les puissances traditionnelles tels que la France, les États-Unis, la Grande-Bretagne, les pays émergents ainsi que les pays en développement déploient leur propre diplomatie culturelle : le Brésil, la Chine, la Thaïlande, le Burkina Faso, etc.

Objectifs de la diplomatie culturelle

- 11 Selon Robert Frank, les objectifs de la diplomatie culturelle quels que soient les États se basent sur trois éléments principaux : la recherche de la paix, le besoin d'affirmer une identité, la puissance ou l'influence (Frank, 2012).
- 12 « La diplomatie culturelle » contient elle-même dans son intitulé, l'idée de ne pas faire la guerre, de promouvoir la paix par la diplomatie. Les stratégies nationales de diplomatie culturelle de tous les pays du monde ne servent initialement pas à déclencher la guerre.
- 13 L'Orchestre Philharmonique de New York est allé en Corée du Nord en s'engageant dans une initiative : celle de donner un concert dans le pays. Lors de leur concert, les musiciens ont joué des chansons nord-coréennes, un geste concret de respect qui a reçu une ovation debout. L'ancien secrétaire à la défense William Perry témoigne : « Vous ne pourrez pas diaboliser les gens quand vous êtes assis là à écouter leur musique. Vous n'allez pas à la guerre avec les gens, sauf si vous les diabolisez avant » (Schneider, 2009). « Un pistolet dans les mains d'un ami n'a pas la même signification qu'un pistolet dans les mains d'un ennemi puisque l'hostilité est une relation sociale et non pas une relation matérielle. » affirme Wendt (1996, 36).
- 14 Un autre exemple concerne la diplomatie du golfe entre la Thaïlande et le Cambodge au sujet du conflit territorial sur le temple Preah Vihear. En octobre 2008 une fusillade s'est produite, causant la mort d'un soldat thaïlandais et trois soldats cambodgiens. La situation est devenue très tendue (VOV News, 2008). Face à cette situation, les hauts dirigeants militaires des deux pays se sont rencontrés pour chercher une solution à ce conflit territorial. Dans le cadre de cette réunion, le ministre cambodgien de la Défense, Tea, a eu une séance de golf diplomatique avec les généraux militaires thaïlandais à Siem Riep (Bell, 2008). Cette activité a démarré d'une façon optimiste la réunion. Lors d'une conférence de presse après cet événement, Monsieur Tea a affirmé : « La réunion a résolu plusieurs questions. La prochaine réunion va soulager la tension car nous discuterons sur les solutions pour améliorer la situation » (Nguyen, 2008).

- 15 Le président américain Bill Clinton a effectué une visite officielle au Vietnam du 17 au 19 novembre 2000, il s'agissait de la première visite d'un président américain. Lors de son discours devant le public, il a rappelé le fait que le président Thomas Jefferson avait cherché à acheter des grains de riz pour les faire pousser dans sa ferme il y a 200 ans. Il a abordé l'image de la citronnelle et la cannelle pour parler de la culture vietnamienne, il a rappelé la première médaille du Vietnam lors des Jeux Olympiques en 2000 à Sydney. En particulier, il faut noter sa citation des deux phrases du Conte de Kieu, pour faire allusion au passage à une nouvelle page des relations des deux pays, lors de son discours au dîner offert par le Président Tran Duc Luong :

Just at the lotus wilts, the mums bloom forth,
Time softens grief, and the winter turns to spring.
Juste à la flétrissure du lotus, les camomilles fleurissent fort,
Le temps adoucit la douleur et l'hiver se transforme en printemps.
(Sen tan cuc lai no hoa
Sau dai ngay ngan dong da sang xuan).

- 16 Toutes ces histoires ont créé une ambiance ouverte entre les deux pays faisant oublier le passé et allant vers le futur.
- 17 Cela étant, les puissances traditionnelles comme les États-Unis ou la France se concentrent sur la recherche de l'influence comme priorité de leur diplomatie culturelle.
- 18 La diplomatie culturelle américaine n'a commencé qu'après la Première Guerre mondiale quand elle doit faire face à une concurrence d'influence de l'Allemagne nazie, sur sa région traditionnelle : L'Amérique latine. Les activités culturelles de l'Allemagne à ce moment-là constituent une menace pour les États-Unis dans la mesure où elle tente d'affaiblir les relations culturelles entre l'Amérique latine et les États-Unis.
- 19 En janvier 2001, la nouvelle administration du président George W. Bush, comme celle de Clinton, commence les premières années en mettant l'accent sur les préoccupations domestiques comme les questions économiques. Pourtant, l'avènement des événements du 11 septembre 2001 avec les attaques terroristes contre les Twin Towers du World Trade Center à New York et le Pentagone à Washington cause un tournant dans la politique étrangère des États-Unis, dont la

diplomatie culturelle et en particulier les relations avec le monde musulman. C'est avec ces questions que les décideurs politiques américains ont élaboré leurs politiques dans la première moitié de 2003. Ces nouvelles préoccupations sont le facteur essentiel qui encadre la diplomatie culturelle américaine au XXI^e siècle.

- 20 Barack Obama est devenu président dans le contexte où l'image des États-Unis se dégrade, notamment dans le monde arabe musulman. Durant son premier mandat, le Président Obama a mené une politique modérée illustrée par le retrait des troupes américaines. Il a une volonté de réconcilier avec le monde islamique et améliorer l'image des États-Unis dans le monde, représentant par son discours au Caire en 2009, qui a été traduit en 13 langues et apparu sur plusieurs sites de réseaux sociaux (Sifry et Rasiej, 2009).
- 21 Après la Première Guerre mondiale, la puissance des acteurs a changé. À cause de la défaite, l'Allemagne n'est plus apparue comme un adversaire culturel. Pourtant la montée en puissance des États-Unis avec l'explosion de la langue anglaise et la civilisation anglo-saxonne dans tous les continents dans le monde en fait un « adversaire culturel » de la France. Par ailleurs, en particulier, l'Union Russe des Sociétés Soviétiques (URSS) est née et se présente comme une puissance culturelle et une nouvelle école idéologique. Or, la France ne se montre plus comme la puissance de premier rang. Son affaiblissement en matière d'économie et militaire l'incite à repenser à sa stratégie d'influence. Ce conflit l'aide à retrouver la place des colonies dans sa politique grâce à leur apport aux métropoles lors de la guerre.
- 22 La France déploie d'une part sa stratégie de diplomatie culturelle comme une tradition de propager ses valeurs messianiques et ses valeurs universelles. Mais d'autre part, la culture sert d'autre terrain pour qu'elle puisse compenser ses faiblesses sur le plan économique dans le combat de l'influence.
- 23 Pour la Chine, il s'agit de « l'émergence pacifique ». Durant ces deux dernières décennies, la Chine se fait remarquer dans le monde par un développement économique galopant qui provoque pour certains pays une inquiétude dite « la menace chinoise ». La Chine a une certaine place sur l'échiquier mondial. En 2003, le président français Jacques Chirac a voulu convier la Chine lors du Sommet G8 d'Évian.

La Chine est un membre du G20, laboratoire de la nouvelle organisation politique du monde contemporain. Pourtant, « la Chine est encore et toujours dans une logique de reconnaissance internationale et cherche à obtenir la place qu'elle mérite dans le concert des nations » (Dupuis-Castérès, 2011, 88-89).

- 24 Les dirigeants chinois prennent bien conscience que pour faire disparaître la « menace chinoise », la Chine doit promouvoir l'image d'un pays responsable dans la communauté internationale. Les patrons des entreprises, eux, sont les premiers à prendre en compte que le développement de ces entreprises ainsi que celui du pays est influencé de façon négative par la mauvaise image de la Chine sachant que parmi les 110 000 entreprises dont l'État est directement ou indirectement actionnaire, 2000 sont des grandes entreprises présentes à l'échelle mondiale (2011, 88).
- 25 *Le gouvernement vietnamien*, de son côté, déclenche la diplomatie culturelle dans un premier but de « présenter au monde la vraie image du Vietnam »¹ comme un pays sorti de la guerre, qui promeut la paix et se tient prêt à coopérer avec les autres pays pour le développement. « Le renforcement de la diplomatie culturelle sert à faire mieux comprendre le monde sur le pays, le peuple et la culture vietnamiens, renforcer la construction des relations de confiance avec les pays dans le monde ». Cette politique est en cohérence avec la priorité de la politique extérieure du Vietnam, qui est de maintenir un environnement pacifique pour se concentrer sur le développement. Le Vietnam, un pays dont l'histoire se caractérise par plus de mille ans d'affrontements par rapport aux invasions étrangères connaît très bien les dégâts conséquents de la guerre.
- 26 La diplomatie culturelle est un outil pour renforcer la connaissance mutuelle. Elle « colle »² et relie (*lam ben chat*) les pays. Plus précisément, la diplomatie culturelle a trois fonctions politiques principales :
- Consolider les relations politiques avec les partenaires, contribuant à la stabilité, la paix et la position internationale du pays.
 - Promouvoir le Vietnam avec un développement potentiel, les Vietnamiens amicaux et hospitaliers, pour profiter de la sympathie (*thien cam*) du monde et lutter contre les mouvements dissidents³.
 -

Créer un pont liant la diaspora vietnamienne à l'étranger et le pays, contribuant au développement du pays, d'où la construction de la solidarité nationale et l'isolation des mouvements dissidents des personnes de l'ancien régime à l'étranger.

- 27 Le gain d'influence dans le monde entier est le premier objectif de la diplomatie culturelle des puissances traditionnelles. Les États-Unis, par exemple, voudraient propager les valeurs de démocratie et des droits de l'Homme dans tous les coins de la planète. La France, grâce à un système d'Instituts Français voudraient bien promouvoir les éléments de sa « haute culture », en particulier sa langue dans le monde.
- 28 En raison de ressources financières modestes, les pays en développement et les pays émergents déploient leur diplomatie culturelle au service de son développement socio-économique. Faisant comprendre au monde leur culture, ces pays souhaitent d'abord avoir un environnement favorable à son développement qui pourrait attirer les investissements étrangers et favoriser les coopérations comme le cas du Vietnam. Par ailleurs, sur le plan de la culture, ces pays œuvrent à préserver l'identité culturelle face aux menaces d'homogénéisation alors que les pays développés déploient une stratégie d'influence pour faire accepter leurs propres valeurs au monde entier. Autrement dit, il s'agit d'une politique défensive d'un côté et de l'autre côté l'offensive.

Évaluer la diplomatie culturelle

Modèle de l'Institut pour la diplomatie culturelle

- 29 Le modèle de la diplomatie culturelle de l'Institut de diplomatie culturelle évalue de multiples activités des gouvernements en matière de diplomatie culturelle et propose des critères pour mesurer leur caractère. Afin de créer un système de classement par pays, des questions spécifiques de recherche sont posées :
- Quelles sont les actions gouvernementales prises pour faire avancer la diplomatie culturelle ?
 -

Quelles sont les initiatives régionales et internationales de diplomatie culturelle mises en œuvre par les pays ?

- Quelle est la perception internationale pour la culture et la politique médiatique d'un pays ?

Cette étude examine 40 pays avec un nombre égal de pays dans les quatre principales régions géographiques mondiales : Europe, Afrique, Asie et Amériques. En attribuant un poids égal à chaque région, l'étude rend compte de la diversité et de la différence régionale des initiatives gouvernementales de diplomatie culturelle.

30 À la suite de la représentation régionale, un certain nombre de pays émergents sont inclus dans l'analyse. Ce qui donne une introduction reconnue par les émergents de l'activité de diplomatie culturelle comme outil ambitieux pour l'échange et le dialogue interculturels. Bon nombre de puissances traditionnelles de la diplomatie culturelle sont prises en compte dans cette analyse, qui évalue leur engagement de longue date à promouvoir la compréhension mutuelle et la tolérance internationales⁴.

31 Les composantes tiennent compte des différentes manières dont les politiques et les actions peuvent poursuivre les objectifs de la diplomatie culturelle. Elles sont également basées sur les questions de recherche pour lesquelles les données sont disponibles pour chacun des pays dans le sondage de façon égale et indépendante de la géographie, de la situation économique et du statut politique.

Paramètre 1 : Actions gouvernementales sur la diplomatie culturelle

32 Cette catégorie évalue les politiques et actions étatiques concernant directement ou indirectement la performance de tel État en matière de diplomatie culturelle. Il y a trois sous-catégories qui établissent le classement final du Paramètre 1 : Convention, Ambassades et Aide publique au développement (APD).

Paramètre 2 Initiatives en matière de la diplomatie culturelle

33 Ce paramètre se compose de deux critères : l'une quantitative (nombre de touristes) et l'autre qualitative.

34 Cette deuxième composante contient des données sur les actions gouvernementales de diplomatie culturelle dans les domaines

suivants : éducation, échanges, arts performants, industrie du film, arts visuels, musique et sport, et répondant aux 11 questions⁵.

- 35 La composante quantitative se réfère au nombre total de touristes en 2010. Les pays sont ensuite classés selon les entrées de touristes.

Paramètre 3 : La perception internationale et la politique des médias

- 36 La politique des médias est directement liée à la manière dont un pays déploie sa diplomatie culturelle dans le monde.
- 37 Pour cette catégorie, les données se basent sur les rapports de trois sources extérieures : Reporters without border (Reporters sans frontières), Freedom House et Anholt Nation Branding. Dans chacun de ces rapports, les pays sont classés selon un rang, mais le résultat diffère de l'un à l'autre. Dans chacun de ces rapports, les États font l'objet d'un classement mondial.

38 Classement final du modèle ICD

39 Source : ICD et Anh Thu Nguyen

Pays	Paramètre 1*1	Paramètre 2*2	Paramètre 3*1	Moyenne	Classement Final
Algérie	27	38	28	32,75	35
Angola	36	37	22	33	36
Argentine	16	32	17	24,25	23
Australie	20	12	7	12,75	10
Bahamas	41	29	40	34,75	40
Barbados	39	40	40	39,75	41
Botswana	38	34	19	31,25	33
Brésil	10	33	18	23,5	20
Canada	18	7	10	10,5	9
Chine	26	15	39	23,75	21
Colombie	34	14	35	24,25	23
Egypte	12	30	27	24,75	25
France	3	1	15	5	1
Gabon	28	41	23	33,25	38
Allemagne	6	6	6	6	5
Inde	8	10	26	13,5	11
Indonésie	34	23	24	26	27
Italie	10	16	16	14,5	15

Japon	17	18	4	14,25	13
Corée du Sud	31	11	14	16,75	17
Luxembourg	9	20	5	13,5	11
Mauritius	31	25	20	25,25	26
Mexique	22	19	31	22,75	19
Maroc	22	36	30	31	32
Pays-Bas	2	9	1	5,25	2
Nigéria	15	27	35	26	27
Norvège	1	13	1	7	8
Qatar	28	26	25	26,25	29
Russie	18	28	34	27	30
Singapore	39	31	31	33	36
Afrique du Sud	20	17	12	16,5	16
Espagne	3	3	13	5,5	4
Suisse	7	8	1	6	5
Trinidad & Tobago	37	21	11	22,5	18
Tunisie	22	39	37	34,25	39
Turquie	14	5	33	14,25	13
Émirats Arabes Unis	31	22	21	24	22
Grande-Bretagne	5	4	8	5,25	2
États-Unis	12	2	9	6,25	7
Vietnam⁶	22	24	38	27	30
Venezuela	28	35	28	31,5	34

Nation Branding

- 40 « L'image d'un pays peut fortement influencer sur la réussite de ses affaires, son commerce extérieur et son tourisme ainsi que sur ses relations diplomatiques et culturelles avec les autres pays », affirme le fondateur de Nation Brand Index (NBI) ⁷. Ce modèle d'évaluation a été créé via un partenariat entre Simon Anholt, conseiller politique connu et également auteur, et GfK Roper Public Affairs & Corporate Communication. Cet outil sert à faire comprendre, mesurer et aussi construire une image et une identité nationale puissante.
- 42 Depuis 1996, Simon Anholt qui a inventé le terme « nation branding » et donné naissance à ce nouveau domaine, travaille avec des gouvernements pour les aider à élaborer des politiques, des

stratégies, des investissements et des innovations en favorisant leur réputation.

- 43 Anholt a développé le Nation Brands Index (NBI) en 2005 comme moyen de mesure de l'image et de la réputation des pays dans le monde et suit leur profil, tant à la hausse qu'à la baisse.
- 44 Le score de chaque pays est obtenu par les six dimensions succinctement exprimées dans le Nation Brand Hexagon, un rendu visuel du score total. Cet outil de compréhension fournit un cadre cohérent pour la comparaison pays par pays prenant en compte les facteurs clés qui ont des impacts sur la leur.
- 45 Les interviews sont effectuées avec des citoyens de 20 pays dans le monde. Dans l'enquête concernant chaque pays, environ 1000 interviews en ligne sont effectuées avec des personnes de plus de 18 ans. Chacun de ces 50 pays⁸ est évalué par 10 000 personnes dans cette étude globale. (Voir annexe 13 Exemple de questions du modèle NBI)
- 46 De 35 au début à 50 aujourd'hui, The Anholt-FK Roper Nation Brands Index mesure la puissance et la qualité du « brand image » de chaque pays en combinant les six dimensions suivantes :

47 **Hexagone de Nation Brand Index**

48 *Source : Nation Brand Index, 2010*



La Francophonie, un levier de la diplomatie culturelle vietnamienne

49 ***La culture - le socle de la Francophonie***

- 50 À sa naissance en 1970, son nom est Agence de Coopération Culturelle et Technique. L'article 1 de la Charte de fondation de l'ACCT stipule que « L'agence, unique organisation intergouvernementale de la Francophonie, a pour fin essentielle l'affirmation et le développement entre ses membres d'une coopération multilatérale dans les domaines ressortissants à l'éducation, à la formation, à la culture, aux sciences et aux techniques, et par là au rapprochement des peuples. »⁹ Son ancien Secrétaire général Abdou Diouf affirme que le cœur du métier de la Francophonie est la langue et la culture (Mataillet, 2010, 99). De même pour son précurseur, Léopold Sédar Senghor : « Il ne s'agit pas, ici, de vous donner tout le contenu, toute la compréhension de la Francophonie. Mais vous retiendrez qu'elle est une notion essentiellement *culturelle* » (Senghor, 1977, 183).
- 51 Dès son apparition en 1970, l'ACCT est l'un des premiers à s'intéresser aux questions de « l'identité culturelle, de la diversité culturelle, du dialogue des cultures comme base indispensable des politiques nationales et multilatérales de coopération et de développement social et économique » (Ellenbogen, 2006, 32).
- 52 Suivie du Sommet de Dakar, la Conférence des Ministres de la Culture, en novembre 1990 à Liège, a lancé les réflexions et les discussions sur « la circulation des biens culturels dans l'espace francophone » et a adopté la « Déclaration de Liège » comme un engagement moral des Ministres de la Culture d'appuyer auprès de leur gouvernement et des organisations internationales.¹⁰ Elle recommande également de mettre en œuvre le plan d'aménagement linguistique adopté au Sommet de Dakar¹¹.
- 53 Lors du Sommet de Maurice en 1993, les États et gouvernements membres affirment leur « volonté d'agir pour préserver et promouvoir la diversité culturelle et linguistique ». Il s'agit d'un

thème qui ne pouvait manquer à chaque Sommet. La question de culture est abordée en relation avec la question économique, comme le principe de Léopold Sédar Senghor « d'aborder les problèmes économiques sous l'angle culturel. » En particulier, au Sommet de Cotonou en 1995, les chefs d'État et de gouvernement des pays ayant le français en partage, décident « d'agir résolument pour corriger les déséquilibres des échanges économiques et culturels dans le sens d'un partenariat équitable et d'une solidarité réelle et poursuivre les efforts d'intégration économique en vue d'un développement harmonieux et durable »¹². « Les États mettent en exergue la diversité culturelle et linguistique, mobilisant les représentants des pouvoirs publics, de la société civile, des artistes et des créateurs. » (Ellenbogen, 2006, 34).

- 54 C'est lors du Sommet de Hanoi que les États et gouvernements membres montrent leur volonté pour une Convention sur la culture : « Décidons de rehausser notre engagement en vue de promouvoir l'échange culturel en Francophonie sous toutes ses formes, de faciliter la circulation des créateurs et leur formation, d'assurer les échanges de leurs œuvres et l'accès aux aides et aux institutions artistiques et culturelles dans tous nos pays, en donnant notre aval au principe d'une convention gouvernementale sur la culture entre nos États et gouvernements. »¹³
- 55 La question des politiques culturelles est abordée au Sommet de Moncton en 1999 qui affirme le rôle de la Francophonie dans le débat international sur ce sujet : « Convaincus que les biens culturels ne sont en aucune façon réductibles à leur dimension économique, nous affirmons le droit pour nos États et gouvernements de définir librement leur politique culturelle et les instruments d'intervention qui y concourent ».
- 56 Sa détermination prend un nouveau souffle quand elle décide, au Sommet de Beyrouth en 2002, « de faire adopter par l'UNESCO un instrument juridique international afin d'assurer par une seule institution reconnue à l'échelle mondiale, le traitement des questions culturelles. » (Ellenbogen). « Depuis son émergence comme organisation sur la scène internationale, la Francophonie a posé au centre de ses préoccupations, au-delà de la langue, la place de la culture dans la définition des identités. » (Ellenbogen).

- 57 La diversité culturelle et linguistique est considérée comme l'un des 5 piliers du développement durable par l'OIF au Sommet de Ouagadougou en 2004, à côté de l'environnement, l'économie, la démocratie et l'état des droits de l'Homme (Déclaration de Ouagadougou).
- 58 Pour les Sommets suivants, même la diversité culturelle n'est pas le thème principal, les États et gouvernements membres réaffirment toujours leur volonté et leur conviction pour la promotion de cette question. « Résolus à promouvoir la diversité culturelle et les instruments internationaux afférents, et à défendre le multilinguisme » (Préambule de la Déclaration de Québec en 2008), « nous réitérons notre volonté de promouvoir la diversité culturelle et multilinguisme. »¹⁴
- 59 Dans le cadre du forum francophone préparatoire à Rio+20 tenu à Lyon les 8 et 9 février 2012 « il n'existe aucun exemple de développement réussi sans ancrage dans la culture qui en constitue le principal moteur pour toute société. D'où la nécessité de promouvoir le pluralisme culturel mondial comme fondement d'un développement humain harmonieux et durable » (Appel de Lyon).
- 60 Au Sommet de Kinshasa en 2012, avec le thème « Francophonie, enjeux environnementaux et économiques face à la gouvernance mondiale », les États et gouvernements membres de la Francophonie sont « déterminés à poursuivre le développement de nos politiques et industries culturelles dans l'esprit de la convention de l'UNESCO sur la protection et la promotion des expressions culturelles ainsi qu'à intégrer la culture dans nos politiques de développement en vue de créer des conditions propices au développement durable. Nous demandons à l'OIF ainsi qu'aux opérateurs de poursuivre leurs programmes d'accompagnement des politiques et industries culturelles dans les pays du Sud. » Un appel pour un espace géoculturel francophone mondial a été lancé au cours de ce Sommet.
- 61 Au dernier Sommet, à Dakar, un nouveau cadre stratégique a été adopté. Tout comme le dernier, la diversité culturelle et linguistique figure dans la première mission : Promouvoir la langue française et la diversité culturelle et linguistique dont l'une des objectifs stratégiques est de préserver et mettre en valeur la diversité culturelle et linguistique.

62 Tout ce long processus pour dire que la Francophonie a une tradition pour la culture, et travaille en effet sur ce sujet depuis son début il y a plus de 40 ans. C'est à travers cette question de culture que l'OIF se montre comme un ensemble d'unité politique qui impose son opinion sur la scène internationale. Cette puissance est d'ailleurs mieux expliquée par la Convention de 2005.

63 **Convention de 2005**

64 Après l'engagement par les États et gouvernements membres pour une convention intergouvernementale sur la culture au Sommet de Hanoi (1997), le secrétaire général de l'agence Intergouvernementale de la Francophonie (AIF), Jean-Louis Roy, a mis l'accent sur l'importance de la décision prise par les hautes instances de la Francophonie à Cotonou et à Bordeaux de confier à l'Agence le mandat de préparer un projet de « Convention intergouvernementale sur la culture ».

65 La Francophonie marque un nouveau pas à la Conférence des Ministres de la Culture à Cotonou en juin 2001, selon laquelle « les biens et services culturels, parce qu'ils sont porteurs de l'identité des peuples et qu'ils concourent à l'épanouissement des personnes doivent faire l'objet d'un traitement spécifique. », « La Francophonie doit appuyer le principe d'un cadre réglementaire international à caractère universel. »¹⁵

66 La volonté de la Francophonie s'est inscrite encore une fois à la Déclaration de Cotonou sur « un développement attentif à la diversité culturelle et linguistique » :

- Soutien à la création d'une convention, résolu à continuer de soutenir l'élaboration à l'UNESCO d'une convention internationale sur la protection de la diversité des contenus culturels et des expressions artistiques.
- Reconnaissance de la nécessité d'une coopération accrue et de partenariats nouveaux, notamment au sein de la Francophonie pour l'émergence d'industries culturelles viables dans les pays les moins avancés ainsi que l'importance de faciliter la libre circulation des œuvres et des artistes dans les espaces francophones.

67 Ce texte inspire la Déclaration sur la diversité culturelle adoptée à l'unanimité à l'UNESCO le 2 novembre 2001. Elle affirme que la diversité culturelle « constitue le patrimoine commun de

l'humanité »¹⁶, et que « le respect de la diversité des cultures, la tolérance, le dialogue et la coopération sont un des meilleurs gages de la paix et de la sécurité internationales. »¹⁷

- 68 Il s'agissait d'une déclaration non contraignante mais elle marque le début d'un combat de longue haleine à l'UNESCO. La Francophonie s'est engagée à mobiliser les acteurs à tous les niveaux publics et privés (institutions publiques, artistes, écrivains, ONG, etc.). En parallèle, la France et le Canada rassemblent 50 Ministres de la Culture au réseau international des politiques culturelles (RIPC)¹⁸.
- 69 Le 20 octobre 2005, la convention a été adoptée en recueillant 148 suffrages, 2 contres, et 4 abstentions. « C'était la première fois que la communauté internationale manifestait à une aussi large majorité sa volonté de limiter une libéralisation sans frein. »¹⁹
- 70 La convention entrera en vigueur après la 30^e ratification. Il ne faut qu'attendre le 18 mars 2007. Le directeur général de l'UNESCO a salué ce succès en ces termes : « Le processus de ratification a connu un rythme inédit. Aucune convention de l'UNESCO dans le domaine de la culture n'a été adoptée par autant d'États en si peu de temps. »²⁰ Jusqu'en décembre 2013, 64 des 77 États et gouvernements membres de l'OIF ont ratifié la convention²¹. Ceci s'est accompli grâce en grande partie aux efforts du Secrétaire général à ce moment-là, Monsieur Abdou Diouf, qui déclenche toujours un tour de table sur l'état de ratification des membres de l'organisation à chaque réunion.
- 71 « C'est l'OIF qui a pris la tête du combat, pour faire aboutir ce texte sur un sujet éminemment culturel, il a fallu une mobilisation politique. » (Mataillet, 2010, 99). « Son action volontariste, couronnée de succès, pour l'adoption en 2005 de la convention de l'UNESCO sur la promotion et la protection des expressions culturelles, a montré sa capacité d'influence à l'échelle de la planète. »²²
- 72 La Francophonie est un poids lourd de la question culturelle sur la scène internationale. Elle joue main égale avec l'UNESCO dans ce sujet, en particulier avec la diversité culturelle.
- 73 **Les supports culturels de la Francophonie**
- 74 À partir du Doi Moi de 1986, en particulier dans les années 1990, le Vietnam témoigne d'une période d'euphorie de ses relations

francophones marquée particulièrement par l'organisation du VII^e Sommet de la Francophonie à Hanoi. L'OIF dispose des mécanismes qui pourraient apporter des aides, soit spécifique, soit complémentaire avec l'UNESCO dans le domaine de la diversité culturelle pour le Vietnam.

- 75 *Développement des politiques et industries culturelles*
- 76 L'OIF a lancé en 2007 un vaste et important chantier de cartographie des filières des industries culturelles dans les pays du Sud afin de contribuer à la mise à jour des données sur l'économie de la culture, sur l'état de structuration des filières culturelles ainsi que sur la contribution de celles-ci à l'économie nationale. Les 3 pays de l'Asie du Sud-Est (Laos, Cambodge et Vietnam) font l'objet de ce programme. La disposition des bases de données dans ce domaine facilite l'élaboration des stratégies nationales ainsi que l'accès des organisations professionnelles.
- 77 *Appui à la circulation des créateurs et la mise en marché de leurs œuvres*
- 78 Depuis quelques années, à l'invitation du Bureau régional pour l'Asie Pacifique de l'OIF, un artiste est venu performer sur scène à l'occasion de la cérémonie de la journée internationale de la Francophonie organisée conjointement par le Ministère des Affaires Étrangères du Vietnam et l'OIF. En 2012, pour faire découvrir la culture du pays hôte du XIV^e Sommet de la Francophonie, la chanteuse congolaise Maryse Ngalula a participé à un spectacle au côté d'artistes belges et vietnamiens - une illustration de diversité culturelle, un carrefour de culture africaine, asiatique et européenne. Deux ans plus tard, lors de la visite du Secrétaire général du 20 mars, le chanteur burkinabé Alif Naaba est venu au Vietnam. Il s'agit d'un artiste talentueux, qui a reçu le prix « Visa pour la création » organisé par le Ministère français des Affaires Étrangères et l'Académie française en 2012. En avril 2014, une autre chanteuse congolaise, Rasandji, championne du prix « coups de cœur francophones » en 2013 est venue au Vietnam. Ces artistes ne performant pas seulement dans les événements politiques officiels mais participent également dans des concerts auprès du public, ce qui favorise les échanges culturels et la compréhension sur la culture africaine pour la population sur place.

- 79 *Appui à la circulation des créateurs et la mise en marché de leurs œuvres*
- 80 Depuis 2008, un festival du Film francophone est organisé tous les ans dans plusieurs villes du Vietnam à l'occasion de la journée de la Francophonie le 20 mars, avec la présentation d'une dizaine de films venant des pays membres. Il s'agit d'un programme très salué par les francophones et la population vietnamienne dans la promotion du dialogue culturel. Les films étrangers sont sous-titrés en français et les films vietnamiens en français. Le 6^e festival en 2013 enregistre 4000 entrées avec 370 projections dans 4 villes Hanoi, Ho Chi Minh ville, Hue et Vinh. 12 longs-métrages de fiction, documentaires et dessins animés, émanant de 9 pays francophones : le Bénin, le Canada-Québec, la Fédération Wallonie-Bruxelles, l'Égypte, la France, le Maroc, le Sénégal, la Suisse et le Vietnam sont présentés au public²³. À propos du programme de 2015, 10 films (fictions et documentaires), réalisés dans 8 pays (Bulgarie, France, Haïti, Maroc, Roumanie, Suisse, Tunisie et Vietnam) étaient à l'affiche. Les trois films vietnamiens présentés lors de cet événement sont « Battement d'ailes dans les airs » de la réalisatrice Nguyen Hoang Diep, « Le dernier voyage de Mme Phung » du metteur en scène Nguyen Duc Viêt et « Les enfants du village » de Nguyen Thi Tham (Le Courrier du Vietnam, 2015a).
- 81 En particulier lors de l'édition de 2012 du festival du film francophone, outre la projection du film « Un homme qui crie » (Prix du Jury au festival de Cannes en 2010), son réalisateur tchadien Mahamat Saleh Haroun est invité au Vietnam pour échanger avec le public. La même année, le BRAP a octroyé une aide financière à la réalisation de la traduction et du sous-titrage de deux films « Mui co chay » (l'odeur de l'herbe brûlée) et « Tâm hôn me » (l'âme maternelle), favorisant la présence du cinéma vietnamien sur la scène internationale.
- 82 À propos de la musique, en 2012, le BRAP a soutenu la 2^e édition du Concours d'interprétation des chansons en français organisé par la chaîne radiophonique nationale VOV5. En 2015, le lauréat de la catégorie Chanson aux VIII^e Jeux de la Francophonie 2013 à Nice (France) et le Prix TV5Monde se sont produits à Hanoi et à Ho Chi Minh ville à l'invitation du Bureau régional de l'OIF.

- 83 Dans le domaine du livre, le BRAP et le Ministère vietnamien de la Culture, des Sports et du Tourisme ont traduit en 2013 le recueil « Le cimetière du village de Chua » de l'écrivaine Doan Lê en français. Madame Yama Fall, directrice de la direction du développement culturel de l'OIF fait part de son souhait d'encourager les éditeurs et écrivains vietnamiens à participer au Prix des 5 continents²⁴ au Vietnam²⁵. Depuis 2001, ce prix est instauré dans un but de favoriser l'accès aux savoirs et aux produits culturels en langue française et de favoriser la lecture publique.
- 84 *Soutien à la production de l'audiovisuel des pays du Sud*
- 85 Le fonds francophone de l'audiovisuel du Sud créé en 1988 a aidé jusqu'en 2010, 1400 œuvres de cinéma et télévision représentant plus de 1600 heures de programmation originale (Organisation Internationale de la Francophonie, 2010).
- 86 Depuis sa création, le Fonds a contribué à plus d'un millier de productions dont plus de 200 longs métrages d'auteurs des pays francophones d'Afrique subsaharienne, du Maghreb, de la Caraïbe, du Pacifique et de l'Asie du Sud Est.
- Pour le volet cinéma (2007-2012), 134 projets aidés pour un montant total de 3 645 000 euros.
 - Pour le volet audiovisuel (2007-2012), 201 projets aidés pour un total de 4 167 000 euros.
- 87 Depuis 2007, 4 projets vietnamiens ont bénéficié de l'aide de l'OIF dans le cadre du volet cinéma²⁶.
- Battement d'ailes de Nguyen Hoang Diep, long-métrage de fiction, 90', 40 000 €, aide accordée en 2013, 15 000 euros d'aide accordée en 2014²⁷.
 - Le dernier voyage de Mme Phung, long-métrage documentaire 85', aide accordée en 2014, 7 500 euros.
 - Pères, fils et autres histoires de Phan Dang Di, long-métrage fiction 90', 15 000 euros.
 - Sans Êve de Pham Nhué - Long métrage fiction - 90', 40 000 €, aide accordée en 2011 ; le film vient d'être achevé.
- 88 Pour le volet télévision, aucun programme vietnamien ne bénéficie de l'aide de ce fonds²⁸.

89 *Soutien à la presse*

- 90 L'OIF soutient la presse écrite et les radios locales dans les pays du Sud dans le cadre du Fonds d'appui à la presse francophone du Sud²⁹. Ce fonds finance les journaux qui souhaitent améliorer leur politique éditoriale, leur gestion managériale ou leur développement (en 2007, 12 organes de presses privés ont bénéficié de l'aide de l'OIF), la presse des pays où le français est la langue minoritaire (Cambodge Soir et Le Rénovateur du Laos) ainsi que l'équipement des agences de presse nationales d'Afrique francophone (Burkina Faso, Sénégal, Togo)³⁰.
- 91 L'OIF soutient particulièrement les radios rurales pour appuyer leurs campagnes de santé et d'alphabétisation. En 2007-2008, l'OIF a procédé dans 15 pays francophones à la consolidation technique et professionnelle de 65 stations, au développement de la numérisation et à la formation de 60 professionnels dans les domaines de la gestion, de la recherche de financement, de l'animation de réseaux ou de la production radiophonique. Elle a contribué à l'organisation de la première conférence arabo-africaine de l'association mondiale des radiodiffuseurs communautaires en 2007 à Rabat³¹.
- 92 Le *Courrier du Vietnam*, le seul journal en français du Vietnam fait l'objet d'un plan d'accompagnement depuis 2012 dans le cadre d'un partenariat entre l'OIF, le Vietnam et le Groupe des ambassades, délégations et institutions francophones (GADIF). Du côté de l'OIF, ce plan relève des programmes Médias sous la responsabilité de la Délégation à la paix, à la démocratie et aux droits de l'Homme et d'un fonds spécial destiné aux journaux francophones édités dans les pays où la langue française est minoritaire. En 2013, une jeune volontaire dans le cadre du volontariat international de la Francophonie est venue travailler à la rédaction du journal pour un an³². En 2014, une formation au journalisme économique subventionnée par l'OIF s'est déroulée du 9 au 11 décembre à Hanoi. Une trentaine de journalistes venant du *Courrier du Vietnam*, de l'Agence vietnamienne d'information et de la radio du Vietnam ont bénéficié de cette formation. C'est une occasion pour ces journalistes d'approcher les nouvelles méthodologies et les nouveaux outils pour renforcer leurs compétences dans la société de l'information actuelle (Le *Courrier du Vietnam*, 2015b).

- 93 L'artisanat et les villages de métier, un potentiel pour le développement économique et la diversité culturelle du Vietnam, l'exportation de leurs produits peut contribuer au PIB du pays, et la présentation de ces produits constitue un contenu riche en culture et en tradition de la diplomatie culturelle en présentant l'image du pays à l'étranger. Par ailleurs, l'artisanat d'art pourrait être une industrie compétitive pour les pays du Sud, car la production ne demande pas de technologies avancées et les entrants locaux sont utilisés pour fabriquer les produits artisanaux. De ce fait, elle peut être un secteur d'exportation et peut être utilisée comme un argument touristique³³. Or la Francophonie dispose des capacités spécifiques dans le domaine des industries culturelles. Il s'agit d'un aspect à développer entre les deux parties. Cette idée est également saluée par la directrice du développement culturel de l'OIF, en projetant un projet de foire de produits d'artisanat des pays en développement francophones du Sud³⁴.
- 94 *La société civile*
- 95 La Francophonie était animée tout en premier par les associations de la société civile l'Assemblée parlementaire de la Francophonie (1967), AIMF (1979), Union internationale de la presse francophone (1950), Association internationale des archives francophones ou le conseil international des radios-télévisions d'expression française (CIRTEF).
- 96 Dans la lettre ouverte aux francophones parue dans le journal *Le Devoir* du 20 mars 2007, le secrétaire général de la Francophonie, le président Abdou Diouf réaffirme que « La Francophonie ne saurait pas être la seule affaire des États et gouvernements, elle n'y survivrait pas ! », ce document destiné directement aux ONG et la société civile est considéré comme un appel à se réunir pour la construction de la Francophonie.
- 97 Le 24 novembre 2004 est adoptée la directive portant sur les relations entre les institutions de la Francophonie et les OING, ONG et autres organisations de la société civile (OSC)³⁵ amendée par la Conférence ministérielle de la Francophonie au 1^{er} décembre 2011. Ceci permet à la Francophonie l'accès à la consultation et à l'expertise des ONG et des OSC, en particulier dans les pays du Sud, ainsi qu'à leur contribution à la mise en œuvre de la programmation de l'OIF.

- 98 Selon le cadre stratégique 2015-2022, « la Francophonie institutionnelle n'est donc pas le seul moteur de la francophonie, il y a la francophonie de proximité, francophonie des peuples. Dans le cadre de son double mandat, la Francophonie considère la société civile, en particulier les organisations et réseaux œuvrant en faveur de l'égalité entre les femmes et les hommes ainsi que la jeunesse, comme un partenaire indispensable dans la réalisation de ses actions. »³⁶
- 99 Au Vietnam on constate une participation très vive de la société civile aux activités francophones. Chaque année, quand le 20 mars s'approche, plusieurs activités sont organisées dans plusieurs régions du pays, du Nord au Sud. Il s'agit de concours de connaissances, de chant, manifestations culturelles et journées festives. *L'expédition* est un concours de connaissances culturelles, organisé par l'AUF à l'issue d'une initiative du club de français de l'école supérieure du commerce extérieur à Hanoi. Cette année, la 4^e édition est parrainée par l'Organisation internationale de la Francophonie, l'Ambassade de France, la Délégation de Wallonie-Bruxelles, Escape land, Nam Nguyễn Studio et Blue ange, cette quatrième édition bénéficiait aussi du parrainage du seul journal du Vietnam en langue française : Le Courrier du Vietnam³⁷.
- 100 Au 2^e forum mondial de la langue française à Liège (Belgique) du 20 au 23 juillet 2015, 4 projets, montés par 11 jeunes Vietnamiens issus des établissements francophones de Hanoi, Ho Chi Minh, Da Nang et Can Tho ont été choisis pour y participer, dont « Destination francophone ». Il s'agit d'un projet qui tient à fabriquer des produits touristiques pour présenter aux francophones de la ville de Da Nang dans le centre du Vietnam (Vietnam Plus, 2015).
- 101 *Le concours dynamique* est un jeu organisé la première fois en 2007 par l'Agence universitaire de la Francophonie à Hanoi avec les départements de français et les filières universitaires francophones. Depuis, tous les ans, à l'occasion du 20 mars, les étudiants ont l'occasion de faire preuve de leurs talents créatifs, leurs compétences linguistiques et les connaissances culturelles. En 2011, le Laos et le Cambodge ont rejoint ce concours, ce qui permet une finale régionale³⁸. Jusqu'à aujourd'hui, il s'agit du concours de

connaissance le plus important pour les étudiants dans la région de l'Asie-Pacifique.

- 102 Validée en 2006 au Sommet de Bucarest, à l'issue de l'initiative du Secrétaire général, la première maison des savoirs a été construite à Hue (Vietnam) en 2009, suivie des autres à Ouagadougou (Burkina Faso), Chisinau (Moldavie) et Kinshasa (République Démocratique du Congo). Il s'agit d'un programme mis en place conjointement par l'OIF, l'AIMF, l'AUF et TV5 Monde dans le but de soutenir le développement des pays francophones du Sud. Cet établissement favorise l'accès surtout des jeunes et des femmes aux savoirs et au numérique par la fourniture de nombre de moyens comme ordinateurs, projecteurs, télévision, livres, DVD, etc. Il existe également des salles multifonctionnelles pour les conférences, les cours ainsi que les animations culturelles. Pour favoriser l'apprentissage du français, la Maison des savoirs de Hue collabore avec les établissements secondaires et universitaires pour mieux accueillir le public³⁹.
- 103 Mobiliser la société civile pourrait constituer une mission distinctive de la Francophonie par rapport à l'UNESCO. Alors que l'UNESCO déploie ses programmes en exclusivité avec les autorités publiques, la Francophonie, elle, peut s'adresser directement à la société civile et vice versa. Les dirigeants politiques ont toujours un rôle à jouer, celui de faire connaître la Francophonie, ses missions et ses programmes d'aides à leur population et puis rapporter leurs souhaits dans les réunions du conseil permanent de la Francophonie⁴⁰. Par ailleurs, il faut également présenter la Francophonie aux professionnels de la culture au Vietnam et les mobiliser, car actuellement, il s'agit essentiellement des apprenants français ou des acteurs issus du monde de l'éducation et de la formation qui jouent un rôle très actif au Vietnam.
- 104 Le développement des industries culturelles, en particulier l'industrie de l'artisanat est un sujet dont le Vietnam pourrait bénéficier du soutien de la Francophonie en complémentarité avec l'UNESCO. Ces industries constituent un vecteur clé de la préservation de la diversité culturelle et un contribuant au développement économique. Elles sont encore un contenu spécial de la mission de présentation de la culture et l'histoire vietnamienne à la communauté internationale.

Leader de la région : le pont reliant la Francophonie et l'Asie du Sud-Est

- 105 Si l'UNESCO est une organisation universelle dont le Vietnam peut profiter pour jouer le rôle de membre actif et responsable dans la communauté internationale, l'OIF, elle, représente une possibilité permettant au Vietnam de devenir un pont liant l'Asie du Sud-Est et la Francophonie. Ceci est mentionné dans les discours politiques dès les premiers Sommets de la Francophonie. « Le Vietnam réaffirme son attachement à la Francophonie et fera tout son possible pour sa consolidation et pour son élargissement, s'engageant à être le pont de la communauté en Asie-Pacifique, en particulier en Asie du Sud-Est. », affirme Son Excellence Madame Nguyen Thi Binh au Sommet de Maurice en 1993. Au prochain Sommet, elle continue à souligner que « le Vietnam considère son engagement dans la communauté des pays ayant le français en partage comme un trait distinctif pour notre pays, situé dans une région quasi-totalement anglophone, un plus qui enrichit notre ouverture et notre intégration au monde extérieur. (...) Voulant donner une expression concrète et vivante de notre engagement et répondant à l'intérêt commun de notre communauté d'affirmer son universalité et sa présence sur le continent asiatique, le Vietnam se déclare prêt à accueillir le VII^e Sommet de la Francophonie...»⁴¹
- 106 Cette position du Vietnam au sein de l'OIF est également partagée par d'autres membres de l'Organisation. Monsieur Raduthsing Jadoo, Ministre des Affaires Étrangères de la République de Maurice : « À l'instar de nos amis canadiens, avec l'ALENA, nos amis européens avec l'Union européenne, et nos amis vietnamiens avec l'ANASE (ASEAN), nous recherchons des possibilités de coopérations régionales qui répondent davantage aux exigences du marché mondial du XXI^e siècle. » Selon un fonctionnaire du MAE, la Francophonie a tendance en ce moment à mener des relations avec les organisations régionales, le Vietnam est donc la porte d'accès de la Francophonie à l'ASEAN et vice versa. Monsieur Abdou Diouf, lui, affirme qu'être membre de la Francophonie est un atout pour le Vietnam, situé dans une région anglophone : « En vérité, celle-ci (la Francophonie) peut être considérée comme une composante du Doi Moi, cette politique

du renouveau indissociable du processus de réforme économique dans lequel le pays est engagé. Elle est un plus en Asie du Sud-Est, une région anglophone. »⁴²

107 À la célébration de la journée du 20 mars 2014 à Hanoi, la Vice-présidente Nguyen Thi Doan, en présence de SEM (Son Excellence Monsieur/Madame) Abdou Diouf, réaffirme encore le soutien du Vietnam aux objectifs de l'OIF ainsi que le rôle actif du Vietnam au sein de la communauté francophone : « Le Vietnam a été, est et sera un membre actif et responsable de la Francophonie. Le Vietnam partage et soutient les grandes valeurs et les nobles objectifs de la Francophonie que sont la paix, la démocratie, la diversité culturelle et linguistique, la solidarité, la coopération et le développement. Ce sont d'ailleurs les objectifs poursuivis par l'État et le peuple vietnamiens dans notre œuvre de renouveau intégral. » Ce rôle est de nouveau confirmé par Monsieur Abdou Diouf : « le Vietnam, État fondateur de la Francophonie, n'a cessé depuis son adhésion de jouer un rôle actif et militant au sein de notre communauté. »⁴³ Le chemin de la Francophonie vers la diversité culturelle, le dialogue des cultures et le développement durable dans la lutte contre l'uniformisation est compatible avec l'évolution espérée du Vietnam qu'est la préservation de l'identité culturelle et un environnement stable au service du développement économique (Journoud, 2013, 56).

108 *Le bureau régional de l'Asie du Sud-Pacifique (BRAP)*

109 Au Sommet de Maurice en 1993, la Vice-présidente Nguyen Thi Binh souligne que : « Chacun de nos pays est composé d'ethnies avec leur propre culture. Il est de notre devoir de respecter, de protéger et de promouvoir les héritages culturels de ces ethnies dans le cadre commun de la communauté des peuples. Je suis convaincue que dans ce monde, notre communauté pourra jouer un rôle plus actif si chacun de nos pays renforce davantage la coopération et la solidarité dans le respect de l'indépendance, de la souveraineté et du choix de la voie de développement des autres. »⁴⁴ « Le Vietnam est conscient de ses responsabilités en tant que membre de la Francophonie et estime que notre communauté peut jouer un rôle plus important dans la vie internationale. C'est pour cette raison que nous soutenons tout effort de simplification et de consolidation des mécanismes institutionnels de la Francophonie tendant à les rendre plus efficaces

dans l'intérêt de la Communauté.» Outre le Sommet 1997, elle a organisé la XVII^e Assemblée générale de l'Association internationale des maires francophones du 24 au 27 octobre 2007 sur le thème « Ville, patrimoine et développement local »⁴⁵, avec la présence des maires et dirigeants de 156 villes de 46 pays et gouvernements membres de la Francophonie. C'est la première fois que cet événement est organisé au Vietnam et la deuxième fois en Asie du Sud-Est. Les 3 et 4 avril 2014, suite à son initiative, le Vietnam a organisé avec l'OIF le forum régional sur la coopération économique francophone.

- 110 C'est à Hanoi que se trouve le bureau régional pour l'Asie et le Pacifique de l'OIF. Le contexte est d'ailleurs favorable pour le Vietnam car une transformation organisationnelle est effectuée par la création d'une direction en charge de la coordination régionale et de la transversalité⁴⁶ à la suite de l'adoption de la programmation quadriennale (2015-2018) de l'OIF par les instances de la Francophonie, lors du Sommet organisé à Dakar, Sénégal, en novembre 2014.

Un atelier s'est déroulé à Hanoi à propos de la déclinaison de la programmation de l'OIF dans l'Asie-Pacifique. Cet atelier est animé par les experts de l'OIF en charge de la transversalité, de la coordination régionale, du développement durable, de la planification et de l'évaluation, des agents du Bureau régional pour l'Asie et le Pacifique (BRAP) et du Centre Régional Francophone d'Asie-Pacifique (CREFAP) ainsi que des correspondants nationaux ou de leurs représentants, en l'occurrence SEM Khouanta Phalivong (Laos), SEM Thiep Nguyen (Vietnam), M. Gaëtan Rugu (Vanuatu) et M. Bonira Chan (Cambodge). Le programme régional devrait prendre en compte les priorités ainsi que les spécificités de cette région pour pouvoir proposer un programme adapté. Dans ce cas, on ne peut pas se passer du processus régional dans l'Asie du Sud-Est avec l'ASEAN⁴⁷. Il s'agit également d'une occasion pour les correspondants nationaux d'exprimer leurs besoins et leurs souhaits pour les années à venir.

- 111 Du côté vietnamien, le correspondant national auprès de l'OIF salue cette réforme dans l'organisation de la Francophonie « Le Vietnam apprécie la qualité de la nouvelle programmation quadriennale 2015-2018, adoptée par la conférence ministérielle de la Francophonie à

Dakar, en novembre dernier. Le Vietnam contribuera à sa mise en œuvre. À cet effet, nous saluons la démarche de l'OIF de régionaliser les programmes. Une démarche qui implique davantage les bureaux régionaux et les acteurs de terrain dans le processus de mise en œuvre, de suivi et d'évaluation des programmes et activités. » (Courrier du Vietnam, 2015c)

Monsieur Pham Sanh Chau, ambassadeur du Vietnam auprès de l'UNESCO et de l'OIF affirme le rôle des pays asiatiques pour la Francophonie en disant que : « Si nous voulons que la Francophonie soit une instance d'un caractère global et universel, il faut que les pays asiatiques jouent un rôle important pour renforcer la visibilité et le rayonnement de la Francophonie. »⁴⁸

112 *Économie*

113 « Ce qui intéresse le plus le Vietnam, c'est le dossier de la coopération économique »⁴⁹ – souligne l'Ambassadeur Pham Sanh Chau. Lors de son discours au Sommet de Ouagadougou, SEM la Vice-présidente Truong My Hoa fait part des opportunités économiques comme membre de la Francophonie. « Le Vietnam poursuit avec persévérance sa politique extérieure d'ouverture et se veut être l'ami, le partenaire crédible de tous les pays du monde. Le renforcement de la coopération régionale et intégrale, l'établissement d'un nouveau cadre de partenariat entre les pays développés et les pays en développement, la promotion de la coopération Sud-Sud fait partie intégrante de cette politique ». Récemment au forum régional sur la coopération économique francophone en avril 2014, le Vice-ministre des Affaires Étrangères Ha Kim Ngoc témoigne que « La coopération économique n'est pas un simple sujet de débat ; c'est d'ailleurs et surtout un domaine que la quasi-totalité des pays du monde, y compris les membres de la Francophonie souhaitent promouvoir dans la réalité. »⁵⁰ Prenant bien en compte cet intérêt, le Vietnam joue un rôle très actif dans le dossier économique francophone. Comme le souligne Monsieur Cheikh Tidiane Dieye, directeur exécutif du centre africain pour le commerce, l'intégration et le développement (CACID, Sénégal) : « Le Vietnam est un pivot actif dans la coopération tripartite. »

114 En 1996, la délégation vietnamienne a proposé, lors de la 8^e Conférence des Ministres des Affaires Étrangères des pays

francophones, l'économie comme thème du VII^e Sommet qu'il allait accueillir. Puis en mars 1997, le conseil permanent de l'OIF a approuvé le thème principal du Sommet de Hanoi « Renforcement de la coopération et de la solidarité francophones pour la paix et le développement économique et social ». À l'issue de ce Sommet, la question économique a laissé son empreinte dans tous les documents importants :

- Charte de Hanoi : « c'est par le développement et la prospérité économiques des pays francophone que la Francophonie s'imposera dans le monde. »
- Déclaration de Hanoi : « la mise en œuvre d'un espace de coopération économique francophone », « la nécessité de renforcer la dimension économique de la Francophonie pour que, de pair avec ses dimensions culturelle et politique elle assure la pérennité de la Francophonie dans le monde d'aujourd'hui et de demain. »
- Plan d'action de Hanoi : « mettre en œuvre l'espace de coopération économique francophone, conçu comme un processus plutôt que comme un aboutissement, comme un réseau de coopération s'appuyant sur les organisations régionales et mondiales existantes et cherchant à faire fructifier une plus-value commune aux pays de la Francophonie. »

115 En 1999 la conférence des Ministres francophones de l'Économie et des Finances consacrée à l'investissement et au commerce dans l'espace francophone, s'est déroulée à Monaco pour définir les axes stratégiques visant à favoriser l'intégration des pays de la Francophonie à l'économie mondiale. Mais c'est finalement au Sommet Kinshasa (2012) que les chefs d'État ont manifesté leur engagement en faveur d'un espace économique francophone en appelant à l'adoption dans la déclaration de Kinshasa (art.14) d'une stratégie économique pour la Francophonie (SEF). Au Sommet de Dakar en 2014, les chefs d'État et de gouvernement membres de l'OIF ont adopté la SEF.

116 À son initiative, le Vietnam a accueilli le forum régional de la coopération économique francophone les 3 et 4 avril 2014. Il s'agissait d'une occasion pour les échanges et la discussion sur les spécificités des pays de la région en vue d'un développement des relations économiques. Par ailleurs, les participants ont également discuté des

axes prioritaires pour recommander à la stratégie économique francophone.

- 117 Outre le développement des relations avec l'Occident, en particulier la France, grâce à la présence à l'OIF, la Francophonie est également un lieu d'échange entre le Vietnam et les pays africains avec qui les relations sont encore modestes. « La Francophonie offre encore au Vietnam un cadre propice pour renforcer ses liens de solidarité avec les pays membres. Certes, avec l'Afrique, il y a très peu de relations bilatérales. Mais il ne tient qu'à nous de les développer. »⁵¹
- 118 Le Vietnam a des relations diplomatiques avec 51 sur 55 pays africains, a ouvert des ambassades dans 9 pays : Algérie, Libye, Tanzanie, Égypte, Angola, Afrique du Sud, Maroc, Nigeria, Mozambique et des missions économiques dans 5 pays : Algérie, Maroc, Égypte, Tanzanie, Afrique du Sud, Nigeria. Neuf pays africains (Maroc, Algérie, Égypte, Nigeria, Afrique du sud, Libye, Soudan, Angola et Mozambique) ont aussi instauré leur représentation diplomatique permanente à Hanoi⁵².
- 119 En 2003, s'est tenue la première conférence internationale vietnamo-africaine, intitulée « Vietnam-Afrique : opportunités de coopération et de développement au XXI^e siècle » à Hanoi avec 400 invités. La deuxième conférence dont le thème « Vietnam-Afrique : coopération pour le développement durable » s'est déroulé 7 ans plus tard avec 46 délégations de 500 invités venant de 30 pays africains, 16 organisations internationales. Depuis 2004, les parties ont échangé environ 120 visites au niveau vice-ministre et plus.
- 120 Dans le domaine du commerce, selon les statistiques du Département général vietnamien des douanes, la valeur des échanges commerciaux entre le Vietnam et l'Afrique en 2013 s'élève à 4,29 milliards de dollars américains dont 2,88 milliards de dollars américains en exportation et 1,47 milliards de dollars américains en importation, soit une augmentation respective de 22,4 %, 16 % et 37,7 % par rapport à 2012. La valeur de ces échanges enregistre une hausse moyenne annuelle de 20 %. Le Vietnam entretient des relations commerciales avec l'ensemble des 55 pays de la région. Il a signé des accords cadre de coopération économique, commerciale et technologique avec 17 pays africains, des accords de commerce bilatéral avec 15 pays africains,

ainsi que des mémorandums de coopération commerciale et industrielle avec 4 pays⁵³.

- 121 Depuis 2008, pour donner suite à l'initiative de l'OIF et de l'International Trade center (ITC) et mettre en place le programme d'action de Siem Reap sur le renforcement des échanges commerciaux interrégionaux entre les trois pays francophones riverains du Mékong (Vietnam, Laos, Cambodge), huit pays de l'UEMOA et six pays de la CEMAC, le Ministère du Commerce et de l'Industrie, le VCCI, les entreprises du Vietnam et celles des pays francophones de l'Afrique de l'Ouest et du Centre se sont bien coordonnés et ont participé aux activités organisées par l'ITC et l'OIF, à savoir la rencontre entre acheteurs et vendeurs de riz, de textile, de produits industriels, de bois, et les conférences dans le domaine bancaire, la promotion des échanges et transferts technologiques entre le Vietnam et l'Afrique, la rédaction et la publication de recueil des perspectives de la coopération économique et commerciale Vietnam-UEMOA-CEMAC en vietnamien et en français.^{54 55}
- 122 Le VCCI a signé des conventions de coopération avec presque toutes les chambres de commerce francophones.
- 123 En expliquant la participation vietnamienne et égyptienne à la Francophonie alors que sa population est loin d'être francophone, Pierre-André Wiltzer plaide pour « un moyen de faire contrepoids à un risque d'hégémonie économique et culturelle mondiale » (Wiltzer, 2006, 52). Pourtant, dans le cas du Vietnam, existe-t-il un autre motif ? Si le Québec s'est fait remarquer sur le dossier de la convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles et a généré une notoriété au sein de la communauté francophone (Busson, 2012, 9), le Vietnam pourrait-il en faire de même pour le dossier économique ? Et même sur ce dossier économique, les industries culturelles sont un sujet qu'il est nécessaire d'aborder et de développer car la stratégie économique est « une vision moderne de la culture qui implique les sciences et la technologie tout autant que l'économie » (Têtu, 2005, 29).
- 124 Outre l'économie, la promotion de l'usage du français constitue un autre sujet de la stratégie francophone du Vietnam.
- 125 *Langues (enseignement du et en français)*

- 126 En citant les activités de la Francophonie au Vietnam, Madame Anissa Barack, Directrice du BRAP commence par la langue française. « Les actions de la Francophonie dans la région et ici au Vietnam, se diversifient et se multiplient : de la promotion de la langue française comme langue des relations internationales et langue de réussite à tous les niveaux de l'enseignement » Monsieur Bernard Vanthomme, Administrateur du bureau de l'AUF pour l'Asie et le Pacifique qualifie le français de « langue de réussite en Asie. »
- 127 En novembre 2007, la délégation vietnamienne a confirmé, à la 23^e conférence ministérielle tenue à Vientiane (Laos), son accord avec les mesures pour le maintien et le renforcement de l'usage du français dans le monde dont l'Asie du Sud-Est. Selon le Vietnam, le français constitue un outil efficace qui contribue à une meilleure compréhension entre les membres et donc à la résolution des conflits pour la construction d'un monde stable et pacifique. Le pays fait partie du projet Valofrase « Valorisation du français en Asie du Sud-Est », lancé en 2006, un projet régional réunissant 8 partenaires : les ministères de l'Éducation du Cambodge, Laos et Vietnam, deux organisations multilatérales de la Francophonie (OIF et AUF) et trois partenaires techniques et financiers bilatéraux (le MRI et CSQ du Québec, la Communauté française de Belgique Wallonie-Bruxelles et la France) ⁵⁶. La première phase de ce projet 2007-2011 vise à renforcer la capacité des ministères d'Éducation, des universités et établissements scolaires mettant en place des programmes d'enseignement du et en français. La deuxième phase a été lancée en 2012 ayant pour objectif « de soutenir les politiques éducatives plurilingues permettant de valoriser l'enseignement du français, la formation et l'insertion professionnelle de francophones qualifiés à travers un dispositif multi partenarial régional. » ⁵⁷
- 128 Les classes bilingues français et les filières universitaires francophones sont également un point phare dans l'enseignement du et en français au Vietnam.
- 129 L'objectif des classes bilingues est de créer une génération de jeunes Vietnamiens francophones, capable de poursuivre les études en français, avec un niveau scientifique élevé, dans l'enseignement supérieur ; de valoriser l'enseignement scientifique en français ; de renforcer la capacité des enseignants de ce cursus et d'améliorer les

méthodes d'enseignement ainsi que des outils pédagogiques spécifiques pour l'enseignement du français et des disciplines scientifiques en français⁵⁸.

- 130 L'agence universitaire de la Francophonie accompagne les autorités vietnamiennes et les établissements scolaires tout au long de ce parcours, en commençant par la signature de la convention avec le Ministère de l'Éducation et de la Formation le 28 mars 1994 pour « la mise en place d'un enseignement intensif du français et en français dans les écoles primaires et secondaires ». Daté de la même année, l'accord-cadre entre les deux parties sur l'implantation de l'enseignement intensif du français et en français dans les écoles générales vietnamiennes est entré en vigueur pour une durée de 12 ans⁵⁹. Si en 1992 il y avait 6 classes, en 2006 le nombre est passé à 687. Tous les ans, environ 20 000 élèves bénéficient d'un enseignement en français (Journoud, 2013, 56).
- 131 En ce qui concerne les filières universitaires francophones, il existe 36 filières dans 23 universités dans tous les domaines : génie civil, ponts et chaussée, médecine, pharmacie, polytechnique, droit, etc., avec 4 398 étudiants qui reçoivent un enseignement en français à la rentrée 2007-2008⁶⁰. Titulaire d'un certificat de fin d'études francophones, à côté de leur diplôme original, les étudiants auront plus d'opportunités dans leur carrière professionnelle ultérieure, ainsi que de poursuivre leurs études dans les établissements francophones dans le monde. La majorité de ces filières sont subventionnées par l'AUF. Cette dernière octroie également des bourses de Master et des bourses de mobilité aux étudiants dans les pays francophones. Au sein de l'AUF, il existe encore un mécanisme : la Conférence générale des recteurs d'universités membres de l'AUF en Asie-Pacifique. Il s'agit d'un mécanisme d'échanges pour renforcer la coopération en matière de recherche et de formation entre les universités membres de l'AUF⁶¹.
- 132 Outre les élèves et les étudiants, un programme de renforcement de l'enseignement du et en français des fonctionnaires et diplomates vietnamiens a démarré en mars 2013 dans le cadre du programme « Le français dans la diplomatie et dans la fonction publique » de l'OIF. Le Vietnam est le premier pays de la région Asie-Pacifique qui bénéficie de ce programme. 190 personnes (diplomates, journalistes,

fonctionnaires, négociateurs, etc.) reçoivent l'enseignement avec 370 inscriptions. L'Académie diplomatique du Vietnam, relevant du Ministère des Affaires Étrangères, assume l'élaboration sur mesure des programmes d'enseignement répondant aux besoins actuels comme relations internationales et diplomatie, documents administratifs, simulations de conférence internationale, etc.⁶² En 2014, le programme continue à former 80 diplomates et fonctionnaires aux français des relations internationales avec plusieurs séminaires et formations : « Les méthodes et pratiques de la négociation multilatérale » (26-28 mai 2014), « Mondialisation pour un développement économique inclusif et durable » (20 juin 2014), « Les techniques de rédaction des documents administratifs et diplomatiques » (14-18 juillet 2014), « Les Métiers de diplomate : expériences et pratiques » (le 19 août 2014) et « Le protocole diplomatique » (octobre 2014)⁶³. Par ailleurs, 3 stages en immersion linguistique ont été attribués à trois hauts fonctionnaires vietnamiens : Madame Nguyen Thu Ha, rédactrice en chef du Courrier du Vietnam, Monsieur Tran Ngoc An, Directeur général du département d'Europe du MAE et Monsieur Tran Hong Hai, Directeur général du Centre d'information et des Archives de géologie au Ministère des Ressources naturelles et de l'Environnement. Il s'agit d'un stage de deux semaines au centre de formation linguistique Millefeuille-Provence à Avignon (France)⁶⁴.

133 *En synthèse*, il est vrai qu'il n'existe pas beaucoup de projets culturels entre le Vietnam et la Francophonie alors que la diversité culturelle est le socle de cette dernière.

134 Lors du XI^e Congrès du PCV, le Vietnam montre son intérêt à être membre responsable⁶⁵ de la communauté internationale. Au sein de la communauté francophone, le Vietnam joue le rôle du pivot de l'Asie du Sud-Est qui relie cette sous-région à l'OIF. Cette dernière pourrait servir à une recherche d'influence dans la région, par la promotion du français et du dossier économique. Il joue un rôle très dynamique pour la stratégie économique francophone et est le premier partenaire de l'OIF en Asie du Sud-Est sur la promotion de l'usage du français mais ceci rend un peu paradoxal le fait de promouvoir une autre langue que la sienne pour contribuer à consolider son influence.

BIBLIOGRAPHY

- Badie B. et Smouts M.-C. (1999), *Le retournement du monde, sociologie de la scène internationale*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.
- Battistella D. (2009), *Théorie des relations internationales*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Bell T. (2008), *Thailand and Cambodia pledge peaceful resolution to deadly border dispute*, disponible sur : <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/thailand/3252642/Thailand-and-Cambodia-pledge-peaceful-resolution-to-deadly-border-dispute.html>, consulté le 12 juillet 2017.
- Busson M.-P. (2012), « La diplomatie culturelle : levier stratégique au cœur des luttes d'influence ? », *Analyse des impacts de la mondialisation sur la culture*, Rapport 11.
- Chaubet F et Martin L. (2011), *Histoire des relations culturelles dans le monde contemporain*, Paris, Armand Collin.
- Combs P. (1964), *The fourth dimension of foreign policy: educational and cultural affairs*, New York, Harper & Row.
- Delaunay J.-M. (2007), « Diplomatie culturelle et décadences nationales : réflexions sur le XX^e siècle », dans Roche F. (dir.) *Géopolitique de la culture, Espace d'identité, Projections, Coopérations*, Paris, L'Harmattan, p. 43.
- Dubosclard A. (2002), *Entre rayonnement et réciprocité : contributions à l'histoire de la diplomatie culturelle*, Paris, Publications de La Sorbonne.
- Dupuis-Castérès A. (2011), « L'image de la Chine : nouvel enjeu de sa stratégie d'influence », *Revue internationale et stratégique*, 2011/14, n° 87, p. 88-89.
- Duroselle J.-B. (1992), *Tout empire périra : théorie des relations internationales*, Paris, Armand Collin.
- Ellenbogen A. (2006), *Francophonie et indépendances culturelles, des contradictions à résoudre*, Paris, L'Harmattan, p. 28-34.
- Frank R. (2012), *Pour l'histoire des relations internationales*, Paris, PUF.
- Fukuyama F. (1992), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- Hong-Mercier S.-K (2011), *Hallyu, la vague du soft power coréen*, septembre 2011, disponible sur <http://www.ina-expert.com/e-dossier-de-l-audiovisuel-asie-medias-et-soft-power/hallyu-la-vague-du-soft-power-coreen.html>, consulté le 12 juillet 2017.
- Journoud P. (2013), « Stratégies francophones au Vietnam », *Francophonie et profondeur stratégique*, n° 26, p. 56.

Le Courrier du Vietnam (2015a), *Le Festival du film francophone 2015 dans quatre villes*, 25 mars 2015, disponible sur : <http://lecourrier.vn/le-festival-du-film-francophone-2015-dans-quatre-villes/165891.html>, consulté le 13 juillet 2017.

Le Courrier du Vietnam (2015b), *Des journalistes francophones se perfectionnent en économie*, 27 mars 2015, disponible sur : <http://lecourrier.vn/des-journalistes-francophones-se-perfectionnent-en-economie/166057.html>, consulté le 13 juillet 2017.

Le Courrier du Vietnam (2015c), *Décliner la programmation 2015-2018 de l'OIF en plan d'action régional*, 22 avril 2015, disponible sur : <http://lecourrier.vn/decliner-la-programmation-2015-2018-de-loif-en-plan-daction-regional/177471.html>, consulté le 13 juillet 2017.

Le Monde (2015), *Les « Descendants du soleil » ont conquis l'Asie*, 15 avril 2016, disponible sur : http://abonnes.lemonde.fr/m-moyen-format/article/2016/04/15/les-descendants-du-soleil-ont-conquis-l-asie_4903166_4497271.html, consulté le 12 juillet 2017.

Massart-Piérard F. (dir.) (2007), *Cultures et relations internationales : Liber amicorum Jean Barrea*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain.

Mataillet D. (2010), « Abdou Diouf, mon combat pour la Francophonie », *La revue*, n° 6, p. 99.

Milza P. (1980), « Culture et relations internationales », *Relations internationales*, n° 24, p. 361-362.

Nguyen V. (2008), *Ngoại giao golf giảm căng thẳng tranh chấp biên giới Thái Lan-Campuchia*, disponible sur : <http://dantri.com.vn/the-gioi/ngoi-giao-golf-giam-cang-thang-tranh-chap-bien-gioi-thai-lan-campuchia-1224952735.htm>, consulté le 12 juillet 2017.

Organisation Internationale de la Francophonie (2010), *Vivez la Francophonie*, disponible sur <https://www.francophonie.org/IMG/pdf/vivez-la-francophonie.pdf>, consulté le 13 juillet 2017.

Ory P. (dir.) (2011), *Les relations culturelles internationales au XX^e siècle, de la diplomatie culturelle à l'acculturation*, Bruxelles, Peter Lang.

Schneider C. (2009), « American public diplomacy after the Bush presidency », *Center for international and regional studies*, n° 2, p. 4.

Senghor L.-S. (1977), *La Francophonie comme contribution à la civilisation de l'universel, négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Éditions du Seuil, p. 183.

Sifry M. et Rasiej A. (2009), « P2P2G: the rise of e-diplomacy » dans Noceti J., « La diplomatie culturelle d'Obama à l'épreuve du web 2.0 », *Politique étrangère*, 2011/1, p. 157-169).

Têtu M. (2005), *La Francophonie : histoire, problématiques, perspectives*, Paris, Guérin.

Vietnam Plus (2015), *Le Vietnam au Forum mondial de la langue Française en Belgique*, 21 juillet 2015, disponible sur : <http://fr.vietnamplus.vn/le-vietnam-au-forum-mondial-de-la-langue-francaise-en-belgique/65405.vnp>, consulté le 13 juillet 2017.

VOV News (2008), « *Conflit armé entre militaires cambodgiens et thaïlandais* », (xung dot vu trang giua quan doi campuchia va thai lan), le 16/10/2008, « cuoc thao luan da giai quyet duoc nhieu van de. Cuoc hop toi chac chan se la diu bot cang thang vi chung toi se thao luan nhung phuong cach lam tinh hinh dien bien tich cuc hon »

Wendt A. (1996), « Identity and structural change in international politics » dans Lapi Y et Kratochwil F., *The return of culture and identity in IR Theory*, Londres, Lynne Rienner Publishers, p. 50.

Wiltzer P.-A. (2006), « Les paradoxes de la francophonie, dans une certaine idée » dans Ellenbogen A., *Francophonie et indépendances culturelles, des contradictions à résoudre*, Paris, L'Harmattan.

NOTES

- 1 Il s'agit de la traduction de l'expression officielle utilisée par le gouvernement, ayant pour but de présenter l'image d'un Vietnam en paix et non plus dans la guerre médiatisée pendant longtemps.
- 2 L'idée de la colle est reliée aux moyens dits « soft » utilisés par la diplomatie culturelle, pour distinguer des moyens bruts. Cette colle rapproche les États et crée une condition favorable pour la compréhension mutuelle.
- 3 Amabilité et hospitalité sont les deux qualités héréditaires de leurs ancestrales et à l'égard desquelles les Vietnamiens sont très fiers.
- 4 Un échantillon de pays a été utilisé dans cette étude selon les critères de sélection présentés ci-dessous. Lors de l'analyse de l'échantillon, seules les relations entre les pays par rapport aux autres sont considérées. Par exemple, lors de la compilation du nombre d'ambassades dans la recherche, seules les ambassades dans les pays de cet échantillon spécifique sont comptées.
- 5 - Existe-il un financement pour les échanges éducatifs ?
 - Existe-il un programme spécifique pour faciliter les échanges éducatifs ?
 - Est-ce que le gouvernement contribue à la production du film, de la danse et du théâtre ?
 - Est-ce qu'il y a des festivals de films, de danse, de théâtres recevant un financement public ?

- Existe-il un financement pour la propagation ou diffusion ou multiplication des arts à l'étranger ?
- Est-ce que les musées sont subventionnés par le gouvernement ?
- Est-ce que le pays organise un festival annuel international de musique ?
- Existe-il un montant significatif pour les subventions aux musiciens étrangers ?
- Existe-il un montant significatif pour les subventions aux musiciens natifs qui habitent à l'étranger ?
- Durant ces 10 dernières années, est-ce que le pays a organisé un événement sportif ?
- Est-ce que le pays a envoyé des représentants pour les événements internationaux majeurs du domaine du sport ?

6 Le Vietnam est rajouté par l'auteur à ce modèle pour obtenir son classement.

7 The way a country is perceived can make a critical difference to the success of its business, trade and tourism efforts, as well as its diplomatic and cultural relations with other nations.

8 - Amérique du Nord : Canada, États-Unis.

- Europe de l'Ouest : Autriche, Belgique, Danemark, Finlande, France, Allemagne, Pays-Bas, Irlande, Italie, Ecosse, Espagne, Suède, Suisse, Grande-Bretagne.

- Europe Centrale et de l'Est : République Tchèque, Estonie, Hongrie, Lituanie, Pologne, Roumanie, Russie, Turquie.

- Asie Pacifique : Australie, Chine, Inde, Indonésie, Japon, Malaisie, Nouvelle-Zélande, Singapour, Corée du Sud, Taiwan, Thaïlande.

- Amérique Latine : Argentine, Brésil, Chili, Colombie, Cuba, Equateur, Mexique, Pérou.

- Moyen-Orient/Afrique : Angola, Egypte, Iran, Kenya, Arabie Saoudite, Afrique du Sud, Emirats Arabes Unis.

9 Article 1 de la Charte de l'Agence de Coopération Culturelle et Technique.

10 Intervention de M. Christian Valantin, président du CIS, *Synthèse du rapport du CIS du Sommet de Dakar* p.117

11 Idem.

12 OIF, *Déclaration de Cotonou*, 1995.

13 OIF, *Déclaration de Hanoi*, 1997.

- 14 OIF, *Déclaration de Québec*, 2008.
- 15 Déclaration des Ministres francophones de la Culture, *Conférence ministérielle de Cotonou*, juin 2001, cité dans Christian Valantin, *op.cit.*, p.111.
- 16 UNESCO, *Déclaration universelle pour la diversité culturelle*, 2001.
- 17 Idem.
- 18 Christian Valantin, *op.cit.*, p.111
- 19 *Ibid.*, p.112
- 20 *Ibid.*, p.116
- 21 Conférence sur le rôle de la Francophonie dans la promotion de la diversité culturelle et la recherche de la paix, Chaire UNESCO « Mémoires, cultures et interculturalité », à Lyon le 21 novembre 2013.
- 22 Guillou Michel, *La troisième francophonie : un espace interculturel mondialisé*, *op.cit.*, p.2
- 23 <http://www.francophonie.org/Le-Festival-du-film-francophone.html>.
- 24 « Le Prix des cinq continents consacre un texte de fiction narratif (roman, récit, nouvelles) d'un écrivain témoignant d'une expérience culturelle spécifique enrichissant la langue française » <http://www.francophonie.org/Prix-des-5-continents-de-la.html>.
- 25 Entretien avec Madame Yama Fall, *op.cit*
- 26 Voir la liste complète 2007-2014.
http://www.imagesfrancophones.org/data/upload/resultats_commissions_cinema_2007_2014.pdf?t=1431941573.
- 27 <http://www.imagesfrancophones.org/ficheFilm.php?no=16008>.
- 28 Voir la liste complète 2007-2015, [http://www.imagesfrancophones.org/data/upload/resultats_des_commissions television 2007 a 2015.pdf?t=1431941573](http://www.imagesfrancophones.org/data/upload/resultats_des_commissions_tlevision_2007_a_2015.pdf?t=1431941573)
- 29 <http://www.francophonie.org/Fonds-d-appui-a-la-presse.html>.
- 30 Christian Valantin, *op.cit.*, p.114
- 31 Idem.
- 32 <http://www.francophonie.org/Courrier-du-Vietnam-formation-sur.html>.
- 33 Christian Valantin, *op.cit.*, p.132-133

34 Entretien avec Madame Yama Fall, directrice de la direction du développement culturel de l'OIF.

35 http://www.francophonie.org/IMG/pdf/Directives_OING_accreditees_2011.pdf.

36 https://www.francophonie.org/IMG/pdf/sommet_xv_csf_2015_2022.pdf.

37 « Cette année, l'Expédition francophone retrouve le Lémys légendaire du passé. Selon la légende, il y a environ 2000 ans, le grand bateau Lémys fut construit pour qu'on y cache de l'or, des trésors. Mais le plus grand cataclysme dans l'histoire fit sombrer le bateau avec tous ses trésors dans les abîmes, sans que personne n'en connaisse la localisation », a expliqué Nguyễn Bích Thuy, responsable de la section de communication du Club de français de l'École supérieure de commerce extérieur de Hanoi. Et d'ajouter, par une jolie métaphore : « Les finalistes sont les meilleurs capitaines, capables de surmonter les obstacles, d'aider Lémys à accomplir sa mission historique : la recherche et la préservation des valeurs culturelles, des légendes et mythes dans l'histoire des pays francophones ».

38 Planète Francophonie, Présentation du concours dynamique, <http://planetefrancophonie.org/dynamiquepresentation/>.

39 OIF, *La première des maisons des savoirs de la Francophonie ouvre ses portes au Vietnam*, <http://www.francophonie.org/La-premiere-Maison-des-Savoirs-de.html>.

40 « Le Conseil permanent de la Francophonie (CPF) est l'instance chargée de la préparation et du suivi du Sommet. Il est présidé par le Secrétaire général de la Francophonie et composé des représentants personnels dûment accrédités par les chefs d'État ou de gouvernement participant aux Sommets. »

Le CPF a notamment pour missions de veiller à l'exécution des décisions prises par la CMF, d'examiner les propositions de répartition du Fonds multilatéral unique (budget) et d'exercer un triple rôle d'animateur, de coordonnateur et d'arbitre. Quatre commissions spécialisées composées des délégués des États et gouvernements préparent les travaux du CPF : la commission politique ; la commission économique ; la commission de coopération et de programmation ; la commission administrative et financière. »

<http://www.francophonie.org/Le-Conseil-permanent-de-la.html>

- 41 SEM Nguyen Thi Binh, *Discours au Sommet de Cotonou*, 1995.
- 42 Réponse de SEM Abdou Diouf, Président de la République du Sénégal au toast de SEM Tran Duc Luong, Président de la république socialiste du Vietnam Hanoi le 14 novembre 1997.
- 43 OIF, *Discours de Monsieur Diouf à Hanoi*, <http://www.francophonie.org/Discours-de-M-Abdou-Diouf-a-Hanoi.html>.
- 44 Discours de SEM Nguyen Thi Binh, Sommet de Maurice, 1993.
- 45 CONFESJES, *Assemblée générale de l'Association internationale des maires francophones*, Hué (Vietnam), du 24 au 27/10/2007, <http://www.confesjes.org/27eme-assemblee-generale-de-lassociation-des-maires-francophones-hue-vietnam-du-24-au-27-octobre-2007/>.
- 46 Présentation de Madame Sandra Coulibaly Leroy, Sous-directrice, Département d'évaluation et planification, OIF, mai 2015.
- 47 OIF, <http://www.francophonie.org/Atelier-d-information-des.html>
- 48 Pham Sanh Chau, Ambassadeur du Vietnam auprès de l'UNESCO et de l'OIF, Intervention, *Université d'été*, Iframond, Lyon, 2003.
- 49 Pham Sanh Chau, 2003, *op.cit.*
- 50 Ha Kim Ngoc, Vice-ministre des Affaires Etrangères du Vietnam, allocution d'ouverture, *Forum régional sur la coopération économique francophone*, les 3 et 4 avril 2014, Hanoi.
- 51 Abdou Diouf, Discours lors du VII^e Sommet, 1997.
- 52 Do Huu Huy, Directeur adjoint du département des marchés de l'Afrique, de l'Asie de l'Ouest et du Sud, Ministère de l'Industrie et du Commerce au Vietnam, *Forum régional sur la coopération économique francophone*, *op.cit.*
- 53 Do Huu Huy, Directeur adjoint du département des marchés de l'Afrique, de l'Asie de l'Ouest et du Sud, Ministère de l'Industrie et du Commerce au Vietnam, *Forum régional sur la coopération économique francophone*, *op.cit.*
- 54 Do Huu Huy, *op.cit.*
- 55 Les activités commerciales dans le cadre de la coopération avec l'OIF depuis 2008 :
 - Organiser la rencontre acheteurs-vendeurs de riz à Ho Chi Minh ville. Plus de 200 consultations commerciales bilatérales ont été établies entre près de

50 importateurs de riz venant des pays membres de la CEMAC et de l'UEMOA et près de 120 exportateurs de riz venant du Vietnam, Laos et Cambodge.

- Recevoir la délégation commerciale de la Guinée-Bissau à Ho chi Minh ville. Organiser des visites d'entreprises et des séances de travail avec les importateurs vietnamiens de noix de cajou et de riz. Organiser la mission commerciale des importateurs de noix de cajou du Vietnam en Guinée Bissau
- Faire la traduction et la publication des contrats-types pour les petites entreprises du centre de commerce international CCI
- Organiser le séminaire Vietnam-Afrique Moyen-Orient : un nouveau partenaire pour le développement à Hanoi en 2012 avec la participation de près de 20 opérateurs économiques des pays de la CEMAC et de l'UEMOA et plus de 150 opérateurs vietnamiens.
- Organiser la rencontre interbancaire entre les pays de la CEMAC, de l'UEMOA et les pays francophones du Mékong à Hanoi en 2013, participer à la rencontre interbancaire à Yaoundé en 11/2013
- Organiser « le forum de concertation pour le développement de coopération Sud-Sud sur l'agroalimentaire » à Ho chi Minh ville du 7 au 10 janvier 2014, avec la participation de plus de 25 opérateurs économiques des pays de la CEMAC et de l'UEMOA et plus de 100 opérateurs économiques vietnamiens dans les secteurs comme la noix de cajou, le riz, les produits agricoles, les machines/équipements agricoles.

56 Le site du projet Valofrase, <http://www.valofrase.org/>

57 OIF, la 2^e phase du projet Valofrase est engagée, <http://www.francophonie.org/La-2e-phase-du-projet-Valofrase.html>

58 AUF, Les classes bilingues au Vietnam, un programme ambitieux mis en place depuis 1994, http://www.vn.refer.org/cb/article.php3?id_article=5 (Lien mort)

59 Idem.

60 AUF, Filières universitaires francophones, excellence et avenir professionnel, https://www.auf.org/media/IMG2/pdf/Plaquette_TP_pour_site.pdf

61 AUF, CONFRASIE, <https://www.auf.org/actualites/confrasie-2012-Hanoi/>

62 OIF, Vietnam: Renforcer les compétences de travail au et en français des diplomates et fonctionnaires, <http://www.francophonie.org/Vietnam-renfo>

[cer-les-competences.html](#)

63 OIF, Vietnam: 80 diplomates et fonctionnaires formés en et au français des relations internationales en 2014, <http://www.francophonie.org/Vietnam-80-diplomates-et.html>

64 OIF, Vietnam: 80 diplomates et fonctionnaires formés en et au français des relations internationales en 2014, *op.cit.*

65 Le terme « membre responsable de la communauté internationale » signifie une participation active dans le règlement des questions internationales. Car au début, le Vietnam s'intéressait moins aux questions politiques dans les organisations que la présentation qu'elles procurent.

ABSTRACTS

Français

Le succès culturel de la Corée du Sud est une preuve : la culture n'est plus un domaine exclusif des puissances traditionnelles dans la conquête d'influence. Elle constitue également un moyen que les pays émergents et en développement utilisent pour atteindre leurs objectifs. Pour évaluer ces diplomaties culturelles, l'Institute for Cultural Diplomacy (ICD) et Nation Brand Index (NBI) ont proposé des paramètres qualitatifs et quantitatifs. Le Vietnam déploie cette politique au service de son développement socio-économique. Il se sert également de sa participation dans des organisations internationales dont l'Organisation internationale de la Francophonie comme levier de sa diplomatie culturelle.

English

The cultural success of South Korea is a proof: Culture is no longer the exclusive domain of the traditional powers in the conquest of influence. Culture constitutes also a tool that emerging and developing countries use to achieve their goals. In order to evaluate these cultural diplomacies, the Institute for cultural diplomacy (ICD) and Nation Brand Index (NBI) have proposed qualitative and quantitative parameters. Vietnam deploys this strategy in the service of socio-economic development. The country also enjoys its participation in international organizations such as international organization of the Francophonie (OIF) as a lever for its cultural diplomacy.

INDEX

Mots-clés

Diplomatie Culturelle, Vietnam, Francophonie, Culture, Asie du Sud-Est

Keywords

Cultural Diplomacy, Vietnam, Francophonie, Culture, South East Asia

AUTHOR

Anh Thu Nguyen

École des ingénieurs de l'aménagement durable du territoire (ENTPE). De formation de base en relations internationales avec sa licence en relations internationales à l'Académie diplomatique du Vietnam et ses masters en science politique – relations internationales, l'auteure poursuit ses études en science politique avec un sujet de recherche qui lui tient à cœur : la diplomatie culturelle. IDREF : <https://www.idref.fr/19715168X>